

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra Blízkého východu

# Bakalářská práce

Sára Hamplová

Diskuze o muslimské identitě alavitů

Debates about Alawites' Muslim Identity

**Poděkování:**

Mé poděkování patří mému vedoucímu bakalářské práce Mgr. Janu Danielovi Ph.D za jeho odborné vedení, cenné rady, ochotu, trpělivost a vstřícnost při konzultacích a v průběhu psaní práce.

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 8. května 2024

Sára Hamplová

## Abstrakt

Práce se věnuje tématu otázky muslimské identity alavitů a její politizace v moderním období a rozebere argumenty, proč byli či nebyli alavité vnímány jako muslimové. Práce nejprve historicky kontextualizuje vznik alavitské sekty historický pohled na ni, následně její hlavní část bude věnována modernímu období, především období od sedmdesátých let dvacátého století. Tato struktura práce pomáhá k pochopení argumentů pro a proti zařazení alavitů do muslimské komunity. Cílem práce je probádat, kdy a jak se identita alavitů politizovala, a jaké argumenty týkající se alavitské identity a jejího vztahu k identitě muslimské při tom byly využívány. Práce bude nejprve kontextualizovat historické vnímání alavitské identity a následně její hlavní část bude věnována období dvacátého století, konkrétně nástupu strany Ba'ath k moci a situaci během syrské občanské války. Práce dospívá k závěru, že co se týče argumentů proti zařazení do alavitů do muslimské komunity, nejčastěji bylo poukazováno na rozdíly ve víře a heterodoxní povahu alavitské víry, naopak argumenty pro zařazení do muslimské komunity se objevují často až v období, kdy je třeba muslimskou identitu alavitů potvrdit kvůli politickým důvodům.

Data jsou získávána z primárních i sekundárních zdrojů, přičemž důležitým primárním zdrojem jsou fatwy, z nichž některé jsou přeložené z arabského originálu do českého jazyka. Konkrétně jsou v práci přeloženy fatwy od ibn Tajmíji, jeruzalémského muftího Amína al Husajního a ajatolláha Hasana aš Šírázího. Dále byla použita fatwa od Musy as Sadra a fatwy z období Osmanské říše od šejcha al Mughrabího a šejcha ad Dimašqího. Součástí práce je analýza těchto fatew a vyvození závěrů, jak na alavitskou identitu bylo nahlíženo z pozic islámských náboženských autorit. Použitá sekundární literatura se zabývá především historií a identitou alavitské komunity, což poskytuje pohled širší veřejnosti a politiků na tuto problematiku.

**Klíčová slova:** alavité, identita, Sýrie, ší'itský islám, fatwa

## **Abstract**

This bachelor thesis examines the debate of Alawite Muslim identity and its politicization in modern era, analyzing arguments regarding their classification within the broader Islamic community. The thesis first provides a historical contextualization of the emergence of the Alawite sect, followed by its main focus on the modern period, particularly from the 1970s onwards. This timeframe helps understand the arguments why Alawites should or shouldn't be included in the Muslim community. The aim of this thesis is to research when and how the Alawite identity became politicized and what arguments relating to the Alawite identity and its relation to broader Muslim identity were used. The thesis will first contextualize the historical perception of Alawite identity, its main part will be focused on the twentieth century, specifically the rise of the Ba'ath party to power and the situation during the Syrian civil war. The thesis concludes that regarding arguments against the inclusion of Alawites into the Muslim community, the most common points revolved around differences in faith and the heterodox nature of Alawite beliefs. Conversely, arguments for inclusion into the Muslim community often arise during periods when it is necessary to affirm the Muslim identity of Alawites for political reasons.

Data is gathered from both primary and secondary sources, with a significant primary source being fatwas, some of which are translated from Arabic originals into Czech. Specifically, the thesis includes translations of fatwas by ibn Taymiyya, the Grand Mufti of Jerusalem Amin al Husaini, and Ayatollah Hasan al Shirazi. Additionally, a fatwa by Musa al Sadr and Ottoman-era fatwas by Sheikh al Mughrabi and Sheikh al Dimashqi are utilized. The thesis entails an analysis of these fatwas and the derivation of conclusions regarding how the Alawite identity was perceived from the perspectives of Islamic religious authorities. The secondary literature primarily addresses the history and identity of the Alawite community, providing insights into the perspectives of the broader public and politicians on this issue.

**Keywords:** Alawites, identity, Syria, Shia Islam, fatwa

## OBSAH

ÚVOD.....	7
POZNÁMKA K PŘEPISU Z ARABSKÉHO JAZYKA .....	10
1    ALAVITÉ JAKO MENŠINA.... 1 <b>CHYBA! ZÁLOŽKA NENÍ DEFINOVÁNA.</b>	
1.1    KDO JSOU ALAVITÉ .....	1 <b>CHYBA! ZÁLOŽKA NENÍ DEFINOVÁNA.</b>
1.2    VZTAH SUNNITSKÉHO ISLÁMU S MINORITNÍMI ISLÁMSKÝMI PROUDY .....	14
2    HISTORICKÉ DISKUZE O ALAVITSKÉ IDENTITĚ .....	18
2.1    VZTAH ALAVITŮ A SUNNITSKÉ VĚTŠINY BĚHEM ZLATÉHO VĚKU .....	18
2.2    POSTAVENÍ ALAVITŮ V RÁMCI OSMANSKÉ ŘÍŠE .....	2 <b>CHYBA! ZÁLOŽKA NENÍ DEFINOVÁNA.</b>
3    ALAVITÉ VE DVACÁTÉM STOLETÍ.....	26
3.1    SITUACE ALAVITŮ BĚHEM FRANCOUZSKÉHO MANDÁTU .....	27
3.2    NÁSTUP ĤÁFIŽE AL ASADA K MOCI A JEHO VLÁDA.. 3 <b>CHYBA! ZÁLOŽKA NENÍ DEFINOVÁNA.</b>	
3.3    POVSTÁNÍ MUSLIMSKÉHO BRATRSTVA A MASAKR V ĤAMÁ .....	35
4    SYRSKÁ OBČANSKÁ VÁLKA.....	40
4.1    SITUACE PŘED OBČANSKOU VÁLKOU .....	40
4.2    OBČANSKÁ VÁLKA A SEKTÁŘSTVÍ BĚHEM NÍ .....	45
ZÁVĚR .....	50
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY: .....	53



# Úvod

Alavité patří mezi jednu z nepříliš početných, nicméně velmi významných menšin v regionu Blízkého východu. V regionu jsou také jednou z mála vládnoucích menšin, neboť v Sýrii vládne již druhý prezident z dynastie Asadů. Dnes jsou alavité považováni za plnohodnotnou součást ší'itského a v menší míře i celého muslimského světa. Nebylo tomu ale tak vždy, po většinu historie byli alavité diskriminováni a stáli spíše na okraji společnosti. Zařazení do muslimské komunity tedy probíhalo postupně a v několika etapách, v některých případech je stále zpochybňováno a zároveň ani přes několik vydaných fatew uzavřeno.

