

**Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická**

Islám a arabský socialismus v Egyptě, Sýrii, Iráku

Lenka Zilvarová

**Bakalářská práce
2008**

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Katedra religionistiky a filosofie
Akademický rok: 2006/2007

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Lenka ZILVAROVÁ**

Studijní program: **B6101 Filozofie**

Studijní obor: **Religionistika**

Název tématu: **Islám a arabský socialismus v Egyptě, Sýrii, Iráku**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

- 1) Historicko-politické nastínění situace v Egyptě, Sýrii, Iráku od konce 2. světové války do konce 70. let 20. století
- 2) Islám a arabský nacionalismus jako hlavní faktory formující podobu arabského socialismu
- 3) Využití islámských symbolů a terminologie v ideologii arabského socialismu
- 4) Vliv ideologie arabského socialismu na růst popularity islamistických hnutí. Pokus o zdůvodnění neúspěchu arabského socialismu

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- Islám a současnost- Josef MUZIKÁŘ aj.
- Islám v politice- Josef MUZIKÁŘ aj.
- Zápas o novodobý stát v islámském světě: Od mešity k parlamentu- Josef MUZIKÁŘ aj.
- Islámská výzva- Miloš MENDEL
- Moderní islám (určeno pro posl. fakulty filosof.,1.a 2. díl)- Luboš KRO-PÁČEK
- Moderní dějiny islámských zemí- Eduard GOMBÁR
- Úvod do dějin islámských zemí- Eduard GOMBÁR
- Cesta k soudobému Iráku: Núrí as-Sacíd a dějiny irácké monarchie (1920-1958)- Petr PŘEBINDA

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Viola Pargačová
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

30. dubna 2007

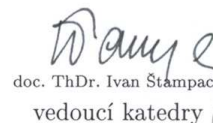
Termín odevzdání bakalářské práce:

31. března 2008



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2007

Souhrn

Tato bakalářská práce se věnuje událostem, které se odehrály v Egyptě, Sýrii a Iráku od konce druhé světové války do začátku 80. let 20. století, a to jak na poli vnitrostátních politik, tak v hospodářském, společenském a soukromém životě tamních obyvatel. Základní linií tvoří sledování pronikání evropské ideologie socialismu do blízkovýchodního regionu, respektive do islámského prostředí, kde alespoň na čas převzala tato politická tendence vůdčí postavení ve formě arabského socialismu jako nové státní ideologie. Po stručném historickém přehledu v daných zemích, se pozornost přesouvá na islám a arabský nacionalismus jako hlavní faktory ovlivňující podobu arabského socialismu. Zvláštní důraz je kladen na postavu prezidenta Gamála ʿAbd an-Násira, jehož ideový vývoj udával směr socialismu a nacionalismu nejen v Egyptě, a na politickou stranu al-Baʿth působící v Sýrii a Iráku. Zásadní téma, kterému se práce věnuje, představuje využití islámských symbolů a terminologie v ideologii arabského socialismu. V reakci na prosazování socialistických myšlenek ve sledovaných zemích rostla popularita islamistických hnutí, zejména Muslimského bratrstva. V závěru se tato bakalářská práce snaží zdůvodnit neúspěchy ideologie arabského socialismu.

Klíčová slova

arabský socialismus, arabský nacionalismus, islám, Gamál ʿAbd an-Násir, al-Baʿth, Egypt, Sýrie, Irák, Sjednocená arabská republika

Summary

The thesis tries to describe political, economical, social as well as every day life circumstances in Egypt, Syria and Iraq from the end of World War II till the early 1980's. As the main topic it considers integration of a European ideology of Socialism into the Middle East region, or better to say into Islam World, where these political tendencies regarding Arab Socialism as a new state ideology took over the leading roles. After a brief historical outline of the countries we are interested in Islam and Arab Nationalism which belong among the most important aspects influencing the form of Socialism. The thesis particularly emphasizes Gamal 'Abd an-Nasir's features shaping the trend of Socialism and Nationalism not just in Egypt and also the political party al-Ba'ath operating in Syria and Iraq. It shows the use of Islam religious symbols and terminology in ideology of Arab Socialism as the fundamental issue, too. Popularity of Islamic movements, especially Muslim Brothers, in the countries was rising as an answer for assertion of socialism ideas. In conclusion there are some attempts to give reasons why the ideology of Arab Socialism came to bad success.

Keywords

Arab Socialism, Arab Nationalism, Islam, Gamal 'Abd an-Nasir, al-Ba'ath, Egypt, Syria, Iraq, the United Arab Republic

Obsah

Úvod.....	6
1. Historicko- politický nástin.....	8
1.1. Situace v Egyptě.....	11
1.2. Sjednocení Egypta a Sýrie	17
1.3. Situace v Sýrii	21
1.4. Situace v Iráku.....	26
1.5. Strana al-Ba ^c th.....	29
2. Podoba arabského socialismu zformovaná islámem a arabským nacionalismem	
2.1. Ideologie arabského socialismu	33
2.2. An-Násirova koncepce socialismu.....	35
2.3. Role islámu v rámci arabského socialismu a arabského nacionalismu.....	38
2.4. Pojetí arabského nacionalismu a jeho cílů	42
2.5. Úloha univerzity al-Azhar.....	48
3. Využití islámských symbolů a terminologie v ideologii arabského socialismu	53
4. Vliv ideologie arabského socialismu na růst popularity islamistických hnutí	
4.1. Islamismus	59
4.2. Muslimské bratrstvo.....	61
5. Pokusy o zdůvodnění neúspěchu arabského nacionalismu.....	65
Závěr	73
Bibliografie	76

Úvod

Při výběru tématu této bakalářské práce jsem se jako autorka řídila několika kritérii. Na základě svého zájmu se chci věnovat současné problematice na religionisticko- politologickém rozhraní v blízkovýchodním regionu. Porozumět politickému, hospodářskému, sociálnímu a kulturnímu dění ve třetí čtvrtině 20. století ve vybraných zemích považuji za dobrý základ nahlédnout co nejlépe tamní události v posledních desetiletích, které se v dnešním výrazně propojeném světě týkají čím dál více nás všech. Zajímavé je pozorovat, jak si evropská ideologie počíná v muslimském prostředí, které rovněž podlehló sekularizačnímu procesu vykazujícímu však zvláštní charakteristické znaky.

Na samotném začátku chce tato bakalářská práce poskytnout historicko-politický přehled událostí ve třech sledovaných zemích- Egyptě, Sýrii, Iráku- v období od konce druhé světové války do počátku 80. let 20. století, a tak se pokusit porozumět nově vytvořeným podmínkám, v nichž se ideologie socialismu usazovala. Jelikož se však nejedná o historiografickou práci, hlavní linii tvoří náboženské aspekty politiky prosazované čelnými představiteli sil, jež se dostaly v diskutované době k vládě. Pozornost bychom měli zaměřit na využití islámských symbolů a terminologie v ideologii arabského socialismu, jehož formu značně ovlivnila právě islámská věrouka a arabský nacionalismus. Závěrečné kapitoly této bakalářské práce vyplní nástin výsledného vlivu ideologie arabského socialismu na růst popularity islamistických hnutí (samostatná kapitola je věnována organizaci Muslimského bratrstva) a prostor dostanou pokusy o zdůvodnění neúspěchu této ideologie ve sledovaných zemích.

Vzhledem k vybranému tématu v rámci bakalářské práce je zřejmé, že předkládaný text má především kompilační charakter, který vyžaduje přehlednou práci s odbornou literaturou. Mimo jiné s ohledem na dostupnost zdrojů a jazykové znalosti autorky výrazně převažuje v bibliografii literatura sekundární. Nepoměru k literatuře primární jako určitého nedostatku jsem si plně vědoma. Zastoupena je tak nakonec především citacemi z *Koránu* (z českého překladu Ivana Hrbka) a v kapitole věnované arabskému nacionalismu prací iráckého autora Abdul Rahmana al- Bazzaze.

Na každý pád můžeme říci, že dané téma je v českých publikacích dobře zpracováno. Za zmínku stojí téměř automaticky tvorba předních českých arabistů Luboše Kropáčka a Miloše Mendela. Velmi přínosné práce týkající se islámu a politiky v druhé polovině 20. století vytvořil kolektiv kolem Josefa Muzikáře. Oblasti Sýrie a Iráku se pak věnuje Petr Přebinda a Eduard Gombár. Pro pohled na teorii nacionalismu byla použita monografie Pavla Barši. Ze zahraniční literatury čerpá tato bakalářská práce hlavně z výborně a přehledně zpracované knihy *Dějiny islámského světa ve 20. století* předního německého arabisty a islamologa Reinharda Schulzeho.

Jednotlivé bibliografické citace se řídí normou ČSN ISO 690. Pokud není uvedeno jinak, překládala použitou cizojazyčnou literaturu sama autorka. Co se týče metody, zaujímá zejména v první kapitole práce přední místo přístup historický, ke kterému se postupně přidávají prvky politologické, religionistické, komparativní.

1. Historický nástin¹

Změny, kterými prošel celý svět v průběhu a po skončení druhé světové války, se hluboce odrazily i ve vývoji Egypta, Sýrie, Iráku, touto prací nejvíce sledovaných zemí. Faktem je, že se obzvláště Egyptu a Suezskému průplavu přisoudila ve vojenských plánech Adolfa Hitlera a Benita Mussoliniho významná úloha. Avšak porážka fašismu, na níž se rozhodujícím způsobem podílel Sovětský svaz, předurčila do jisté míry vývoj světa po válce a zapříčinila zrychlení vývojových procesů, bouřlivost politických přeměn i vyostření celého politického a sociálního boje. Změna poměru sil, která zahrnovala počátky nezávislé existence národů bývalých kolonií a závislých území i totální krach kolonialismu a vznik světové socialistické soustavy, přinesla podstatné zlepšení podmínek pro tvrdý boj za národní osvobození. Pochopitelně politická nezávislost, o níž islámské země² začaly usilovat již v předválečných letech a úspěchu postupně dosahovaly ve druhé polovině 40. let, byla výsledkem souhry vnitřních i vnějších okolností. Tak se politické vítězství řady národně osvobozeneckých revolucí završující krach koloniálního systému stala určujícím jevem 50. let 20. století. Tato nově vzniklá situace rovněž donutila kapitalistické země přezkoumat své postoje ke světu Arabů. Blízkovýchodní státy po odmítnutí dále se podřizovat politickému diktátu *imperialismu*³ hrdě vykročily na vlastní cesty směřující k hospodářské a kulturní svébytnosti. Však také Gamál Abd an-Násir zdůraznil v projevu na arabsko-islámské konferenci, která se konala v Káhiře v polovině roku 1953, že arabský a islámský svět čelí jednomu společnému nepříteli, a to imperialismu.⁴ Přes značnou rozdílnost konkrétních případů lze však nakonec říci, že nové národní a svým zaměřením sekularistické režimy se pokoušely na základě intervence armády, podpory vzdělaných vrstev a souhlasu širokých mas obyvatelstva odstranit vliv bývalých metropolí a

¹ Velice přínosným zdrojem této práce z hlediska dějin sledovaného regionu se stal především titul Hrbek I., *Dějiny Afriky* (II. svazek), Praha: Svoboda, 1966.

² Výjimku tvoří Turecko se svojí jedinečnou cestou v rámci blízkovýchodního teritoria ke státní suverenitě pod vedením Mustafy Kemala Atatürka.

³ Politiku označujeme za *imperialistickou* tehdy, pokud si jako cíl vytyčuje rozšířit moc vlády i na skupiny jiné národnosti než je národnost dotyčné vlády, a to proti vůli jejich příslušníků. Mezi charakteristické rysy takové politiky pak především patří její neschopnost připustit, že by existovaly nějaké přirozené hranice. K vysvětlení daného pojmu byla použita publikace Schumpeter J. A., *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, Brno: CDK, 2004, s.439.

⁴ Muzikář J., *Islám v politice*, Praha: Svoboda, 1987, s. 42.

zlikvidovat jejich domácí spojence.⁵ Právě armáda ostatně často přebírala roli řídicího centra, neboť ve většině případů se existující politické strany neprosadily jako organizátoři politických akcí. Dosažení nezávislosti obecně pak v mnoha arabských zemích lemovala řada masových demonstrací a bouří.⁶

Měli bychom podotknout, že podle zkušeností nemůžeme etapu národně demokratických přeměn navazujících na národně osvobozené hnutí označit za jednoznačně vzestupnou, nepřerušenu revoluční tendenci, ani vyloučit z ní dočasné fáze stagnace a v posledku ji považovat za ukončenou záležitost. Závisí na mnoha aspektech, od složení společnosti až po politickou zralost revolučně demokratických sil, jež se dostaly k moci. Demokracie zde přestala být chápána jako obecná možnost hlasování a volby a do politického slovníku se trvale prosadila její definice jako sociální a ekonomická rovnost a spravedlnost.⁷ Samotný islám pak poskytl oporu tohoto pojetí demokracie, když její založení na rovnosti všech muslimů vysvětloval ve smyslu závazků každého jedince vůči *Alláhovi* a celé komunitě věřících.⁸

Hlavní režimy, které ovládly dění ve sledovaných prostředích a kterým bude následně věnován náležitý prostor, jsou nejčastěji označovány jako *diktatury*. Jedná se tu o arabskou formu autoritarismů s politicky populistickými rysy. Nabízející se výraz *totalitní (kulijání, šumúlí)* musíme v tomto případě zamítnout, neboť se užívá ve spojení s fašismem, nacismem či komunismem.⁹ Syrský režim Háfize al-Asada bývá blíže nazýván jako *prezidentská monarchie* či *absolutistický prezidentský systém*.¹⁰ V Iráku došlo v důsledku vnitropolitických zápasů spojených s odstraněním bačthistického umírněného prezidenta al-Bakra a nástupem radikálního Saddáma Husajna právě k postupnému přechodu od autoritativního režimu k totalitní diktatuře populistického typu.¹¹

⁵ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 37.

⁶ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, Praha: Svoboda, 1989, s. 78.

⁷ Muzikář J., *Islám a současnost*, Praha: Academia, 1985, s. 37.

⁸ Mendel M., Müller Z., cit. dílo, s. 111.

⁹ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 109.

¹⁰ Gombár E., *Dramatický pŭlměsí. Sýrie, Libye a Irán v procesu transformace*. Praha: Karolinum, 2001, s. 23.

¹¹ Tamtéž, s. 16.

Ve spojitosti s diktátorskými režimy na Východě vstupuje do centra pozornosti a stává se tématem mnohých diskusí *sekularizace*. V současné době se totiž rozšiřuje názor, že zatímco na Západě napomáhala sekularizace šíření demokratických hodnot, ve východním bloku se pouze prostřednictvím diktátorů využívá k potlačování lidských práv.¹² Tak se pojem *sekularismus* poslední dobou nevyhýbá ostrým útokům islámských hnutí, avšak v opozici se těší zase obhajobě liberálů. Odmítavý postoj k sekularizaci vždy zaujímali *‘ulamá’*. Tvrdili, že se jedná o nesmysl a blud a do společnosti by vnesla jen zmatek a anarchii.¹³ Pravda je, že termín *‘ilmáníja* překládaný jako *sekularizace* patří v arabském jazyce mezi novotvary.¹⁴ Je zřejmé, že k sekularizaci politického a společenského života arabských zemí nevyhnutelně vedly události nabitého poválečného období- opět narazíme na dosažení politické nezávislosti, neomezovaný rozvoj hospodářství a společnosti či na narůstající zápas mezi socialismem a kapitalismem v mezinárodním měřítku. Na druhou stranu musíme konstatovat, že podmínky pro rozvoj kapitalismu v arabském světě vznikaly pomalu a nerovnoměrně. Arabové začali kapitalismus zjednodušeně spojovat výhradně s Evropou, přičemž jeho podstatu nepochopili. Vznikající konflikt mezi méně rozvinutou částí světa a materiálně rozvinutější, tudíž pojímanou i jako mocnější, nazírali pouze v tradiční perspektivě, tedy jako střet odlišných náboženských kultur, a tak následně většina obyvatelstva spatřuje v kapitalismu ohrožení tradičního společenského pořádku (do jisté míry se od tohoto názoru odklání akorát inteligence).¹⁵ Byl odmítán pro svou zotročující moc kapitálu, který odcizuje člověka od jeho vlastní individuality a osobnosti.

Další jev, který nemůžeme ponechat v rámci diskutované problematiky stranou, představuje *kolonialismus*. S odstupem času je možné říci, že právě tato zkušenost zůstává hořkou kapitolou v historické paměti Arabů. Z toho vyplývá vyzorovaná tendence, jak Arabové při srovnávání svého světa s Evropou nikdy neopomenou vyzdvihnout přednosti své kultury. Odpor Arabů ke koloniální minulosti může být rovněž pochopen jako úsilí o návrat ke *starému, původnímu* ve smyslu co není pokaženo cizími vlivy.¹⁶

¹²Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 20.

¹³Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 31.

¹⁴Kropáček L., cit. dílo, s. 20.

¹⁵Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 16-17.

¹⁶Tamtéž, s. 17.

Evropský impuls, který vyvolal zejména u arabské inteligence potřebu reagovat na vnější podněty úsilím objevit v domácí tradici zdroje vlastního chápání sociální rovnosti a spravedlnosti, se stal velmi důležitý pro rozvoj socialistického myšlení ve zdejších prostředích. Tak výraznou snahou o zdůraznění vlastních odlišných rysů šlo především o to postavit nezaměnitelně své pojetí socialismu jako svébytného učení proti socialismu proletářskému.¹⁷ Odmítli tudíž materialistickou orientaci a existenci třídních protikladů a za stěžejní považovali spolupráci a bratrství muslimské komunity ve věci řešení sociálních otázek.

Mezi důvody takového specifického arabského vymezování sebe sama najdeme mimo jiné snahu postavit se právě mimo dva hlavní proudy světového vývoje – socialismus a kapitalismus v globálním měřítku. V tomto smyslu měly pokusy o formulaci arabského socialismu představovat hledání *třetí cesty*. *Zlatá střední cesta* měla vést mezi ideálem návratu k nejryzejší podobě islámské civilizace a modelem evropského a amerického kapitalismu.¹⁸

Revoluční proces v arabských zemích, konkrétně v Egyptě, Sýrii i Iráku, se začal od konce 60. let zpomalovat. V průběhu let dosáhly revolučně demokratické síly na různých místech rozdílné vyspělosti. Část z nich se postupně poddávala tlaku buržoazních vrstev, které stále cítily možnost obnovit svůj někdejší hospodářský a politický vliv, a zároveň sílila buržoazie byrokratická.¹⁹

1.1. Situace v Egyptě

Egypt na konci druhé světové války vystupoval na pozici nejrozvinutější země arabského světa, ba s výjimkou Jihoafrické unie celého afrického kontinentu. V mnoha ohledech tvoří osu arabského prostoru, zejména co se týče oblasti kultury a myšlení. Nesmíme však opomenout jeho specifické znaky, jež byly hlavně výsledkem egyptské závislosti na Velké Británii a hlubokého zakořenění feudálního zemědělství. Přestože se

¹⁷ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 112.

¹⁸ Tamtéž, s. 106.

¹⁹ Tamtéž, s. 80.

Egypt neúčastnil války a nevelká část jeho území, navíc s řídkým osídlením, byla postižena vojenskými operacemi, pocítil místní lid na druhou stranu její důsledky, nejvýrazněji na své životní úrovni, ale také na svých demokratických právech.

Egypt představuje modernisticky orientovaný stát a zároveň první arabskou zemi, která se pokoušela vytvářet zákony a instituce po vzoru evropských modelů.²⁰ Změnil se ve vedoucí stát Blízkého východu s významným vlivem na národně osvobozencká hnutí a revoluční procesy v celé oblasti.

Po skončení druhé světové války se Egypt stal předmětem zápasu mezi Velkou Británií a Spojenými státy. Pro obě velmoci znamenal dobré odbytiště zboží a vhodný objekt ke kapitálovým investicím stejně jako možnost získat strategickou základnu pro boj proti socialistickému bloku a pro potlačování afrického národně osvobozenckého hnutí. Poté, co USA poskytovaly pomoc sionistům při zakládání státu Izrael však americký vliv v Egyptě i jiných arabských zemích znatelně poklesl a na druhé straně žádá egyptská vláda nemohla otevřeně proamericky vystupovat.²¹ Arabská, respektive egyptská nenávist vůči Izraeli a všem, kdo ho z jakéhokoliv úhlu podporovali, ještě zesílila po porážce ve válce v roce 1948, v jejímž důsledku bylo z Palestiny vyhnáno téměř 900 tisíc Arabů.²² Po těchto událostech se výrazně projevovaly protiimperialistické tendence a stále častěji se ozývaly požadavky sociálních reforem a zlepšení životní úrovně širokých vrstev pracujících.

Situace využila a na scéně se objevila strana *Wafd*²³, mezi jejímiž největšími výhodami vyčnívala schopnost vhodně používat různá hesla a naopak trpěla zejména nedůsledně a protilidově vedenou vnitřní i zahraniční politikou. Wafd reprezentovala

²⁰ V tomto směru již není například výjimkou, aby Egyptané studovali na evropských univerzitách.

²¹ Jako prostředek revolučního boje proti Izraeli vznikla také *Fronta pevného postoje a odporu (Džabhat as-sumúd wa-t-tasaddí)*, v níž se spojily Sýrie, Alžírsko, Libye a Jemenská lidově demokratická republika společně se zástupci palestinských Arabů. Jejich hlavní požitko představovala právě protiamerická rétorika, avšak kvůli vnitřním problémům jednotlivých zemí a jejich vztahů nedokázaly výrazněji dlouhodoběji spolupracovat. Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 81 a Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 111.

²² Hrbek I., *Dějiny Afriky*, s. 386.

²³ Strana *Wafd* se po svém obnovení po roce 1977 při příležitosti opětovné legalizace politických stran stala fórem egyptské nacionalistické politiky. Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 231.

především zájmy maloburžoazie a střední buržoazie. Hlasy vedle těchto vrstev získala z řad dělníků, rolníků či pokrokové inteligence.

Naléhavé problémy spojené hlavně s neschopností řešit nějakým způsobem tehdejší neuspokojivý stav politiky a společnosti země vedly vlastenecky orientovaný důstojnický sbor k použití armády jako úderné síly a provedení revolučního převratu, v jehož čele stál generál Nagf.²⁴ Inspirativní a organizační složku tvořil tajný důstojnický spolek *Svobodní důstojníci (Dubbát al-ahrár)*, kde hlavní slovo měl mladý plukovník Gamál Abd an-Násir. Po zmíněném neúspěchu egyptské armády v arabsko-palestinské válce se stali jedinou, ač v jádru nepolitickou silou schopnou činu. V noci z 22. na 23. července 1952 odstranili převratem nenáviděný královský režim, sesadili krále Fárúka I., který vládl od roku 1936 a moc v zemi převzala *Revoluční rada*. Plně oddání věci národní nezávislosti zrušili parlament i politické strany.

Tato revoluce vyznačující se řadou specifických rysů, kdy mezi nejdůležitějšími nalezneme skutečnost, že převrat neprovedla buržoazní nacionalistická strana, nýbrž tajná vojenská organizace, vzbudila naděje na lepší život pro všechny Egyptany. Armáda v průběhu převratu neměla spojení s lidem, což rovněž způsobilo, trochu překvapivě, že organizace nepřipravila jasný politický program. Ten byl vypracován až v průběhu revoluce, dlouho totiž neměli představu o novém uspořádání v Egyptě, pouze věděli, že je potřeba přijít s řešením, pomocí něhož se překoná krize v zemi. Jako hlavní cíle si vytyčili vymýcení imperialismu a feudalismu, vybudování silné národní armády a vykročení do demokratického života. Ostatně události v Egyptě představují první úspěšný pokus v sekularistickém modernistickém směru v ideologických souvislostech poválečných přeměn. Samotný an-Násir často zdůrazňoval, že revoluce byla nekrvavá, neboť ji lid přijal jako „*návrat ztraceného syna*“.²⁵ An-Násir se spoluprací lidu vlastně počítal. Obyvatelé převrat uvítali, ale zároveň očekávali posílení demokracie a zásadní zásah proti korupci. Takových politických požadavků se vojáci zalekli a zareagovali vězněním intelektuálů a popravami levicových odborářů, se kterými po skončení války navázali tajné svazky.²⁶

²⁴ Hrbek I., *Dějiny Afriky*, s. 390.

²⁵ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 203.

²⁶ Tamtéž, s. 202- 203.

