

Nakba nie je hidžra. Nútená migrácia v koncepciách palestínskeho hnutia Hamás a Strany islámskeho oslobodenia *

ATTILA KOVÁCS

Katedra porovnávacej religionistiky Filozofická fakulta
Univerzity Komenského v Bratislave

Hijra is the migration or journey of the Islamic prophet Muhammad and his followers from Mecca to Yathrib, later renamed by him to Medina, in the year 622, but the conception of migration plays an important role in the ideology of many Islamist movements until today. In this context the Palestinian Islamist movement are a rare exception. For them emigration and exile are strongly reconnected with the historical event of *an-Nakba* (the Catastrophe) and the forced migration and exile of many Palestinians after the first Israeli-Arab war in the year 1948. This paper is a comparative analysis about the receptions of emigration, exile and forced migration in the ideologies of two Palestinian Islamist groups: the Hamas movement and the Islamic liberation party.

Keywords: Palestinians, Hamas, Islamic liberation party, Jordan, *an-Nakba*, migration, exile

Hidžra

Islám má vo svojej ideologickej základni aj koncepciu náboženskej emigrácie (*hidžra*) (Mendel 2006, Netton 1993). *Hidžra* je primárne odchod / emigrácia / nútená migrácia proroka Muhammada a jeho stúpencov (*mu-hádžirún*) z Mekky do oázy Jathrib, neskoršej Medíny (Rubin 2003, Netton 1993: 2-24, Mendel 2006: 23-46). Bol to dlhší proces a posledná skupina muslimov opustila Mekku v polovici septembra roku 622. K tomuto rozhodnutiu Proroka prinútila zmena pomerov v Mekke, keď zomrel jeho strýc a ochranca Abú Talib a jeho nástupca Abú Lahab zrušil Muhammadovu ochranu zo strany jeho rodu, keď podľa islámskej tradície Qurajšovci zamýšľali Muhammada a jeho stúpencov zavraždiť. Vtedy Prorok dostal od anjela Gabriela varovanie, zveril sa priateľovi Abú Bakrovi (prvý zo štyroch „správne vedených“ kalifov) a ten ho v myšlienke *hidžry* podporil. Prorok poveril ʿAlího b. Abí Tálíb, aby zmiatol

jeho odporcov, kým on v preleku opúšťal Mekku. K tomuto kanonizovanému príbehu sa neskôr pridružili ďalšie s legendárnymi prvkami a folklórnymi motívmi opisujúcimi zázraky, ktoré sprevádzali záchranu. Historický výskum preukázal, že Muhammad bol od svojho vystúpenia pod čoraz silnejším tlakom Qurajšovcov a o odchode z Mekky uvažoval niekoľko rokov. Už v roku 615 poslal skupinu muslimov do kresťanskej Etiópie (*Habaš*), ale tá sa vrátila bez úspechu, odradená neochotou tamojšieho vládcu prijať islám. Prorok potom postupne navštívil niekoľko miest v Hidžáze, ktoré by mohli byť potenciálnym útočiskom pre jeho komunitu. Napokon asi v r. 620 uzavrel zmluvu s vodcami dvoch najväčších jathribských kmeňov Aus a Chazradž a začal tam postupne sťahovať svojich verných. V r. 637 kalif ʿUmar b. al-Chattáb zaviedol na údajne Prorokovo želanie, aby sa všetky udalosti a deje späté s komunitou veriacich datovali odo dňa *hidžry* (19. apríl 622).

* Táto publikácia vychádza v rámci grantu VEGA 1/0615/17 „Migrácia blízkovýchodných náboženských minorít ako vedecká a spoločenská výzva“.

Koncepcia *hidžry* predstavuje v isláme jednu z kľúčových vieroučných tém a stala sa symbolom čistoty viery a neochoty muslimov zdieľať spoločné územie s tými, ktorí žijú v blude a stave „nevedomosti“ (*džahilija*). Motívu *hidžry* sa mnohokrát v dejinách chopili kazatelia a charizmatickí vodcovia reformačných hnutí, ktorých presvedčení o rýdzosti svojej interpretácie islámu, alebo v reakcii na zábor svojej krajiny európskym kolonializmom uskutočnili masovú *hidžru* na územia, ktoré bolo možné považovať z právneho hľadiska za „územie islámu“ (*dár al-islám*). *Hidžra* sa stala znakom zbožnosti a symbolom vzorového kolektívneho správania v prípadoch, keď sa spoločenstvo (*džamá‘a*) „pravoverných“ (*mu‘minún*) alebo „ponížených“ (*mustad‘afún*) ocitne v situácii, ktorá mu nedovoľuje úspešne vzdorovať „neviere“ (*kufr*) alebo „pokryteckej moci“, a preto je treba z takejto spoločnosti odísť alebo sa od nej prinajmenšom dištancovať a izolovať. S konceptom vnútornej *hidžry* či izolácie (*mufásala*) pracoval napríklad vrcholný ideológ Muslimského bratstva Sajjid Qutb, či za *hidžru* považoval Usáma b. Ládín odchod aktivistov al-Qá‘idy do Afganistanu, kde bol priateľsky prijatý hnutím Tálibán a *hidžra* zohrávala kľúčovú úlohu aj v misii a ideológii IS / Dá‘iš.

Za najvýraznejší historický príklad využitia koncepcie *hidžry* islamistickým hnutím môžeme považovať počínanie egyptskej skupiny známej pod označením Obvinenie z neviery a odchod (*at-Takfír wa ‘l-hidžra*) (Mendel 2006: 301-307). Ich vodca, laický kazateľ a radikálny ideológ, Ahmad Šukrí Mustafa (1942-1978) za os svojej ideologickej koncepcie zvolil práve motív náboženskej emigrácie. Hnutie pôsobilo v 70. rokoch 20. stor. v Egypte. Ich strategickým zámerom bolo formálne obviniť väčštinovú spoločnosť z pokrytectva (*nifaaq*) a odpadliverstva od islámu (*ridaa*) a napokon ju označili (v súlade s dielom radikálneho ideológa Muslimského bratstva Sajjida Qutba) za „novodobú *džahiliju*“. Vzápätí sa rozhodli odísť z územia, ktoré už podľa nich nebolo možné považovať za *dár al-islám*, na odlahlé miesto, kde budú príslušníci hnutia budovať „novú *ummu*“, podobnú vzorovej medínskej obci veriacich za Muhammada. Po reakciách egyptskej verejnosti a médií na ich počínanie sa skupina rozhodla pre novú stratégiu: pre návrat do miest a ďalších oblastí ovládaných podľa nich „pokryteckou spoločnosťou“, kde hodlali formou bližšie nešpecifikovaného *džihádu* nastoliť „islámsky poriadok“. Miesto toho však v r. 1977 uniesli a zavraždili egyptského ministra cirkevných záležitostí adh-Dhabábiho, čo viedlo k zadržaniu a – vrátane ich vodcu – k poprave členov hnutia.