Ve své práci se plánuji zabývat tím, kdy a jak se identita alavitů politizovala, jaké byly argumenty pro a proti zařazení alavitů mezi širší muslimskou komunitu a čím mohli být tyto argumenty ovlivněné, ať už se jedná o tehdejší situaci na Blízkém východě či různé ideologie v té době hojně rozšířené, které mohli dopomoci alavitům na cestě k lepšímu postavení. Zároveň existuje rozsáhlá diskuze ohledně toho, zda jsou alavité muslimové či ne a tato debata má rozsáhlé politické a dopady a rozsáhlý politický kontext.

Téma své práce považuji za důležité v tom, že v širším kontextu nastíní problematiku náboženských menšin na Blízkém východě a jejich vztahu k majoritě, integraci a problémy vyplývající z toho, když se menšina stane privilegovanou vrstvou společnosti a následně vrstvou vládnoucí. Zároveň vzhledem k tomu, že menšina alavitů je nejvíce situovaná v Sýrii, kde od roku 2011 probíhá občanská válka, která měla velký vliv na celý region Blízkého východu a také Evropu a do jisté míry přispěla i k vyostření vztahů mezi jednotlivými státy, které se do války zapojily.

Co se metody zpracování práce týče, pracuji především se sekundárními zdroji a s primárními zdroji v podobě fatew vztahujících se k alavitské komunitě. Budu pracovat s arabským originálem fatew, které budu překládat do češtiny a z překladu následně analyzovat, co tyto fatwy říkají o vnímání alavitské identity a vývoji tohoto vnímání. Ve fatwách se budu zaměřovat na to, jakým způsobem se o alavitech vyjadřují a také jakým způsobem se mění jejich obsah v průběhu historie a co to říká o alavitské identitě. Zároveň z analýzy fatew lze vyčíst, kdy zhruba začala být alavitská identita politizována. Následně se opřu o sekundární literaturu.

Téma bylo již zpracované z pohledu historického a vývoje alavitské komunity, čemuž se věnují publikace *Cycle of Fear: Syria's Alawites in War and Peace*, (Goldsmith, 2015), mezi další historické publikace patří *Ashes of Hama* (Lefevre, 2013), *A History of the Alawis* (Winter, 2016), modernějšímu období se věnuje kniha *The Alawis of Syria: War Faith and*



Politics in the Levant (Kerr, Craig 2015) nebo The struggle for power in Syria: politics and society under Asad and the Ba' th Party (van Dam, 2011). V práci pracuji primárně s prvními čtyřmi jmenovanými publikacemi.

Téma ovšem bylo zpracováno i z hlediska náboženského, kdy publikace, se kterými jsem v rámci práce pracovala se věnují jednak náboženskému životu alavitů a jejich víře, například Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě (Gebelt a kol. 2016), důležitou publikací byla také kniha Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East ( Hashemi, Postel, 2017), věnující se tématu zesektářštění a celkové náboženské identity. Článek The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria (Talhamy, 2010), se zabýval vztahem většinových proudů islámu s alavitskou komunitou, který ilustroval na příkladu fatew z různých období.

Fatwy, se kterými jsem pracovala v rámci své práce, jsou následující: fatwa ibn Tajmíji, Amína al Husajního a Hasana al Šírázího, které jsem přeložila z arabského originálu, následně jsem pracovala i s fatwami od Musy aš Šadra a dvěma fatwami z osmanského období od šejchů ad Dimašqího a al Mughrabího. Při práci s fatwami se snažím o chápání debat v jejich politickém kontextu a jako politický kontext ovlivňuje debaty o alavitské identitě.

Haddad ve svém článku z roku 2019 uvádí pojem identita jako „pocit sounáležitosti“ a zároveň dodává, že tento pojem je proměnlivý. V souvislosti s příslušností k určité sektě je důležité zmínit, že v kontextu islámského prostoru je příslušnost k sektě často spojena i s příslušností klanovou či kmenovou (Hashemi 2017). Co se identity příslušnosti k sektě týče, je formována na čtyřech dimenzích: na dimenzi doktrinní neboli náboženské, na subnárodní, což vysvětluje, jakým způsobem fungují mocenské a sociální vztahy v daném prostředí, národní a transnárodní (Haddad 2019). Co se alavitské identity týče, pro zkoumané období je důležité nejen dimenze náboženská, ale zejména další tři dimenze, jelikož právě to do jisté míry určuje vývoj a vnímání alavitské identity a vysvětluje její proměny.

První kapitola se věnuje tématu vzniku a okolnostem vzniku alavitské sekty a představí její věrouku. Kapitola bude rozdělena na dvě podkapitoly, z nich první z nich představí samotnou víru a náboženský život alavitů. Zároveň bude ve stručnosti představena situace současné alavitské komunity, její rozšíření a počty alavitů v jednotlivých státech regionu. Druhá podkapitola poskytne vhled do vztahu sunnitské islámu se ší'itským islámem a následně s minoritními proudy, které z islámu pouze vycházejí. Tím poskytne širší kontext k celé debatě.

Druhá kapitola věnuje historické diskuzi o alavitské identitě. Pro lepší přehlednost bude rozdělena na dvě podkapitoly, první z nich se bude zabývat situací alavitů během islámského Zlatého věku, druhá se bude věnovat období Osmanské říše. Stěžejní části kapitoly budou tři fatwy, jmenovitě důležitá fatwa od ibn Tajmíji a dvě fatwy z osmanského období. Fatwa ibn Tajmíji je velmi důležitým momentem v historii vnímání alavitské identity a do jisté míry nastavuje precedens, jak bylo s alavity jednáno v následujícím období. Osmanské období je důležité zejména pro postupné zapojování se alavitů do širší syrské společnosti, i přes to, že fatwy z představí důvody, proč byla situace alavitů během tohoto období složitá.