Svého času ilegální skupina Svobodných důstojníků měla velmi dobré styky také s Muslimským bratrstvem. Během světové války se dokonce přiblížili vzájemnému spojení. Tehdy ještě mladý důstojník Anwar as-Sadát obdivoval Adolfa Hitlera a v roce 1941 prohlásil: „*My, Svobodní důstojníci, tvoříme s Muslimskými bratry společnou frontu, které požehná Alláh.*“²⁷

Danou revoluci bychom mohli označit za revoluci uskutečňovanou shora a následné vedení státu za vojenskou diktaturu. Nicméně její úspěch určovala popularita revolučních dekretů a reforem a beze sporu charismatická osobnost an-Násira, jenž je vyhlašoval. Jelikož však zde chyběla masová základna, která by reformy uváděla do praxe, většina z nich se ani neuskutečnila.²⁸

Předně se musela řešit otázka zásadní změny vlastnických vztahů na vesnici. Náprava zdejší velké majetkové nerovnosti se stala součástí dekolonizačního úsilí po druhé světové válce.²⁹ Pozemková reforma se pak stala prvořadým symbolem společenského pokroku.³⁰

18. června 1953 bylo nastoleno egyptské republikánské zřízení.³¹ V této době již také došlo k rozdělení Revoluční rady na dva tábory- proti Nagíbově politice orientované na Spojené státy stál ‘Abd an-Násir se svými radikálními

²⁷ Tímto krokem se měla připravit půda pro obsazení Egypta nacisty. As-Sadát si však nakonec za tyto plány vysloužil 31 měsíců v britské káznici. Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 143.

²⁸ Tamtéž, s. 204.

²⁹ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 41.

³⁰ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 35.

První reformní zákon vydalo egyptské revoluční vedení již 9. září 1952, tedy pouhých několik týdnů po převzetí moci. Vedle mnohého stanovoval například minimální mzdu pro zemědělské dělníky. Detailněji o tématu egyptské reformace v diskutovaném období pojednává Kropáček L., cit. dílo, s. 41- 42.

Proces, který měl ve svých důsledcích nastolit společensky spravedlivý pořádek, zahrnoval likvidaci přežilych sociálně ekonomických struktur a vztahů, a tak muselo nezbytně dojít k vyvlastnění statkářské půdy, znárodnění velkých průmyslových podniků, bank a veřejných služeb. Mendel M., Müller Z., cit. dílo, s. 113.

Kropáček ještě dodává, že limit soukromého agrárního vlastnictví byl nadále v průběhu 60. let snižován dalšími socializačními zákony. Dané násirovské reformní období se dnes již pokládá za uzavřené, ale nutno říci, že principy reformy z roku 1952 rušil v liberálním duchu až nový agrární zákon přijatý v roce 1992.

³¹ Jako jediné pozitivum v rámci zahraniční politiky se jeví dohoda s Velkou Británií z října následujícího roku, že do 20 měsíců opustí britské jednotky území Egypta. Později se zahraniční politika soustředí směrem tzv. *aktivní neutrality*. Hrbek I., *Dějiny Afriky*, s. 392.

protiimperialistickými názory. Trhliny se objevily i ve vztahu nového republikánského režimu a Muslimského bratrstva. V lednu 1953 byla založena *Organizace osvobození*, která se stala jedinou povolenou politickou stranou v zemi, i když původně Muslimští bratři představovali výjimku v rámci zákona o rozpuštění politických stran a tato organizace byla z jeho působnosti vyňata.³² Avšak poté, co jeden z členů Muslimského bratrstva spáchal v říjnu 1954 v Alexandrii neúspěšný atentát na an-Násira a co se ukázalo, že právě na ně byl generál Nagíb napojen, zbavil Gamál Nagíba v listopadu všech politických a vojenských mocí a Bratrstvo bylo následně rozpuštěno a nadále vystaveno tvrdým represím.³³

Tento postup pochopitelně vyvolal jisté reakce. Mezi těmi, které počínání an-Násira ospravedlňují, zmiňme slova majora Gamála Sálima, jednoho z jeho blízkých spolupracovníků: „*Zůstáváme muslimy, a právě proto, že jsme že jsme věrni islámu, tolerantnímu a liberálnímu náboženství, museli jsme odsoudit tyto podvodníky a vrahy.*“³⁴

Podobně se vyjádřila i egyptská vojenská revue *at-Tahrír*: „*Egyptský režim není proti náboženství jako režim Kemala Atatürka v Turecku. Nevystoupil proti Muslimským bratrům, aby zasáhl náboženství, ale naopak aby ho očistil od šarlatánství, které by získalo podobu nového přílivu imperialismu a dalšího vykořisťování egyptského proletariátu. Každý den se naše nová vláda snaží uskutečňovat sociální spravedlnost, a tak se přiblížit těsněji k islámu.*“³⁵

Gamál Abd an-Násir se tedy ujal řízení egyptské vlády. Jeho političtí přívrženci považovali modernismus za vhodný prostředek k přenosu společensko- politických ideálů hnutí Svobodných důstojníků.³⁶ Modernismus představoval vedle fundamentalismu proud, který lákal muslimy tíhnoucí k sekularistickým myšlenkám a současně snažícím se zachránit podstatu své tradice. Právě jeho hesla přijímali političtí

³² Nejvyšší vůdce Muslimských bratří upozornil an-Násira, že není nutné zakládat zmíněnou Organizaci osvobození, neboť existuje právě jejich seskupení. Podle an-Násira si však stále mnoho Egyptanů nepřeje stát se jejich členy, a tak by měli získat možnost vybrat si Organizaci. Muzikář J., *Islám v politice*, s. 41.

³³ Potlačení této náboženské skupiny bývalo zvenčí vykládáno jako počátek kemalistické fáze egyptské revoluce. Tamtéž a Hrbek I., *Dějiny Afriky*, s. 392.

³⁴ Muzikář J., cit. dílo, s. 41. Autor zde parafrázuje myšlenku J. Lacoutura.

³⁵ Tamtéž.

³⁶ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 49.

vůdci vyjadřující jinak silně sekularistické názory a mezi ně zahrnujeme nejen an-Násira, ale také například Syřana Háfize al-Asada.³⁷

V lednu 1956 byla vyhlášena a o šest měsíců později přijata nová egyptská ústava. Zároveň proběhla volba prezidenta, jímž se podle očekávání stal dosavadní předseda Revoluční rady Gamál Abd an-Násir.

Ve stejném roce se egyptská vláda rozhodla znárodnit *Společnost Suezského průplavu*.³⁸ Zbavila tak západní mocnosti výsadní kontroly nad důležitou obchodní a strategickou spojnici a významným zdrojem příjmů.³⁹ Tento její krok se setkal s živým souhlasem v arabských zemích stejně jako v zemích Afriky a Asie a v socialistickém táboře. Následné různé vojenské hrozby Západu měly ve skutečnosti zastřít přípravy ozbrojené intervence, které stály na samotném počátku brzké trojstranné agrese vůči Egyptu. Velká Británie chtěla získat nazpět své ztracené politické, hospodářské i strategické pozice na Předním východě. Francie sledovala své zájmy v Alžírsku. Egyptská strana totiž podporovala zdejší národně osvobozenecský boj. A obě tyto velmoci využily ještě státu Izrael, který chtěl rovněž získat určitý prospěch z probíhající suezské krize. Egypt hrdinně odolával vojenské převaze. An-Násir se těšil nejen sympatiím a lojalitě celé společenské struktury, nýbrž i podpoře řady arabských a socialistických států. A právě diplomatické vyjednávání SSSR sehrálo významnou roli v konečném nuceném odchodu jednotek Francie, Anglie a Izraele z egyptského území. Tamní režim vyšel z tohoto konfliktu politicky posílen, přestože se Egyptu nepodařilo získat plnou hospodářskou nezávislost.⁴⁰

Porážka této agrese posílila jednotu a solidaritu arabských zemí a celkově zvýšila zvuk myšlenky panarabské, respektive panislámské jednoty. An-Násir zamýšlel vytvořit panislámskou organizaci, jež by zahrnovala stovky miliónů muslimů spojených jednou vírou. Jejich vzájemná spolupráce by společenství arabských států zajistila významné postavení ve světě. Sjednocení arabských zemí pro něj představovalo

³⁷ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 40, 42.

³⁸ Příslušný zákon byl vyhlášen 26. července 1956 v Alexandrii.

³⁹ Podle daného zákona přešel všechnen kapitál, práva a závazky Společnosti na egyptskou vládu s tím, že akcionářům bude poskytnuto odškodné.

⁴⁰ Hrbek I., *Dějiny Afriky*, s. 394- 395.

konečný cíl. Krok tímto směrem učinil již jako předseda egyptské Revoluční rady, kdy v srpnu 1954 společně s králem Saúdem a ministerským předsedou Pákistánu Ghulamem Muhammadem podepsali dohodu o založení *Islámského kongresu* se sídlem v Káhiře. Jeho generálním tajemníkem byl jmenován Anwar as-Sadát. Později se však ukázalo jako nemožné, aby ono seskupení nadále fungovalo a již začátkem roku 1956 si díky krachu této panislámské organizace an-Násir začal uvědomovat neúčinnost svého pragmatického přístupu k islámu. Přiznal, že samy zkušenosti ho poučily, že arabské a islámské země jsou rozděleny na základě politických, nikoliv náboženských zájmů. A faktem rovněž zůstává, že an-Násir více zdůrazňoval příslušnost k Arabům než k muslimům.⁴¹

Události, jimiž Egypt prošel na konci 50. a na začátku 60. let 20. století společně se Sýrií, jsou popsány v následující podkapitole (1.2.). Tzv. *šestidenní válce*, ve které proti sobě stál oficiálně Egypt a Izrael, tato práce vymezuje prostor v podkapitole 2.4., především díky svým důsledkům v oblasti vnímání arabského nacionalismu.

Vnitropolitické problémy vždy narušují vztah státu a společnosti. Konkrétně v Egyptě se na podzim 1965 ostře ohradily rolnické komunity proti jim vnucované zemědělské politice, citelně zde navíc scházely finanční prostředky, neboť egyptská armáda stále více militarizovala svou moc, čímž trvale zatěžovala vojenský, respektive státní rozpočet. Na vlnu atentátu následně vláda reagovala zatčením mnoha komunistů a příslušníků Muslimského bratrstva, mimo jiné i Sajjida Qutba, který byl nakonec jako *d'áblův bratr* 29. srpna 1965 popraven.⁴²

1.2. Sjedení Egypta a Sýrie

První reálný a nejzávažnější pokus o uskutečnění arabské jednoty představovalo vytvoření *Sjednocené arabské republiky* (SAR) mezi Egyptem a Sýrií v roce 1958. Syrská strana projevila ochotu akceptovat an-Násirův návrh na vybudování společného státu, zejména z obavy zdejší buržoazie před sílícími levicovými tendencemi

⁴¹ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 42- 43.

⁴² Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 212. Autor zde parafrázoval článek z časopisu *Minbar al-islám* (Káhira, 1965).

v politickém životě a pocitu ohroženosti ze strany sousedních zemí. Těžce se také potýkala s nestabilitou, která byla důsledkem vojenských převratů uskutečňovaných od roku 1949. Bezesporu právě vnitropolitické problémy Sýrie naplňovaly ještě zpočátku jisté pochybnosti an-Násira o vytvoření centralizované egyptsko- syrské unie⁴³, o němž se nakonec v lednu 1958 rozhodlo.⁴⁴ Sblížení těchto dvou států nasvědčoval rovněž dřívější vývoj, mezi jejich hlavní pojítka patřila politika aktivní neutrality a události spojené s trojstrannou agresí proti Egyptu. Státní zřízení egyptsko- syrského státu se opíralo o prozatímní ústavu vyhlášenou v březnu 1958. SAR označovala jako *demokratický svrchovaný stát*, jehož občané tvoří součást arabského národa. Výkonnou moc převzal prezident a ústřední vláda. V zemi vznikla *Národní unie*⁴⁵ jako jediná oficiální celonárodní politická organizace, do níž se mělo zapojit veškeré obyvatelstvo. Jejím hlavním úkolem bylo vybudovat socialistickou, demokratickou a kooperativní společnost. Ovšem fakt, že všechny ostatní politické strany a organizace byly zrušeny, sehrál později zejména ze syrského hlediska velmi podstatnou roli.⁴⁶ Na konci roku 1959 po volbách do společného parlamentu, v nichž strana al-Ba^ʿth utrpěla těžkou porážku, vystoupili syrští nacionalisté z vlády SAR a jejich země se tak bez samostatného politického zastoupení stala *de facto* egyptskou provincií.⁴⁷

Sjednání Egypta a Sýrie mělo mimo jiné sloužit jako příklad pro ostatní arabské státy, jak vytvářet politicky a hospodářsky silné státní útvary, které jsou schopny vést účinnější boj proti imperialismu. Na jeho straně vznikla jako reakce na vyhlášení SAR federální unie mezi Iráckým a Jordánským královstvím. Avšak pád monarchie v Iráku 14. července 1958 stáhl s sebou i zmíněnou federaci.⁴⁸

⁴³ Ostatně sám an-Násir nikdy před rokem 1957 o arabské jednotě nehovořil, přestože z ní později učinil těžiště své ideologie. Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 94.

⁴⁴ Řekněme, že Egypt, v tomto případě ztělesněný an-Násirovým svědomím, se ještě necítil připraven řešit přímo problémy jiné země. Vytvoření egyptsko- syrské unie prosazovali především armádní představitelé. Syrská armáda a s ní spojená strana al-Ba^ʿth pokládaly násirovskou propagandu za efektivní nástroj, jak zbavit moci *starou gardu* (v čele s al-Kuwwatím), a tak al-Haurání (o něm více v podkapitole 1.5.) přesvědčil syrské armádní velitele, aby vytvořili společné velení s armádou egyptskou. Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 179.

⁴⁵ Národní unie byla zřízena již v roce 1957.

⁴⁶ V Egyptě byly politické strany rozpuštěny již v roce 1955, v Sýrii hned po vzniku SAR.

⁴⁷ Schulze R., cit. dílo, s. 179.

⁴⁸ Hrbek I., *Dějiny Afriky*, s. 397- 398.

Ostatně na Irák se upoutala pozdější zahraničně politická pozornost Sjednocené republiky. Netrvalo dlouho, když se poprvé projevíly obavy tamních vládnoucích kruhů týkající se pevnosti svazků Egypta a Sýrie. Politikové se snažili dokázat, že správná cesta Sýrie vede jen po boku Egypta, nikoliv ruku v ruce s *rudým* Irákem. Jeho neochota připojit se k SAR, která se zrcadlila v neúspěchu nacionalistického převratu, jehož cílem bylo právě připoutat Irák k SAR a zastavit tak demokratizující život mladé irácké republiky, byla označována za důkaz nedostatečného vlastenectví a rovněž projevované sympatie s Irákem se charakterizovaly jako zrada arabské věci.⁴⁹ Arabové tak zůstávali nejednotní.

Na začátku 60. let převládl v hospodářství SAR státní sektor nad soukromým. Rok 1961 se stal rokem vyhlášení tzv. *socialistických zákonů*. Ty se zahrnují mezi opatření vlády SAR, která je třeba chápat jako důsledek rostoucího vlivu myšlenek socialismu v lidových masách arabského světa.

Tehdejší situace se stala již nepřijatelnou pro syrskou buržoazii, která nebyla v porovnání se svým egyptským protějškem, jenž sám pozbyl většinu ze svého hospodářského vlivu a u něhož ani nemůžeme zakrýt skutečnost, že pro něj původně v prvních porevolučních letech, kdy významně upevnil své postavení, byla myšlenka panarabismu naprosto cizí, s režimem tak spojena. Sýrie tudíž zpřetrhala pouta s Egyptem a převratem 28. září 1961 obnovila existenci *Syrské arabské republiky*. Zrušením všech zestátnovacích nařízení SAR se vrátila ke starému pořádku. Odpadnutí Sýrie zasadilo vládě SAR těžkou ránu, avšak tato událost byla vzápětí označena jako záležitost syrského lidu samotného a název Sjednocená arabská republika byl pro egyptskou oblast ponechán na výraz toho, že její vláda je otevřena přijmout kterýkoliv arabský stát jako součást nového sjednoceného státu.⁵⁰

Pro možné zdůvodnění takového vývoje bychom si měli uvědomit, že sjednocení Egypta a Sýrie znamenalo pro Syřany řadu opatření, která zastavila proces demokratizace jejich politického života a zlikvidovala možnost pokrokového vývoje jejich země. Syrská společnost obecně nebyla zvyklá na autoritativní metody, jaké

⁴⁹Hrbek I., *Dějiny Afriky*, s. 398.

⁵⁰Tamtéž, s. 400.

prezident an-Násir uplatňoval.⁵¹ Negativní roli sehrávala také přetrvávající kulturní rivalita mezi Egyptem, Sýrií a Irákem a z ní plynoucí zápas o vedoucí postavení v hnutí arabské jednoty.⁵²

Na druhou stranu krátkodobé spojenectví s Egyptem umožnilo syrským nacionalistům svrhnout oklikou význačné rodiny, jež si v zemi dokázali během nikterak dlouhé francouzské koloniální nadvlády (1920- 1946) zajistit klíčové pozice. Strana *al-Ba^cth*⁵³ se v provinčních městech spojila s alawitskými skupinami, které vzhledem ke svému zvláštnímu společenskému postavení, chybělo v nich totiž jakékoli zastoupení zmíněných význačných rodin, měly téměř tytéž zájmy jako nacionalisté.⁵⁴

Národní unie byla rozpuštěna a nahrazena novým formálním *Arabským socialistickým svazem*.⁵⁵ Měl opět zajišťovat monopol jediného všelidového hnutí, respektive jediné vládnoucí strany.

30. června 1962 spatřil světlo světa dokument nazvaný *Charta národní akce*, kde byly formulovány názory a postupy na výstavbu arabské socialistické společnosti a posilování arabské jednoty. Postihoval hospodářské a sociální změny, k nimž došlo v Egyptě od roku 1952, a zvláště pak v období suezské krize. Charta se prakticky staví proti kapitalismu, neboť není schopen splnit úkoly národního obrození a zrovna kapitalistická cesta rozvoje není vhodná pro země, které se čerstvě zbavily koloniální nadvlády. Navíc upozorňuje na hluboké rozdíly mezi koncepcí arabského socialismu a teorií marxismu- leninismu, především co se týče nemožnosti aplikovat zásady vědeckého socialismu na zvláštní situaci rozvojových arabských zemí.⁵⁶ Veškeré pozdější an-Násirovo úsilí přesvědčit Sýrii a Irák, aby utvořily novou unii, rovněž ztroskotalo. Každý pokus o spojení Egypta a Sýrie, případně společně s Irákem, do

⁵¹ Zaskočena se cítila rovněž v momentě, kdy egyptské zboží ve velké míře zahltilo syrské trhy. Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 94.

⁵² Muzikář J., *Islám v politice*, s. 32.

Svým způsobem bychom mohli říci, že Egypt se se Sýrií sjednocoval tak dlouho až se začali nenávidět.

⁵³ Straně *al-Ba^cth* se tato práce podrobněji věnuje v příslušné podkapitole (1.5.).

⁵⁴ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 180.

⁵⁵ Podle jeho vzoru byl v roce 1972 pod vedením Nimajrího založen *Súdánský socialistický svaz*. Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 109.

⁵⁶ Hrbek I., *Dějiny Afriky*, s. 400.

jediného státního útvaru se jevílo jako čirá utopie, a to hlavně kvůli regionalistickým poutům strany al-Ba^cth a jejímu častému etnickému rázu.⁵⁷

1.3. Situace v Sýrii

Sýrie patří vedle Libanonu a Tuniska mezi nejsekularizovanější arabské státy.⁵⁸ Přestože se nejedná o velkou zemi, stala se jako lokální mocnost významným účastníkem blízkovýchodního konfliktu. Její hospodářsko strategická síla vyplývá, zvláště od říjnové války v roce 1973, z ropného bohatství. Důležitou roli hraje také v protiteroristické koalici. Postoj Sýrie, která se od samotného počátku přihlásila k blízkovýchodnímu mírovému procesu, přestože se staví na odpor proti americké politice na Blízkém východě a bývá označována za sponzora mezinárodního terorismu, poukazuje na míru vnitřních transformačních změn země, jež započaly „*po rozpadu bipolárního uspořádání mezinárodních vztahů*“.⁵⁹

Čas od času je připomínána skutečnost, že současná Sýrie zahrnuje vlastně jen část jejího historického území, k němuž navíc náleží Libanon a Palestina. Nicméně prezident Háfiz al-Asad se nechal v 70. letech slyšet, že případné spojení těchto území (pokud je vůbec reálné o něm dnes uvažovat) by vedlo k posílení náboženských menšin a k oslabení pozic stoupenců islámského státu.⁶⁰ Víme však, že Sýrie patřila mezi země, kterým byly stanoveny absurdní hranice nerespektující geografická, hospodářská a komunikační hlediska. Dlouhou dobu se vracela k tradici „*Velké Sýrie*“ (*Súrijá ʿl-kubrá*) vyhlášené *Velkým syrským kongresem* v roce 1919 a 1920 v období vlády emíra Fajsala a znovu evokované za druhé světové války.⁶¹

Jelikož Sýrie od roku 1949 dosahovala rekordu v četnosti úspěšných i neúspěšných vojenských převratů, není překvapující, že trpěla vnitropolitickou nestabilitou. Až do poloviny 60. let představovala slabého a zranitelného hráče blízkovýchodní scény. Událostmi z 8. března 1963, kdy proběhla ba^cthistická revoluce a

⁵⁷ Více o tomto tématu v podkapitole 1.5.

⁵⁸ Kropáček L., *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*, Praha: Vyšehrad, 2002, s. 123.

⁵⁹ Gombár E., *Dramatický půlměsíc...*, s. 7.

⁶⁰ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 51.

⁶¹ Gombár E., cit. dílo, s. 13.

ideologie strany al-Ba^ʿth se stala oficiální, a z 16. listopadu 1970, kdy se Háfiz al-Asad stal prezidentem, se charakter této země začal plnit sebevědomím a nikdy více již tolik nepodléhala vlivu svých arabských sousedů (Egypta, Iráku, Saúdské Arábie) a statečně čelila svému regionálnímu protivníkovi v podobě státu Izrael, s nímž je ve válečném stavu od května 1948. V neposlední řadě tkví specifikum Sýrie v tom, že místní nacionalisté nemuseli na cestě k republikovému režimu na rozdíl od Egypta a Iráku bojovat s monarchií. Mimořádnou stabilitu Sýrie odstartovalo právě první zvolení al-Asada prezidentem a následná neobvyklá délka jeho režimu. Lidovým referendem, které samo o sobě značí velmi stabilizující prvek, byl al-Asad vždy zvolen na sedmileté období v roce 1971, 1978, 1985, 1991, 1998.⁶²

Háfize al-Asada bychom mohli označit za syrskou analogii Gamála ^ʿAbd an-Násira ve smyslu silné vůdčí osobnosti politického dění v dané zemi. Vždyť al-Asad⁶³ se násirismem inspiroval, na druhé straně však musíme konstatovat, že postrádal charisma svého vzoru. V roce 1959 vystupoval jako spoluzakladatel ba^ʿthistického tajného vojenského výboru, v němž získali dominantní úlohu al-Asadovi pozdější rivalové Muhammad ^ʿUmrán a Saláh Džadíd. Zrovna ba^ʿthističtí důstojníci sehráli klíčovou roli při převratu 8. března 1963, který zbavil moci *staré* zakladatele diskutované strany. Ostatně první období ba^ʿthistické vlády mezi lety 1963- 1966 bylo poznamenáno značnou nestabilitou. Po této události povýšil al-Asad z kapitána na generála. V letech 1966- 1970 působil jako ministr obrany. Mimo jiné kritizoval nerealistickou a riskantní politiku radikálů vedoucí z jeho pohledu k porážce v šestidenní válce v roce 1967.

Vládu radikálních ba^ʿthistů nastolil další převrat v únoru 1966, který odstranil právě konzervativní zakladatele strany Michela Aflaka⁶⁴, Saláh ad-Dín Bítára a jejich přívržence, mezi nimiž stál také již zmíněný Muhammad ^ʿUmrán. V přední linii radikálů se objevil Saláh Džadíd, Núr ad-Dín al-Atásí či Jusúf Zu^ʿajjín. Vedle

⁶² V roce 1991 získal tento kandidát dokonce 99,98% hlasů. Poslední období jeho vlády přerušilo náhlé úmrtí 10. června 2000 v Damašku. Gombár E., *Dramatický pŕlměsíć...*, s. 24- 25.

⁶³ Háfiz al-Asad se narodil 6. řtjna 1930 ve vesnici Qardáha u Ládhikíje v alawitské rodině z kmene Kalbíja. Gombár E., cit. dílo, s. 24.