an-Nakba

V palestínskom kontexte však koncepcia náboženskej emigrácie / *hidžry* nebola nikdy využitá. Je možno prekvapením, že takáto silná a pre politickú mobilizáciu

ako keby priamo stvorená náboženská koncepcia zostala zo strany palestínskych islamistov nepovšimnutá. Úzko to však súvisí so základnou paradigmou všetkých palestínskych skupín a hnutí – s koncepciou Katastrofy (*an-Nakba*). Vznik štátu Izrael (14. máj 1948) je totiž vnímaný v palestínskej historiografii ako „Katastrofa“ / *an-Nakba* (Frisch 2003a, Moors 2001, Masalha 2012, Sa‘di 2002, Sa‘di – Abu-Lughod 2007, Mendel 1992, 2000). *Nakba* je nulovým bodom v palestínskom vnímaní dejín: všetko, čo bolo „predtým“ je vnímané ako „dobré“ a všetko, čo sa stalo „potom“, ako „zlé“. Ide o „národnú traumu“ podobnú tým, ktoré by sme mohli nájsť aj v mnohých iných národných dejinách, teda o udalosť, ktorú znova a znova „prežíva“ každá generácia a neprestáva vplývať na jej nazeranie na svet. Tieto koncepcie sú nekompatibilné s koncepciou *hidžry* a preto náboženskú emigráciu, napriek jej mobilizačnému potenciálu, palestínske hnutia skoro vôbec nevyužívajú. Oproti tomu nútená migrácia / „vymiestenie“ (*displacement*) Palestínčanov a vznik ich celosvetovej diaspóry zohráva v koncepciách palestínskych, medzi nimi aj islamistických, hnutí ústrednú úlohu.

Pozrime sa teda na tieto koncepcie. Po prvej arabsko-izraelskej vojne v roku 1948 sa arabské obyvateľstvo britského mandátneho územia Palestína, teda Palestínčanov (Khalidi 1997) ocitlo pod nadvládou Izraela, Jordánska a Egypta. Počas zložitých procesov, ktoré viedli k tejto situácii, sa značná časť Palestínčanov, ktorí boli nútení (a/alebo cítili potrebu) opustiť svoje domovy, musela zároveň nevyhnutne vzdať (čiastočne alebo úplne) svojej identity, kultúry, spôsobu života, atď. Stalo sa tak na výzvu organizácií palestínskeho národného hnutia, ako aj pod tlakom izraelskej armády a paramilitantných skupín (Stern, Lechi). Tieto udalosti, ktoré palestínska aj širšie arabská historiografia pozná pod názvom Katastrofa (*an-Nakba*), viedli k exilu (Seteney 1994, Pappé 2006) zhruba štyroch miliónov Palestínčanov, čo bolo 77% až 83% z celkového arabského obyvateľstva mandátnej Palestíny (Sa‘di 2002: 175). Tí hľadali svoju novú existenciu v utečeneckých táboroch UNRWA (*United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*) alebo v individuálnom exile predovšetkým v okolitých arabských štátoch, ale aj inde vo svete. Pokiaľ ide o zriaďovanie a prevádzkovanie utečeneckých táborov medzinárodnej organizácie – predovšetkým UNRWA – v tom zohrali rozhodujúcu úlohu a svoju dôležitosť nestratila ani po celkovej alebo čiastočnej integrácii časti obyvateľov týchto táborov a osád do väčšinovej spoločnosti. V dôsledku toho sa tieto tábory, slúžiace pôvodne ako provizórne zariadenia, prakticky premenili na samostatné dediny či predmestské štvrte, ako napr. tábor *al-Wahda* (Jednota) v jordánskom Ammáne.

Exil a dve palestínske islamistické hnutia

Rozsah tejto štúdie nedovoľuje komplexný rozbor tejto zložitej problematiky v kontexte celého palestínsko-izraelského konfliktu. Chcel by som tieto procesy ilustrovať na príklade Palestínčanov žijúcich v Jordánsku. Hodlám pritom venovať osobitnú pozornosť rozboru niektorých názorov a myšlienok predstaviteľov a organizácií palestínskeho radikálneho islamizmu a to najmä v podobe, ako ich prezentujú hnutie Hamás a Strana islámskeho oslobodenia (*Hizb at-tahrír al-islámí*) (ďalej len ako SIO) (Taji-Farouki 1996, Pankhurst 2016).

Hamás

Hnutie islámskeho odporu (*Harakat al-muqáwwama al-islámíja*), teda Hamás (akronym arabského názvu hnutia) (pozri: Abu-Amr 1994, Chehab 2007, Hroub 2000, 2006, Milton-Edwards 1999, Mishal – Sela 2000, Nüsse 1998, Levitt 2007, Tamimi 2007), nie je a nikdy nebolo monolitickou organizáciou. Toto hnutie je súhrnom mnohých paralelných a navzájom sa líšiacich, no vzájomne úzko prepojených prúdov, ktoré spolu tvoria hnutie so širokým záberom a pôsobnosťou v palestínskej spoločnosti so základným geografickým ťažiskom predovšetkým v pásme Gaza a na Západnom brehu. Jeho činnosť siaha od prevádzkovania mešít, škôl, nemocníc a iných sociálnych zariadení a islámskeho tretieho sektoru, odborových a profesionálnych združení, ako aj výskumných ústavov alebo rozvetveného internetového impéria cez politické vyhlásenia a vydávania pravidelných politických komuniké, až po dobre známe, pravidelné „samovražedné“ bombové a iné útoky proti izraelským cieľom. Hamás je komplexné radikálne islamistické politicko-náboženské hnutie spájajúce často nesúrodé, protikladné aspekty, predovšetkým z ideologického arzenálu palestínskeho nacionalizmu a islámskeho fundamentalizmu, radikalizmu a reformizmu, ktoré tým, že ich integroval do originálnej syntézy, zmenil často na nepoznanie.