Třetí kapitola věnující se situaci alavitů ve dvacátém století, je rozdělena na tři podkapitoly. První podkapitola pokrývá období francouzského mandátu a popisuje vztah alavitů s francouzskou správou. Důležitou část podkapitoly tvoří analýza do jisté míry přelomové fatwy od jeruzalémského velkého muftího Amína al Ĥusajního, která uznala alavity jako součást muslimské komunity. Styl fatwy je navíc odlišný od těch předchozích, z tohoto důvodu je její analýze věnován velký prostor. Druhá podkapitola se věnuje nástupu Ĥáfize al Asad k moci a vysvětluje, jakým způsobem se v tomto období měnila alavitská identita. Podkapitola představuje fatwy dvou ší'itských duchovních, Musy aš Šadra a Ĥasana aš Šírázího a ukazuje na spojení identity ší'itské s identitou alavitskou. Zároveň je v této části věnován prostor politizaci alavitské identity. Třetí podkapitola se věnuje povstání Muslimského bratrstva v Sýrii, které ukazuje na sektářské tendence ve společnosti a na to, jak byla alavitská identita vnímána z vnějšku.

Čtvrtá kapitola se zabývá situací alavitů v Sýrii za vlády Bašára al Asada. První podkapitola se věnuje situaci od nástupu Bašára al Asada až do propuknutí povstání a popisuje, jakým způsobem se vyvíjela alavitská identita v tomto období a jaká nastala změna. Druhá podkapitola se věnuje již samotné syrské občanské války, během které došlo k sektářskému boji a násilí. Podkapitola popisuje, jakým způsobem se situace alavitské komunity proměnila během občanské války, důvody pro tuto proměnu a důsledky, které z toho plynuly. Také se věnuje tomu, jakým způsobem byla alavitská identita politizována v tomto období a jaký postoj k alavitské identitě zaujímala opozice.

Závěr shrnuje proměnlivost debaty o alavitské muslimské identitě a shrnuje poznatky z analyzovaných fatew a z použité sekundární literatury. Zároveň ukazuje, jakým způsobem se alavitská identita a její vnímání vyvíjelo. Následně jsou vyvozeny poznatky, co tyto diskuze říkají o postavení alavitů nejen v rámci Sýrie, ale také v rámci celého islámské světa.

### Poznámka k přepisu z arabského jazyka

Pro přepis byla zvolená zjednodušená varianta přepisu arabské písmo do latinky z důvodu, že se nejedná o lingvistickou či literární práci, dle přiložené tabulky. Z tohoto důvodu jsou hlásky thá, dhál a ghajn přepisovány pomocí spřežky jako th, dh a gh. Přepis hlásky qáf je zachován jako q. Emfatické protějšky hlásek d.t.s.z a jsou přepisovány jako ṣ, ḍ, ṭ, ḏ, stejně tak je značen i rozdíl mezi h a hrdelním h, kdy hrdelní h je značeno jako ḥ. Taktéž je značena hláska ‘ajn, například jako ve slově ší‘itský islám. Určité členy jsou asimilované a délka samohlásek je zachována v souladu s českým pravopisem. Z důvodu lepší čitelnosti a zjednodušení přepisu není přepisována hamza. Pokud v češtině existují ustálené názvy měst či jmen, jsou tyto názvy zachovány.

ا	Á, A, Í, I, Ú, U	ط T
ب	B	ظ Z
ت	T	ع ‘
ث	Th	غ Gh
ج	Dž	ف F
ح	H	ق Q
خ	Ch	ك K
د	D	ل L
ذ	Dh	م M
ر	R	ن N
ز	Z	ه H
س	S	ة Jako T když potřeba
ش	Š	و W, Ú
ص	Ṣ	ي J, Í
ض	Ḍ	ء ‘

# 1 Alavité jako menšina

Tato kapitola má za cíl podat základní informace o menšině alavitů a jejího vzniku, jelikož jsou tyto informace klíčové pro pochopení jejího statusu v rámci islámu a následně zasadit menšinu do širší debaty vztahu většinové sunny a minoritních proudů, přičemž zajímavým bodem bude chápání samotných alavitů, na jakém místě v této debatě stojí, pro což bude prostor v dalších kapitolách.

Cílem této kapitoly je v první podkapitole představit menšinu alavitů z náboženského hlediska, popsat ve stručnosti její věrouku, jejíž představení je důležité pro pochopení debaty o muslimské identitě alavitů. Zároveň je v podkapitole stručně popsána situace alavitů v dnešní době. Druhá podkapitola se věnuje obecnějšímu tématu, a to soužití většinového sunnitského islámu s minoritními islámskými proudy, jmenovitě méně početnějším ší'itským islámem a dále okrajovými proudy, u nichž se má za to, že z islámu pouze vycházejí nebo přejali jen některé prvky, v podkapitole je použit příklad jezídů a drúzů. Tato podkapitola tak doplní debatu o muslimské identitě sunnitským pohledem.

## 1.1 Kdo jsou alavité

Za zakladatele alavitské sekty je tradičně považován Muḥammad ibn Nuṣajr an Namírí, který žil v devátém století v Bagdádu. Udržoval dobré vztahy jak s desátým imámem 'Alím an Naqím, tak imámem dvanáctým, Hasanem al 'Askarím (Gebelt, 2016). Jak tvrdí ší'itský učenec perského původu ' 'Abú Muhammad al Hasan bin Músa an Nawbachtí, který žil zhruba v době Malé ghajby (874-940), ší'itské a další sekty se objevovaly již od smrti Proroka Muḥammada a následně i za života či po smrti dalších imámů (an Nawbachtí, 2007).

Ibn Nuṣajr se již za života desátého imáma prohlásil bábem (bránou k imámovi) a ustanovil kolem sebe okruh následovníků. V dobových pramenech je tento okruh věřících nazýván jako namíríja či numajríja údajně podle beduínského kmene Banú Numajr (Namír), který ibn Nuṣajra podporoval a se kterým byl svázán (Winter, 2016). An Nawbachtí ve své knize Kitáb firaq al ší'a popisuje sektu založenou ibn Nuṣajrem, který se dle něj prohlásil prorokem poslaným samotným imámen al 'Askarím. Zároveň se o ibn Nuṣajrovi vyjadřuje pejorativně a s opovržením.

*Kázal [Ibn Nušajr pozn. autorky] o stěhování duší a extrémní názory o Abú al Hasanovi [imám al 'Askarím pozn. autorky] tvrdil, že je božské podstaty. Tvrdil, že smilstvo je dovolené, stejně tak homosexualita mezi muži a dle něj je toto součástí cudnosti a pokory a jedná se o jednu z dobrých tužeb a že Bůh Všemohoucí nic takového nezakázal (an Nawbachtí 1931).*

Tento text je první zmínkou o sektě alavitů, tehdy známé pod jménem namíríja. V originálním textu se vyskytuje pojem *ghulúw*, (extrémnosti) ti, kteří tyto názory vyznávají se nazývají *ghulát*. Šadiq ve svém článku (2023), který analyzuje koránské verše věnující se tomuto pojmu, dochází k závěru, že pokud někdo přisuzuje božství komukoliv jinému než Bohu, jedná se o *ghulúw*.