⁶⁴ Přestože byl Aflakův monopol v syrské odnoži strany al-Ba^ʿth narušen již po rozpadu SAR v roce 1961, jeho vliv v Iráku zůstal značný. Muzikář J., *Islám v politice*, s. 48.

socialistických přeměn prosazovali například lidovou osvobozenou válku proti sionismu.⁶⁵

Ve druhé polovině 60. let se ba'athisté snažili uplatňovat principy kolektivního vedení podle sovětského vzoru. V době podzimní krize v roce 1970 se však spíše nabízela inspirace československým modelem 70. a 80. let, tedy existence mechanismu *národní fronty* a formálního *parlamentu*. Od začátku 70. let vedl al-Asad krátce úřad předsedy vlády, a to do té doby než byl v květnu 1971 na pátém regionálním sjezdu strany al-Ba'ath zvolen prezidentem syrské republiky. Současně se ujal funkce vrchního velitele armády a předsedy *Národní pokrokové fronty*⁶⁶ a byl jmenován generálním tajemníkem regionálního a poté i národního vedení strany al-Ba'ath v Sýrii.⁶⁷

V asadovské Sýrii rozlišujeme čtyři úrovně moci. Jako vrcholná autorita zde vystupuje sám prezident Háfiz al-Asad. Určuje směr *vysoké* politiky a řeší klíčové otázky zachování režimu, což zahrnuje vedle jiného kontrolu bezpečnostní a zpravodajské činnosti. Dále se věnuje vojenské a zahraničněpolitické problematice. Jelikož al-Asad neuměl západní jazyky, využíval služeb profesionálního diplomata a pozdějšího ministra zahraničí Fárúqa aš-Šarác.⁶⁸ O oblast hospodářství se s výjimkou ropných záležitostí a syrské zadluženosti spojené s finanční podporou od cizích států prezident nezajímá.

Druhou mocenskou úroveň ztělesňuje kasta klientistického charakteru (okolo 60% tvoří alawité) čítající asi třicet vysokých důstojníků (*mu'assasa*- establishment, tj. nejvyšší vrstva politicky, hospodářsky a společensky vlivných osob či vládnoucí politický režim). Vyznačují se zvláštním privilegovaným osobním a ekonomickým postavením. Naproti tomu pravidelná armáda je odpolitizovaná a odideologizovaná, jednoduše stojí mimo mocenské struktury.

⁶⁵ Gombár E., *Dramatický pŭlměsíć...*, s. 24.

⁶⁶ Národní pokroková fronta sdružovala loajální politické strany, přičemž strana al-Ba'ath hrála oficiálně zakotvenou úlohu.

⁶⁷ Sýrie se rozděluje na státní celky nazývané *regiony* (*qutr*, pl. *aqtár*). Z toho vyplývá, že strana al-Ba'ath funguje prostřednictvím svých regionálních vedení, která pak podléhají vedení národnímu, respektive celoarabskému. Až pozdější vnitrostranický rozkol způsobil, že existují národní vedení dvě, v Damašku a současně v Bagdádu. Kropáček L., *Blízky východ na přelomu tisíciletí...*, s. 89.

⁶⁸ Gombár E., cit. dílo, s. 53.

Na v pořadí třetím stupni se nachází regionální vedení strany al-Ba^cth. Jeho nevelký mocenský význam se evidentně prokázal za nástupnické krize⁶⁹ na přelomu let 1983- 1984, kdy tato instituce nehrála prakticky žádnou roli a sloužila pouze jako poradní orgán.

Popisované mocenské úrovň uzavírá skupina ministrů, vysokých úředníků, provinčních guvernérů a představitelů masových organizací, kteří se již těšili určité míře svobody názorů.⁷⁰

Co se týče syrské vlády, ta sama o zásadních otázkách nerozhoduje, nýbrž se plně řídí pokyny z prezidentského paláce. Hlavními oblastmi její činnosti se stalo národní hospodářství. Naopak neměla právo zasahovat jakýmkoliv způsobem do vojenského rozpočtu a nijak neovlivňovala zahraniční politiku. Ministři jsou v Sýrii považováni spíše za nejvyšší úředníky než za politické osobnosti, což potvrzuje fakt, že legislativní otázky a záležitosti s možným politickým dopadem musí být předem konzultovány s prezidentem a stranou al-Ba^cth a právě jejich postoj ovlivňuje veškerá vládní rozhodnutí.⁷¹

Parlamentní volby se v Sýrii poprvé konaly v květnu 1973 poté, co 12. března téhož roku byla přijata ústava.⁷² Počet křesel se ve volbách v roce 1986 rozšířil na 195. *Pokroková národní fronta* získala 160 mandátů, 35 poslanců se hlásilo k nezávislým.⁷³

Hned z několika důvodů přetrvává v Sýrii nedůvěra sunnitské většiny obyvatelstva vůči ba^cthistické vládě. Jedná se o vládní sekularistickou orientaci, o početnou převahu sekty *nusajrovců* (respektive alawitů) ve vedení a v neposlední řadě o nejednotný postoj strany al-Ba^cth k řešení otázek jejich vztahu k islámu.⁷⁴ Totiž podobně jako egyptský režim musí syrské vládní kruhy respektovat náboženské cítění

⁶⁹ Podrobně o období této krize pojednává Gombár E., *Dramatický půlměsíc...*, s. 40-42.

⁷⁰ Rovněž syrskou mocenskou strukturu popisuje Gombár E., cit. dílo, s. 23.

⁷¹ Tamtéž, s. 49.

⁷² Ba^cthisté získali z celkového počtu 186 křesel 120 mandátů, syrští komunisté 6.

⁷³ Gombár E., cit. dílo, s. 52.

⁷⁴ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 54.

místních sunnitů. Jejich případný nesouhlas s některými kroky vlády, vystavený na islámských symbolech a vyjádřený hlavně bohatou sunnitskou buržoazií stojící v opozici proti ba'athistickému režimu, tkví spíše v obavě z vlastní omezené účasti na politickém rozhodování než ve starosti ohledně osudu islámského náboženství. Tlak těchto vrstev poté zdatně ustává, když dosahují své určité ekonomické svobody.⁷⁵

Právě v Sýrii musíme ve větší míře věnovat pozornost složení obyvatelstva. Asi 75% tvoří *sunnitští muslimové* a dále zde existují početné náboženské komunity, ať už v rámci islámského či křesťanského náboženského systému. Od roku 1966 se na syrském politickém vedení podílejí důstojníci z řad *nusajrovců*⁷⁶, kteří se vůbec snaží neupozorňovat na své, z hlediska sunnitského islámu háklivé, postavení.⁷⁷ Rovněž nejvýznamnější syrský prezident Háfiz al-Asad pochází z této sekty a čelí tak nejdříve výhradě proti své osobě. Proto pak vedle své příslušnosti k opravdovým muslimům často demonstruje skutečnost, že jeho sekta vykládá zákonnou variantu islámského zjevení.⁷⁸ V roce 1973 vydal libanonský šíitský imám Músá as-Sadr *fatwu*, v níž uznal alawity za šíity, a čímž legalizoval pozici al-Asadova režimu vůči odpůrcům ze strany syrských islamistických fundamentalistů.⁷⁹ Konfesionální menšina alawitů tvoří 11,5% syrské populace a obývá především okolí přístavu Ládchikíja.⁸⁰ Al-Asadovi příbuzní z řad alawitů, poskytující prezidentovi náležitou podporu, vytvořili v průběhu času kolem syrského vůdce slovy Eduarda Gombára tzv. *vnitřní kruh*, který souvisí

⁷⁵ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 52.

⁷⁶ Skupinu *nusajrjja* muslimští hereziogafové zahrnují mezi šíitské sekty, které v přepjaté úctě pokládají Alího nebo jiné osobnosti za inkarnaci (*hulúl*) božství, věří ve stěhování duší (*tanásuch*) apod. Pojmenována byla původně podle Ibn Nusajra, jenž jako pobočník jedenáctého imáma zemřel v roce 873. Lidová etymologie navíc spojovala tento název s křesťany (*nasárá*) vzhledem k množství křesťanských prvků v náboženském životě sekty (slavení různých křesťanských svátků, převzetí některých liturgických prvků podle mše atd.) Mezi světovými válkami, kdy se Sýrie ocitla v područí Francie, však došlo k oficiální změně tohoto názvu na *alawí* (sekta alawitů) pro podtržení jejího zvláštního vztahu k Alímu. Alawitskou věrouku nám pak v příslušné kapitole přibližuje Kropáček L., *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006, s. 196-197.

⁷⁷ Mnozí Sýřané je považují za heretickou, ba neislámskou sektu.

⁷⁸ Muzikář J., cit. dílo, s. 51-52.

⁷⁹ O rok později založil as-Sadr šíitské hnutí *Amal*, které se stalo hlavním politickým spojencem Sýrie v Libanonu. Gombár E., *Dramatický pŕlměsíć...*, s. 55.

⁸⁰ Alawité se v rámci své sekty hlásí ke čtyřem různým kmenovým konfederacím- *Chajjjátún*, *Haddádún*, *Matáwira*, *Kalbíja*. Tamtéž, s. 22.

Kropáček uvádí jako název hlavního alawitského centra v severovýchodní Sýrii Lattákíja. Kropáček L., cit. dílo, s. 196.

s *klientismem*.⁸¹ K vybudování tohoto vnitřního kruhu na bázi příbuzenských, rodinných, klanových a kmenových svazků bez ohledu na ideologicko- stranické či kvalifikační předpoklady mocenské vládnoucí elity (*džamá'á*, tj. skupina, klika⁸²) vedl přechod revolučních režimů k autoritě jediného vůdce, jenž měl zkušenosti z vojenských převratů jako metody politické změny.⁸³ Například Luboš Kropáček poukazuje na fakt, že v současné Sýrii zastává větší počet příslušníků alawitských rodin významné státní a společenské funkce, což následně slouží jako záminka části politické opozice, zejména Muslimským bratřím, pro využití náboženského motivu v rámci mnohdy ostrých ideologických kampaní.⁸⁴

1.4. Situace v Iráku

Po skončení druhé světové války se politická moc v Iráku nalézala v rukách sunnitských bagdádských feudálních kruhů. Vůbec v případě této země si musíme uvědomit, že jeho obyvatelstvo bývá nahlíženo jako nepoddajné a výrazně nesourodé, je totiž rozděleno etnicky stejně jako nábožensky. Věřoučné rozdíly mezi sunnity a ší'ity byly v diskutované době záměrně tlumeny, aby opoziční politické síly těchto náboženských rozdílů nevyužívaly k vytvoření protivládních hnutí. Zmiňovaná skutečnost irácké náboženské plurality rovněž vysvětluje, proč se místní právní systém označuje za *smíšený*- zakládá se společně na sunnitských a ší'itských formách islámského práva.⁸⁵

S érou hášimovské monarchie v Iráku mezi lety 1921- 1958 je neodmyslitelně spojováno jméno Núrího as-Sa'ída.⁸⁶ Svou důležitostí pro iráckou politickou scénu 20. století a svou popularitou po světě jej zřejmě v současnosti předstihl pouze jediný Iráčan, a to svržený diktátor Saddám Husajn. Núrí se díky svému dlouholetému působení v nejvyšších sférách irácké politiky stal známou osobností již během svého

⁸¹ Na *klientismus* jako všeobecně rozšířený jev na Blízkém východě detailněji narazíme v poslední kapitole (5.) této práce.

⁸² Gombár E., *Dramatický půlměsíc...*, s. 25.

⁸³ Tamtéž, s. 16.

⁸⁴ Kropáček L., *Duchovní cesty islámu*, s. 197.

⁸⁵ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 113- 114.

⁸⁶ Podrobný životopis, včetně Núrího rodokmenu předkládá Přebinda P., *Cesta k soudobému Iráku. Núrí as-Sa'íd a dějiny irácké monarchie (1920- 1958)*, Ostrava: Montanex, 2005.

života. Mezi lety 1930- 1958 sestavil celkem čtrnáct vlád.⁸⁷ Svou existenci as-Sa'íd opíral o loajalitu dvěma základním jistotám ve svém životě- právě hášimovské dynastii a britskému impériu.⁸⁸ Ve Velké Británii sám viděl sílu schopnou zajistit umírněný rozvoj arabských zemí a zamezit dřívějšímu chaosu a zaostalosti. Ve spojení se silným ochráncem spatřoval jedinou možnost udržet trvalý rozvoj irácké společnosti, bez takového zajištění se podle as- Sa'ídova názoru zanedlouho stane nejen Irák obětí expanzivních plánů svých sousedů. Můžeme konstatovat, že Núrí se neopomenutelně zasadil o výstavbu novodobého iráckého státu, přestože tento složitý proces doprovázelo neustálé napětí mezi domorodým obyvatelstvem a britskou mocí.⁸⁹

Jádro arabské civilizace si tento politik představoval na asijském kontinentě. Patřil totiž mezi starou generaci umírněných arabských nacionalistů, kteří striktně rozlišovali mezi asijskými a africkými Araby. V duchu tradiční linie arabských obrozeneckých hnutí usiloval v první fázi o sjednocení Arabů v syropalestinské oblasti. Několikrát takovou myšlenku formuloval v různých variantách projektů *Velké Sýrie* či *Úrodného půlměsíce*. Ovšem kvůli nelibosti syrských politiků i veřejnosti vůči monarchistickým hášimovským režimům v Iráku (a Zajordánsku), usiloval as-Sa'íd vždy jen o jakousi vágně definovanou federaci nebo konfederaci arabských států, spolupracující se západními mocnostmi a s možností výběru republikánského či monarchistického modelu.⁹⁰

Počátkem 50. let se do Iráku začala šířit ze sousední Sýrie ba'athistická panarabská ideologie, vzápětí zde vznikla pobočka této socialistické strany, která získala pevnou organizační strukturu a početně rostla.⁹¹ Navíc se do iráckého prostředí pomalu dostávala, zejména na vlnách rozhlasu, egyptská pronásirovská propaganda. Núrí v této době dokazoval, že se o starosti běžných občanů nikdy nezajímal a z principu jejich názory ignoroval, tudíž ani proti těmto přicházejícím ideologickým tendencím nepřijímal žádná opatření.

⁸⁷ Jak Přebinda sám uvádí, různé zdroje se v přesných datech začátků a konců Núrím sestavovaných vlád vzájemně liší. Jejich přehled nabízí Přebinda P., *Cesta k soudobému Iráku...*, s. 136.

⁸⁸ Není proto žádným překvapením, že opozičními silami býval později označován jako *lokaj imperialismu*. Tamtéž, s. 125.

⁸⁹ Tamtéž, s. 127.

⁹⁰ Tamtéž, s. 101- 102.

⁹¹ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 113.

Vlastně v bezprostřední reakci na civilní diktaturu Núrího as-Sa'ída došlo v Iráku 14. července 1958 k puči Svobodných důstojníků okolo Abdalhalíma Qásima a Abdassaláma Árifa. Tehdy rozzuřené obyvatelstvo, které pochopilo, že bylo náhle osvobozeno od diktatury, zaútočilo na královský palác, zavraždilo krále i jeho rodinu a stejný osud potkal i samotného Núrího.⁹² Svobodní důstojníci utvořili vládní koalici s ostatními nacionalistickými stranami a vyhlásili jako svůj první oficiální akt zrušení monarchie a jejích institucí.⁹³

Dne 8. února 1963 byla však díky dobře organizovanému a nutno dodat krvavému, státnímu převratu několika ba'athistických důstojníků zbaven moci i zmíněný Qásim. Do roku 1966 se pak u vlády držel Abdassalám Árif. Díky zdůrazňování nedělitelnosti panarabismu a islámu se v Iráku, na rozdíl od Sýrie, podařilo naklonit islámské kruhy národní kultuře.⁹⁴

Prozatímní ústava vyhlášená v roce 1963 označila islám a socialismus za dva základní pilíře irácké společnosti.⁹⁵ V průběhu 60. let si vůbec sekulární Bagdád náhle účelově osvojil islamistické prvky a rozpoutal demagogickou kampaň o znesvěcování svatých míst islámu⁹⁶ přítomností cizích nevěřících armád. Tyto události se odehrávaly v reakci na iráckou okupaci Kuvajtu, jehož nezávislost nechtěl Irák v letech 1961- 1963 pro vlastní ambice uznat. Představitelé Iráku hlásali, že jejich země by obrovských prostředků daného regionu využila ve prospěch arabských zájmů, islámu a modernějších a spravedlivějších forem vlády mnohem účinněji.⁹⁷

Zdálo se, že ideál silného státu ztotožňovaného se silným mužem se uskutečnil, když v Červenci 1979 nahradil tehdejší hlavu státu a zároveň předsedu vlády, Ahmada al-Bakra, Saddám Husajn, jenž doposud působil na pozici generálního tajemníka strany

⁹² Ohledně jeho smrti a vůbec posledních chvilíků jeho života kolují různé, ne vždy zcela ověřené a věrohodné historiky.

⁹³ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 181.

⁹⁴ Tamtéž, s. 206- 207.

⁹⁵ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 114.

⁹⁶ Na území Iráku se nacházejí některá nejsvatější ší'itská místa.

⁹⁷ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 91.

al-Ba^cth a vrchního velitele irácké armády.⁹⁸ Režim Saddáma Husajna se vědomě hlásil k totalitní vládě, což potvrzuje jeho prohlášení těsně po převzetí moci v zemi: „*My jsme teď v naší stalinistické éře. Železnou pěstí udeříme i proti nejmenší odchylce nebo odpadlictví počínaje samotnými [ba^cthisty].*“⁹⁹

Jak vidíme, kult osobnosti vůdce se v Iráku projevil v extrémní podobě. Autokratický způsob vlády se stal součástí irácké politické kultury, o čemž vždy svědčila koncentrace veškerých nejvyšších funkcí v rukou jednoho člověka (od Qásima až po Husajna). Mezi dalšími faktory nalezneme mimo jiné malý respekt k dodržování lidských práv (prakticky od dob irácké monarchie) či krvavé přechody moci. Mezi hlavní projevy nové politické orientace Saddáma Husajna patřila ba^cthizace politického a veřejného života, stejně jako šovinistický nacionalismus v zahraniční politice.¹⁰⁰

1.5. Strana al-Ba^cth

V podobě *Socialistické strany arabské obrody (Hizb al-ba^cth al-^carabí al-ištiráki¹⁰¹)* se poprvé a nejvýznamněji projevilo úsilí o spojení myšlenek arabského nacionalismu s masovým hnutím. Organizačně se strana *al-Ba^cth* ustanovila začátkem dubna 1947 v Damašku, zatímco ideově se formovala již v průběhu druhé světové války¹⁰², utvořila se totiž z diskusního kruhu s programovým názvem *al-Ba^cth al-arabí (Arabská obroda)*, o jehož založení se v roce 1940 zasloužili především dva syrští učitelé Michel Aflak¹⁰³ a Saláhuddín al-Bítár.¹⁰⁴ Od konce 40. let získávala al-Ba^cth své

⁹⁸ Prezidentem Iráku se tak Saddám Husajn stal především díky vnitrostranickým sporům v ba^cthistickém vedení. Schulze R., cit. dílo, s. 262 a Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 206.

⁹⁹ Gombár E., *Dramatický půlměsíc...*, s. 16.

¹⁰⁰ Tyto tendence v neposlední řadě zahrnovaly arabizaci Kurdistanu. Tamtéž.

¹⁰¹ Používá se zkratka *al-Ba^cth* (v jiných prepisech též *ba^cth* či *baas*). Arabský termín *ba^cth* (vedle dalších) vyjadřuje představu *obnovy*, proto byl použit pro označení hnutí, které si stanovilo za cíl oživit arabskou minulost. Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 17.

¹⁰² Muzikář J., *Islám v politice*, s. 47.

¹⁰³ Michel Aflak se narodil v roce 1910 v Damašku v řeckoortodoxní rodině. Jedná se o významného ba^cthistického politika a ideologa a vůdčí osobnost při zakládání strany al-Ba^cth. Vynikal rovněž jako teoretik panarabismu. Své myšlenky však nikde nerozvinul do uceleného teoretického systému. V letech 1947- 1965 působil jako generální tajemník celoarabského vedení strany al-Ba^cth v Sýrii, v letech 1968-1989 zastával stejnou funkci v Iráku. Po emigraci do Latinské Ameriky v roce 1966, byl v Sýrii odsouzen k trestu smrti. Aflak zemřel 23. června 1989 v Paříži a pochován byl v Bagdádu jako muslim. Gombár E., cit. dílo, s. 173.

¹⁰⁴ Saláh ad-Dín Bítár (jak přepisuje z arabštiny Gombár) se narodil roku 1912. Vyrůstal v konzervativním islámském prostředí, z něhož vyšla řada významných muslimských ^culamá. V prvním

stoupence především ze dvou syrských menšinových sekt- nusajrovců a *drúzů*.¹⁰⁵ Do roku 1953 se ke straně al-Ba^cth připojily další menší nacionalistické strany v Sýrii. Zmínit bychom měli zejména *Arabskou socialistickou stranu*, jejíž politický představitel Akram al-Haurání sehrál důležitou roli v syrské armádě.¹⁰⁶ Právě on se stal tvůrcem těsných vztahů mezi syrskou al-Ba^cth a vedením armády. Al-Haurání patřil mezi typické představitele městského nacionalismu, jehož baštou bylo město Hamá ve střední Sýrii.¹⁰⁷

Aflak vysvětluje vznik strany al-Ba^cth jako výsledek potřeby řešit základní problémy arabské vlasti, a to za předpokladu, že tato vlast je jednotným celkem a její lid tvoří národ.¹⁰⁸ Ba^cthismus představuje nejpropracovanější verzi nacionální ideologie, jež prosazuje teritorialismus ve smyslu panarabské jednoty. Jeho koncepce užívá svůj vlastní slovník, ovšem ne vždy snadno přeložitelný z arabského originálu. Ba^cthisté vztahují pojem *národní (qawmí)* k celoarabské *vlasti (al-watan)*. Tu jsou zvyklí vymezovat a zakreslovat na mapě souvislou zelenou plochou od Atlantického oceánu až po Perský záliv (včetně Eritreje a Somálska). Mezi další důležité vlastenecké ba^cthistické symboly patří hymnická píseň *Má velká vlast (Wataní al-kabír)*.¹⁰⁹

Zajímavým jevem v rámci specifického slovníku ortodoxního křídla strany al-Ba^cth je rovněž pojem *ša'b* (lid, národ, anglicky *people*). Tak totiž označují obyvatelstvo všech arabských zemí a odmítají toto slovo užívat pro Arabů v plurálu *šu'úb* (anglicky tedy *Arab peoples*).¹¹⁰

období ba^cthistické vlády mezi lety 1963- 1966 několikrát získal post předsedy vlády. Když byl z vládního vedení odstraněn, emigroval. 22. července 1980 byl zavražděn v Paříži a následně stejně jako Aflak pochován v Bagdádu. Tamtéž, s. 175.

¹⁰⁵ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 50.

Drúzové představují nejextrémnější větev ismá'ílijské sekty. Podrobněji o drúzském učení esoterické povahy, jejich alegorickém výkladu šarí' a sedmi povinnostech, jimiž nahrazují pět tradičních pilířů islámu Kropáček L., *Duchovní cesty islámu*, s. 197- 199.

¹⁰⁶ První úspěch si připsal roku 1954, kdy se zúčastnil puče namířeného proti syrskému diktátorovi Adíbu aš-Šišaklímu.

¹⁰⁷ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 178.

¹⁰⁸ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 47.

¹⁰⁹ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 89.

¹¹⁰ Tamtéž.

Program strany al-Ba^ćth vyjadřují tři základní ideologická hesla- *Jednota- svoboda- socialismus (Wahda- hurrija- ištirákija)*. Jednotu toto hnutí tudíž klade na první místo a chápe ji jako nezbytnou podmínku k dosažení dalších cílů. Pro srovnání s egyptskou panarabskou koncepcí bychom si měli všimnout, že Gamál ^ćAbd an-Násir staví naopak do popředí svobodu jako předpoklad socialismu a jednoty.¹¹¹

Klíčovou ba^ćthistickou tezí se rovněž stalo prohlášení, že „*jednotný arabský národ má nesmrtelné poslání*“ (*umma arabija wáhida zát risála chálida*).¹¹²

Původně velmi nízký počet členů strany al-Ba^ćth v 60. letech výrazně stoupal, zatímco roku 1963 statistiky zaznamenaly přes 400 civilních členů a snad o něco více osob z vojenských řad, na podzim 1967 se už jednalo o přibližně 5 tisíc aktivních členů a na 40 tisíc kandidátů.¹¹³

Při druhém puči ba^ćthistické armády 30. července 1968, pár dní poté, co v čele s al-Bakrem svrhla prezidenta Árifa, vyřadila z nově založeného revolučního velení všechny vnitrostranické soupeře v Iráku. Právě dvouleté období (1966- 1968) prezidentování Abdassaláma Árifa a jeho bratra Abdarrahmána se vyznačovalo podobně jako v Sýrii zásadní reorganizací strany al-Ba^ćth. Nicméně jak píše Reinhard Schulze: „... *pompézní panarabský a socialistický program zůstal zachován stejně jako vědomí historického poslání, které ba^ćthisté pociťovali, neboť se pokládali za vykonavatele historické vůle*“ arabského národa“.“¹¹⁴

Na přelomu 60. a 70. let 20. století se ukázalo, že strana al-Ba^ćth představuje z dlouhodobého hlediska jedinou politickou stranu schopnou na delší dobu zajistit státní soudržnost Sýrie a Iráku zavedením diktatury založené na partikulárních zájmech.