Hnutie formálne vzniklo síce až 14. decembra 1987 v utečeneckých táboroch Gazy ako politické a militantné krídlo Asociácie muslimského bratstva (*Džamá'at al-ichwán al-muslimín*), bolo však len organizačným završením už dve desaťročia operujúcej siete ľudí a štruktúr. Zakladateľom a „duchovným vodcom“ hnutia Hamás až do svojho zavraždenia bol šejk Ahmad Jásín (1936/1938¹ – 2004), učiteľ arabčiny a Koránu z utečeneckého tábora Džabálíja, pôvodom z dediny Džurá, neďaleko Aškelonu. Jásín bol v dôsledku nehody od

svojich dvanástich rokov pripútaný na invalidný vozík, čo mu však nezabránilo, aby sa aktívne podieľal na aktivitách Muslimského bratstva a najmä, aby v prvých rokoch izraelskej okupácie aj so súhlasom a dokonca s určitou podporou týchto orgánov² začal organizovať okolo seba sieť aktivistov, ktorá sa stala základom neskoršieho Hamásu.

Organizačnú štruktúru formujúceho sa hnutia tvorilo päť základných kategórií: šejkovia (*šajch* – šejk, „staršina“, človek, ktorý sa teší všeobecnému uznaniu ako náboženská, spoločenská alebo politická autorita), „noví náboženský intelektuáli-aktivisti“, islámsky orientovaní zástupcovia profesionálnych organizácií a islámskeho tretieho sektoru, mladí kandidáti a aktivisti tajných regionálnych centier a organizačných buniek. Šejk Jásín sa stal formálne „generálnym riaditeľom“ (*al-mas'úl al-‘amm*) hnutia. Vytvorila sa aj tzv. konzultačná rada (*madžlis aš-šúra*), kde boli reprezentanti všetkých segmentov širokého záberu pôsobnosti organizácie. Dôležitým oddelením, hlavne po vypuknutí *intifády*,³ sa stalo vojenské krídlo organizácie, ktoré dnes po početných transformáciách funguje v podobe Brigád mučeníka ‘Izz ad-Dín al-Qassáma (*Katá'ib aš-šahíd ‘Izz ad-Dín Qassám*).

Boli to práve prvá (1987-1994) a najmä druhá tzv. *al-Aqsá intifáda* (2000-2005), ktoré najviac pretvorili organizačnú štruktúru hnutia. Počas prvej *intifády* hnutie operovalo samostatne, ale koordinovalo aj aktivitu ďalších hnutí, keďže napr. vodcovia *Fatahu* na čele s Jásirom ‘Arafátom (1929-2004) sídlili v Tunise. Vlastná politická línia a nevyjasnené vzťahy Hamásu s Organizáciou pre oslobodenie Palestíny (OOP, arab. *Munazzama at-tahrír al-filastíníja*) a hnutia *Fatah*, ako aj nadštandardné vzťahy Ahmad Jásína a ‘Arafáta, pretrvávali aj po skončení prvej *intifády* (Klein 1996). Medzi peripetiami práve aktuálnej palestínskej politiky, útokov a protiútokov, v podmienkach prvej *intifády* v pendlovaní Jásína medzi izraelským väzením (1989 – 1997) a domácou väzbou si Hamás zachoval vlastnú islámsku politiku a naďalej významný vplyv, hlavne v pásme Gaza. Počas prvej *intifády* sa dostali do popredia Qassámové brigády a iné ozbrojené frakcie hnutia s ich veliteľmi, ktorí sa v časoch neustálej vojenskej konfrontácie ako počas prvej, tak aj *al-Aqsá intifády*, pochopiteľne tešili čoraz väčšej popularite a dôležitosti. V období prvej *intifády* to boli najmä Imád ‘Aqil (1971 – 1993) a Jahjá ‘Ajjáš (1966-1996), počas druhej *intifády* zas predovšetkým Sálíh Šiháda (1953-2002), Ibráhím al-Maquadma (1952 – 2003).

¹ Rôzne zdroje uvádzajú rozličné dátumy jeho narodenia, občas 1935 či 1936, niekedy 1937, najčastejšie však 1938.

² V prvej polovici 70. rokov sa islámske hnutia na palestínskych územiach tešili priamej podpore izraelských autorít najmä preto, že tie v nich videli určitú alternatívu a potenciálny protipól ‘Arafátovej OOP.

³ *Intifáda* bolo všeobecné ľudové povstanie Palestínčanov.

Situácia Hamásu sa stala neuralgickým bodom najmä po mierových rozhovoroch v Oslo a po následnom podpísaní palestínsko-izraelskej mierovej dohody v r. 1994. Hamás mierový proces v tom čase jednoznačne odmietal (Inbar 1996) a obdobie šiestich rokov medzi dvoma *intifádami* uplynulo v tomto duchu, čo ešte prispelo k posilneniu postavenia „jastrabov“ vo vedení hnutia. K vyhroteniu situácie došlo najmä po tzv. hebronskom masakre v r. 1994 a definitívne po kontroverznej návšteve Ariela Šarona v mešitách na Chrámovej hore / *Harám aš-šaríf* v septembri v r. 2000, čo znamenalo začiatok druhej *al-Aqsá intifády*.

Zatiaľ čo v arzenáli palestínskeho odboja v prvej *intifáde* dominovali kamene, v druhej to boli jednoznačne samopaly a rakety. Do popredia sa dostali nové stratégie, najmä metóda tzv. samovražedných atentátov jednotlivcov, ktoré v palestínskom kontexte boli označované ako „mučenícke operácie“ (*‘amaliját istišháđija*) (Bloom 2004, Cook 2002, Esposito 2005, Hatina 2005, 2006, israeli 1997, Kovács 2005).