V textu se také vyskytují tvrzení a údajné výroky ze strany samotného ibn Nušajra. Tato tvrzením staví ibn Nušajra a jeho následovníky do špatné pozice a přispěla k jejich následnému vyčlenění a diskriminaci. Jedná se například o údajné povolení homosexuality z jeho strany. V súře Mravenci je zmíněn příběh o Lotovi a jeho lidu, který byl za své skutky potrestán, další vyjádření proti homosexualitě se vyskytuje například v hadísech 'Abú Dawúda, tudíž se dle většinového islámského pohledu je toto jednání zakázané a přísně trestané. Problematickou částí je také tvrzení o stěhování duší (myšleno ve smyslu reinkarnace), kdy v Koránu je tato myšlenka zapovězena v súře věřící a také v různých hadísech.

*Duše věřícího bloumá mezi stromy Ráje, dokud ji v Soudný den Bůh nenavrátil do jejího těla (An Nasa'j 2011)*

Myšlenka reinkarnace je rovněž mezi muslimy považována za extrémní a ačkoli se sami alavité odvolávají na Korán (Gebelt 2016), je tato víra jedním z terčů kritiky alavitské víry.

Výroky, které an Nawbachtí připisuje ibn Nušajrovi tedy nejsou v souladu s islámem, Korán i hadísy je přímo rozporují, a i když to není v textu explicitně řečeno, an Nawbachtí pravděpodobně považoval alavity za *ghulát*.

Významnou postavu počátku alavitů je osobnost Ĥusajna ibn Ĥamdána al Chášibího, který hnutí více uspořádal a zároveň v desátém století přivedl na území dnešní Sýrie. Podle některých zdrojů měl být uvězněn, ale uprchl, nejprve do Ĥarránu a poté do Aleppa, kde také zemřel. Jeho následovníci se dále rozšířili po pobřežním pásmu Sýrie, zejména v oblasti Džabal al Anšaríja a kolem Ládháqíje, s přesahem do Libanonu a Turecka, především

v provincii Hatay (Gebelt, 2016). Samotná oblast Džabal al Anšáríja je také známá pod názvy *Džabal an Nušajríja* nebo *Džabal al 'Alawíjín*, v překladu nušajríjské či alavitské pohoří.

Další významnou postavou počátků alavitů byl Abú Sa'íd Majmún bin Qásim aṭ Ṭabarání a byl to právě on, kdo vedl migraci alavitů z Aleppa do horských oblastí. Jedna z cest vedla také na území dnešního severního Libanonu, do oblasti kolem města Tripoli, následně se vydal na sever do oblasti kolem Ládháqíje. Důvodem zřejmě bylo že Tripoli a jeho okolí bylo v této době již poměrně hustě zalidněné, na rozdíl od Džabal al Anšáríja (Goldsmith 2015).

Samotný náboženský život alavitů není příliš známý, jelikož se kvůli dlouhotrvající diskriminaci a vlnám nesnášenlivosti chránili principem taqíji (přetvářky) a své učení zveřejňují minimálně. Obecně se má za to, že náboženství alavitů je založené na ší'itských proudech *ghulúw*, blízko má zejména k některým myšlenkám ismá'ílíji a synkreticky přijalo prvky z dalších kultů, od perských předislámských náboženství až po křesťanské zvyky. Jelikož v době, kdy přišel al Chášíbí do Sýrie, přežívaly v této oblasti ještě prvky antických myšlenek, přijala víra alavitů i tyto prvky. Jako příklad lze uvést slavení svátků, které nemají co dočinění s islámem, například Vánoce či Nourúz, ale slaví i obecně islámské svátky jako je Svátek přerušení půstu a Svátek Oběti, dále také 'ašúra, která je spjatá především s ší'itským islámem a narozeniny imáma 'Alího. Alavité také věří ve stěhování duší, navštěvují hrobky svatých a proroků. Velké úctě se mezi alavity těší zejména prorok al Chidr, postava, která se objevuje například v Koránu v súře Jeskyně a těší se velké oblibě zejména mezi súfijskými řády. (Gebelt 2016)

Jádrem alavitské víry je prvotní trojice, která je složena z Esence (Ma'ná), Jména (Ism, Hídžáb) a Brány (Báb). Za boha je pokládán 'Alí ibn Abú Ṭálib (imám 'Alí), jeho Jménem je samotný prorok Muḥammad, bábem Muḥammada je jeden z jeho společníků Salmán al Fárisí (Gebelt 2016).

Alavitská víra tedy obsahuje prvky, které jsou v přímém rozporu s islámem, jako již zmíněná víra ve stěhování duší, ale také tvrzení že 'Alí je bůh, čímž se pro sunnitské náboženské autority vynášející tyto soudy stávají *ghulát*. Zároveň spadají i do definice *mušrikún*, jelikož k bohu něco přidružují (v tomto případě prvotní trojici) a tím odmítají jedinnost Boha, která je vyjádřena například v šahádě, v níž jsou obsažena slova *Není boha kromě Boha a Muḥammad je posel boží* (Gebelt 2016 str. 236) nebo explicitně zmíněna například v súře Kráva, Rod 'Imránův nebo Ženy.

Má se za to, že dnes syrská alavitská komunita čítá asi kolem dvou milionů lidí (EUAA 2020), další velká komunita je soustředěna v Turecku zejména v provincii Hatay, odhadem mezi půl milionem až milionem (Spencer 2016) a také v Libanonu, kde žije zhruba 100 000 – 120 000 alavitů. Do tohoto počtu ovšem nejsou zahrnuti uprchlíci ze Sýrie (Minority Rights Group 2020). Podle posledních údajů z února 2023 žije zhruba 2800 alavitů také ve vesnici Ghadžar, která se nachází na hranice mezi Libanonem a Izraelem okupovanými Golanskými výšinami (Israel Central Bureau of Statistics 2023).