¹¹¹ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 89.

¹¹² Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 85.

¹¹³ Eduard Gombár nám nabízí podrobné informace o členské základně syrské strany al-Ba^ćth v podobě tabulky, kde uvádí vždy počet kandidátů a členů strany postupně v letech 1971, 1974, 1981, 1984, 1989, 1992.

Ve straně se rozlišovaly původně tři kategorie členství- *aktivní člen (ćudwćamil)*, *kandidát- učeň*, *kandidát- podporující (násir)*. Ba^ćthističtí důstojníci a vojáci stáli se svou samostatnou organizací stranou. Gombár E., *Dramatický půlměsíc...*, s. 47.

¹¹⁴ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 207.

Avšak ve výsledku se ani toto teoreticky možné pevnější sjednocení diskutovaných zemí v rámci strany al-Ba^čth nedalo ve skutečnosti realizovat.¹¹⁵

Irácký režim strany al-Ba^čth se mohl na počátku 70. let, kdy šlo v zemi o prosazení státní moci, využít ropného bohatství. Ve společnosti si zároveň al-Ba^čth upevnila svou politickou moc do té míry, že v ní zaujala vedoucí postavení a svou silou zasahovala i do těch nejmenších společenských sfér. V této době se strana al-Ba^čth již bezpečně přebudovala v masovou organizaci. Nacionalistická ba^čthistická ideologie neustále vyzdvihovala Irák jako *zemi arabského národa* a umožnila politicky integrovat široké vrstvy obyvatelstva. Ty části obyvatelstva, jež se integrovat nechtěly, jako například velké skupiny Kurdů nebo ší'itů na jihu Iráku, a s oblibou se stavěly do role občanského svědomí Iráku, místní vláda často nemilosrdně pronásledovala.¹¹⁶

Na konci 70. a na začátku 80. let interpretoval syrský ba^čthistický režim sám sebe jako ší'itský, neboť jeho kádrovou základnu tvořili syrští alawité. Různé islámské skupiny v Sýrii, zejména Muslimské bratrstvo, ho označily za *hrůzovládu*. V říjnu 1980 založilo islámské hnutí v Sýrii společnou radu odporu¹¹⁷ a snažilo se obrátit revoluční nadšení v občanský odpor proti režimu ba^čthisty Háfize al-Asada. O dva roky později vyvolali krátké povstání v (již zmíněném) městě Hamá.¹¹⁸

V době krizí se strana al-Ba^čth nijak neangažovala. V 80. letech byla zcela deideologizována, v praxi se názorový proud strany zúžil na kult osobnosti prezidenta Háfize al-Asada. Al-Ba^čth si nadále zachovala svůj význam na nižších správních úrovních a v podnicích veřejného sektoru.¹¹⁹

¹¹⁵ Tamtéž, s. 208.

¹¹⁶ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 261.

¹¹⁷ Dělo se tak především v reakci na masakr uvězněných příslušníků Muslimských bratří v internačním táboře v Tadmuru.

¹¹⁸ Schulze R., cit. dílo, s. 265- 266.

¹¹⁹ Regionální vedení ovlivňovalo například personální záležitosti na vysokých školách. Gombár E., *Dramatický pŕlmměsíć...*, s. 48.

2. Podoba arabského socialismu zformovaná islámem a arabským nacionalismem

2.1. Ideologie arabského socialismu

Podle původních záměrů arabských států mělo jednotlivým sjednocovacím procesům předcházet uskutečnění *ideologie*¹²⁰ *socialismu* v té které zemi. Různé teorie islámského socialismu vyluly na povrch jako konkrétní podoby snahy muslimských zemí o vytvoření vlastního přístupu k hodnocení sociálních jevů. O socialismu se začalo hovořit v souvislosti s historickou nezbytností vynucenou samotnou realitou.

Gamál °Abd an-Násir směle označil proroka Muhammada za *prvního socialistu*, a tak v jeho pojetí tato nastupující ideologie neznamená v námi sledovaném prostředí nic nového. K jejímu rozvoji zde rovněž napomohl i fakt, že arabský jazyk nemusel narozdíl od ostatních přebírat pojem *socialismus*, neboť měl k dispozici vlastní výraz *ištirákíja*.¹²¹ V projevu v jemenském hlavním městě Saná v dubnu roku 1964 pak an-Násir nazval islám prvním náboženstvím, které vyhlásilo socialismus.¹²² K rozvinutí jeho teorie dalo impuls hned několik aspektů jednání zdůrazňovaných samotným prorokem Muhammadem. Jedná se o soucítění se sociálně slabšími či s jedinci v rámci komunity znevýhodněnými rodinnými poměry, které se odráží v povinnosti muslimů platit podle individuálních možností daň ve prospěch obce věřících a jejích náboženských i veřejně prospěšných záměrů.¹²³ An-Násir potom shrnuje tyto názory v jednom ze svých projevů: „*Za časů Proroka byli stejně jako je tomu dnes chudí chráněni před bohatými. Za °Umara byla půda znárodněna a rozdělena mezi rolníky (...)*“.¹²⁴

¹²⁰Termín *ideologie* původně sloužil k označení všeobecné vědy o idejích, která měla projasnit a zkvalitnit veřejné mínění. Dnes ho vykládáme jako systematickou, všezahrnující politickou doktrínu s cílem poskytnout úplnou teorii člověka a společnosti. Na základě této doktríny se pak nakonec vytváří politický program. Tak definuje diskutovaný výraz Scruton R., *Slovník politického myšlení*, Brno: Atlantis, 1999, s. 48- 49.

M. Petruska zase konstatuje, že každá ideologie bez ohledu na to, na jak posvátné hodnoty se odvolává, může být rovněž chápána jako snaha podpořit mocenské zájmy určité skupiny lidí vhodnou manipulací se symboly. Tímto způsobem je daná doktrína rozpracována pro následné potvrzení mocenského rozdělení ve společnosti. Petruska M., *Velký sociologický slovník*, Praha: Karolinum, 1996.

¹²¹ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 111.

¹²² Muzikář J., *Islám v politice*, s. 88.

¹²³ Mendel M., Müller Z., cit. dílo, s. 112.

¹²⁴ Projev °Abd an-Násira 22. 7. 1961 v Káhiře. In: Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 38.

Socialismus se rovněž stal jedním z předních témat nových vydávaných knih a nejrůznějších brožur. Jejich produkce v 60. letech 20. století oproti předešlému desetiletí vzrostla téměř o 13%. Drtivá většina těchto publikací pak nabízela výklad socialismu ve světle islámu či arabského nacionalismu.¹²⁵ V roce 1962 vyšla v Káhiře reedice díla průkopníka ideje socialismu v Egyptě, Saláma Músá, *al-Ištirákija (Socialismus)*, jehož originál spatřil světlo světa již v roce 1913.¹²⁶ Však socialistické ideje pronikaly do arabského světa již dlouho před druhou světovou válkou. Značný vliv na formování ideologie arabského socialismu měly také práce dvou členů Muslimského bratrstva, Sajjida Qutby a Mustafá as-Sibá'ího. Druhý jmenovaný, původem ze Sýrie, je autorem knihy *Islámský socialismus*, která vyšla v Káhiře v roce 1961.¹²⁷ As-Sibá'í pokračoval v rozvíjení myšlenek Džamáluddína al-Afgháního, jenž ostře vystupoval proti socialistickým tendencím. Sociální nerovnost považoval za přirozený jev a požadavek zrušení soukromého vlastnictví pokládal za zvrácenost.¹²⁸ Socialismus svým způsobem považoval za pouhou součást islámu.

Socialismus se tedy jako nová ideologie mohl rozvíjet díky ideovému zrání politických vůdců (příklad an-Násira v Egyptě) a úspěchu politických stran, které vznikly jako socialistické již ve 40. letech 20. století a nyní se dostaly k moci (případ strany al-Ba'ath v Sýrii, respektive Iráku), a dále díky názorovému dozrání poválečné generace arabské inteligence, v níž se slučoval nacionalistický zápal s morálním vědomím založeném na islámských představách o sociální spravedlnosti a rovnosti.¹²⁹

Sympatie arabské veřejnosti ke světovému socialismu rostly s politickou, morální a materiální pomocí poskytovanou Palestincům Sovětským svazem a ostatními socialistickými zeměmi. Všechny tři země v centru naší pozornosti patřily vůbec mezi hlavní příjemce palestinských Arabů.¹³⁰

¹²⁵ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 88.

¹²⁶ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 110.

¹²⁷ Muzikář J., cit. dílo, s. 46.

¹²⁸ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 33.

¹²⁹ To odpovídá arabskému pojetí demokracie, o němž je řeč v úvodní kapitole (1.).

¹³⁰ Mendel M., Müller Z., cit. dílo, s. 119.

Přestože zde hovoříme obecně o rozšiřující se ideologii arabského socialismu, měli bychom poznamenat, že její egyptský model se určitými prvky odlišoval od modelu syrského, který je možné rovněž pojmenovat jako ba^čthistický. Egypt dosahuje v rámci arabského socialismu národních cílů, al-Ba^čth počítá se socialistickým výhledem pro celý arabský svět.

Na přelomu 50. a 60. let 20. století byla formulována idea *socialistické demokratické kooperativní společnosti* jako východisko teorie a praxe egyptské cesty k socialismu. Svobodný jedinec se stal uznávaným základem celé svobodné společnosti. Vlastnictví ve všech formách má společenskou funkci a zároveň je nutné vyloučit všechny jeho vykořisťovatelské podoby. Dále se řídí přesvědčením, že socialistickou společnost lze uskutečnit pouze skrze národní jednotu a procesu sjednocování sil národa nesmí bránit žádné sociální rozdíly či dokonce třídní boj. Výstavba socialismu byla označena za práci a úsilí celého národa.¹³¹

Ba^čthistický arabský socialismus se zase z pohledu všech koncepcí socialismu s národní specifikou v arabském světě nejdůsledněji pojí s doktrínou arabského nacionalismu. Vztah socialismu a arabské jednoty se vždy objevoval v centru pozornosti ba^čthistické ideologie. Syrská pravice tvrdila, že socialismus je možný uskutečnit až po dosažení arabské jednoty, opoziční levice prosazovala socialismus jako rozhodující krok k arabské jednotě. V 70. letech se potom do politického a mocenského čela dostali právě levicoví ba^čthisté. Jeden z jejich ideologů, Muníf ar-Razzáz, se koncem 70. let vyjádřil následujícími slovy: „*Arabský socialismus je cestou k všestrannému obrození arabského národa (...), je to osvobození národní ekonomiky a národních zdrojů z moci imperialismu a výstavba socialismu národního typu na všech územích arabské vlasti.*“¹³²

2.2. An-Násirova koncepce socialismu

Ideový vývoj prezidenta Gamála ^čAbd an-Násira udával směr socialismu a nacionalismu, v jejichž duchu se rozvíjel Egypt. Samotný an-Násir vyšel z egyptského

¹³¹ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 114.

¹³² Tamtéž, s. 115.

patriotismu a přijal islámskou koncepci sociální spravedlnosti jako garanci práva každého člena společnosti podílet se na kolektivně vlastněném národním bohatství.¹³³ Poprvé svou koncepci arabského socialismu vytyčil na začátku 60. let 20. století. Egyptskou společnost viděl jako jednolitou národní rodinu, v níž jsou pouze dobří a zlí lidé, za stěžejní pak považoval způsob rozdělování výsledků výroby.¹³⁴ Při objasňování svých představ na veřejných shromážděních poukazoval často na spojitost politického programu vyjadřovaného hesly *svobody, jednoty a socialismu* s islámem a jeho dědictvím.

Ačkoli an-Násir nahlížel ideologii socialismu zejména skrze základní pojmy *pokus a zkušenost*, vždy je zároveň kombinoval s islámskou etikou a některými myšlenkami vycházejícími z islámské filosofie.

*„Náš socialismus je vědecký. To neznamena, že se zakládá na vědě, nikoli na anarchii. Avšak náš socialismus není materialistický. Nikdy jsme netvrdili, že by náš socialismus byl materialistický či marxistický. Nikdy jsme neřekli, že bychom odmítali náboženství, naopak jsme prohlašovali, že naše náboženství je náboženství socialistické.“*¹³⁵

Co se týče porovnání an-Násirovy ideologie s marxistickým světovým názorem, vznikl největší rozdíl mezi nimi podle všeho v oblasti vztahu k náboženství. V *Chartě národní akce* se konstatovalo, že všechna náboženství obsahují poselství pokroku. Marxismus naopak obviňoval všechny možné církve či náboženské organizace z vykořisťování a ohlupování dělnické třídy. A jak tvrdí Josef Muzikář: *Včleňování náboženství jako konstitutivní složky a chápání socialismu především jako filozofického základu představovalo jeden ze základních rozdílů při konfrontaci náboženských názorů s marxistickým pojetím socialismu.*¹³⁶ Marxismus byl v egyptském prostředí odmítán právě především pro svůj ateismus a potlačování svobody jedince. Je chápán jako *„importovaný a arabskému člověku cizí způsob myšlení, který společnost, opírající se o*

¹³³ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 114.

¹³⁴ Tamtéž, s. 203.

¹³⁵ Nasser, *‘alā tarīf al-ischtirākijja*, Kairo 1965, In *Die Arabische Linke, herausgegeben und eingeleitete von Bassam Tibi*, Frankfurt 1969. *Skizze einer Geschichte des Socialismus in den arabischen Ländern*, s. 35. In: Muzikář J., *Arab Nationalism and Islam*, Archív orientální, 1975, roč. 43, č. 3, s. 207.

¹³⁶ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 86.

*duchovní bohatství minulosti, nikdy nepřijme“.*¹³⁷ Francouzský autor Gilles Kepel spatřuje jistý rozpor zase ještě v jiné oblasti: „*V zemích tíhnoucích k socialismu přičítá opoziční marxistický diskurs všechny choroby společnosti tomu, že vojenské oligarchie, jež se dostaly k moci, vytvořily kořistnickou a cynickou „státní buržoazii“, která zradila skutečné ideály socialismu.*“¹³⁸ Dále podotýká, že marxisticky orientované skupiny se jako první pokusily vylézt politický kapitál z arabské nespokojenosti, přestože v tomto prostředí koncem 60. let 20. století nefungovala žádná komunistická strana schopná postavit se do čela revolučního hnutí.¹³⁹ Totiž v prostředí silně ovlivňovaném islámem znamenal projev souhlasu s materialistickým světovým názorem vždy riziko, že se dostaví obvinění z komunismu a bezbožnosti a tudíž dříve nebo později ztratí daní iniciátoři loajalitu většiny. Marxismu stála v cestě především nerozvinutá sociální struktura arabské společnosti, v níž dělnická třída byla početně malá a ideově nedozrálá. Arabský socialismus zase zrcadlil přesvědčení o nutnosti rozbít ekonomickou základnu trvalého imperialistického pronikání a zároveň překonat neschopnost oprostít se od tradičního idealistického pohledu na sociální vztahy a dogmatické pojmání kulturní a myšlenkové tradice.¹⁴⁰

Za hlavního strážce °Abd an-Násirova politického odkazu se vydává Muammar al-Kaddáfí, který ztělesňuje vedoucí osobnost režimu prosazovaného v Libyi. V prvních letech po svržení monarchie se al-Kaddáfí snažil co nejvíce napodobovat an-Násirovy politické přístupy včetně jeho vystupování a chování, a to i přesto, že ve své *Zelené knize*¹⁴¹, programovém dokumentu po stránce ideologie a politické funkce srovnávaném právě s *egyptskou chartou* z roku 1962, ani v sebemenším nezmiňuje an-Násirovy myšlenky.¹⁴² Sbližoval ho s ním především názor, že každá revoluce prochází dvěma fázemi, politickou a sociální. a shodovali se rovněž, co se týče důležitosti přikládané

¹³⁷ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 106.

¹³⁸ Kepel G., *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis, 1996, s. 23.

¹³⁹ Tamtéž, s. 22.

¹⁴⁰ Mendel M., Müller Z., cit. dílo, s. 116.

¹⁴¹ Al-Kaddáfí, Muammar. *Zelená kniha*. 1. vydání. Liberec: Dialog, 1990. ISBN 80-85194-11-2.

V tomto vydání byla Zelená kniha předložena českému čtenáři poprvé. Al-Kaddáfí chtěl původně tímto dokumentem vyjasnit svá mnohá stanoviska, vysvětlit některá (podle jeho názoru) nedorozumění týkající se jeho vlády a konečně zprostředkovat zajímavé informace o své zemi. Práce má celkem tři části- *Řešení problému demokracie „Lidová moc“*, *Řešení problému ekonomického „Socialismus“* a *Sociální základna Třetí univerzální teorie*.

¹⁴² Libyjská revoluce v září 1969 se zcela řídila principy násirovského panarabismu. Gombár E., *Dramatický půlměsíc...*, s. 13.

armádě. Konečně pod vlivem ^cAbd an-Násira, ale i dalších představitelů arabského nacionalismu, zejména Sāti^c al-Husrího¹⁴³, připisoval al-Kaddáfí Egyptu vedoucí roli v arabském nacionalistickém hnutí a arabské sjednocovací politice.¹⁴⁴ Osobní zkušenost v tomto směru získal v roce 1969, kdy se Egypt snažil vytvořit federaci s Libyí a Súdánem, v jejímž čele se objevil právě aktivní mladý plukovník al-Kaddáfí.¹⁴⁵ Ten se hlavně v nastupujících 70. letech jevil jako mnohem bojovnější než jeho inspirativní vzor, na druhou stranu oba zmiňované muže rozhodně zahrnujeme do skupiny charismatických vůdců. Později dospěl al-Kaddáfí až k nepřímé kritice an-Násira. Narážel na jeho neúspěch při likvidaci těžkopádné egyptské byrokratické státní mašinerie, která byla převzata bez podstatnějších změn od předchozího režimu, na neúspěch získat masu egyptského lidu na stranu revoluce a vyřešit problém demokracie, to znamená nastolit demokracii bez jakýchkoliv zastupitelských či zprostředkovatelských institucí.¹⁴⁶

2.3. Role islámu v rámci arabského socialismu a arabského nacionalismu

Náboženství má v dějinné rovině vždy dvě stránky, *pokrokovou* a *reakční*. Každá z nich se potom v různých obdobích projevuje v závislosti na tom, kde, kdy a především jaké společenské třídy hlásají ta která náboženská hesla, čí zájmy sledují a jakých cílů chtějí dosáhnout. Islámskou formu takového sociálního protestu dnes objevíme převážně tam, kde se udržely staré sociálně ekonomické vztahy a většinou část obyvatelstva tvoří nigramotní nebo málo vzdělaní rolníci a řemeslníci.¹⁴⁷ Právě dělnická třída, charakteristická navíc nízkou politickou aktivitou, což usnadňuje jejich

¹⁴³ O tomto mysliteli, který žil v letech 1880- 1968, více v podkapitole 2.4.

¹⁴⁴ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 59.

¹⁴⁵ Kropáček L., *Islám a západ...*, s. 85.

¹⁴⁶ Muzikář J., cit. dílo, s. 66.

Kaddáfí prosazuje bezprostřední účast všech členů společnosti na veřejném rozhodování, což se odráží v novotvaru, který vytvořil pro označení jím nastoleného státního zřízení. Jedná se o tzv. *džamáhírjí*. Stejně jako výraz *džumhúrja*, který do českého jazyka překládáme jako *republika*, se odvozuje od množného čísla podstatného jména *džumhúr*, tedy *dav*. V současné době se al-Kaddáfí v ústraní věnuje ideově koncepční práci, je nositelem čestného, historického, stále platného titulu *vůdce revoluce* (*qá'id ath-thawra*) a je uznáván za hlavu státu, ač sám tvrdí, že džamáhírjí může vést každý občan. K tomuto tématu se vyjadřuje Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 101.

Po odklonu následného egyptského prezidenta Sadáta od násirismu se Libye přeorientovala směrem vlastní univerzalistické teorie nastíněné ve zmíněné Kaddáfího Zelené knize. Gombár E., *Dramatický půlměsíc...*, s. 13.

¹⁴⁷ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 17.

zahrnutí pod kontrolu nacionalistických organizací, zvyšuje svůj význam v rámci sociálního a třídního vývoje islámských zemí po druhé světové válce. Islám tak neustále tuto společenskou vrstvu vyzývá k boji za sociální spravedlnost a politickou a kulturní nezávislost.

Jelikož však není v silách náboženství uspět v podmínkách stále se zrychlujících ekonomických a společenských procesů, ani tvrdě odolávat vzrůstajícímu významu vědy a techniky a následně rozšiřující se industrializaci, muselo se transformovat do podoby jisté politiky, proti níž mělo původně bojovat, ba ji nahradit. Podstatu dějin islámu tvoří forma víry, k níž se hlásila kulturní elita a její menšinový charakter se musel změnit na definici společnosti jako celku. Pavel Barša píše: „*Podle tradičního rádu bychom mohli popsat islám jako permanentní nebo opětovnou, ale vždy zpětnou reformaci.*“¹⁴⁸

Michel Aflak pohlíží ze své nacionalistické pozice na islám pouze jako na jednu z objektivních typických vlastností arabského národa.¹⁴⁹ Islám tedy zůstává důležitou částí arabského kulturního dědictví a duchovních hodnot, nikoliv však částí rozhodující. Aflak klade důraz jen na islámské aspekty morální povahy, politický rozměr tohoto náboženství naopak opomíjí. Islám označuje jako pohyb arabismu k jednotě, moci a pokroku, v čemž právě spatřujeme onen typický nacionalistický pohled. Arabové podle něj našli v islámu svou dokonalost a slávu. Nicméně bychom měli zmínit, že Aflakův výklad vztahu islámu a arabského nacionalismu se různě postupem času měnil. Někdy odvozoval arabský nacionalismus čistě od islámu jako univerzální hodnoty, jindy náboženství nahradil ideologií socialismu, se kterou nacionalismus ztotožnil a označil za nejopravdovější a nejautentičtější cestu k humanismu.¹⁵⁰

Celkově musíme konstatovat, že náboženství se začalo v této době pojímat spíše jako morální závazek, typ ztotožnění se s určitým sociálním prostředím. Jeho přední role zdroje vysvětlování fyzického a společenského života se značně oslabila. Z toho

¹⁴⁸ Barša P., *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?*, Brno: CDK, 2001, s. 80. Parafrázuje zde myšlenku Ernesta Gellnera.

¹⁴⁹ Ve své první významné práci *Na cestě al-Ba'athu* označuje islám za permanentní tendenci v arabském národě. Islám zároveň podřizuje arabskému nacionalismu, neboť vychází z podstaty arabského ducha.

¹⁵⁰ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 48.

vyplývá, že se rovněž více polarizovalo chápání náboženství jako prostředku k prosazování společenských a politických cílů a na druhé straně náboženství, respektive víry jako vnitřního přesvědčení jedince.

Muslimští teologové považovali vždy za jeden ze základních rysů islámu jednotu náboženství a politiky. Zdůrazňovali, že samotný Muhammad nebyl jen prorokem, nýbrž i organizátorem muslimské obce a v Koránu najdeme vedle výhradně náboženských výroků také ty popisující společenské a politické uspořádání lidu. Vztah náboženství a státu byl v období boje za národní a politickou nezávislost nazírán jako vztah islámské věrouky a nacionalismu.¹⁵¹ Na spojení státu (*dawla*) a náboženství (*dín*) v blízkovýchodním regionu se v poslední době soustřeďuje pozornost mnoha muslimských domácích i západních historiků a jejich vazba se rovněž stává ústředním tématem současných klasických islamistů.¹⁵² Mezi muslimskými teoretiky, kteří zastávají názor, že legitimita státu není možná bez vztahu k Bohu a jeho vůli, najdeme i řadu filosofů. Musíme si uvědomit, že stát v islámském prostředí představuje ono společenství věřících, jemuž Korán připisuje úkol „*přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné*“.¹⁵³ Znamená to, že stát má nejen mravní oprávnění, ale dokonce povinnost prosazovat svými prostředky i řád morální. A jak píše Kropáček: „*Obhajoba tohoto řádu a silného státu v podmínkách Blízkého východu se pak zrcadlí v konzervatismu, proti němuž stojí liberalismus.*“¹⁵⁴

Přestože nový národní režim, který se pod vedením Gamála ^cAbd an-Násira ujal moci, zdůrazňoval, že Egypt je islámskou zemí a islám se stal v Egyptě součástí oficiálně vyhlášené ideologie, neupustila země od sekularizačních záměrů. Nejednalo se zde o pokus vytlačit náboženství z politické scény, nýbrž o zákaz jakéhokoliv náboženského projevu, který by nebyl kontrolován státní mocí. Prostřednictvím náboženství má být legitimován společenský pořádek.¹⁵⁵ „*Islám byl vtažen do služeb nacionalisticky zaměřené politiky a byl proměněn v nástroj k prosazování*

¹⁵¹ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 30- 31.