Ideologické východiská Hamásu určuje jeho základná charta (*Mítháq*) alebo „ústava“ zverejnená 18. augusta 1988.⁴ Podľa tejto charty je Hamás „islámske hnutie odboja, ktoré sa nepodobá na žiadnu inú palestínsku organizáciu, podlieha totiž jedine Bohu a chápe islám ako životný spôsob. Jeho cieľom je vztýčiť Božiu vlajku po celej Palestíne.“ (*Mítháq* kap. 1. článok 2). Charta vidí budúcnosť Palestíny ako islámskeho *waqfu* (náboženskej nadácie) a to na celom území bývalého britského mandátneho územia Palestíny s Jeruzalemom ako hlavným mestom. Ďalej je náboženskou povinnosťou (*fard*) každého muslima, aby prostredníctvom ozbrojeného *džihádu* (*džihád bi š-sajf*) oslobodil túto, z pozície islámu výnimočnú, pôdu z područia akejkoľvek nelegitímnej moci. Tiež sa zdôrazňuje, že „žiadna arabská krajina, či už všetky arabské krajiny, žiadny prezident alebo kráľ, či už všetci prezidenti a kráľi, žiadne organizácie palestínske či arabské“ nemajú právo na panstvo nad Palestínou – islámskym *waqfom* (*Mítháq* kap. 3. článok 12). Hamás má podľa dokumentu výlučný mandát nielen pre Palestínu, ale v širšom islámskom kontexte a „bude vysoko zdvíhať vlajku jednoty islámskych hnutí a snažiť sa dosiahnuť ich jednotné ciele prostredníctvom uplatnenia Koránu a *sunny*“ (*Mítháq* kap. 1. článok 3).⁵ Ambivalentný je v Charte postoj Hamásu k OOP. Hamás sa snaží jasne deklarovať svoju nezávislosť na tejto spoločnej platforme palestínskych frakcií a zdôrazňuje, že OOP so svojím sekulárnym postojom, ktorý je „nezrovnateľný s náboženským myslením s božím zjavením, ktoré [Božie zjavenie] nám bolo dané, aby sme ho naplňovali konkrétnymi

činmi, po ktorých sa dočkáme oslobodenia islámskeho *waqfu* Palestíny a dosiahneme tak spásu“ (*Mítháq* kap. 3, článok 11) zradil islámske kultúrne dedičstvo palestínskeho ľudu. Dá sa obecné konštatovať, že Charta v podstate neobsahuje žiadne hlbšie náboženské myšlienky. Jej formulácie sú často dvojznačné, ľahko sa dajú interpretovať aj opačne, čo však nie je nič výnimočné v prípade textov radikálnych islámskych hnutí. Vytvára to široký priestor pre lavírovanie a spätnú interpretáciu (Ahmed 1994: 194-195, Mendel 2000: 194-195, Sandhu 2003).

Hamás prešiel však od vydania svojej základnej Charty mnohými premenami. Po tom, čo hnutie vyhralo palestínske parlamentné voľby v r. 2006 a po výrazných zmenách v regióne v prvých dvoch dekádach 21. stor. musel výrazne prehodnotiť svoje politické pozície. Preto 1. mája 2017 v katarskej Dohe bola zverejnená nová Charta hnutia pod názvom „Dokument všeobecných zásad a politiky“ (*Wathíqa ‘l-mabádi‘ wa š-sijásati al-‘amma*).⁵ Oproti pôvodnej Charte sa už nehovorí o Palestíne v hraniciach z roku 1948 (tzn. vrátane územia štátu Izrael), ale len o hraniciach palestínskych území po roku 1967 (*Wathíqa* článok 20). Má teda na mysli Západný breh a pásmo Gazy, teda územia, na ktorých má podľa princípov mierového procesu z 90. rokov vzniknúť palestínsky štát. Izrael a „sionizmus“ síce naďalej zostávajú úhlavným nepriateľom hnutia, ale formuluje sa to už menej explicitne, ako v starej Charte ako „boj proti sionistickej okupácii“ a „judaizácii“ (*Wathíqa* články 10-11), pričom sa jednoznačne rozlišuje medzi „sionizmom“ a židovstvom: „Hamás potvrdzuje, že jeho konflikt je so sionistickým projektom, a nie so Židmi kvôli ich náboženstvu“ (*Wathíqa* článok 18).

Strana islámskeho oslobodenia

Hamás som charakterizoval vyššie, teraz je však nevyhnutné stručne charakterizovať aj Stranu islámskeho oslobodenia (*Hizb at-tahrír al-islámí*) – SIO. Ide o radikálne politické hnutie predovšetkým palestínskych, progresívne islamisticky orientovaných intelektuálov - aktivistov. Sám seba definuje ako „politickú stranu s islámskou ideológiou“ s cieľom „obnoviť kalifát a oslobodiť Palestínu“ (an-Nabhani 1999: 5-6). Bol založený v roku 1953 v Jeruzaleme šejkom Taqí ad-Dín an-Nabháním (1909-1977). Po jeho smrti sa na čelo strany dostal šejk Qází Zallúm. Hnutie razí radikálne islamistickú ideológiu vychádzajúcu „výlučne z textov Koránu a z autentického prorockého tradície“ (an-Nabhani 1999: 4). Pôsobí predovšetkým v Jordánsku a na Západnom brehu, kde sa aktívne podieľalo na politickom živote

⁴ Text je k dispozícii na: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (6. 4. 2019).

⁵ Celý text je k dispozícii na: <https://hamas.ps/en/post/678/a-document-of-general-principles-and-policies> (6. 4. 2019).

(nie však na násilných akciách) až do 60. rokov, keď sa po opakovaných represióch zo strany jordánskych úradov (v rokoch 1968 a 1969 bolo – podľa všetkého neprávom - obvinených z prípravy údajných ozbrojených prevratov v kráľovstve) sa muselo uchýliť do ilegality. SIO nikdy nespolupracovala so žiadnym z ďalších islamistických hnutí palestínskeho odporu, dokonca podobnú spoluprácu vždy proklamatívne odmietla. Na rozdiel od Hamásu si zachovala svoju úzku intelektuálnu platformu s dôrazom na „vnútornú snahu o islámsku obnovu“. Tieto okolnosti, aj relatívna teoretická náročnosť ideológie, ktorá bola formulovaná v celom rade vyhlásení, letákov i rozsiahlych štúdií a kníh viedli k tomu, že hnutiu sa nikdy nedostalo širšej odozvy a zostalo pomerne uzavretým spolkom radikálne zmýšľajúcich vzdelancov. Hlavným cieľom hnutia je „obnova“ islámskeho kalifátu (*al-chiláfa*) a SIO má detailne prepracované predstavy o inštitúciách a fungovaní tohto „jedine legitímneho štátneho útvaru“. Šajch Nabhání delil svet na „dom islámu“ (*dár al-islám*) a na „dom neviery“ (*dár al-kufr*)⁶, no – ako tvrdil – aj ten prvý je v rukách „neveriacich“ (*kuffár*) a „odpadlíkov“ (*murtaddún*), čím myslel predovšetkým aktuálne politické štruktúry a politikov muslimského sveta. K nastoleniu ideálneho stavu môže dôjsť len nástupom pravého muslimského vládcu, ktorý zavedie „autentické Božie právo“ a prostredníctvom „islamizácie zhora“ obnoví „islámsky poriadok“ (*an-nizám al-islámí*). Snahu o obnovu kalifátu pritom považuje za „kolektívnu náboženskú povinnosť“ (*fard al-kifája*) všetkých muslimov (an-Nabhání 2002). Od konca 80. rokov 20. stor. strana vybudovala rozsiahlu, celosvetovú sieť aktivistov a vykonávala aktívnu propagačnú činnosť a misiu a stalo sa z nej skutočné globálne hnutie. Napriek tomu však nikdy nestratila záujem o Palestínčanov. Ich návrat domov SIO vidí ako súčasť širšieho kontextu v nastolení nového kalifátu. Obe tieto organizácie ponúkajú určité „islamistické“ alternatívy riešenia problémov, ktoré nastolili fatálny zážitok „Katastrofy“ a následná nútená migrácia a exil, aj keď ich závery sa značne líšia.