Během dvacátého století se změnila situace syrských alavitů. Zejména v jeho druhé polovině a po nástupu Ĥáfize al Asada k moci, se členové komunity stěhovali do velkých měst jako například Damašek, Ĥomš, Ĥamá či Aleppo. Ke zlepšení postavení alavitů došlo již během francouzského mandátu, kdy jim byl vytvořen Alavitský stát, avšak do roku 1936, kdy došlo k vydání fatwy al Ĥusajního, která uznala alavity jako muslimy, stáli mimo muslimskou komunitu. Velký obrat přišel s nástupem Ĥáfize al Asada, který svou komunitu značně privilegoval a současně s tím zlepšil její postavení. Toto pokračovala i za jeho syna Bašára al Asada, kdy ovšem podpora alavitské komunity nebyla již tak silná. Postavení alavitů také uškodila syrská občanská válka a vzestup radikálních hnutí na území Sýrie. V současné době tvoří dle odhadu European Union Agency for Asylum z roku 2020 alavité zhruba 10-13 % syrské populace (EUAA 2020).

## **1.2 Vztah sunnitského islámu s minoritními islámskými proudy**

Pro celkové pochopení diskuze o muslimské identitě alavitů je třeba více rozebrat vztah sunnitského islámu s minoritními a okrajovými islámskými proudy, jelikož právě touto optikou nahlížel sunnitský islám po většinu historie na alavitskou komunitu. Tento vztah je také velmi důležitý v období nestability, kdy je náboženská identita používána jako nástroj pro mocenský boj v regionu. Později, ve dvacátém století, kdy započala integrace alavitů do komunity ší'itské, přistupoval sunnitský svět k alavitům jednak stále jako k heterodoxnímu proudu islámu, avšak také jako k ší'itům. Ší'itská identita alavitů přinesla však také větší spojení s Íránem a jinými ší'itskými aktéry, což se ukázalo býti důležitým faktorem v syrské občanské válce.

Rozdělení islámu na sunnitský a ší'itský proud nastalo brzy po smrti proroka Muḥammada, kdy jedna skupina, zastávala názor, že následovník proroka by měl být zvolen,

naopak druhá tvrdila, že následovník by měl být z rodiny proroka, pro kterou se často používá označení *Ahl al bajt*. Z první skupiny se stali sunnitě, z druhé ší'ité. Dnes v islámském světě převažují sunnitě, čísla jsou udávána tak, že zhruba 87-90 % z celkového počtu muslimů jsou sunnitě, zbylých 10-13 % tvoří ší'ité, kteří jsou ve většině států Blízkého východu minoritou. Výjimku tvoří Írán, Ázerbájdžán, Irák a Bahrajn, kde ší'itští muslimové tvoří nadpoloviční většinu. Významnou menšinu tvoří také v Sýrii, Libanonu a Jemenu ( (Pew Research Center, 2009).

Problém se sunnitsko-ší'itskými vztahy nastává zejména v případě salafitských proudů islámu, kdy jsou ší'ité často označováni jako nevěřící, avšak to se netýká jen ší'itských muslimů ale kohokoliv, kdo nespĺňuje salafitské představy o správném muslimovi (Holtmann 2014). Nutno dodat, že samotná univerzita al Azhar, důležité centrum sunnitského a islámského světa celkově, zařadila ithná'šáríju, ve vydané fatwě ztotožněna s madhabem džá'farí, mezi legitimní madhaby, které je správné následovat (Šaltút 1959).

Vztah většinového islámu s náboženstvími, která stojí mimo islám ani nespádají pod *Ahl al Kitáb*, v překladu Lid knihy, což zahrnuje křesťany, židy a v některých případech i zoroastrovce<sup>1</sup>, je často složitý. Obecně negativní myšlenky vychází hlavně od džihádistských skupin, například Islámského státu, který se přímo podílel na genocidě jezídů, které považují za nevěřící.

Jezídi jsou náboženskou skupinou, která sice do svého učení přejala část islámských súfijských myšlenek, nicméně jejich náboženství se zakládá na syntéze staroíránských kultů, judaismu, křesťanství a antických myšlenek, ze kterých pak vzniklo samostatné náboženství. Ohledně jezídů panuje v islámském světě spousta předsudků, které vykreslují jezídy jako nelidské bytosti, zároveň jsou dle některých výkladů islámu považováni za odpadlíky, jelikož jejich víra vznikla až po vzniku islámu, a tudíž by se měli zlikvidovat. Překvapivé zastání našli jezídi u al Azharu, který roku 2014 vydal prohlášení, ve kterém odmítá zacházení Islámského státu s jezídy a označuje je za Lid knihy, jelikož jsou považováni za zoroastrovce (Gebelt 2016)

Podobný vztah panuje i vůči drúzům, náboženské skupině žijící hlavně v Libanonu a Sýrii. Jejich situace je ovšem lepší, jelikož v Libanonu patří mezi uznané náboženské skupiny a v Sýrii jsou považováni za muslimy. Ohrožení pro drúzy představují sunnitští extrémisté, kteří je stejně jako jezídy považují za nevěřící. Víra drúzů vychází z ezoterických nauk

---

<sup>1</sup> V Koránu nejsou explicitně zmíněni ale jako oficiální náboženskou menšinu je uznává například Írán, kde jsou zoroastrovci zmíněni v ústavě, často se používá argument, že patří také mezi Lid knihy, jelikož mají knihu, Avestu (Gebelt 2016).



ísma‘ílíje, některé jejich myšlenky jsou blízké alavitské víře. Uznávají Korán, tudíž jsou islámu blíže než jezídové, i tak ale nejsou pokládáni za součást islámu a panuje ohledně nich stanovisko, že jsou *ghulát* a sami jsou s touto situací srozuměni (Gebelt 2016).

Co se konfliktu mezi sunnitským a ší‘itským islámem týče, dalo by se říci, že kromě rozkolu po smrti proroka Muhammada došlo k dalšímu napětí zejména v momentě, kdy proti sobě stála Osmanská říše, jakožto reprezentant sunnitského islámu a Safíjovská říše, jakožto reprezentant ší‘itského islámu. Dalším momentem zlomu se stala Islámská revoluce v Íránu roku 1979, kterou velká část arabských sunnitských monarchií vnímala jako ohrožení vlastní legitimacy (Iqbal 2020). Zároveň, tyto státy měly většinou podporu USA, s nimiž měl Írán po revoluci velice vyhrocené vztahy, které trvají až do současnosti.