¹⁵² Více v příslušné podkapitole (4.1.).

¹⁵³ *Korán*, Praha: Academia, 1999, s. 506. 3:110 *Rod 'Imránův*. „a věří v Boha a v den soudný, přikazují vhodné a zakazují zavrženíhodné a soutěží v konání dobrých skutků; a to jsou praví zbožní.“

¹⁵⁴ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 104.

¹⁵⁵ Kepel G., *Boží pomsta...*, s. 16.

*maloburžoazních ambic mezi širokými vrstvami lidu.*¹⁵⁶ Hlavní revoluční představitelé obohatili svým příklonem k islámu poněkud zdiskreditovaný sekularistický nacionalismus o nový rozměr. V pozadí ovšem stále zůstává revoluční oddanost řešit světské problémy v duchu národních potřeb a v co nejvyšší míře podle ideálů prosazovaného arabského nacionalismu. Egyptská ústava, přijatá v roce 1956, prohlásila islám za státní náboženství, snad mimo jiné pod tlakem potřeby uklidnit veřejné mínění v jiných islámských zemích. Článek 43 však navíc uznával svobodu svědomí a rovnost občanů bez rozdílu rasy, původu a náboženství.¹⁵⁷ V prozatímní ústavě Sjedinené arabské republiky z 5. března 1958 dokonce zmínka o islámu zcela chyběla. Při vyhlášení unie mezi Sjedinou arabskou republikou, Sýrií a Irákem 15. března 1963 je zase prohlášen za státní náboženství a stejnou účinnost má i článek 5 prozatímní ústavy z 25. března 1964.¹⁵⁸ Na začátku 70. let se zásady šari'cy promítly do ústavy jako *nejdůležitější zdroj zákonodárství (masdar ra'ísí)*, čímž stát mimo jiné potvrdil svou oddanost duchovním hodnotám. Prezident as-Sadát tak konečně prosadil změnu ve znění dřívějšího násirovského textu.¹⁵⁹ V roce 1980 se změnilo dokonce v jeho *zdroj jediný (al-masdar ar-ra'ísí)*, o což celou dobu usilovalo v Egyptě Muslimské bratrstvo.¹⁶⁰ Významnou roli v tomto ohledu může hrát fakt, že zmíněné ústavy byly vždy schváleny referendem, které by teoreticky mělo odrážet veřejné mínění.¹⁶¹

Syrské ústavy, přijaté v letech 1950¹⁶² a 1973, přiznaly islámu výjimečné postavení tím způsobem, že šari'cu vyhlásily za základní zdroj zákonodárství, jímž může

¹⁵⁶ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 52.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 42.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 86.

¹⁵⁹ Konkrétně se jedná o článek 6 ústavy z 1. září 1971. Jejím schválení předcházela obsáhlá diskuse o roli islámu v Egyptě, v níž byl zřejmý vliv modernismu. Modernistickou pozici podle všeho zaujal konečný výsledek tohoto zákonodárného procesu. Pozdější komentátoři však tvrdí, že tvůrci ústavy měli na mysli pouze Korán a prorokův příklad jako zmiňovaný zdroj zákonů, nikoli celý souhrn islámského zákonodárství, podle nich chtěli co nejlépe posloužit veřejnému blahu. Diskuse se poté přesunula i na definici Egypta jako muslimského státu, má-li jím zůstat, měl by podle daných článků ústavy získat modernistický charakter. Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 49- 50.

¹⁶⁰ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 91 a Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 165.

¹⁶¹ V současné době je islámská legitimita ve většině republik zajištěna preambulí ústavy obsahující prohlášení islámu za státní náboženství a šari'cy za hlavní nebo alespoň důležitý zdroj zákonodárství. Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 106.

¹⁶² V roce 1950 se jednalo o první ústavu nezávislé Sýrie. V polovině 60. let, konkrétně v roce 1964 po převratu, byla sestavena provizorní ústava, která oficiální podobu získala právě o devět let později.

být vyplněna jakákoliv mezera v občanském zákoníku.¹⁶³ S tím souvisela i nově zavedená povinnost, že hlava státu musí být zvolena pouze z řad muslimů. Tento krok zastupoval kompromisy mezi znesvářenými tábory na syrské politické půdě. Právě návrh ústavy zveřejněný v lednu 1973 měl za následek vlnu protestů, na jejichž konci zůstalo mnoho mrtvých a zraněných. Vyrůstaly z kritiky nedostatečného důrazu na význam islámu ve společenském a politickém životě Sýrie a značné stručnosti ústavního článku označujícího šari'cu pouze za zákonodárný zdroj. Náboženská opozice neustále požadovala výslovné prohlášení islámu za státní náboženství, to však bylo rozhodně odmítnuto.¹⁶⁴

2.4. Pojetí arabského nacionalismu a jeho cílů

O *arabském nacionalismu*¹⁶⁵ bychom obecně mohli začít hovořit od 19. století, kdy Blízký východ zaznamenal zvyšující se mocenský, hospodářský i kulturní vliv Západu a s tím se objevilo sílící vědomí určité národní identity. Sám profesor Abdul Rahman al-Bazzaz¹⁶⁶ definuje arabský nacionalismus jako „*sociální, politickou a ekonomickou doktrínu odvozenou od arabského vědomí své identity, kterou vytváří společný jazyk, historie, literatura, zvyky a tradice a společný zájem a cíl, nezávisle na tom, z jaké země jednotliví Arabové pocházejí*“.¹⁶⁷

¹⁶³ Syrský občanský zákoník měl představovat jakýsi kompromis mezi šari'cou a evropským právem. Islámské právní zásady platily především v oblasti osobního statutu, evropské právo, zejména pak francouzské, se projevilo zase hlavně v majetkoprávních vztazích. Proces sekularizace syrského práva se na přelomu 50. a 60. let prudce zrychlil a v jeho důsledku přežívalo tradiční islámské právo právě jen ve věci osobního statutu. Pravomoc náboženských soudů se vztahovala na záležitosti týkající se dědictví, manželství, rozvodu a poručnictví. Muzikář J., *Islám v politice*, s. 46-47.

¹⁶⁴ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 51.

¹⁶⁵ Obecně pojem *nacionalismus* vysvětluje Scruton jako teorii, která považuje národ za hlavní konstitutivní prvek státu. Národní identita zahrnující nejen jednotné území, společný jazyk, zvyklosti a celou kulturu, nýbrž také vědomí těchto znaků, z nichž vyplývají jednotlivá práva a vazby k danému národu, je potom stvrzena politickým činem. Scruton R., *Slovník politického myšlení*, s. 84.

Barša se zase odvolává k nacionalismu jakožto silné identifikaci se společným kulturním a teritoriálním prostorem, která dále zapřičiňuje vznik moderní demokratické a pluralistické politiky. Právě loajalita s národem podle něj „*umožňuje pochopit protest jako požadavek určité skupiny příslušníků jedné společnosti vznesený na příslušník ostatní*“.¹⁶⁶ Barša P., *Západ a islamismus*, s. 107.

¹⁶⁶ Profesor A. R. al-Bazzaz je uznávanou iráckou autoritou v oblasti arabského nacionalismu, jeho historických kořenů i současných trendů. Mezi jeho nejdůležitější práce na toto téma patří *Islam and Arab Nationalism* (z arab. orig. vydaného v Bagdádu v roce 1952 přeložila Sylvia G. Haim) či *From the Inspiration of Arabism* (arab. orig. 1.vydání, Káhira, 1961). Dále se rovněž věnuje moderním arabským dějinám a právu, které studoval na univerzitě v Londýně. Více se o al-Bazzazovi dočteme právě v úvodní poznámce k autorovi a jeho pracím v knize *On Arab Nationalism*, Londýn: Embassy of the Republic of Iraq, 1965, s. 1-3.

¹⁶⁷ Al-Bazzaz, *On Arab Nationalism*, s. 12.

Podle Michela Aflaka¹⁶⁸ určuje nacionalismus především nesobecká láska, která poutá jednotlivce k národu. Stoupenci arabského nacionalismu proto nemusejí mít obavy, že se jejich nacionalismus dostane do konfliktu s náboženstvím, neboť islám i nacionalismus prýští ze srdce a vycházejí z vůle Boha. Aflak byl zejména v počátečním období formování svých názorů přesvědčen, že islám dosáhne v roli arabského hnutí všestranné obrody národa.¹⁶⁹ Doktrínu o historickém poslání arabského národa formuloval na základech francouzského vitalismu a cyklické koncepce dějin, jež se rovněž staly jádrem originálního filosofického pojetí arabského národa. Tato myšlenka tvoří hlavní linii v jeho nejznámější teoretické práci z roku 1959 *Fí sabíl al-ba' th*. Aflak jinak navazuje na názory klasického teoretika panarabismu, Sáti al-Husrího, jehož teorie arabského národa, založená na společném jazyku, kultuře a dějinách, vycházela z německé filosofické tradice a z německého pojetí nacionalismu, jež se uplatnilo při vytváření národů ve střední Evropě.¹⁷⁰ Co se týče Aflaka, jeho víru v nacionalismus a následně prosazovanou ideologii socialismu rovněž potvrzují slova: „*V naší době je arabský nacionalismus synonymem pro socialismus.*“¹⁷¹

Základy myšlenky příslušnosti k arabskému národu byly položeny po rozpadu Osmanské říše, kdy se územně vymezené státy staly konečně skutečností.¹⁷² Svou mobilizační sílu prokázal arabský nacionalismus v průběhu první světové války, ale vrcholu dosáhl až po světové válce druhé. K příčinám patří jak celosvětový rozklad koloniální soustavy a vítězná revoluce v Egyptě v roce 1952, tak arabská porážka ve válce s Izraelem. Právě nacionalistická forma obrany, kterou muslimské společnosti rozvinuly proti evropské společnosti, nadcházela té dřívější náboženské.¹⁷³

¹⁶⁸ Více o osobnosti Michela Aflaka v podkapitole 1.5.

¹⁶⁹ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 48.

¹⁷⁰ Gombár E., *Úvod do dějin islámských zemí*, Praha: Najáda, 1994, s. 158.

¹⁷¹ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 110.

¹⁷² Dříve o arabské, perské či například turecké identitě nemohla být řeč, neboť faktem zůstává, že suverenita právě nebyla v tradičním islámském pojetí až do 19. století vymezována územně. Dát panovníkovi teritoriální titul znamenalo ho ponížít a v menší míře to platilo i o národnostním určení. Daní vládci se totiž sami označovali za panovníky islámu nebo muslimského lidu a politická suverenita se tedy určovala nábožensky, nikoliv územně, etnicky či jazykově. Více o tomto tématu pojednává Luboš Kropáček v publikaci *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 88.

¹⁷³ Barša P., *Západ a islamismus...*, s. 83.

Můžeme tedy konstatovat, že arabský nacionalismus tvořil politickou linii režimů některých arabských států po dosažení jejich nezávislosti. Jako první z ústředních pojmů nacionalismu musíme jmenovat *arabskou jednotu* (*al-wahda al-arabíja*). Mezi hlavní atributy jednoty arabského národa patří jazyk, dějiny a náboženství. Jelikož se chápání arabského nacionalismu liší od evropského politického názvosloví, nemůžeme mezi zmíněnými charakteristickými prvky očekávat například společnou solidaritu či politickou akci. Konkrétně v Egyptě se navíc mohli nacionalisté vždy opřít o kompaktní a v podstatě národní tradice zemědělské kultury v nilském údolí a městských obchodnických vrstev. Egyptské nacionalistické cítění potvrzuje rovněž skutečnost, že početná skupina křesťanských koptů se vždy považovala především za Egyptřany.¹⁷⁴ Kulturní jednoty, vymezená arabským jazykem a islámem (islám je vůbec nejvýznamnějším projevem společenského vědomí v arabských zemích), se pro zdejší nacionalisty stala dokladem o existenci národa, naopak rozdílné rysy ze sociální, hospodářské, ba dokonce politické či etnicko- náboženské oblasti odsunovali mimo.

V roce 1960 vyšel v Bejrútu slovník o nacionalismu, kde irácký historik Abd al-Azíz ad-Dúrí píše: „*Arabský nacionalismus je založen na jednotě kultury, nikoli na původu, tradicích nebo ideologii. Opírá se přitom o výrok Proroka: Vaše arabská podstata vychází nikoli od otce či matky, nýbrž od jazyka. Arabem je každý, kdo hovoří arabsky.*“¹⁷⁵

Pro dokreslení představy o upevňování národní identity v arabské povaze ve druhé polovině 20. století se nám nabízí oficiální návštěva pákistánského prezidenta v Káhiře v roce 1960. Ajjúb Chán uvedl v projevu před an-Násirem: „*At' se nám to líbí nebo ne, a jistě by se nám to líbit nemělo, náboženství už dnes není tou hybnou silou, kterou bývalo. Tou je národní teritorialismus (...).*“¹⁷⁶ Na druhou stranu arabští nacionalisté nikdy nepřestali chápat islám jako integrální součást národního a kulturního dědictví.¹⁷⁷ Nacionalismus měl navíc v programech národních vlád plnit jakýsi morální rozměr. Přehlédnout nelze ovšem ani fakt, že muslimskému prostředí se někdy jevil

¹⁷⁴ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 92.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 88.

¹⁷⁶ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 89.

¹⁷⁷ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 11.

jako příliš cizí, neboť byl svým protlačováním, mnohdy z iniciativy nenáviděných koloniálních sil, znám již z meziválečného období a čas od času oživoval i problém menšin.

Prostor pro státní ideologii arabského nacionalismu se v první polovině 60. let 20. století zužoval těsným propojením monarchistických, islámských a levicových socialistických uskupení stojících proti protagonistům násirovské politiky. Sice v Egyptě vznikla 1. června 1964 *Organizace pro osvobození Palestiny*, avšak pronásirovcům se již nepodařilo v palestinském prostředí založit národní hnutí bezvýhradně oddané panarabské věci.¹⁷⁸

V duchu vlastní státní ideologie spatřoval Egypt v konfliktu s Izraelem jedinečnou příležitost dodat arabskému nacionalismu nové impulsy poté, co ztratil téměř všechny své bašty v důsledku činnosti regionalistických či levicově orientovaných socialistech hnutí. Proto aby dokázal, že je Egypt schopen bránit svrchovanost Arabů, požadoval Gamál °Abd an-Násir 18. května 1967 stažení jednotek Spojených národů ze Sinajského poloostrova a rozmístil tam vlastní vojáky. Napětí rostlo a kromě narychlo sestaveného egyptsko- syrského nejvyššího velení, k němuž se 30. května připojila i jordánská strana, neexistovala žádná další koordinace příprav ani zákroků. Dne 5. června již naplno vypukla válka. Za šest dní dobyla hbitá izraelská vojska Sinajský poloostrov, západní Jordánsko a Golanské výšiny. Touto porážkou egyptské armády se rozplynul sen o panarabské národní kultuře. Jelikož se však jednalo přesněji o porážku vojsk spojeneckých (nasazené jednotky pocházely rovněž z Iráku, Saúdské Arábie, Maroka či Alžírsko), byla vnímána jako porážka všech Arabů. Za povšimnutí však stojí ještě fakt, že jakousi ironií osudu na krátkou dobu válka opět spasila staré režimy založené na ideologii arabského nacionalismu. Jak píše Schulze: „*V patosu porážky se společnost a stát opět spojily.*“¹⁷⁹ Potvrzuje to mimo jiné káhirská událost bezprostředně po vyhlášení příměří mezi Egyptem a Izraelem, kdy obrovský počet demonstrantů odmítl an-Násirovu nabídku rezignovat.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 210.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 212.

¹⁸⁰ Tamtéž.

Hlavní slovo v palestinské otázce se později pokusil převzít i Anwar as-Sadát. Dne 6. října 1973 Egypt nečekaně zaútočil na Izrael za podpory syrských jednotek a logistické pomoci Sovětského svazu. Zanedlouho situace skončila vojenským patem, který byl potvrzen příměřím uzavřeným 26. října 1973. Celá tato vojenská akce si vysloužila označení *říjnová válka*.¹⁸¹ As-Sadát se rozhodl promluvit do palestinské otázky ještě na konci 70. let. Dne 20. listopadu 1977 pronesl v izraelském Knesetu proslulý projev, aniž by jej údajně konzultoval s ostatními arabskými stranami sporu. Následovaly mírové rozhovory v americkém Camp Davidu mezi srpnem 1978 až březnem 1979, aby 26. března 1979 spatřila světlo světa egyptsko- izraelská mírová smlouva. Celý mírový proces byl analyzován a nakonec schválen na základě zásad islámského práva, schvalující fatwu vydal i rektor univerzity al-Azhar, Abdalhalím Mahmúd.¹⁸²

Cílem arabského nacionalismu je osvobodit arabskou vlast od nejrůznějších forem vnitřního využívání a cizích kolonizačních tendencí, umožnit Arabům ujmout se sami vlády ve svých zemích, sjednotit je, rozvíjet a dále rozšiřovat jejich zdroje ve svůj prospěch a realizovat mezi sebou navzájem sociální spravedlnost.¹⁸³ Arabský nacionalismus převzal svým způsobem společensko- integrativní funkci náboženství (alespoň na čas) a programově mířil k všearabskému sjednocení.¹⁸⁴

Z politického hlediska se arabský nacionalismus snaží realizovat základní záměry arabského národa, mezi kterými najdeme národní osvobození Arabů v Asii a Africe, sjednocení všech částí arabské vlasti a snahu umožnit každému jedinci uplatňovat svá politická práva a udržovat krok s dobou. Ve velmi podobném duchu se nese rovněž jejich zahraniční politika. Arabští nacionalisté prezentují Arabý jako jeden národ se společným zájmem, cílem dosáhnout nezávislosti a sjednotit veškerá arabská území a zároveň za těchto podmínek razí názor, že s ostatními národy by se mělo jednat ve vzájemném respektu.¹⁸⁵

¹⁸¹ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 228.

¹⁸² Tamtéž, s. 274.

¹⁸³ Al-Bazzaz A. R., *On Arab Nationalism*, s. 12.

¹⁸⁴ Kropáček, *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 88.

¹⁸⁵ Al-Bazzaz A. R., cit. dílo, s. 15, 17-18.

V případě arabského nacionalismu se však nejedná o pouhou neměnnou doktrínu. Podle al-Bazzaze ho můžeme charakterizovat také jako ustálené hnutí, rozvíjející se myšlenku, jakýsi návod a příkaz, aby Arabové zachytili tempo doby a uvedli nacionální principy v nové přirozené podobě a pomocí obměněných a nezbytných prostředků a metod dosáhli konečného cíle.¹⁸⁶ Nacionalistická hnutí arabského světa 50. a 60. let 20. století se pak spojovala s prvním stadiem dekolonizace, v němž arabská elita přebírala od Západu *socialismus* a *národ* jako klíčové pojmy svého politického jazyka.¹⁸⁷

Proti arabskému nacionalismu stál v tehdejší době vedle aristokracie a duchovenstva i vnější nepřítel, a to v podobě kolonialismu. V tom spočívá jeho specifika oproti evropskému modelu. Zápas mezi nacionalismem a islámem neprobíhal tedy v tomto směru zdaleka tak dramaticky jako v analogii s evropským prostředím. Nicméně musíme konstatovat, že pokud arabští nacionalisté hovoří o nutnosti a vlastním záměru udržet krok s dobou (zachytit tempo doby), znamená to napodobit vývoj v Evropě v co nejdokonalejší míře. Stejně jako při vytváření moderních evropských národů proběhla v islámském prostoru kulturní revoluce. Národy se formovaly současně s tím, jak zvyšující se úroveň kultury, která se stala jádrem společnosti, definuje příslušnost právě k ní. Od nacionalismu se však tímto směrem v rámci islámu rychle dostáváme k fundamentalismu.¹⁸⁸

Na každý pád se jako nejlepší a nejvhodnější jevílo postavit do opozice evropské kolonizaci koncept národní suverenity a nalézt oporu v soudržnosti partikulárního společenství. Na takto nastavené startovní čáře začínali egyptsko- arabští nacionalisté. Nikdy se jim však nepodařilo překonat jakousi náladovost vyjádření egyptské identity. Někdy se projevovala jako příslušnost k určité teritoriální vlasti, jindy jako příslušnost k arabskému národu z pohledu kulturní identity a konečně jako příslušnost ke společenství věřících (*umma*).¹⁸⁹

¹⁸⁶ Al-Bazzaz A. R., *On Arab Nationalism*, s. 12.

¹⁸⁷ Barša P., *Západ a islamismus...*, s. 72.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 80. Barša zde parafrázuje E. Gellnera. Tématu islámského fundamentalismu se jinak podrobně věnuje ve stejnojmenné publikaci L. Kropáček, Praha: Vyšehrad, 1996.

¹⁸⁹ Barša P., cit. dílo, s. 108.

2.5. Úloha univerzity al-Azhar

Nejstarší stále fungující univerzita na světě, al-Azhar byla při stejnojmenné mešitě založena v roce 972. I v době an-Násirova režimu potvrzovala svou neopomenutelnou roli na islámské politické a kulturní scéně, přestože se později stala výhradně nástrojem světské moci. Samotný ʿAbd an-Násir pocítil čas od času možnost zvýšit prestiž Egypta ve světě právě prostřednictvím al-Azharu a jejího významu pro islám.

V roce 1945 byl rektorem univerzity¹⁹⁰ jmenován Mustafa Abd ar-Rázik, jenž prosazoval sekularizaci egyptské společnosti a odluku státu a církve obecně.¹⁹¹ Ačkoli představitelé diskutované instituce zastávali více méně pružný postoj a několik let po převratu v roce 1952 zůstávali spíše v pozadí, museli se v polovině 50. let 20. století již nějakým způsobem vymezit vůči krokům tehdejší egyptské vlády a zejména vůči stále rostoucí popularitě Gamála an-Násira. Jako úder proti islámu však potom chápali revoluční dekret, který vešel v platnost 1. ledna 1956 a rušil náboženské soudy.¹⁹² Občanskoprávní sektor se v jeho důsledku otevřel právníkům z fakult světských univerzit a absolventi al-Azharu tak ztratili své výsadní privilegium.

Po krizovém roce 1956 se zde objevila skupina umírněných azharských *ulamá*, jíž je možno označit za *neo-salafijskou*.¹⁹³ Jedná se o univerzitní profesory a další intelektuály, kteří pochopili, že právě oni mohou an-Násirovi, jenž se neustále snaží vybudovat si legitimitu, poskytnout tolik potřebnou podporu z řad náboženské inteligence.

¹⁹⁰ Užívá se též titul *šajch*.

¹⁹¹ Mendel M., *Univerzita al-Azhar mezi slávou tradice a otřesy moderny*, In: Nový Orient, 2004, roč. 59, č. 3, s. 52.

¹⁹² Tamtéž, s.53.

¹⁹³ Tamtéž.

Hnutí *salafija* chce prosadit návrat k myšlení a životu předků (*salaf*) cestou tvůrčího propojení obrozeného islámu s rozumem a vědou. Myšlenkovou základnu tohoto reformistického myšlení v Egyptě vytvořil Džamáluddín al-Afghání (1839- 1897) a jeho žáci Muhammad Abdo (1849- 1908) a Muhammad Rašíd Ridá (1865- 1935). Přes svůj nesporný vliv na vývoj arabského myšlení zůstala salafija záležitostí části intelektuálních špiček.

Pro obecné označení arabské kulturní a duchovní obrody se objevil arabský termín *nahda*. Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 69- 70.

Abd ar-Rázika na postu šajcha al-Azharu vystřídal v roce 1958 Mahmúd Šaltút.¹⁹⁴ Tento zdatný koránský exeget patří mezi konzervativní egyptské reformisty nakloněné takové interpretaci svatých textů, jež by v nově utvářející se společnosti našla islámu uspokojivou pozici. Zároveň bylo nutné přizpůsobit formulaci úlohy náboženství ideologii arabského socialismu. Svou umírněnou povahou nakonec pomáhali an-Násirovi jasně rozlišovat socialismus a náboženství jako jednu z mnoha složek egyptského a arabského dědictví, zároveň však velmi důležitou, ba nepostradatelnou. Šaltút, přesvědčený, že islám nelze opomenout v případě formování jakékoliv nové společnosti či politického směru, zastával rovněž názor, že an-Násirův socialistický režim postupuje plně v souladu s islámskou tradicí. Tvrdil: „*Lidstvo nemohlo nalézt přesnější, komplexnější, užitečnější a hlubší vizi socialismu, než je ta, kterou mu poskytl Bůh v podobě svého zjevení. Egyptská revoluce kráčí po přímé stezce, neboť se Božím zjevením ve všech ohledech řídí.*“¹⁹⁵

Mahmúd Šaltút a další ulamá z jeho okolí navrhli an-Násirovi vytvořit zvláštní orgán s názvem *Dár at-taqríb bajna al-madháhib al-islámíja (Dům sblížení mezi islámskými právními rity)*¹⁹⁶. Ten by působil na poli mezinárodního sblížování různých proudů v islámu a nutno podotknout, že samotnému an-Násirovi se taková idea hodila do celého rámce jeho zamýšlené zahraniční politiky. Šaltút potom stál ještě v čele snah o navázání kontaktu s hlavními muslimskými představiteli v Sovětském svazu a Jugoslávii za účelem boje proti světovému imperialismu.