Hamás, Strana islámskeho oslobodenia a palestínsky exil v Jordánsku

Bezprostredne po *an-Nakbe*, a aj v neskoršom období (najmä po vojne na Jom Kippur v r. 1967, „Zlyhanie“, *an-Naksa*) sa jedným z hlavných cieľov palestínskych utečencov stalo Jordánsko (Bailey 1984, Mishal 1978, Plaskov 1981). Po prvej vlne palestínskych (1) „utečencov“ (*ládžiún*) z r. 1948, prišla do Jordánska druhá vlna

(2) „vymiestnených“ (*názihún*) po vojne a obsadenie Západného brehu a pásma Gazy Izraelom v r. 1967, a potom tretia vlna v podobe

(3) „navrátilcov“ (*‘áidún*), ktorí museli opustiť Kuvajt po prvej vojne v Zálive v r. 1991 za svoje sympatie k politike irackého prezidenta Saddáma Husajna.

Tieto tri vlny utečencov sú navzájom prepojené zložitou sociálnou štruktúrou, navyše po dlhých rokoch spolužitia s Jordáncami sa vytvorili aj určité spoločenské väzby medzi palestínskymi exulantmi a „pôvodnými“ obyvateľmi hášimovského kráľovstva. Medzi príslušníkmi troch základných vln Palestínčanov nájdeme aj príbuzenské (rodinné, klanové, kmeňové) vzťahy: napr. drvivá väčšina „navrátilcov“ disponuje rodinnými väzbami s prvou a druhou vlnou utečencov, alebo aj sami sa dostali do Jordánska ako príslušníci dvoch prvých vln a použili Jordánsko ako „prestupnú stanicu“. Nie ani sú výnimkou tiež vzťahy medzi prvou a druhou vlnou. Pokiaľ ide o vzťah prvej a druhej vlny, možno všeobecne konštatovať, že príslušníci druhej vlny, ktorí neraz prišli z utečeneckých táborov zo Západného brehu, začali svoju existenciu v staronovej „vlasti“ v horších sociálnych podmienkach a to z niekoľkých dôvodov. Jednak ako administratíva UNRWA, tak aj Jordánskeho kráľovstva bola značne preťažená už pred príchodom druhej vlny a potom „noví“ utečenci sa dostali ešte viac na perifériu (geograficky aj spoločensky), ako ich predchodcovia. Nepriamo to viedlo k eskalácii „palestínskej otázky“, ktorá sa v Jordánsku vyhrotila v r. 1969-1971 v podobe tzv. Čierneho septembra, teda krvavého pokusu niektorých palestínskych organizácií vytvoriť nezávislú palestínsku politickú entitu na jordánskom území. Medzi exulantmi vládlo aj určité vnútorné napätie spôsobené predovšetkým rozdielnymi názormi na riešenie situácie. Paleta možností bola (a je) široká: od asimilácie k izolácii, od radikálneho islamizmu k marxistickým ideológiám alebo od kolaborácie k odboju.

Postavenie Palestínčanov v Jordánsku bolo – nehľadiac na ich vnútornú diverzifikáciu – vždy veľmi zložitá. Na jednej strane stáli integračné až asimilačné snahy Ammánu („jordanzácia“) a na strane druhej zase revizionistické palestínske tendencie, ktoré ponúkali širokú škálu rozlične motivovaných organizácií odboja. Každá arabská (v tomto prípade jordánska) štátna moc sa pokúšala o určitú integráciu Palestínčanov do spoločnosti. Dialo sa tak pomocou usídlenia utečencov v táboroch (čo sa dialo aj individuálne alebo neorganizovane), aj keď to väčšinou to viedlo k tomu, že sa Palestínčania dostali na geografickú aj spoločenskú perifériu.⁷ V Jor-

6 Jeho klasifikácia značne reinterpretuje klasické islámske delenie geopolitického priestoru na „dom islámu“ (*dár al-islám*), „dom vojny“ (*dár al-harb*) a na „dom zmieru“ (*dár as-subh*).

dánsku to, na rozdiel od iných arabských štátov, znamenalo aj pridelenie štátneho občianstva, aj keď išlo len o „občianstvo druhej kategórie“. Takéto postupy a prípadné represie zo strany štátnej moci viedli po geografickom „odsune“ po vzniku štátu Izrael aj k určitej sociálnej, hospodárskej a politickej marginalizácii palestínskych utečencov v arabských spoločnostiach, ktoré ich „prijali“.

V prípade Jordánska sa značná časť politickej moci sústreďuje v rukách spoločenských a etnických, poprípade náboženských minorít, ktoré sa vyznačovali najmä svojou pevnou lojalitou voči vládnucej dynastii Hášimovcov. Takto jordánsku politicko-vojenskú elitu tvorili najmä príslušníci beduínskych kmeňov z východnej a južnej púštnej časti krajiny (približne 5% obyvateľov), ďalej Čerkesovia a Čečenci (približne 1% obyvateľov), ale aj niekoľko tradične pro-hášimovských palestínskych rodov (napr.: an-Našášibí, at-Tall a ďalšie), ktoré dôsledne bránili svoje spoločensko-hospodársko-politické pozície voči palestínskym utečencom, ako aj voči obyvateľom Jordánska anektovaných palestínskych území, čo bolo jedným z dôvodov už spomínanej marginalizácie exulantov.