K růstu napětí mezi sunnity a ší‘ity v regionu napomohl také geopolitický boj mezi Saúdskou Arábií, tradičně vnímanou jako reprezentantem sunnitského světa a Íránem, státem, kde žije nejvíce ší‘itských muslimů. Saúdská Arábie se bojí rostoucího vlivu Íránu, který vnímá jako hrozbu pro vlastního království. To se ukázalo například v Iráku, kde si Saúdská Arábie si íránský vliv nepřála, tudíž podporovali prosaúdské politiky (jak sunnitské, tak ší‘itské) a navázali spojení s tamními salafistickými skupinami. Írán se naopak snažil posílit svůj vliv v ší‘itských oblastech. Podobná situace ohledně saúdské podpory salafitských skupin panovala i v samotné Sýrii, o čemž bude řeč v následujících kapitolách. Arénou pro boj zájmů mezi Saúdskou Arábií a Íránem se stal také Jemen, kdy saúdsští představitelé označují povstalecké ší‘itské Húthíje (nepatří k ithná‘šárije, nýbrž k zajdíje) jako íránské agenty (Hashemi 2017). V Libanonu panuje jiná situace, kdy ší‘ité patří mezi státem uznané náboženské komunity a tradičně jim náleží funkce předsedy parlamentu.

Tyto informace přinášejí poznatek, že rozdíly mezi sunnity a ší‘ity nejsou až tak důležité, ale v momentě, kdy se náboženská identita politicky zneužije a použije pro mocenský boj, nastává velký problém, který může vést k sektářskému násilí a fragmentaci společnosti. K tomuto procesu došlo v rámci syrské občanské války, kdy se nejen alavitská, ale i sunnitská identita politizovala. Do jisté míry zde došlo k situaci, kdy část sunnitské opozice vnímala alavity zaprvé jako heretiky odporující islámu a za druhé jako ší‘ity spojené s Íránem. Režim Bašára al Asada naopak spojoval sunnitskou identitu s džihádismem, došlo také ke spojení právě se Saúdskou Arábií a zeměmi Zálivu, ze kterých ovšem šla finanční a materiální podpora džihádistickým skupinám.

Celkově by se dalo říci, že vztah alavitů se sunnitskou většinou byl určován těmito dvěma pohledy, nejprve byli stáli alavité mimo islámskou komunitu, tudíž by se jejich situace

dala připodobnit k různým proudům *ghulát*, za něž jsou pokládáni například drúzové. Během sedmdesátých let dvacátého století následně docházelo k postupnému zařazování alavitů mezi ší'itskou muslimskou komunitu, tudíž v době rostoucího napětí mezi sunnity a ší'ity došlo k situaci, kdy alavité byli vnímáni jednak jako *káfírún*, tudíž se opakovala situace z minulosti a také jako spojenci pro sunnity nepřátelského Íránu.

Tato kapitola představila základní principy víry alavitské komunity a zároveň ji samotnou jako celek, včetně jejího rozšíření. V první podkapitole se diskutovala příslušnost alavitů k takzvaným *ghulát*, což bylo podloženo příklady z věrouky a následně byl i představen pohled ší'itského současníka vzniku alavitské sekty, učenice an Nawbachtího, který poprvé zmínil alavity v nepříliš lichotivém světle. Zároveň kapitola popsala putování alavitů do regionu, kde se dnes vyskytují nejvíce a nastínila politický a sociální vývoj této komunity. Hlavním poznatkem z této podkapitoly je způsob, jakým vznikla alavitská sekta, což ji samo o sobě přiřazuje, i když vzdáleně k ší'itskému islámu a následná ukázka prvních nenávisně laděných komentářů z ší'itského prostředí.

Druhá podkapitola se věnovala vztahu většinového islámu s minoritními proudy. Důležitým poznatkem z této kapitoly je vztah sunnitského a ší'itského islámu od doby geopolitického soupeření Íránu a Saúdské Arábie, který měl na občanskou válku v Sýrii, a tudíž i na samotnou alavitskou komunitu značný vliv a také na rozdmýchání nenávisných sektářských nálad. Dalším důležitým bodem byl popis vztahu islámu s jinými *ghulát*, v tomto případě s drúzy, jejichž víry je v některých aspektech podobná té alavitské.

## 2 Historické diskuze o alavitské identitě

Tato kapitola má za cíl přiblížit situaci alavitů v dobách, kdy žili v oblastech pod vládou sunnitské většiny a popsat vliv této vlády na život komunity. Tyto informace nejen že přináší důležité poznatky o situaci alavitů v historii, ale také zasazují do většího kontextu vnímání alavitské menšiny a jaké důsledky z tohoto plynuly. Tyto poznatky pak hrají klíčovou roli pro pochopení toho, co se s alavity dělo ve dvacátém prvním století. Zároveň se v kapitole objevuje analýza fatew vydaných ve zkoumaném období, čímž kapitola přibližuje pohled sunnitských autorit na tuto komunitu.

Kapitole je rozdělena na dvě podkapitoly, v prvním podkapitole bude představen vztah se sunnitskou většinou během Zlatého věku (8. -13. století) již zde bude popsán problém diskriminace a nepřátelství vůči této skupině a budou i představeny důvody proč tomu tak bylo. Také bude představena zásadní fatwa ohledně alavitů, fatwa od ibn Tajmíji, jejíž úryvek zde bude analyzován v překladu autorky. Tato fatwa je velice důležitým dokumentem a ačkoli byla vydána na počátku čtrnáctého století, ohlas má dodnes.

Druhá podkapitola se bude věnovat postavení alavitů během Osmanské říše, zároveň v této podkapitole bude popsán vztah Osmanské říše s náboženskými menšinami žijícími na jejím území, jelikož tyto informace jsou důležité pro pochopení některých na první pohled pozitivních kroků Osmanské říše vůči alavitů. Představeny budou dvě lokální fatwy od šejcha ad Dimašqího a al Mugrabího.

### 2.1 Vztah alavitů se sunnitskou většinou během Zlatého věku

Během období Zlatého věku došlo v regionu Blízkého východu a v oblastech, kde žili alavité k radikálním změnám. Sunnitské dynastie zde pevně zapustily své kořeny a snažily se ve svém území udržet náboženskou jednotu.

První sunnitskou dynastií, která začala tuto politiku, byla dynastie seldužckých Turků, jejíž příchod v jedenáctém století narušil doposud klidné soužití alavitů se ší'itskou dynastií Ĥamdánovců. Tato dynastie vnímala alavity jako legitimní madhab. Po příchodu Seldžuků se většina alavitských komunit, které ještě zůstaly ve městech, přesunuly do Džabal al Anšáríja. Zhruba v tento moment se prohluboval pocit sounáležitosti, vytvářela se silnější 'aşábíja a vznikl pocit strachu až nepřátelství ze sunnitského islámu. Sám aṭ Ṭabarání ve svých spisech označoval sunnitskou vládu jako *démonickou vládu* (Goldsmith 2015 str 22).