Ve druhé polovině 50. let 20. století již ulamá poznali, že an-Násir se bez jejich náklonnosti obejde a všechna jejich následná tvrzení na podporu režimu vyjadřovala pouze snahu využít politikova úspěchu.

Obecně významnou roli sehrál na počátku 60. let 20. století rozvoj školství a vzdělávacích institucí. Postupně jsou zakládány nové státní školy sekulárního charakteru a další státní univerzity, mezi jejichž studenty se objevuje čím dál více žen.

¹⁹⁴ Mahmúd Šaltút, jenž žil v letech 1893- 1963, byl znám svými pokusy získat ze strany sunnitů uznání ší'ý jako páte islámské právní školy. V neposlední řadě výrazně přispěl k vytvoření násirovské islámské učenosti. Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 200.

¹⁹⁵ Mendel M., *Univerzita al-Azhar mezi slávou tradice a otřesy moderny*, s. 54.

¹⁹⁶ Tamtéž.

Proti těmto státním školám vychovávajícím absolventy s povrchními znalostmi náboženství a kulturních tradic stojí školy koránské. Tamní studenti pro změnu postrádají kritické myšlení, které by je činilo schopnými přijímat nové poznání. Řada mladých lidí se tak obracela k islámu jako k fenoménu, o němž chce být přesvědčena, avšak nemá o něm jasnou představu.

Modernizace školské výuky v 60. letech s sebou přinesla rovněž reformaci teologické univerzity al-Azhar. Ztratila svou nezávislost na státní moci a stala se součástí státem kontrolovaného vzdělávacího systému jako běžná univerzita moderního typu. Značný prostor získala najednou výuka světských předmětů. Obsazení hlavních vedoucích azharských postů však naznačovalo, že zmiňovaná univerzita zůstane na straně socialistické ideologie a celá zmíněná reformace univerzity proběhla tak, aby se z ní stal dobrý užitečný nástroj násirovské propagandy. Tímto krokem vláda rovněž potvrdila fakt, že stát vykonává velmi přísně kontrolu nad náboženskými studijními institucemi.¹⁹⁷

Roku 1961 rozhodla egyptská vláda o založení *Akademie islámských studií* (*Madžma al-buhúth al-islamíja*), která se měla stát *nejvyšší autoritou pro islámské bádání* a jejímž úkolem bylo z islámského hlediska posuzovat nově se objevující světonázorové a společenské obtíže. Akademie začala vykazovat jistou činnost až po třech letech své existence, neboť se musela nepřekvapivě potýkat především s pramalým zájmem ze strany islámských učenců.¹⁹⁸ První konference Akademie islámských studií se uskutečnila roku 1964 v Káhiře a hned na začátku se její účastníci ze 40 různých států usnesli na tom, že otevřou *bránu svobodného uvažování* (*báb al-idžtihád*) v oblasti islámského práva, což jim umožní pružně přizpůsobovat islámské právní normy novým politickým událostem.¹⁹⁹ Obnovením svobodného bádání v oblasti práva dodal násirovský státní aparát v momentě, kdy se snažil využít islámského diskursu, socialistickým programům nezbytnou islámskou legitimitu.

¹⁹⁷ Kepel G., *Boží pomsta...*, s. 35.

¹⁹⁸ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 200.

¹⁹⁹ Tímto krokem se egyptský režim vrátil k podstatnému rysu salafíjské a neo-salafíjské tradice. Tamtéž, s. 209.

V letech 1963- 1964 zde bylo poskytováno vzdělání studentům ze 32 afrických zemí. V roce 1964 navíc zahájila denní třináctihodinový vysílací program stanice *Hlas islámu*. Během jednoho roku ho čekalo rozšíření zahrnující mimo jiné vysílání v řadě afrických jazyků.²⁰⁰ Vůbec politické úsilí Egypta spojené s využitím islámu bylo na africkém kontinentě značné. Egypt udržoval vztahy s velkou většinou islámských společenských a kulturních organizací a podporoval jejich kulturní a duchovní činnost.

Když se v polovině 60. let dostala znovu do popředí diskuse o úloze islámu v rámci socialistické ideologie, napsal hlavní redaktor univerzitního časopisu *al-Azhar*, Abdarrahím Fúdá, že „*islám je pouze prostředkem v třídním boji*“.²⁰¹ Dále pokračuje: „*Někteří autoři a ulamá psali a hovořili o islámském socialismu nebo o arabském socialismu ve světle islámu. To je třeba chápat tak, že se jednalo o to, aby chybní a bloudiví odpadlíci byli znovu připoutáni k islámu pomocí lesku soudobých výrazů.*“²⁰² Takové reakce vyvolal především pocit muslimských ulamá, že islám se v době, kdy vlivná místa ve státní správě stejně tak jako v redakcích některých významných časopisů a novin obsazují egyptští komunisté, ocitl v ohrožení. Azharská univerzita poté vydala 9. srpna 1965 rozhodnutí zakazující sňatky muslimských žen s komunisty. Tento krok odůvodnila prohlášením, že „*komunismus je materialistické učení, které vylučuje víru v boha. Pokládá náboženství za pověru... podle islámského zákona je třeba vidět v komunistovi odpadlíka... manželství mezi muslimskými ženami a komunisty se tudíž zakazuje*“.²⁰³

Zmíněné jednání univerzity jen dokládá její vliv na určité procesy egyptské islámské politiky v tehdejší době. Další podobnou instituci představovala *Nejvyšší rada pro islámské záležitosti*, založená v roce 1960. V souvislosti s ní zmiňme měsíčník *Minbar al-Islam (Islámské fórum)*, který vedle dalších vydávala.²⁰⁴

An-Násirův nástupce, prezident Anwar as-Sadát, prakticky nijak vážněji nezměnil vztah k azharské univerzitě. Zásadní obrat tkvěl totiž v jeho politice a jím

²⁰⁰ Muzikář, J., *Islám v politice*, s. 45.

²⁰¹ Tamtéž, s. 87.

²⁰² Tamtéž.

²⁰³ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 87.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 45.

prosazované ideologii, která, co se týče vysokého školství, měla hlavně zlikvidovat veškeré pozůstatky an-Násirova působení. Nicméně z vládních pozic se dostalo značné podpory islámským skupinám zejména proto, aby se nějakým způsobem narušil vliv levice, která stále udržuje nápadnou univerzitní atmosféru po vzoru evropských vysokých škol. V polovině 70. let 20. století dosahují svého cíle, když Leninovy fotografie na akademické půdě jsou přelepeny heslem *Alláhu akbar (Bůh je největší)*.²⁰⁵

²⁰⁵ Kepel G., *Boží pomsta...*, s. 30.

3. Využití náboženských symbolů a terminologie v ideologii arabského socialismu

Nejen v Egyptě v rámci snahy o prosazení socialistického programu rozvoje značně sílila tendence mnohdy až puntičkářsky vyhledávat vzory z islámských dějin, které by mohly dodat socialismu domácí podobu, *islámskou tvář*. Arabští autoři, dosud píšící v islámském duchu, se horlivě snažili pronikající socialistické ideje „obléci do islámského hávu“.²⁰⁶ Však stále platí, že argumentace islámskými hesly v námi sledovaném prostředí (a to ať už upřímná či zcela pragmatická) má váhu a je schopna uvést do pohybu určité složky společnosti nebo přinejmenším získat jejich loajalitu.²⁰⁷ Ostatně se ukázalo, že i islám je vhodným a dobrým nástrojem k prosazování reakčních politických cílů a islámská hesla skvěle pomáhají sjednocovat třídy a společenské vrstvy k protikoloniálnímu a protiimperialistickému odporu.²⁰⁸

Násirovci se v určitých kontextech vědomě uchýlovali k islámské rétorice, neboť se zaměřili na mobilizaci dosud sociálně a kulturně smíšené oblasti společnosti, kterou chtěli připravit na rostoucí míru stěhování z venkova do měst. Mnohdy v rozporu s vlastními ideály museli zasadit socialismus do raně islámského kontextu. Přijetím islámské rétoriky dokázali násirovci přilákat do svých řad velký počet *neo-salafíjsky* smýšlejících intelektuálů, čímž si rovněž zajistili plynulý přechod od moderních egyptských dějin k jimi propagované nové státní ideologii.²⁰⁹

Velmi cenným, důležitým a užitečným prostředkem k propagování nové státní ideologie se staly sdělovací prostředky. Jak píše Jaroslav Bureš: „*Média sloužila dlouhodobě jako nástroj pro rozpoutání, konsolidaci i propagaci revoluce v arabském světě.*“²¹⁰ Již ve 20. letech 20. století se k šíření prvních nacionalistických myšlenek využívala tištěná média. Později se an-Násirův režim naučil používat k propagaci svých názorů a k následnému šíření revolučních idejí vlastní panarabskou rozhlasovou stanicí

²⁰⁶ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 199.

²⁰⁷ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 97.

²⁰⁸ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 29.

²⁰⁹ Schulze R., cit. dílo, s. 175- 176.

²¹⁰ Bureš J., *Globální informační revoluce a role médií v arabském světě*, In: *Mezinárodní politika*, 2006, č. 7, s. 9.

Hlas Arabů (Sawt al-Arab).²¹¹ V 70. letech se situace poněkud otočila, neboť se hned několik periodik stalo skvělým polem k výpadům nového egyptského prezidenta as-Sadáta proti bývalému, již zmíněnému režimu an-Násira. Jednalo se o časopisy blízké organizaci Muslimského bratrstva, jejichž opětovná legalizace spadala právě do as-Sadátovy politické strategie.²¹² Lidé se tak mohli setkat například s časopisem *ad-Da'wa (Výzva)* či *al-Muchtár al-islámí (Islámský výběr)*, které vycházely mezi lety 1976, respektive 1979 až 1981. Publikováno zde bylo množství článků a fatw odsuzujících předešlou politiku v mnoha směrech jdoucí proti duchu a podstatě islámského náboženství. V 80. letech se zase náboženské promluvy, které zaznívaly v rozhlase, televizi nebo se objevily na stránkách vládních periodik, úzce týkaly populační politiky.²¹³ Propracované mediální kampaně, kdy se zdravotnický personál přesvědčivě obracel i na obyvatele těch nejzapadlejších nejtradičnějších oblastí, aby zkrotili svou vášeň v plození početného potomstva, čímž pomohou nejen sobě a společnosti, nýbrž i své zemi v překonání sociálních a ekonomických potíží, doprovázely přesvědčování a naléhání vlád muslimských zemí na své občany.²¹⁴

Jedním z nejužívanějších výrazů ve slovníku politických představitelů národních režimů se stalo *arabství (urúba)*. To vyjadřuje existenci určitého pouta k arabskému světu, nastiňuje vazbu vycházející z úcty k výlučné arabsko- islámské kulturní tradici a ke společnému kulturnímu dědictví překračujícímu hranice jednotlivých arabských států. V politické taktice řady arabských vlád, kde se arabství ujalo jako obecná zásada, bylo spojováno s protiimperialistickým zaměřením v zahraniční politice a se socialismem jako perspektivou vnitřního vývoje.²¹⁵

Faktem zůstává, že arabský jazyk zde vystupuje v roli jazyka božího zjevení a zároveň slouží jako komunikační prostředek. V pracích arabských myslitelů je kult jejich mateřského jazyka něčím naprosto přirozeným a typickým.²¹⁶

²¹¹ Bureš J., *Globální informační revoluce a role médií v arabském světě*, s. 9.

²¹² Více o Muslimském bratrstvu v příslušné kapitole (4.2.) této práce.

²¹³ Více o problematice populační politiky v následujících odstavcích této kapitoly.

²¹⁴ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 88- 89, 96.

²¹⁵ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 79.

²¹⁶ Tamtéž, s. 104.

Jazyka ve svých myšlenkových strukturách využil rovněž Michel Aflak. Mnoho pojmů, s nimiž pracoval, převzal přímo z islámu nebo samy nesly do značné míry náboženský smysl. Přestože slova *ba^cth*²¹⁷ a *sabíl*²¹⁸ nenalezneme v Koránu vedle sebe, každé z nich má své sémantické pole a každé je jiným způsobem ovlivňováno pojmem *bůh* (člověk se má ubírat *boží cestou* a *den obrody* řídí *Bůh* předsedající soudu), seřadil Aflak tyto výrazy do spojení *fí sabíl al- ba^cth* (*na cestě obrody*). Takovým umístěním obou termínů do stejného sémantického pole dosáhl autor významu, že *obroda* (*ba^cth*) určuje *cestu* (*sabíl*) sama bez přítomnosti *Boha*.²¹⁹

Islámské symboly se v syrských oficiálních politických diskusích objevují mnohem méně často než v Egyptě. Tato skutečnost ovšem na druhé straně nepopírá silný konzervatismus syrských náboženských a společenských kruhů.²²⁰ Co se týče oblasti využívání náboženských symbolů, zmiňme ještě bagdádský režim, který neváhal přizdobit si státní vlajku nápisem *Alláh akbar!* (*Bůh je veliký!*) a přistoupit následně ve svém jednání k vypjaté islámské rétorice.²²¹

Politickému, respektive ideologickému kontextu se nevyhnula ani *vážená* osoba proroka Muhammada. Aflak jej prohlásil za *národního hrdinu* a *vůdce Arabů*.²²² As-Sibá'í oslavoval zase Proroka jako *prvního zakladatele socialistického státu*.²²³

Velkým tématem na poli střetu náboženských tradic a vládních tendencí se stala v 50. letech populační politika, respektive fenomén spojený s metodami plánování rodiny, omezováním porodnosti či s používáním antikoncepčních prostředků.²²⁴ Právě Egypt, ohrožený populační explozí, patřil mezi první země, které se veřejně přiklonily

²¹⁷ Tento výraz je v Koránu použit nejméně třikrát a v další řadě případů pak v jiné formě či spojení. Za všechny uvedme příklad *Korán*, s. 307. 30:56 *Byzantinci*. „...A toto zde je den vzkříšení, však vy jste to neznali.“ (*jawm al-ba^cth*, též možno přeložit jako *den obrody*).

²¹⁸ Slovo *sabíl* (*cesta*) se v Koránu opakuje mnohokrát. Za klíčový pojem islámu ho považuje a ve svém díle se toto tvrzení snaží dokázat například Toshiko Izutsu, *God and man in Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo, 1964, s. 143- 144. Cituje ho Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 50.

²¹⁹ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 50.

²²⁰ Tamtéž.

²²¹ Kropáček L., *Islám a Západ...*, s. 85.

²²² Muzikář J., *Islám v politice*, s. 48.

²²³ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 175.

²²⁴ Jako hlavní zdroj k tomuto tématu považuji ve své práci Macháček Š., *‘Ulamá’ tváří v tvář plánování rodiny*, In: Kouřilová I., Mendel M., *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*, Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2003, s. 67- 97.

k principům protirůstové populační politiky.²²⁵ Argumenty vlády pro snižování růstu počtu obyvatel pramenily z ekonomické situace Egypta.²²⁶ V první fázi této egyptské politické tendence použily úřady jako součást své přesvědčovací kampaně o výhodách malé rodiny Muhammadův výrok: „*Největší trýzní je množství dětí s málem prostředků.*“²²⁷ Jeho kaligrafické zpracování bylo šířeno na letáčích a billboardech. Nesmíme však zapomenout, že populační politika v islámských zemích obecně, třeba na rozdíl od Číny, byla vždy postavena výhradně na osvětovém a přesvědčovacím základě, přestože především zpočátku byli ‘ulamá’ přesvědčeni o opaku.

Odpůrci diskutované populační politiky odmítali zase nárůst počtu Egyptanů jako příčinu špatného stavu zdejší ekonomiky a vládu kritizovali následně za neschopnost řešit ekonomické problémy země.²²⁸ Pohled ‘ulamá’ vychází z přesvědčení, že Bůh stvořil zdroje obživy pro všechny živé tvory, které spatří světlo světa do soudného dne. Tudíž starosti člověka, zda budoucí generace naleznou dostatek obživy, postrádají podle nich smysl a lidé obecně by se měli akorát snažit o to, aby maximálně využili všechny přírodní zdroje, které jim Bůh právě ve formě přírody poskytl.²²⁹

Mezi ukázkami negativního postoje vůči vyhlášené populační politice by měla rovněž zaznít fatwa šajcha Muhammada Chidra Husajna²³⁰: *A k čemu jinému může přispět všeobecné omezování porodnosti, než k nedostatku pracujících a produkujících lidských rukou?... Copak nejsme národem, který se obrozuje? Copak nepotřebujeme připravit naši armádu tak, aby odpovídala moderní době? Toho lze ovšem dosáhnout jedině prostřednictvím synů národa a jejich velkého počtu! Výzva k omezení porodnosti je likvidací národa a zločinem na jeho právech!*²³¹

²²⁵ Otázku slučitelnosti islámu se základními metodami plánování rodiny řešili ‘ulamá’ na základě pramenů islámského práva, literatury uznávaných klasických právních autorit a také za pomoci *idžtihádu* (samostatného úsudku ‘ulamá’, principu volného výkladu textu Koránu a islámských tradic).

²²⁶ Růst populace negativně ovlivňoval růst ekonomický. Detailnější informace o vývoji počtu obyvatel v Egyptě podává Kouřilová I., Mendel M., *Cesta k prameni...*, s. 90.

²²⁷ Tamtéž, s. 93.

²²⁸ Tento postoj souvisí s celkovým odmítnutím fenoménu přelidnění či populační exploze (*al-infidžár as-sukkání*) vůbec. Tamtéž, s. 90.

²²⁹ Toto tvrzení opírají o koránský verš. *Korán*, s. 308. 11:6 *Húd*. „*A není na světě zvířete jediného, jehož obživa by od Boha nezávisela...*“.

Koncept odevzdání se a spoléhání na boží schopnost a vševědoucnost, v našem kontextu na boží schopnost zajistit lidem obživu, nazýváme arabským výrazem *tawakkul*.

²³⁰ M. Ch. Husajn byl posledním šajchem univerzity al-Azhar v době, kdy tato instituce ještě nepodléhala úplné kontrole státu a zároveň ještě nebyla populační politika oficiálně vyhlášena. V 60. letech, kdy se tato situace změnila, nebyla již jeho ostrá negativní vyjádření k tomuto tématu slyšet.

²³¹ Husajn M. Ch., *Výzva k omezení porodnosti je likvidací národa*, Madžallat al-Azhar, 1953 (10. října), s. 217- 218, In: Kouřilová I., Mendel M., *Cesta k prameni...*, s. 94.

Propagátoři omezování porodnosti byli roku 1953 veřejně označeni za „zrádce, jejichž intriky Bůh jistě neodmění“.²³² Jejich odpůrci se často opírali také o jiný známý hadích, v němž prorok Muhammad vyzývá své stoupence: „Žeňte se, plodte a množte se, ať na vás mohu být hrdý v soudný den!“²³³ Nutno podotknout, že i v řadách ‘ulamá’ se objevili tací, kteří svými projevy nepřímo podporovali vládu snažící se o snížení růstu populace. V takovém případě velice často zdůrazňovali zodpovědnost, jež bude mít ohledně plánování rodičovství žádoucí účinky pro celý národ (islámskou ummu). Jiní zase zastávají názor, že šarī‘a je progresivní a je schopna reagovat na potřeby doby²³⁴ a podle toho vysvětlují rovněž zmíněný hadích. Ten byl podle nich určen Prorokovým stoupencům v době, kdy jich byla pouhá hrstka, navíc obklopena zástupy nevěřících. Navíc měl Muhammad na mysli velký počet svých silných a kvalitních stoupenců, nikoli nevzdělanců. I k tomuto tvrzení nacházejí oporu v Koránu.²³⁵

Spory o povahu omezování porodnosti v arabských zemích odráží svým způsobem také vývoj terminologie. Doslovný překlad soudobého arabského označení moderních antikoncepčních prostředků *wasá’il man‘ al-haml* zní *prostředky zabránění těhotenství*.²³⁶ Užívaný termín pro *omezení porodnosti* (případně *plánování rodiny*), *tahdíd an-nasl*²³⁷, byl nahrazen *jemnějším* slovním spojením *tanzím an-nasl* (*plánování porodnosti*) a později ve vztahu k českému překladu nejpřesnější *tanzím al-usra* (*plánování rodiny*). Právě tento termín použil Gamál an-Násir ve svém politickém programu *Charta národní akce*²³⁸, kde upozorňoval na nutnost opatření směřujících k rozšíření plánování rodiny. V souvislosti s tímto vývojem příslušné terminologie se objevila obvinění směřovaná na vládu, že se těmito kroky snaží oklamat muslimy, aby vsťícně přijali principy, podle nich neislámské, populační politiky.

²³² Kouřilová I., Mendel M., *Cesta k prameni...*, s. 94.

²³³ Zmíněný hadích použil ve své fatwě publikované v časopise *Prapor islámu (Liwá al-islám)* například šajch Muhammad Abú Zahra. Ten patřil mezi nejvýraznější oponenty an-Násirovy populační politiky v 60. letech. Tamtéž, s. 92.

²³⁴ K tomuto pojetí šarī‘y více Kropáček L., *Duchovní cesty islámu*, s. 145.

²³⁵ *Korán*, s. 474. 2:249 *Kráva*. „...Kolikrát již nepočtené oddíly zvítězily nad početnějšími z dovolení Božího...“.

²³⁶ Klasický výraz *‘azl* (s původním významem *přerušovaná soulož*) je užíván již jen v odkazech na hadíthy či klasické právní autority.

²³⁷ Slovo *tahdíd* může být totiž rovněž chápáno jako *zamezení s konečnou platností*, což u nemála věřících a ‘ulamá vyvolávalo podezření, že vláda přeci jen chce zákonně ustanovit povolený počet potomků.

²³⁸ Více o tomto programovém dokumentu v podkapitole 1.2.

Bezpochyby bychom neměli v rámci využívání náboženských symbolů v ideologii arabského socialismu vynechat osoby egyptských prezidentů. Ač se an-Násirův vztah k islámskému náboženství jeví jako značně diskutabilní, připomínal často tento státník ve svých veřejných vystoupeních islámské symboly, aby tak s jejich pomocí legitimizoval své politické názory.²³⁹ Vedle jiného se nechal slyšet, že je potřeba změnit představu o *pouti do Mekky*, která by se neměla stát jen jakousi vstupenkou do ráje nebo prostředkem umožňujícím získat odpuštění. Pout' by měla získat status velké politické akce, o níž by psali novináři po celém světě a nikoli pro zábavu čtenářů líčením tradičních rituálů, nýbrž z toho důvodu, že je s ní spojeno pravidelné důležité politické setkání.²⁴⁰

Za vlády Anwara as-Sadáta byl islám postaven do služeb státní politiky. Prezident náboženství všestranně podporoval, ať už osvobozením členů Muslimského bratrstva či kladnému postoji k zakládání různých islámských společností i mimo univerzity. Sám sebe prezentoval jako muslimského vůdce (věřícího prezidenta) a právě v této roli zdůrazňoval své politické akce. Ve srovnání s an-Násirem u Anwara narůstala islámská rétorika, zejména co se týče frekvence užívání pojmů jako *Alláh* či *vysoké mravní ideály* vycházející z náboženské víry.²⁴¹

Kropáček takové počínání, kdy se silná sociální rétorika a politika stala prostředkem legitimacy populisticky a sekulárně orientovaných režimů v arabském prostředí 60. let, nazývá *instrumentalizací islámu*.²⁴²

²³⁹ An-Násir vždy odmítal, aby byl islám (respektive šar'ia) prohlášen za jediný zdroj egyptského zákonodárství. K základům islámské dogmatiky se však zásadně nevyjadřoval a pokud islám kritizoval, vždy nepřímo, obezřetně a zpravidla jen momenty, kdy byl zneužíván.

²⁴⁰ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 40.

²⁴¹ Tamtéž, s. 91, 93.

²⁴² Toto označení zahrnuje především nacionální, socialistickou a vhodně volenou islámskou argumentaci. Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí*, s. 91.