„Palestínska otázka“ sa stala síce v politickej rétorike jordánskeho vládneho establišmentu jednou z najviac frekventovaných fráz, no paradoxne to bol len ďalší dôvod, ktorý bránil integrácii Palestínčanov do arabských spoločností, pretože jordánska vládna elita, ako aj ďalšie arabské režimy - neustále zápasiace s problémom vlastnej legitimizácie, alebo skôr jej absencie – našli v ňom jeden z mála argumentov, ktorý im dával – ako „popredným ochrancom Palestínčanov“ – v očiach širokej arabskej verejnosti určité vlastné opodstatnenie. V arabskom kontexte však Jordánsko malo trochu špeciálne postavenie. Nebolo to spôsobené len značným počtom Palestínčanov (okolo 60% obyvateľov) v Jordánsku, alebo „špeciálnymi“ jordánsko-palestínskymi vzťahmi, ale aj zahranično-politickou (britsko-americkou) orientáciou krajiny a tiež „kontroverznými“⁸ jordánsko-izraelskými vzťahmi (Shlaim 1988). Tak jordánsky kráľ a režim, ktorí sa deklarovali ako „najväčší ochrancovia a predstavitelia Palestínčanov“ boli časťou arabskej verejnosti obviňovaní priamo z kolaborácie s „úhlavným nepriateľom“ Palestínčanov.

Spoločná životná skúsenosť z *an-Nakby* značne posilnila – pomerne novú – palestínsku národnú identitu, čo viedlo spolu s vystupňovaním politických emócií na

celom Blízkom východe k posilneniu palestínskeho nacionalizmu (Khalidi 1997: 9-18). Táto situácia sa vyznačovala pocitom krivdy, beznádeje, antisemitizmom i antiimperializmom, a najmä radikalizáciou. Znamenalo to aj odmietavý postoj voči arabským režimom, ktoré podľa formulácie Palestínčanov „kolaborovali so sionistami a imperialistami“. V týchto súvislostiach (akoby v opozícii k „jordanzácii“) došlo k „palestinizácii“ Jordánska, ktorá nadobudla už niekoľkokrát aj konkrétne podoby formou rôznych sociálnych a politických hnutí. Ako najvýraznejší prejav môžeme pripomenúť udalosti z rokov 1969-1971, čo bol v podstate pokus o „nastolenie Palestíny v Jordánsku“ a následné represie zo strany jordánskych úradov, ktoré poznáme pod názvom „Čierny september“ (Cooley 1973).

„Trpká skúsenosť“, pocity krivdy a beznádeje Palestínčanov žijúcich v Jordánsku, vnímajúcich svoje momentálne postavenie mnohokrát aj dnes ako prechodné („hostia v cudzej krajine“), smerujúce k návratu (*al-awda*) do „vlasti“ (*al-watan*) sa neprejavuje len formou politicko-vojenských iniciatív. „Palestinizácia pomerov“ v Jordánsku (aj inde) vždy prebiehala predovšetkým na inej, než na politicko-vojenskej úrovni. Prioritne sa to deje na úrovni predstáv, mentality, jazyka, času, mikro- i makrokozmu a pod. Ide o možný spôsob, ako čeliť sociálnej realite a frustrácii a vysporiadať sa s fragmentáciou vlastnej identity.

Predovšetkým ide o snahu o zachovanie alebo skôr o „konzerváciu“ národnej identity, seba-identifikácie a (najmä v prípade mladších generácií) o „palestinizáciu“ seba samého. Veľká časť Palestínčanov v Jordánsku sa nepovažuje plne za Jordáncov alebo sa považuje za „Jordáncov rozumom“ a zostáva „Palestínčanom srdcom“.⁹ Ale aj označenie „utečenci“ (*muhádžirún*) je pre mnohých Palestínčanov neprijateľné. Hovoria o sebe najčastejšie ako o „Palestíncoch žijúcich v exile“, aj keď tento exil môže trvať už niekoľko desiatok rokov a bez reálnej šance na návrat. Ako to dokazuje výskum Asla Sawalha vo východnom Ammáne, značná časť týchto Palestínčanov v utečeneckých táborech a osadách na predmestí „prebýva len fyzicky“, zatiaľ čo okolo seba vytvára pomocou rekonštrukcie „prekatastrofických“ (rozumej: pred *an-Nakba*) podmienok určitú kontinuitu, akúsi imaginárnu Palestínu (Sawalha 1995: 353). V táborech aj v osadách sa Palestínčania usadili tak, aby exulanti z konkrétnych opustených lokalít tvorili viac-menej uzavretú komunitu aj v exile, ktorá sa od „nepa-

7 Aj keď utečenecké tábory a osady utečencov niesli zvučné oficiálne mená (Jednota / *al-Wahda*, Návrat / *al-awda*, atď.), nachádzali sa spravidla na periférii miest a vládli v nich tie najhoršie životné podmienky. Pre ilustráciu napr. osada vo východnom Ammáne s úradným označením „Údolie víťazstva“ (*Wadí 'n-nasr*) sa volala pôvodne „Údolie zdochlín“ (*Wadí 'r-rimám*).

8 Podľa mnohých Palestínčanov ide priamo o „hášimovsko-sionistické spojenectvo“.

9 Músá, 27 rokov, utečenecký tábor *al-Wahda* - v rozhovore s autorom (Ammán, marec 1998).

lestínskeho“ okolia silno dištancuje. Napríklad, obyvatelia osady vo Wádí 'r- rimám vo východnom Ammáně sa označujú aj po dlhoročnom pobyte na predmestí jordánskej metropoly ako „rolníci / dedinčania“ (*falláh*) na rozdiel od Jordáncov, ktorým hovoria „meštiaci“ (*madanijún*). Osadníci hovoria naďalej nárečím svojich pôvodných dedín, obliekajú sa podľa tamojšieho vzoru (najmä ženy staršej generácie) a žijú „medzi sebou“.