V jedenáctém a dvanáctém století se alavité dostávali do kontaktu s dalšími cizími vlivy, jmenovitě s křižáckými státy. Z pera biskupa syrské pravoslavné církve, Bar Hebraea, pochází zpráva, že křižáci povraždili několik alavitů, ale jakmile se dozvěděli, že nejsou „skutečná“ muslimové, nechali skupinu být (Goldsmith 2015 str 26). Z této zprávy lze usuzovat, že rozdíly mezi sunnitským islámem a alavitskou vírou museli být natolik zřejmé, že je dokázali poznat i příslušníci cizího náboženství.

Poklidné soužití s křižáckými státy, konkrétně s Tripolským hrabstvím a Antiochijským knížectvím, nepřineslo alavitům nic dobrého, jelikož na území Sýrie a Egypta se formovala nová sunnitská síla, dynastie Ajjúbovců. Ti roku 1171 nahradili v Egyptě tamější Fátimovskou dynastii, velkého představitele ší'itského islámu v blízkosti alavitů. Ajjúbovští vládci navíc vnímali alavity, a i ostatní ší'itské skupiny, například ismá'ility a také drúzy, jako ohrožení sunnitské jednoty i kvůli jejich blízkému vztahu s křižáky (Goldsmith 2015 str. 27). Stejně přesvědčení panovala i za vlády Mamlúků, která diskriminovala alavity vyššími daněmi a také tím, že zakázali alavitům vykonávat iniciační rituály, při kterých byli mladí muži seznámeni s vírou. Dobové zdroje se o alavitech vyjadřují jako o lidech, kteří nepoznali islám, nečtou Korán a v jejich oblastech chybí mešity a minarety. Z tohoto důvodu byla alavitům nakázaná stavba mešit (Winter 2016 str.63). Toto může poukazovat na to, že samotní mamlúčtí vládci si byli vědomi toho, že alavitská víra vychází z principů islámu, a tudíž je možné je k islámu znovu obrátit. Zároveň zákaz iniciačních rituálů může být brán jako snaha potřít prvky alavitské víry, které jsou odlišné od islámu.

Důležitým momentem, který se zapsal do historie alavitů a díky němuž je možné dohledat dobový pohled na alavity, je povstání alavitů roku 1318. Toto povstání mohlo být reakcí na daňové a náboženské znevýhodnění alavitské komunity, avšak neslo v sobě mahdistické prvky. Podle syrského historika al Birzálího alavité měnili mešity na dobytých územích na obchody s vínem a provolávali, že „Není Boha kromě 'Alího,“ (Winter 2016 str. 64). Tato zpráva tak ukazuje, že již v této době byly předsudky vůči alavitům v lidech sunnitského vyznání zakořeněné. Zmínky o tom, že alavité jednají proti islámu, byly známe již od vzniku sekty a vnímání alavitské víry jakožto heretické bylo pro toto období typické, což bude ilustrováno později. Zároveň al Birzálího tvrzení, u něhož nelze určit, jak moc bylo ovlivněno předsudky vůči alavitské komunitě ukazuje na probíhající diskriminaci a ostrakizaci alavitů v rámci islámské komunity. Navíc, samotné tvrzení, že 'Alí je Bůh, staví alavity do pozice *ghulát*.

Důležitým dokumentem z tohoto období jsou celkem tři fatwy od ħanbalovského učence Aĥmada ibn Tajmíji I když do vydání těchto fatew panovalo mínění, že alavité jsou

extrémní skupina a byli diskriminováni, žádná fatwa ohledně nich nebyla vydána (Talhamy 2010).

Ibn Tajmíja se ve svých dílech zabýval různými sektami a byl známý svými extrémními názory na ší'itské sekty a již ve své době byl poněkud kontroverzní postavou (Winter 2016). Objevuje se názor, že za jeho radikální názory může mongolský vpád do oblasti Levanty ve třináctém století. Ibn Tajmíja pocházel z města Ḥarrán a tím, že byl přímo ohrožen mongolskými nájezdníky, si mohl vytvořit tyto názory (Goldmith 2015 str. 34). Opět se tak objevuje myšlenka, že jiné proudy islámu, než je ten sunnitský, přináší nebezpečí pro islámskou jednotu.

První fatwa byla vydána pravděpodobně kolem roku 1305 pod názvem *Risala fī al rad ala an Nuṣajrija*, v překladu Zpráva reagující na nušajrovce považována za tu nejdůležitější. Fatwa je velice dlouhá a obsahuje poznatky o alavitské víře, z čehož lze usuzovat, že ibn Tajmíja byl s praktikami této sekty dobře obeznámen (Talhamy 2010).

V otázce se tazatel táže například na pohled náboženských učenců na alavity a zároveň odhaluje své znalosti o nich, například učení o reinkarnaci, povolení konzumace vína, odmítnutí tradičních islámských představ a tvrzení, že alavité vnímají jako boha 'Alího ibn 'Abú Tálíba. Dále se ptá, zda je povolen sňatek s alavity, zda je povolené jíst maso ze zvířat zabitých alavity a zda mohou být pohřbeni na muslimských hřbitovech. Poněkud kontroverznější částí je otázka, zda je možné alavity zabít a zkonfiskovat jejich majetek a jestli je důležité s nimi bojovat (Goldsmith 2015 str. 35).

Ibn Tajmíja odpovídá takto: *Chvála Bohu, Pánu Všehomíra. Tito lidé se nazývají nušajrovci, oni a další z Qaramitů a z Batániji [název používaný zejména pro ismá'ílity a další ší'itské skupiny pozn. autorky] a jsou více kacířští než židé a křesťané, a dokonce ještě více, než polyteisté a představují větší nebezpečí pro ummu Muḥammadovi, ať mu Bůh požehná a mír je s ním než nevěřící bojovníci, například Tataři [Mongolové pozn. autorky], Frankové [křižáci pozn. autorky] a další. Předstírají, že patří k ší'itskému islámu a přísahají věrnost Ahl al Bajt, ve skutečnosti ale nevěří v Boha ani jeho posla, v jeho knihu [Korán pozn. autorky], jeho příběhy, odměny a tresty... (ibn Tajmíja 1964)*

Fatwa dále pokračuje tím, že alavité kdysi zabili poutníky na jejich cestě do Mekky, hodili je do pramenu Zamzam, ukradli Černý kámen z Káby, dobyli Egypt a vládli mu po dvě stě let. Zaujímá stanovisko, že sňatky s alavity jsou zakázané, stejně jako konzumace masa z jejich porážky a nesmí být pohřbívání na hřbitovech určených pro muslimy. Navzdory tomu, že v předchozích částech prokázal ibn Tajmíja velkou znalost alavitské víry, v této fatvě,

konkrétně v části o zabití poutníků, ukradení Černého kamene a dobytí Egypta si alavity spletl s ismá'ílity (Goldsmith 2015 str 35).