4. Vliv ideologie arabského socialismu na růst popularity islamistických hnutí

4.1. Islamismus

Politický úpadek, ideologické vyčerpání a ztráta prestiže a důvěry v hodnotu a účinnost první politické generace nezávislosti během republikové euforie v arabských zemích přivedly na konci 60. let 20. století na politickou scénu znovu náboženskou formu odporu, tentokrát v podobě *islamismu*²⁴³. Islamismus jako dědic modernistického fundamentalismu sleduje linii politické radikalizace, inspiruje se v Koránu a v organizačních formách komunistického a fašistického totalitarismu a podřizuje život jedince i celé společnosti imperativům islámského náboženství. Nejedná se však o projev esence islámu, představuje hybridní fenomén, který reaguje na evropskou kolonizaci a následnou modernizaci muslimských společností. Sama sociální a kulturní povaha islamismu v sobě již kombinuje evropské a islámské rysy a dokazuje tak, že muslimské společnosti obecně jsou poznamenány evropskou expanzí a že se tu islamismus jako takový neobjevuje v pozici pouhé mechanické reakce islámu.²⁴⁴

Islamisté tedy začali vyplňovat prázdný prostor zbylý v řadě muslimských zemí po neúspěchu nacionalistů, socialistů i liberálů. Idea národu a národního státu výrazně ztrácela na své síle, jakoby již nesjednocovala ani nemobilizovala. Právě počátkem druhé poloviny 50. let 20. století, v období ostrých publicistických svárů mezi nacionalisty a islámskými intelektuály začal výraz *islamisté*²⁴⁵ hrát politickou moc. Kdy přesně se začal používat však jasně nevíme. Islamisté (*al-islamíjún*) tak postupně vytvářeli nepřátelský tábor v opozici proti nacionalistům (*al-kaumíjún*).

²⁴³ Chápejme pojem *islamismus* v tomto případě jako soubor intenzivních projevů islámu ve veřejném životě čili především jako *politický islám* (*al-islám as-sijásí*). Kropáček L., *Islámský fundamentalismus*, s. 30.

Co se týče výrazu *islamismus*, je velmi těžké uniknout dlouhé a složité diskusi o jeho správnosti. Jeho kritikové ho nezdíka označují za *vynález* západní orientalistiky a politologie. Mimo to navíc nelze přehlédnout konkrétně jistou vzniklou komplikaci v českém jazyce, kdy *islamistou* nazýváme rovněž odborníka zabývajícího se studiem islámu.

²⁴⁴ Barša P., *Západ a islamismus...*, s. 1, 8.

²⁴⁵ V klasické arabštině označoval termín *al-islámí* mimo jiné příslušníka vrstvy básníků v předislámské době, středověký teolog Abú l-Hasan Alí al-Aša'írí (zemřel 935) jím zase nazval disputaci o teologických otázkách (přesněji *makálat al-islamíjín*, v doslovném českém překladu *řeč islamistů*), přičemž hovořil o neortodoxních skupinách. Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 358.

Islamisté požadovali radikální islámský diskurs nacionalismu, zatímco nacionalisté se ho pokoušeli podřítit nějaké všeobecné ideologii pokroku. Té by islám sloužil tak dlouho, dokud by sám představoval pokrok.²⁴⁶ Strukturální blízkost těchto dvou diskutovaných táborů vedla mimo jiné k nejrůznějším terminologickým zmatkům. Proto také například Muhammad Ahmad Bášmíl (narozen 1920) zdůrazňoval: „Rozlišuji mezi skutečným arabským nacionalismem, ve který věřím a novým protiislámským hnutím, jež bylo označeno jako arabský nacionalismus.“²⁴⁷

K probuzení islámských hnutí obecně přispěla skutečnost, že v politických spektrech zemí chyběly opozice. V Egyptě byly demokratické opoziční strany slabé a znevažované, v Sýrii a v Iráku (do doby, kdy Saddám Husajn utužil místní režim) „paralizované krunýřem národní fronty“.²⁴⁸

Většina islámských hnutí poté, co charakter tehdejší státní moci zpochybnila jako neislámský, požadovala, aby se stát legitimizoval plným zavedením šari'yy. Vůbec muslimská umma se má v pojetí islamistů opřít o teismus, proto se také jako jejich hlavní heslo objeví zvolání: *Naší ústavou je Korán*.²⁴⁹ V 80. letech během volební kampaně hlásali egyptští islamisté: „Řešení je islám“ (*Al-islám huwa l-hall*).²⁵⁰ V neposlední řadě se islamisté s radostí nechávají slyšet, že: „*Islám je náboženství a stát*“ (*Al-islám dín wa dawla*).²⁵¹ Klasičtí islamisté totiž právě zdůrazňují spojení islámu s politikou a státem, který musí být islamizován. Ostře se tak staví proti vymezování islámu jen jako náboženství či opačnému výhradně sekulárnímu pojetí státu. Islamismus

²⁴⁶ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 188.

²⁴⁷ Bášmíl M. A., *Al-Kaumíja fi nazar al-islám*. Bejrút, 1960, s. 97 in Schulze R., cit. dílo, s. 189.

²⁴⁸ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 109.

V důsledku silného postavení hlavy státu neměl navíc hlas parlamentu v politickém systému nikterak výrazný zvuk. Ostatně až od konce 80. let zde zaznamenáváme tendenci k pluralitní demokracii.

²⁴⁹ Barša P., *Západ a islamismus...*, s. 79.

²⁵⁰ Kropáček L., cit. dílo, s. 159.

²⁵¹ Existuje názor, že tuto vlivnou tezi formuloval poprvé známý egyptský právník 'Abdarrazzáq as-Sanhúrí (zemřel 1971) v jednom ze svých článků již roku 1929, snad v reakci na Atatürkovo zrušení instituce *chalífátu* a v úmyslu nabídnout ho jako možné nové pojítko muslimské ummy. Tamtéž, s. 90. Sřetáváním koncepcí *dín* a *dawla* v egyptské novodobé historii a historiografii, zvláště pak v období an-Násirovy politiky, se podrobně zabývá Raf'at Sajjid Ahmad, *Ad-dín wa-d-dawla wa-th-thawra* (*Náboženství, stát a revoluce*), Káhira, 1989.

se dovolává islámského náboženství již jako *politického programu revoluční proměny světa* a nikoli pouze jako *obranné náboženské platformy*.²⁵²

Vzmach islamismu v 80. letech 20. století vyústil v jeho rozštěpení na dvě větve- radikální teroristický *džihadismus*²⁵³ a umírněné křídlo, jehož členové postupně uzpůsobují cíle i prostředky svého programu základním institucím modernity včetně demokracie a kulturní plurality.²⁵⁴

Konečně nesmíme k těmto skupinám zapomenout připojit i islamismus ší'itský. Rozvinul se v průběhu 60. a 70. let a mezi jeho nejvýraznější představitele patřili Muhammad Báqir as-Sadr (1935- 1980) či Rúholláh Chomejní (1902- 1989).

4.2. Muslimské bratrstvo

Většina islamistických skupin a hnutí poslední čtvrtiny 20. století byla více či méně ovlivněna dvěma proudy pocházejícími již z dřívějšího období. Vedle Muslimského bratrstva (*Džamíjat al-ichwán al-muslimín*, přesněji *Sdružení* či *Asociace Muslimských bratří*), jemuž se podrobněji věnuje tato podkapitola, se jednalo o pákistánskou politickou stranu *Islámské sdružení* (*Džamá'at-e islámí*) založenou laickým intelektuálem Abú Í-Alá Mawdúdíem (1903- 1979) v roce 1941.²⁵⁵

Muslimské bratrstvo spadá do první generace sunnitských islamistů a jejich organizací. Založeno bylo v Ismá'íliji v březnu 1928, přestože oficiálně bylo zaneseno do registru organizací až 11. dubna 1929. Mezi jeho hlavní spoluzakladatele patřil

²⁵² Za zmínku rovněž stojí fakt, že islamisté byli většinou nakloněni vzdělání žen a podporovali jejich účast v politickém a sociálním životě (přestože si kladli podmínku nějaké formy zahalení). Barša P., *Západ a islamismus...*, s. 83, 85.

²⁵³ V Egyptě zastupuje tento proud skupina *Gamá'a islámíja*.

²⁵⁴ Sem patří mnohé skupiny Muslimského bratrstva. Můžeme si je představit jako muslimský ekvivalent ultra- konzervativních či populistických proudů evropské křesťanské demokracie. Barša nabízí ještě jinou evropskou analogii pro diskutovaný islamistický proud v arabsko- muslimském světě- *reformistické* křídlo komunistických hnutí, které vzdávající se pomalu revolučního projektu, akceptovalo od 60. let 20. století sociálně- demokratický trh a liberální demokracii. Barša P., cit. dílo, s. 161.

Podle Mendela a Müllera se jedná o hnutí sociální revolty pod hesly reformovaného islámu v arabském světě srovnatelné v rámci historické paralely s naším husitstvím či německou selskou válkou. Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 142.

²⁵⁵ Tyto dvě zmíněné skupiny sice vznikly nezávisle na sobě, nicméně posléze navázaly kontakty a vzájemně se ovlivňovaly.

egyptský učitel Hasan al-Banná'.²⁵⁶ Těsně po založení Muslimského bratrstva se jeho členové záměrně vyhýbali označení připomínajícímu *stranu, společnost, řád* či *odbory*. Na počátku října 1932 přestěhovali své hlavní koordinační středisko do Káhiry, kde organizace zároveň přijala strukturu, která jim umožňovala navázat i nějaké vnější kontakty.²⁵⁷ V první polovině 50. let, když se an-Násir ujal v Egyptě moci, čítala tato militantní asociace více než milion členů.²⁵⁸ Jejím původním záměrem bylo usměrňovat kroky muslimských obyvatel na politickém, ekonomickém a kulturním poli. Muslimští bratři se ztotožňovali s mnohými malými organizacemi a jejich islámskou interpretací a následnou identifikací ústupu z koloniální společnosti s odchodem proroka Muhammada z Mekky v roce 622.²⁵⁹

Al-Banná' tvrdí, že islám nezná konflikt mezi duchovní a světskou sférou, konflikt tak typický pro Evropu. V muslimském prostředí totiž vše patří Alláhovi. Teokracie potom představuje ideální formu islámského státu.²⁶⁰ Myšlenková struktura Hasana al-Banná' může díky své filosofické a programové nepropracovanosti vykazovat jistou rozporuplnost. Al-Banná' se snažil čistě z islámských pozic odpovědět na všechny otázky související s funkcí moderního státu, práva a společnosti. Muslimští bratři předložili populistickou koncepci sociální rovnosti a spravedlnosti, přičemž využili hodnoty islámské etiky. Osnovu návodu, jak překonat hospodářský úpadek, který předložili egyptské společnosti, tvořilo přímé povstání proti britské nadvládě. Oproti tomu ovšem nedokázali odpovědět na otázku po moderním vývoji státu a společnosti (hlavně v oblasti ekonomiky a sociální politiky).²⁶¹ Neopomenutelnou skutečností pro Muslimské bratry je jejich přesvědčení, že „*vlast není kus země, ale komunita věřících*“.²⁶²

²⁵⁶ Hasan al-Banná' se narodil v dolnoegyptském Damanhúru v roce 1906. Vyrostl v maloměstském prostředí, tudíž jeho učitelské povolání znamenalo pro jeho rodinu vysněný ideál. V Káhíře studoval zrovna v době, kdy se tu projevovaly první příznaky důsledků světové hospodářské krize. Ve druhé polovině 40. let, kdy stále intenzivněji rostla polarizace egyptské veřejnosti vůči Muslimskému bratrstvu, se nakonec stal obětí atentátu, přesně 12. února 1949.

²⁵⁷ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 117- 118.

²⁵⁸ Kepel G., *Boží pomsta...*, s. 25.

²⁵⁹ Schulze R., cit. dílo, s. 117.

²⁶⁰ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 30.

²⁶¹ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 144- 146.

²⁶² Muzikář J., *Islám v politice*, s. 53.

Jedna z idejí Muslimských bratří se rovněž týkala sjednocení muslimských národů do tzv. *Organizace islámských národů (Haj'atu l-umami l-islamija)*. Tato myšlenka vycházela z přesvědčení, že „*muslimové tvoří jediný národ spojený islámskou vírou*“.²⁶³ Koordinovaná zahraniční politika, ekonomická spolupráce a kulturní jednota uskutečňovaná na základě Koránu měla muslimům zajistit nezávislost na vnějším nemuslimském světě.²⁶⁴ Tato panislámská idea jednoty národů a států na bázi islámského náboženství směřovala ve výsledku k izolaci, respektive k tomu být v opozici vůči kapitalismu a socialismu.

Od samotného počátku své existence naráželo Muslimské bratrstvo na nelibost egyptské vlády (výjimkou se akorát stalo krátké období okolo republikánského převratu, kdy Muslimští bratři vystupovali jako an-Násirovi partneři, viz. dále). Ještě před nástupem násirovců bylo proti Muslimským bratrům vzneseno obvinění, že štvou rolníky a dělníky proti vládě a kolovaly i takové domněnky, že se účastní příprav komunistického spiknutí.²⁶⁵ Ostatně jejich největší chybou bylo tolik důrazné užívání násilí.

Politiku Gamála 'Abd an-Násira obecně charakterizují represe vůči různým jiným politickým silám. Nejinak tomu po většinu času bylo ve vztahu k Muslimskému bratrstvu. V jisté formě kooperace fungovali Muslimští bratři s an-Násirem, respektive Svobodnými důstojníky, na začátku 50. let, kdy společně nastolili republikánský režim. Zanedlouho se jejich vztahy začaly však výrazně zotřovat.

O cílech Muslimského bratrstva an-Násir prohlásil: „*[Jejich šéf] chce vytvořit z [K]oránu jediné měřítko lidského chování. Co se mě týče, není mi jasné, jak se může vládnout jenom podle [K]oránu. Vždyť z něho se dají odvodit všechny možné interpretace, přičemž moje vlastní není v žádném případě výkladem těchto fanatiků.*“²⁶⁶

²⁶³ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 33.

²⁶⁴ V roce 1946 se al-Banná' zúčastnil konference, na níž se diskutovalo rozšíření arabského bloku o další islámské země. Poprvé zde byl použit termín *islámský blok (al-kutla al-islamija)*. Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 150.

²⁶⁵ V říjnu 1947 vydal al-Banná' instrukce, podle nichž se Muslimští bratři chystali zasáhnout do palestinského konfliktu. Touto akcí zamýšleli předvést, že se považují za politické a vojenské vykonavatele národní arabské vůle, která překračuje národní hranice, a ve druhé řadě prokázat, že se staví na odpor proti hegemonním nárokům monarchie. Tamtéž, s. 157- 158.

²⁶⁶ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 41.

V té době Muslimští bratři již nezakrytě označovali nový vojenský režim v Egyptě za ohrožení základních pilířů islámu. Představitelé režimu byli dále obviňováni ze snahy svést zemi na cestu zrady islámských zásad a jejich kritikové cítili potřebu odstranit takové zrádce islámu a nastolit nový pořádek. Po zoufalém pokusu o atentát na an-Násira v říjnu 1954 vypuklo nelítostné zatýkání, ba dokonce popravy příslušníků této náboženské organizace.²⁶⁷

V kontextu Muslimského bratrstva nesmíme v žádném případě vynechat osobnost Sajjida Qutba.²⁶⁸ V roce 1949 vydal v Káhiře brožuru s názvem *Sociální spravedlnost v islámu (Al-Adála al-idžtimá'íja wa 'l-islám)*, v níž se zřekl evropského diskursu socialismu a vyslovil se pro islámskou interpretaci socialistických tradic. Qutb apeloval na širší veřejnost slovy: „*správný muslim nemůže žít individuálně, musí se podílet na budování a udržování ummy- komunity věřících..., neboť boj o to je povinností každého správného muslima*“.²⁶⁹ Vyjadřoval tak požadavek, aby impuls ke změně celkové situace v zemi přicházel od každého jednotlivého muslima, nikoli shora, z vedení státu, politických skupin či elit. Věhlas potom získal především Qutbův programový spis *Milníky na cestě*²⁷⁰ a lidový komentář ke Koránu²⁷¹, které měly sloužit jako směrnice pro nové pokolení islámských aktivistů.

Pravdou zůstává, že ačkoli se Qutb stal symbolickým ztělesněním odporu proti režimu an-Násira, směl své poslední spisy v Egyptě dokonce publikovat (jednalo se o gesto dobré vůle egyptské vlády ve vztahu ke členům a stoupencům islámských

²⁶⁷ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 53.

K tomuto konkrétnímu úseku egyptských dějin rovněž Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 163.

²⁶⁸ Tento egyptský spisovatel a novinář žil v letech 1906- 1966. Pocházel ze vsi Múšá poblíž hornoegyptského provinčního města Adjut. Na přelomu 40. a 50. let strávil dva a půl roku ve Spojených státech v rámci studijního pobytu, kde se věnoval cizím jazykům. V polovině 60. let, v době obnovených násirovských represí vůči Muslimskému bratrstvu, byl na základě obvinění z podněcování násilných akcí Qutb odsouzen a popraven. Pro ostatní příslušníky Muslimského bratrstva se stal mučedníkem. Muzikář J., cit. dílo, s. 54. A také Schulze R., cit. dílo, s. 161.

²⁶⁹ Qutb S., *Social Justice in Islam*, New York, 1980, s. 169 in Muzikář J., cit. dílo, s. 54.

²⁷⁰ Tomuto Qutbovu dílu věnuje Mendel ve své knize samostatnou stejnojmennou podkapitulu. Mendel M., *Islámská výzva. Z dějin současnosti politického islámu*, Brno: Atlantis, 1994, s. 122- 131.

²⁷¹ Qutb S., *Fí zilál al-kur'án I- VI*, Bejrút, 1979. Tuto práci začal psát již během svého pobytu ve Spojených státech a pokračoval poté v letech 1952- 1954 ve své domovině. Se svými literárněvědeckými studii o Koránu vešel Qutb ve známost již v roce 1939. Více o hlavních rysech Qutbových prací Schulze R., cit. dílo, s. 200- 201.

skupin).²⁷² Jinak označil Sajjid Qutb an-Násirův režim (a nejen ten) za *džáhilíji* (tedy *předislámské barbarství* či *nevědomost*), neboť namísto Boha uctívají lidskou vůli a zbožšťují osobnosti nebo absolutizovaný lid (*ša'ib*) a určují si vlastní lidské zákony. Při tom všem se neostýchají (Qutb upozorňuje především na an-Násira) hovořit (z Qutbova pohledu neoprávněně) o *islámské demokracii* nebo *islámském socialismu*.²⁷³ Do opozice tomuto počínání staví koncept *hákimíja*, což znamená, že zákony smí dávat výhradně Bůh, a překrývá se tudíž s plošným zavedením šari'yy.²⁷⁴ Qutb obecně odmítl demokracii, protože pro něj představuje zřízení států, které se stavějí proti arabským a muslimským záležitostem.²⁷⁵

Egyptští Muslimští bratři se považovali za mluvčí islámské identity, a tak se snažili zakládat své pobočky rovněž v jiných arabských zemích. První úspěchy tohoto rázu zaznamenali v Sýrii, když na konci roku 1945 vzniklo spojením více tamních neo-salafíjských²⁷⁶ organizací *Syrské muslimské bratrstvo*.²⁷⁷ Syrská odnož Muslimských bratří získala výraznější vliv v 50. letech, někteří její příslušníci se stali dokonce členy syrských vlád.²⁷⁸

Další skupina Muslimských bratří se organizuje 5. května 1946 v Palestině. V Bagdádu se Muslimské bratrstvo ustavilo o rok později pod názvem *Společnost islámského bratrstva* (*Džam'íjat al-uchúwa al-islamíja*). Vzápětí se k nim připojili někteří významní iráčtí sunnitští učenci.²⁷⁹ Na druhé straně se objevily i jisté neúspěchy. Mnohé regionální skupiny se nechtěly podřídit *egyptskému diktátu* a urputně trvaly na své organizační nezávislosti.

²⁷² Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 209.

²⁷³ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 90.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 165.

²⁷⁵ Kropáček L., *Islám a Západ...*, s. 94.

²⁷⁶ Seskupení Muslimského bratrstva obecně označujeme kolektivním pojmem *neo-salafíja*, neboť koncepčně mají blízko k *salafíji*. K politické veřejnosti národních států se tyto skupiny začaly obracet až ke konci 30. let 20. století. Schulze R., cit. dílo, s. 117.

²⁷⁷ U založení syrské odnože Muslimských bratří tak stálo například místní *Sdružení muslimské mládeže* či starší damašská muslimskobratrská skupina vedená Mustafou as-Sibá'ím. Tamtéž, s. 149- 150.

²⁷⁸ Islámské náboženství vůbec zůstávalo v syrské společnosti v období po druhé světové válce vlivným faktorem. Proto také proces jeho oddělování od politiky vyvolával četné konflikty a po příchodu strany al-Ba'ath k moci se organizace Muslimských bratrů dostávalo často do ostré opozice proti zaměření a následným krokům syrských vlád. Muzikář J., *Islám v politice*, s. 45.

²⁷⁹ Mezi nimi uveďme například příslušníka salafíje Muhammada Mahmúda as-Sawwáfa (narozen 1915) z Mosulu. Tamtéž, s. 150.

5. Pokusy o zdůvodnění neúspěchu arabského socialismu

Zřejmá výjimečnost muslimských společností tkví ve skutečnosti, že ani po sto letech, kdy v daných zemích probíhají modernizační a industrializační procesy, nedochází k sekularizaci. Zdejší dopad těchto procesů se tedy zásadně liší od evropské zkušenosti. Vzájemný vztah modernizace²⁸⁰ a islámu se stává o to zvláštějším a zajímavějším, že celkový společenský a politický vliv náboženství se podle všeho v posledních desetiletích 20. století spíše posílil. Pochopit tuto situaci bychom mohli za předpokladu, že si uvědomíme, že v muslimském prostředí chybí institucionalizovaná kněžská organizace a zejména stát je neoddělitelně spojen se společností prostřednictvím islámského vyznání. Ostatně islám vždy byl prostředkem či cílem politiky jako společenské aktivity zaměřené na organizování a řízení společnosti.²⁸¹ K radikálnímu rozchodu s islámem tudíž vůbec nedošlo, ba naopak v egyptské politice se v porovnání s předchozím obdobím zaznamenalo jeho větší využívání.²⁸²

Islám je právě vzhledem ke své životnosti a trvalé přítomnosti na poli ideologie a politiky neustále využíván k uskutečňování ideálu arabské jednoty. Nicméně koncepce arabské jednoty a arabského národa zakládaná na jednotě náboženství a z něho vyplývajícího světónázoru je dlouhodobě neudržitelná a ryze idealistická.²⁸³

Od konce 60. let obecně rostla nespokojenost širokých lidových vrstev. V průběhu neúspěšného řešení závažných hospodářských a politických problémů se právě ukázala neschopnost nacionalistických stran pokročit rozhodným způsobem vpřed v této problematice, což přirozeně vyvolávalo stále více projevů nedůvěry k těmto stranám. Narůstající proud kritiky měl zastavit tzv. *oficiální* či *etablovaný islám*. Jedná se o nový faktor společenského a politického života islámských zemí, o prostředek, jakým se maloburžoazie jako hlavní sociálně třídní složka nacionalistických stran chtěla

²⁸⁰ Modernizací sílí městská střední společenská vrstva. Ta tak získává vojenské, komunikační, administrativní a dopravní prostředky, které využije k centralizaci státu a dosáhne nakonec kontroly nad celou společností. Celkovou situaci dokresluje urbanizace a populační exploze. Městský způsob života se stává vysněným cílem vykořeněného obyvatelstva, společnost je najednou schopna obejít se bez náboženských prostředníků. Barša P., *Západ a islamismus...*, s. 80.

²⁸¹ Muzikář J., *Islám v politice*, s. 19.

²⁸² Tamtéž, s. 40.

²⁸³ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 96.

ideově sblížit s islámem a jeho představiteli.²⁸⁴ Záměr byl zcela pragmatický- posílit prestiž existujících režimů a zabránit případnému spojení kritických proudů do jednotné opozice. Lze však říci, že politické programy neustále bojovaly se svou strohou pragmatickou racionalitou, která nemohla uspokojit touhu většiny obyvatelstva po vyjádření pocitů důstojnosti, šlechetnosti, mravní velikosti a řady dalších etických hodnot, jež díky své integritě islámské náboženství poskytuje.²⁸⁵ To, že ideologické politické vedení nedokázalo jasně vymezit zásadní společenské problémy a rozpracovat jejich řešení, nakonec přispělo k prohlubování jeho nerozhodnosti a následně bývalo v oblasti politické praxe nahrazováno používáním represivních diktátorských metod.²⁸⁶ Ve výsledku byl z egyptské krize vyvěrající z dosavadních neúspěchů při řešení ohromných ekonomických a sociálních problémů země obviňován celý politický systém a za ním stojící ideologie. Kritika postihla °Abd an-Násirovy pokusy o socialistickou mobilizaci stejně jako as-Sadátův neurčitý liberalismus a zpochybňován byl rovněž islámský modernismus, k němuž se oba režimy přiklonily, aby tak ospravedlnily svou vládu a dosáhly její legitimacy.²⁸⁷

Zmíněná nedůvěra lidových vrstev se projevila i ve zpochybnění smyslu panarabských hesel, což se ještě zdůraznilo neúspěšným pokusem o sjednocení Egypta a Sýrie. Iluze o okamžitém sjednocení Arabů se tak celkem rychle a především jistě rozplývala.²⁸⁸ V průběhu času se ukázalo, že prosazovaný panislamismus je v oblasti politické praxe z hlediska využití náboženské víry k politickému sjednocení muslimů příliš utopistický.²⁸⁹ V reakci na otřes Arabů z porážky ve válce s Izraelem v červnu 1967 nabyly na síle právě hlasy požadující rozchod s importovanými ideologiemi a zároveň nabízející možnost obrody na cestě k domácím islámským hodnotám.²⁹⁰ Stát se

²⁸⁴ Přese vše bychom měli mít stále na paměti, že v maloburžoazních krizích hrál islám stále velmi důležitou roli. Není poté náhodou, že většina předních osobností Egypta pocházela právě z této společenské vrstvy.