Hlavným prostriedkom na udržiavanie odlišnej identity a rast mýtu o krivde a exkluzívnej úlohe Palestínčanov medzi Arabmi je ústna tradícia a narácia. Ide o techniky odovzdávania tradície, ktoré majú v arabských spoločnostiach mimoriadne silnú pozíciu. Základným aspektom tejto narácie je „palestinizácia“ priestoru a času. Ide o výrazne idealizované predstavy „vlasti“ a čiastočné prenesenie Palestíny do exilu spojené s odmietaním akelkoľvek zmeny, o idealizáciu až mytologizáciu času resp. obdobia pred Katastrofou (Frisch 2003).

Základným časovým / historickým medzníkom je *an-Nakba*, existuje teda len „pred tým“ a „po tom“. Palestína pred Katastrofou bola v ich predstavách „rajskou záhradou“ (*džannat al-‘adn*) (Sayigh 1979: 10) a Palestínčania v exile (aj tí z druhej a tretej generácie) majú viac ako nostalgické predstavy o svojich (často už neexistujúcich a v prípade mladších generácií nikdy nevidených) dedinách, ktoré v ich podaní ukazujú konzervovaný stav označovaný ako „dni blaženosti“ (*ajjám al-‘izz*), „dni v krajine“ (tj. v Palestíne, *ajjám fí 'l-Bilád*) (Sayigh 1977: 5). Odmietanie zmeny sa často prejavuje aj snahou o rekonštrukciu pôvodného prostredia, ani nie tak architektonickými tvarmi, ako prenášaním mien ulíc a námestí, ale aj mien geografických objektov (miest, pohorí, atď.) (Sawalha 1995: 352).

Nemalú úlohu v naratíve exilu zohráva „triumfálny / víťazný návrat“ (*al-‘awd al-madžíd*) do vlasti. Vízia návratu do stratenej Palestíny nadobúda niekedy až mytologické rozmery, palestínski autori sa často vidia v úlohe nového Saladina (arabsky: Saláh ad-Dín al-Ajjúbí), ktorý znovu dobýja Jeruzalem od „novodobých križiakov“ (*salíbijún al-džadíd*) a „sionistov“ (*sahjúnijún*).

Záver

Existuje niekoľko politických stratégií na riešenie *an-Nakby*, ktoré ponúka široká paleta palestínskych organizácií. Jedna, aj keď nie jediná z nich, je cesta k vytvoreniu „islámskej Palestíny“, ktorú si kladú za cieľ niektoré radikálne islamistické skupiny a hnutia. V Jordánsku „islámske riešenie“ (nielen) pre Palestínčanov prezentujú predovšetkým dve skupiny, ktoré majú dve značne odlišné stratégie: jordánske krídlo Hamásu a SIO.

(1) Hamás preferuje ozbrojený boj ako jediný účinný prostriedok na ceste k návratu, v eliminácii *an-Nakby* a následné znovuzískanie Palestíny, čo podľa hnutia je jediná cesta riešenia. Pritom neodmieta ani násilné a samovražedné útoky na civilistov (pozri vyššie).

(2) SIO sa vyznačuje elitárskymi tendenciami a nechýba mu ani krajne radikálna ideológia, no napriek tomu, že má veľmi detailne vypracovanú podobu „islámskej Palestíny“ po návrate - ktorá bude súčasťou širšieho obnoveného islámskeho kalifátu - a „reislamizácii“ a „repalestinizácii“, neponúka - až na vnútornú snahu a intelektuálne debaty - žiadny „praktický nástroj“ na nastolenie nimi preferovaného ideálu „islámskeho poriadku“ (*nizám al-islámí*) v Palestíne.

Obe skupiny používajú pritom značne ostrú, radikálne islamistickú politickú terminológiu a symboliku, ktorej nie sú cudzie ani niektoré prejavy antisemitizmu, rasizmu, totalitárnych riešení alebo dokonca ani najkrajnejšie riešenia. Väčšiemu ohlasu medzi obyvateľmi utečeneckých táborov sa rozhodne teší Hamás, pričom Palestínčania v exile dávajú všeobecne prednosť „násilnej“ forme návratu do vlasti. SIO zostáva exkluzívne záležitosťou niekoľkých nábožensky orientovaných intelektuálov - aktivistov. Táto skupina ponúka zatiaľ návrat do imaginárnej Palestíny bez toho, aby riešila zásadný problém: ako dať tomuto ideálu reálnu podobu. Ako v prípade Hamásu, tak aj v ideológii SIO opakom reality emigrácie, exilu, diaspóry a geografickej, kultúrnej, náboženskej a politickej frustrácie, a zároveň jedinou adekvátnou odpoveďou je „návrat“. Návrat do krajiny a návrat v čase, návrat do Palestíny, ktorá však existuje len v predstavách - neraz zúfalých - ľudí.

LITERATÚRA:

- Abu-Amr, Ziad. 1997. "Shaykh Ahmad Yasin and the Origins of Hamas." In: Appelby, R. Scott (ed.). *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*. Chicago: University of Chicago Press, s. 225-256.
- Ahmed, Dr. Hisham H. 1994. *From Religious Salvation to Political Transformation: The Rise of Hamas in Palestinian Society*. Jerusalem: Passia.
- Alexander, Yonah. 2002. *Palestinian Religious Terrorism: Hamas and Islamic Jihad*. Ardsley – New York: Transnational Publishers.
- Bailey, Clinton. 1984. *Jordan's Palestinian Challenge, 1948-83*. Boulder: Westview Press.
- Bloom, Mia M. 2004. "Palestinian Suicide Bombing: Public Support, Market Share, and Outbidding." *Political Science Quarterly* 119(1): 61-88.
- Cook, David. 2002. "Suicide Attacks or "Martyrdom Operations" in Contemporary Jihad Literature." *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 6(1): 7-44.
- Cooley, John k. 1973. *Green March, Black September: The Story of the Palestinian Arabs*. London: Frank Cass.
- Esposito, Michelle K. 2005. "The al-Aqsa Intifada: Military Operations, Suicide Attacks, Assassinations, and Losses in the First Four Years." *Journal of Palestine Studies* 34(2): 85-122.
- Frisch, Hillel. 2003a. "Ethnicity or Nationalism? Comparing the Nakba Narrative among Israeli Arabs and Palestinians in the West Bank and Gaza." *Israel Affairs* 9(1-2): 165-184.
- Frisch, Hillel. 2003b. "The Palestinian Media and Anti-Americanism: A Case Study." *Middle East Review of International Affairs* 7(4): 74-82.
- Hatina, Meir. 2001. *Islam and Salvation in Palestine: The Islamic Jihad Movement*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Hatina, Meir. 2005. "Theology and power in the Middle East: Palestinian martyrdom in a comparative perspective." *Journal of Political Ideologies* 10(3): 241-267.
- Hatina, Meir. 2006. "The 'Ulama' and the Cult of Death in Palestine." *Israel Affairs* 12(1): 29-51.
- Hroub, Khaled. 2000. *Hamas - Political Thought and Practice*. Washington: Institute for Palestine Studies.
- Hroub, Khaled. 2006. *Hamas: A Beginner's Guide*. London: Pluto Press.
- Chehab, Zaki. 2007. *Inside Hamas: The Untold Story of the Militant Islamic Movement*. London: Nation Books.
- Inbar, Efraim. 1996. "Islamic Extremism and the Peace Process." *Terrorism & Political Violence* 8(2): 199-215.
- Israeli, raphael. 1997. "Islamikaze and their Significance." *Terrorism and Political Violence* 9(3): 96-121.
- Khalidi, Rashid. 1997. *Palestinian Identity. Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Klein, Menachem. 1996. "Competing Brothers. The Web of Hamas-PLO Relations." *Terrorism & Political Violence* 8(2): 111-132.
- Kodmani-Darwish, Bassma. 1996. "Arafat and the Islamists: Conflict or cooperation?" *Current History* 95(597): 28-32.
- Kovács, Attila. 2005. "Hrdinovia z plagátov a z graffitov." *Anthropos – Časopis pre humánne a sociálne poznanie* 3: 21-24.
- Levitt, Mathew. 2007. *Hamas: Politics, Charity, and Terrorism in the Service of Jihad*. New Haven: Yale University Press.
- Litvak, Meir. 1997. *The Islamization of Palestinian Identity: The Case of Hamas*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center Middle Eastern and African Studies.
- Masalha, Nur. 2000. *Imperial Israel and the Palestinians: The Politics of Expansion*. London: Pluto Press.
- Masalha, Nur. 2012. *The Palestine Nakba: Decolonising History, Narrating the Subaltern, Reclaiming Memory*. London: Zed Books.
- Mendel, Miloš. 1992. *Židé a Arabové. Dialog idejí a zbraní*. Prachatic: Rovina.
- Mendel, Miloš. 2000. *Náboženství v boji o Palestinu. Judajismus, islám a křesťanství jako ideologie etnického konfliktu*. Brno: Atlantis.
- Mendel, Miloš. 2006. *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky.
- Milton-Edwards, Beverley. 1999. *Islamic Politics in Palestine*. London: I.B. Tauris.
- Mishal, Shaul. 1978. *West Bank / East Bank. The Palestinians in Jordan 1949-1967*. New Haven: Yale University Press.
- Mishal, Shaul - Sela, Avraham. 2000. *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*. New York: Columbia University Press.
- Moors, Annelies. 2001. "Presenting Palestine's Population Premonitions of the Nakba." *MIT Electronic Journal of Middle East Studies* 1(5): 15-27.
- an-Nabhání, Taqí ad-dín. 1999 [1953]. *ad-dawla 'l-islámíja*. al-Quds: Hizb at-Tahrír.
- an-Nabhání, Taqí ad-dín. 2002 [1953]. *al-Chiláfa*. Kuwajt: almatba'a 'l-casríja.
- Nassar, Issam. 2006. "Familial Snapshots: Representing Palestine in the Work of the First Local Photographers." *History & Memory* 18(2): 139-155.
- Netton, Ian Richard (ed.). 1993. *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*. Richmond: Curzon Press.
- Nüsse, Andrea. 1998. *Muslim Palestine: The Ideology of Hamas*. Amsterdam: Harwood Academic Publishing.
- Pankhurst, Reza. 2016. *Hizb-ut-Tahrir: The Untold History of the Liberation Party*. London: Hurst.
- Pappe, Ilan. 2004. *A History of Modern Palestine: One Land Two Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pappé, Ilan (ed.). 2005. *The Israel/Palestine Question*. London - New York: Routledge.
- Pappe, Ilan. 2006. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld.
- Paz, Reuven. 2000. "Higher Education and the Development

- of Palestinian Islamic Groups." *Middle East Review of International Affairs* 4(2): 80-94.
- Plaskov, Avi. 1981. *The Palestinian Refugees in Jordan 1948-1957*. London: Frank Cass.
- Reiter, Yitzhak. 2008. *Jerusalem and Its Role in Islamic Solidarity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sa'di, Ahmad H. 2002. "Catastrophe, Memory and Identity: Al-Nakbah as a Component of Palestinian Identity." *Israel Studies* 7(2): 175-198.
- Sa'di, Ahmad H. - Abu-Lughod, Lila (eds.). 2007. *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. New York: Columbia University Press.
- Sandhu, Amandeep. 2003. "Islam and Political Violence in the Charter of the Islamic Resistance Movement (Hamas) in Palestine." *Review of International Affairs* 3(1): 1-12
- Sayigh, Rosemary. 1977. "The Palestinian Identity Among Camp Residents." *Journal of Palestine Studies* 6(3): 3-21.
- Sayigh, Rosemary. 1979. *Palestinians: from Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Books.
- Sawalha, Aseel. 1995. "Identity, Self and the Other Among Palestinian Refugees in East Amman." In: *Amman: ville et societe*. Beirut: Ceroc, s. 347-357.
- Schanzer, Jonathan. 2008. *Hamas vs. Fatah: The Struggle for Palestine*. New York: Palgrave Macmillan.
- Seteney, Shami (ed.). 1994. *Population Displacement and Resettlement: Development and Conflict in the Middle East*. New York: Center for Migration Studies.
- Shlaim, Avi. 1988. *Collusion Across the Jordan*. Oxford - New York: Oxford University Press.
- Taji-Farouki, Suha. 1996. *A Fundamentalist Quest. Hizb at-Tahrir and Search for an Islamic Caliphate*. London: Grey Seal.
- Talhami, Ghada Hashem. 2000. „The Modern History of Islamic Jerusalem: Academic Myths and Propaganda.“ *Middle East Policy* 7(2): 113-129.
- Tamimi, Azzam. 2007. *Hamas: Unwritten Chapters*. London: Hurst.
- Zeidan, David. 2006. "Jerusalem in Islamic fundamentalism." *Evangelical Quarterly* 78(3): 237-256.