²⁸⁵ Vůbec prohlubující se sociální rozpory, nahromaděné deziluze o liberálním nacionalismu a pseudo-parlamentním systému přímo vyzývaly k příklonu k tradičním hodnotám, obzvláště v případě hledání vlastní specifické cesty vývoje společnosti. Muzikář J., *Islám v politice*, s. 40.

²⁸⁶ Tamtéž, s. 83, 85.

²⁸⁷ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 54.

²⁸⁸ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 119.

²⁸⁹ Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 34.

²⁹⁰ Kropáček L., *Islám a Západ...*, s. 81.

v této době začal postupně, někdy trochu chaoticky, stahovat z pole ekonomických a sociálních funkcí a uvolňovaný prostor pak vyplňovaly občanské iniciativy.²⁹¹

Po čase se ukázalo, že již ve fázi prosazování islámských ideologií se počítalo s tím, že tyto ideologie jednou skončí a rovněž se o tom zčásti diskutovalo. Ideologie v užším slova smyslu nabyly v islámském světě na významu teprve v 18. a 19. století a až ve 20. století se zde prosadily jako dominantní politický světový názor. Myšlení islámu jako ideologie se zásadně lišilo od klasické náboženské zkušenosti světa. Na konci 80. let po kolapsu ideologických orientačních schémat měla islámu připadnout důležitá funkce, islám měl přispět k mytickému zdůvodnění specifické etnicity národního státu, tradiční ideologické výrazové prostředky v politice měly v tuto dobu ustoupit novému mytickému zdůvodnění islámu.²⁹²

Postup revolučního procesu rovněž negativně ovlivnilo pomalé a nevýrazné prosazování demokratizace politického života. V Sýrii a Iráku působily jako náznak a garant demokratizačních a socializačních přeměn politické strany, jež dosáhly jistých úspěchů při mobilizaci a aktivizaci většiny obyvatelstva pro podporu nového sociálně ekonomického uspořádání společnosti. Avšak zde, ani v Egyptě, se nepodařilo překonat rozdíly mezi rozhodující částí společnosti a těmi pasivními. Bylo již zmíněno, že v průběhu 70. let 20. století se v hospodářském sektoru nahromadil počet krizových jevů. Na povrch vyplývaly důsledky skutečností, že ropné bohatství arabského světa je převážně soustředěno do oblastí mimo hlavní proud revolučních přeměn, zdejší režimy nepřátelsky pohlížely na pokrokové vývojové tendence a na spojování arabství se socialistickou perspektivou. Ideologické a politické tendence se musely smířit s určitými kompromisy, které mimo jiné zahrnovaly neomezený rozvoj islámských institucí, rozšiřování islámské propagandy či opatrnější přístup ke spolupráci se socialistickými státy, zejména kvůli finanční podpoře, kterou dané země Egyptu, Sýrii a Iráku poskytovaly.²⁹³ Ostatně i fundamentalismus charakteristický pro Saúdskou Arábii,

²⁹¹ V polovině 60. let 20. století se celkový počet nevládních organizací v arabských zemích odhadoval na méně než 20 tisíc. Tento údaj odpovídá v 90. letech již jejich počtu v samotném Egyptě. Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 133.

²⁹² Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 275, 277.

²⁹³ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 80- 81.

kteřá právě spolu s dalšími konzervativními státy Perského zálivu podporovala po roce 1967 křehkou egyptskou ekonomiku, mohl činit samotnému Egyptu jisté potíže.²⁹⁴

V rámci diskuze o možných důvodech neúspěchu ideologie socialismu ve sledovaných zemích bychom měli zcela jistě zmínit také fakt, že sekulární revolučně orientovaná kultura, jíž se Egypt pyšnil v 50. a 60. letech, dnes již není schopna nikoho nadchnout a navíc se jeví jako podezřelá.²⁹⁵

Přestože projekty socialistického typu, tolik silné v 60. letech, byly nakonec nuceny ustoupit do pozadí ještě před zhroucením sovětské imperiální soustavy, změkčovaly se autoritativní způsoby vlády v následné době jen velmi pozvolně. Jako východisko z tehdejšího více či méně neuspokojivého stavu společností obecně na Blízkém východě se jevila a nabízela kombinace liberální demokracie a islámského řádu.²⁹⁶ Populistické režimy ovládající arabské země v daném období potlačovaly většinou ve jménu silného zaopatřovacího státu snahy o pluralitu politických stran a občanských iniciativ.²⁹⁷

Dosavadní zkušenosti nám ukazují, že čistě sekularistické ideologie stále nejsou přijatelné pro drtivou většinu obyvatelstva arabského světa. Proto i režimy, které se již značně uvolnily z přímé závislosti na náboženství, musejí být nadále připraveny ospravedlnit své programy islámskými symboly a průběžně dokazovat, že jejich politická rozhodnutí v žádném směru nepopírají, ba ani nejsou v rozporu s islámem, ačkoliv ho nepovažují za svůj hlavní zdroj.²⁹⁸ Obecně můžeme konstatovat, že arabské společnosti chybí přirozená sekularizace, čímž ji nijak nehodnotíme, ale pouze do jisté míry vysvětlujeme, proč zde ideologie arabského socialismu hlouběji nezakořenila a déle se nerozvíjela.

²⁹⁴ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 53.

V roce 1979 byla v Egyptě založena *Faisal Islamic Bank of Egypt* se 49% saúdského kapitálu. Představovala největší soukromý a zároveň v pořadí pátý největší (po čtyřech státních) bankovní ústav v zemi. Kropáček L., *Blízký východ na přelomu tisíciletí...*, s. 176.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 167.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 111.

²⁹⁷ Tamtéž, s. 133.

²⁹⁸ Muzikář J., *Islám a současnost*, s. 48.

Při zamyšlení nad obecnou otázkou *westernizace* islámského světa si musíme uvědomit, že Západ svůj úspěch pocítoval vlastně pouze díky vlivu vlastní vědeckotechnické a vojenské převahy nad Východem. Právě tyto přednosti, a nikoliv demokracie či svoboda jednotlivce, se staly předmětem uznání reformně laděné části muslimské, ale i křesťanské inteligence. Ta však na druhou stranu považovala daný materiální úspěch a vojenskou přesilu Západu za dočasné a nikdy se nepřestala plně spoléhat na vlastní kulturní a duchovní odkaz, symboliku vlastních dějin, tradice politického uspořádání a etického kodexu. Kladné hodnocení západních vymožeností mělo svým způsobem vyjádřit snahu přihlásit se civilizačně k nejpozitivnějším kulturním tradicím Západu. Přesto zaznívají i hlasy upozorňující na jistou obezřetnost a volající po potřebě vlastního úsudku.

Tahá Husajn²⁹⁹ ve své knize *Budoucnost kultury v Egyptě* píše: „Abychom se v civilizačním smyslu stali Evropanům partnery, musíme si bezodkladně osvojit vše, co dělají oni... to ovšem neznamená, že máme nekriticky přijímat jejich špatnosti. Naopak volám po selektivním přístupu k evropské kultuře, nikoli po nekritickém napodobování nebo neorganických výpůjčkách.“³⁰⁰

Revoluční vlna nesená léty po druhé světové válce a podstatně posilující proces vedoucí na mnoha místech k dovršení politické emancipace do té doby závislých a kolonizovaných národů a celkový společenskopolitický pohyb 50. a 60. let 20. století znamenaly hluboké změny poměrů ve sledovaných muslimských zemích. Tyto změny do značné míry zastiňovaly takové prvky místního společenského života, jež se vyznačovaly především kontinuitou s předchozím mnohaletým vývojem. V důsledku toho mnohdy unikal pozornosti konzervatismus společenského života u velkého počtu muslimů, kteří žili na venkově nebo i v městském prostředí nadále zcela tradičním způsobem. Navíc jsme sváděni domněnkou, že probíhající změny jsou svou povahou nové, aniž bychom si kladli otázku po jejich kořenech či možnosti jejich opakování jako některých již známých dějinných zkušeností. Avšak moderní technické prostředky přeci

²⁹⁹ Tento egyptský spisovatel a kulturní obroditel z řad respektovaných arabských intelektuálů žil v letech 1889- 1973.

³⁰⁰ Mendel M., Ostřanský B., Rataj T., *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*, Praha: Academia, 2007, s. 122.

urychlují realizaci nikoliv něčeho, co je kvalitativně nové, nýbrž toho, co bylo v plánu a v myslích již dávno.³⁰¹

Josef Muzikář se k tématu vyjadřuje takto: „...[politici vůdcové mohou] mluvit jazykem moderní politiky, avšak jejich záměrem může být snaha přiblížit dnešek podmínkám, které v muslimském světě existovaly před řadou staletí. Obecně řečeno, změna by se v duchu tohoto přístupu měla stát prostředkem návratu ke kořenům.“³⁰²

Tato slova nám naznačují, že importované evropské ideologie do muslimského prostředí zde obecně nemají šanci uspět, pokud se jejich charakteristické prvky nikdy v žádné podobě neobjevily v samotném vývoji arabských zemí.

Reformní síly arabských zemí obecně ve snaze zlepšit vztahy se západními mocnostmi reagují v první řadě liberalizační tendencí v ekonomice, ve druhé fázi liberalizací veřejného projevu, a posléze směřují k politické pluralitě omezené základními ideologicko-politickými aspekty daných režimů.³⁰³

Možné transformace vnitropolitických systémů diskutovaných zemí (obzvláště musíme zdůraznit případ Sýrie) byly brzděny hlavně *klientismem*, který jako další výrazný specifický rys arabských autoritativních režimů zcela ovládl elity vojenských útvarů či zpravodajských a bezpečnostních služeb. K upevnění klientistických struktur v těchto složkách přispívají také různé typy válečných konfliktů. Jejich snahy o zachování privilegovaného postavení neustále ztěžovaly cestu té které země k demokratizaci a vystoupily jako retardující faktory skutečné liberalizace tamních ekonomik.³⁰⁴ Tyto klientistické elity rovněž negativně ovlivňovaly metody zahraniční politiky a principy mírového soužití, zejména v tom směru, že neuznávaly geopolitické reality nového rozdělení světa.

³⁰¹ Jako příklad, kdy moderní prostředek slouží k vykonávání *tradičního* obřadu, bychom mohli uvést skutečnost, že muslimové začali v rámci svých poutí do Mekky používat leteckou dopravu.

³⁰² Muzikář J., *Islám v politice*, s. 16.

³⁰³ Prezident Háfiz al-Asad oznámil 26. února 1990 rozšíření pluralismu (*ta'addudíja*), zároveň však odmítl na Sýrii aplikovat cizí vzory. Gombár, E., *Dramatický půlměsíc...*, s. 52.

³⁰⁴ Z politologického hlediska přílišné zasahování státu do hospodářského a politického života země označujeme jako etatismus.

Na přelomu 70. a 80. let opouštěli postupně islámští intelektuálové dosud tradiční ideologická schémata. Začalo se tu prosazovat určité *odideologizování* politické veřejnosti, vytrácela se totiž důvěra v utopické dovršení ideologií³⁰⁵ prostřednictvím islámu a místo toho se zdůrazňovalo *společenské a demokratické poslání* islámského náboženství, které dovrší, ba překoná i modernismus. Válka ani tehdejší krize již nebyly interpretovány pouze jako výsledek imperialistické intervence, nýbrž právě jako strukturální problém modernismu samého.³⁰⁶

Někteří arabští vzdělanci mnohdy nezakrývali svůj obdiv směrem k současné vědě a zároveň kritický pohled na importované ideologie.

Za všechny takové uvedme alespoň egyptského spisovatele Nagíba Muhfúze a krátký úryvek z jeho románu *Zrcadla*: „*Pouze věda nám odkrývá cestu... Věda stojí tváří v tvář reálným problémům, které vstupují do cesty pokroku lidstva. Nacionalismus, socialismus, kapitalismus denně rodí problémy, které vyrůstají z jejich samolibosti a krátkozrakosti. Věda, pokud neslouží válce, má význam pro celé lidstvo.*“³⁰⁷

³⁰⁵ Ideologické myšlení je vždy utopické, odvozuje své opodstatnění z radikální kritiky minulosti a přítomnosti.

³⁰⁶ Schulze R., *Dějiny islámského světa ve 20. století*, s. 272.

³⁰⁷ Mendel M., Müller Z., *Svět Arabů*, s. 21.

Závěr

Jako autorka předkládané bakalářské práce jsem zamýšlela sledovat historické, politické a společenské události a následný vývoj v 50. až 70. letech, respektive do začátku 80. let 20. století, především ve třech zemích blízkovýchodního regionu – v Egyptě, Sýrii, Iráku. Jak se ukázalo, byly tyto státy ve zmíněné době neodmyslitelně spjaty. Hovoříme tak obzvláště o pokusech o praktickou aplikaci panarabských myšlenek ve smyslu sjednocení zemí (nejvýznamnější pokus představovala Sjednocená arabská republika) a o působení politické strany al-Ba^ʿth, která spojovala hlavně syrské a irácké prostředí.³⁰⁸

Ovšem roli nejzásadnějšího pojítka Egypta, Sýrie a Iráku převzala ideologie arabského socialismu, kterou tudíž stavíme na pozici hlavního tématu této práce. Její postupné pronikání do vymezeného muslimského prostředí, potýkání se se zásadami islámu a její následné přizpůsobení diskutovanému prostoru tvoří páteř předkládaného textu.

Pro pochopení podmínek, v nichž se ideologie arabského socialismu usazovala, je podle mého názoru doslova bezpodmínečně důležitý jistý historický nástin. Jelikož Egypt, Sýrie i Irák obzvláště v popisované době zdůrazňovali roli zahraniční politiky, snažila jsem se v rámci možností zmínit rovněž historický kontext jiných zemí, s nimiž *náš trojlístek* navazoval vztahy. Tak zde nalezneme odkaz například na Saúdskou Arábii, Izrael (zejména co se týče palestinské otázky), Spojené státy, Velkou Británii či Sovětský svaz. Ohledně první kapitoly této práce považuji ještě za nezbytné dodat, že přestože jsem neměla v úmyslu opomenout žádnou zásadní historickou skutečnost, zasloužil by si závěr podkapitoly (1.1.) věnované situaci v Egyptě hlubší propracování, hlavně v oblasti působení prezidentského nástupce Gamála ^ʿAbd an-Násira, Anwara as-Sadáta, jenž prosazoval *infítáh*, tj. *politiku otevřených dveří*. Slabší článek by mohl být spatřen snad ještě v podkapitole (1.4.), která nahlíží úsek iráckých dějin. Fakt, že této zemi není věnován takový prostor jako třeba Egyptu, ovlivňuje především dostupnost příslušné literatury.

³⁰⁸ Podívejme se rovněž na nápadnou podobnost syrské a irácké vlaky. Jediný detail v počtu zelených hvězd v bílém poli by se mohl zdát na první letmý pohled zanedbatelný.

Mezi hlavní faktory ovlivňující ideologii arabského socialismu ve sledovaných zemích patří islám a arabský nacionalismus, jevy tolikrát skloňované v této bakalářské práci. Musíme konstatovat, že islám stále zůstává nejmasovější formou zdejšího společenského vědomí. Na druhé straně neminuly nacionalistické koncepce ani kritické pohledy, zejména pak z pozic panislamistů, kteří je označovali za značně regionálně omezené. V reakci na působení ideologie se sekularistickým charakterem v muslimském prostředí zůstává velkou otázkou, zda může existovat nějaká forma svébytného *islámského sekularismu*, zatímco *islám* mezi státem a náboženstvím nerozlišuje. Na každý pád znakem sekulárního státu v oblasti Blízkého východu je redukce uplatnění šari'fy na rodinné, dědické a nadační právo, dále se tato tendence může dostat jen stěží.

V souvislosti s takto těsným spojením islámského náboženství se všemi sférami tehdejšího egyptského, syrského a iráckého života, se tato práce dotkla využívání (Nebylo by na místě použít výrazu *zneužívání*?) náboženských symbolů a jistých změn v užívané terminologii v ideologii arabského socialismu. Za všechny bychom mohli uvést například termín *umma*, který původně obecně označoval *obec muslimů* a teprve v souvislosti s moderním nacionalismem zahrnul význam českého slova *národ*. Zde bych chtěla také doplnit, že vytyčené téma skýtá možnost více se zabývat primární literaturou.³⁰⁹ Ovšem již bez toho rozsah předkládané bakalářské práce přesahuje doporučený limit, a jak pozná většina autorů, nehledě na problematiku, kterou se zabývá, hloubka vymezených témat prací bývá nedozírná.³¹⁰

³⁰⁹ NASSER, Gamal Abdul. *Egypt's Liberation. The Philosophy of the Revolution*. 1. vydání. Washington: Public Affairs Press, 1955.

el SADAT, Anwar. *Address by President Anwar el Sadat at a Special Meeting of the National Assembly. Thursday, May 20, 1971*. Káhira: Ministry of Information, State Information Service. ISBN neuvedeno.

el SADAT, Anwar. *Statement to the Nation by President Anwar el Sadat. June 10, 1971*. Káhira: Ministry of Information, State Information Service.

The National Action Charter and The Rules of Action of the Progressive National and Nationalist Front. Bagdád: Government Press, 1974.

Uvedené publikace jsou dostupné v knihovně Orientálního ústavu Akademie věd České republiky v Praze.

³¹⁰ Rovněž bych ráda zmínila ještě dvě publikace, které poskytují cenné informace především o historickém dění v Egyptě, Sýrii, Iráku, o oblasti arabského socialismu a dotýkají se teorie nacionalismu.

MUZIKÁŘ, Josef a kol. *Zápas o novodobý stát v islámském světě: Od mešity k parlamentu*. Praha: Academia, 1989.

MUZIKÁŘ, Josef a kol. *Nemarxistické teorie socialismu v afrických a arabských zemích*. (II. svazek) Praha: Orientální ústav Československé akademie věd, 1977.

Jako logické vyústění silné propagace ideologie arabského socialismu se ukázal růst popularity islamistických hnutí. V dnešní době můžeme konstatovat, že islamismus se jako takový zařadil mezi vážné destabilizační faktory ohrožující některé blízkovýchodní státy. Širší prostor věnuje daný text organizaci Muslimského bratrstva, už jen také proto, že o něm hojně pojednává použitá literatura. Ostatně úspěchy revolučního islámu, který islamisté razili, nám nejvýrazněji potvrzují politický, hospodářský a sociální krach politických elit, jež se po vyhlášení nezávislosti v daných zemích ujaly vlády. Nakonec v poslední kapitole (5.) se tato práce snaží uvést alespoň některé důvody celkového neúspěchu diskutované ideologie. Řekněme, že tuto problematiku rovněž osobně chápu jako možnost dalšího pokračování ve sledování dění v Egyptě, Sýrii a Iráku v posledních desetiletích 20. století.

Přepis arabských slov a vlastních jmen v této práci se řídí knihou Luboše Kropáčka *Duchovní cesty islámu*.³¹¹

- ´ - hamza (ráz), tj. odsazení hlasu, př. *ša´b* (*lid*)
- ˆ - ˆajn, hrdelnice připomínající zesílenou hamzu, př. *šarˆa*.
- q** - měkkopatrová závěrová hláska (zadní „k“), př. *Qásim*.
- th** - neznělé anglické th (např. *three*), př. *al-baˆth*.
- w** - obouretná úžinová polosamohláska (jako v anglickém *well*), př. *wahda* (*jednota*).

Zcela na závěr bych chtěla vyjádřit upřímné poděkování Mgr. Viole Pargačové za velmi cenné připomínky a trpělivost během vzniku této bakalářské práce a všem svým blízkým, kteří mě vždy podporovali a podporují.

³¹¹ Kropáček L., *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2006, s. 275 (poznámka k přepisu arabských slov).

Bibliografie

Primární literatura

al-BAZZAZ, Abdul Rahman. *On Arab Nationalism*. Londýn: Embassy of the Republic of Iraq, 1965. ISBN neuvedeno.

Korán. Z arab. orig. Al Qur'án podle různých vydání přeložil Ivan Hrbek. 1.vydání. Praha: Academia, 2000. ISBN 80-200-0246-4.

Sekundární literatura

Monografie

BARŠA, Pavel. *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* 1.vydání. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001. ISBN 80-85595-96-8.

GOMBÁR, Eduard. *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Libye a Irán v procesu transformace*. 1.vydání. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80-246-0370-5.

GOMBÁR, Eduard. *Úvod do dějin islámských zemí*. 1.vydání. Praha: Najáda, 1994. ISBN 80-85632-22-5.

HRBEK, Ivan a kol. *Dějiny Afriky*. (II. svazek) Praha: Svoboda, 1966. ISBN neuvedeno.

KEPEL, Gilles. *Boží pomsta: křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Z fr. orig. *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paříž, 1991) přeložila Růžena Ostrá. 1.vydání. Brno: Atlantis, 1996. 184 s. ISBN 80-7108-120-5.

KOUŘILOVÁ, Iveta, MENDEL, Miloš. *Cesta k prameni: fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. 1.vydání. Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky, 2003. 172 s. ISBN 80-85425-53-X.

KROPÁČEK, Luboš. *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*. 1.vydání. Praha: Vyšehrad, 1999. 288 s. ISBN 80-7021-298-5.

- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 3. doplněné vydání. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-613-1.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. 1.vydání. Praha: Vyšehrad, 1996. 264 s. ISBN 80-7021-168-7.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. 1.vydání. Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-540-2.
- MENDEL, Miloš, OSTŘANSKÝ, Bronislav, RATAJ, Tomáš. *Islám v srdci Evropy. Vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. 1.vydání. Praha: Academia, 2007. ISBN 80-200-1554-9.
- MENDEL, Miloš. *Islámská výzva: z dějin a současnosti politického islámu*. 1.vydání. Brno: Atlantis, 1994. 248 s. ISBN 80-7108-088-8.
- MENDEL, Miloš, MÜLLER, Zdeněk. *Svět Arabů*. 1.vydání. Praha: Svoboda, 1989. ISBN nevedeno.
- MUZIKÁŘ, Josef a kol. *Islám a současnost*. 1.vydání. Praha: Academia, 1985. 108 s. ISBN nevedeno.
- MUZIKÁŘ, Josef a kol. *Islám v politice*. 1.vydání. Praha: Svoboda, 1987. ISBN nevedeno.
- PETRUSKA, Miloslav. *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 80-7184-164-1.
- PŘEBINDA, Petr. *Cesta k soudobému Iráku: Núrí as-Sa'íd a dějiny irácké monarchie (1920-1958)*. Ostrava: Montanex, 2005. 155 s. ISBN 80-7225-189-9.
- SCRUTON, Roger. *Slovník politického myšlení*. Z angl. orig. A Dictionary of Political Thought (Pan Books a The Macmillan Press, Londýn, 1983) přeložil Petr Pithart. Brno: Atlantis, 1999. 188 s. ISBN 80-7108-184-1.
- SCHULZE, Reinhard. *Dějiny islámského světa ve 20. století*. 1.vydání. Brno: Atlantis, 2007. 447 s. ISBN 80-7108-284-2.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Z angl. orig. Capitalism, Socialism and Democracy (Routledge, 11 New Fetter Lane, Londýn, 2000) přeložil Jiří Ogrocký. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. ISBN 80-7325-044-6.

Odborné časopisy

BUREŠ, Jaroslav. *Globální informační revoluce a role médií v arabském světě*. In: *Mezinárodní politika*, 2006, č. 7, s. 9. ISSN 0543-7962.

MENDEL, Miloš. *Univerzita al-Azhar mezi slávou tradice a otřesy moderny*. In: *Nový Orient*, 2004, roč. 59, č. 3, s. 51- 54. ISSN 0029-5302.

MUZIKÁŘ, Josef. *Arab Nationalism and Islam: Djamāl Abd-an Nāsir and His Attitude to Islam*. In: *Archív orientální*, 1975, roč. 43, č. 3, s. 193-209. ISSN neuvedeno.

MÜLLER, Zdeněk. *Středoasijské ideologické metamorfózy*. In: *Nový Orient*, 2004, roč. 59, č. 3, s. 2- 4. ISSN 0029-5302.