Druhá fatwa, jejíž datum vydání je neznámé, se nese v podobném duchu. Tazatel se ptá ibn Tajmíji na jeho názor na alavity a drúzy. V této fatwě se píše, že alavité nejsou ani muslimové, ani křesťané ani židé, zároveň zmiňuje, že se nepostí, nekonají pout do Mekky a mají povolené pití vína (Talhamy 2010 str. 179).

Třetí fatwa byla vydána roku 1318, přibližně ve stejnou dobu, kdy propuklo povstání alavitů zmíněné v předchozí části. Na otázku, zda je pro muslima povinné zabít bojovníky z řad alavitů, zda je povoleno vzít jejich děti do zajetí a zkonfiskovat jejich majetek, ibn Tajmíja odpovídá že ano a opět dodává, že alavité jsou heretici a zdůrazňuje, že odmítají pět pilířů islámu (Talhamy 2010 str. 180).

Tyto fatwy měly na alavitskou komunitu velký vliv zejména v pozdějších letech, kdy učení ibn Tajmíji a s ním i jeho fatwy objevili salafisté, nicméně jejich vliv v dobách svého vydání není zanedbatelný. První fatwa měla být údajně zveřejněna před vojenskou výpravou Mamlúků do regionu Kisrawán, nacházející se na území dnešního Libanonu. Při této výpravě bylo zabito mnoho alavitů a ti, kteří přežili, se následně uchýlili na sever do Džabal al Anšáríja (Talhamy 2010).

Celkově bylo toto období v regionu velmi neklidné, jelikož zde stále hrozilo nebezpečí cizích vlivů, tím pádem byl kladen větší důraz na jednotu muslimů. Jelikož však alavité v tomto období nebyli bráni jako muslimové, bylo na ně nahlíženo s podezřením a jejich status, kdy nespádali pod *Ahl al Kitáb*, jejich postavení příliš nepomohl. Z dobových zpráv je jasné, že zmínky o tom, jak alavitská víra funguje, byly celkem známé, jak dokazuje například zpráva od al Birzálího, nicméně je třeba se zamyslet nad tím, zda některé zmínky či zprávy nebyly přibarveny, aby byla více podtržena odlišnost mezi alavity a muslimy. Jedná se například o přílišné zdůrazňování odmítání islámských principů alavity a zprávy o tom, že alavité povolují to, co je islámem zakázané, včetně těžších skutků.

## 2.2 Postavení alavitů během Osmanské říše

Na počátku šestnáctého století padlo území, kde žili alavité, do rukou další velké islámské dynastie, dynastie Osmanů. Samotná osmanská říše měla mnohonárodnostní a mnohonáboženský charakter, avšak vládnoucí panovník patřil k sunnitskému islámu. Na úvod bude tedy představena samotná situace v Osmanské říši a její chování vůči náboženským menšinám.

Primárním cílem osmanské říše bylo rozšiřovat své území a podrobit si nově dobyté země, islamizace obyvatelstva nebyla primárním cílem, i když ve v raným obdobích Osmanské říše byli nemuslimské menšiny důležité pro státní správu. V pozdějších stoletích se však situace změnila. Osmanské říše se podařilo dobýt svatá města islámu, Mekku a Medínu, zároveň se sultán stal i chalífou. Přibývalo také hrozeb z jiných stran, například od křesťanské Habsburské říše či ší'itského sáfijovského Íránu. I když kariérní postup či osvobození od džizji<sup>2</sup>, byl pro některé příslušníky náboženských menšin možný, stále to byli muslimové, kdo určovali politiku pro náboženské menšiny a řídili jejich organizaci. Příkladem budiž sdružování do tzv. milletů, souborů, které pro danou náboženskou skupinu plnily funkci náboženské a právní autority. Období, kdy se náboženské menšiny v Osmanské říši cítily bezpečněji a kdy ne se navíc střídala podle tehdejší situace říše a panovníka. V období tanzimatu se příslušníci náboženských menšin zapojovali více do státní správy, cílem však byla zejména modernizace samotné říše (Gebelt 2016).

V období tanzimatu také došlo ke zrovnoprávnění muslimů a nemuslimů, přičemž někteří nemuslimové se podíleli na tvorbě nové ideologie, osmanismu<sup>3</sup>. V závěrečném období následně vzrůstalo napětí mezi muslimy a křesťany, mimo jiné také z toho důvodu, že křesťanské menšina na území Osmanské říše se těšily podpory západních mocností, například Velké Británie či Francie, což Osmanská říše vnímala jako své ohrožení (Hashemi 2017 str. 29). Vyvrcholením těchto nenávislných projevů byla například arménská genocida, při které bylo vražděno a přesídlováno arménské obyvatelstvo. (Hashemi, 2017).

Jak už bylo zmíněno, pod osmanskou správu se alavité dostali roku 1516 a hned tohoto roku sultán Selim I. obdržel fatwu od damašského šejcha Núħa al Ĥanáfího ad Dimašqího. Samotný šejch ad Dimašqí pravděpodobně nepatřil k tehdejšími významným učencům, jeho vliv byl pravděpodobně spíše lokální. Fatwa není zaměřena proti alavitů, jak tvrdí například historik alavitského původu aṭ Ṭawíl, ale proti *rafidá*, pojmu, který se objevuje v obsahu fatwy a ve své době označoval především ší'itské muslimy, pod které spadali i ismá'íté, drúzové nebo právě alavité (Talhamy 2010 str. 182). Nutno dodat, že v době, kdy byla fatwa vydána, představovali š'íté na východě reprezentováni perskou dynastií Sáfijovců, přímé ohrožení pro Osmanskou říši.

Ve fatwě se tazatel ptá, zda je povoleno bojovat a zabít *rafidá*, a zda je tomu tak kvůli tomu, že jsou proti sultánovi nebo proto že jsou to heretici. Šejch odpovídá, že toto povoleno

---

<sup>2</sup> Náboženská daň pro dhimmi, platí ji výměnou za ochranu

<sup>3</sup> Ideologie, podle které jsou všichni obyvatelé Osmanské říše bez ohledu na víru či etnickou příslušnost občany Osmanské říše

je z důvodu jejich hereze a je také povoleno brát jejich ženy a děti do otroctví. I přesto, že tato fatwa nebyla primárně zaměřena proti alavitům, vyvolala vlnu násilí, v reakci na níž se zbytky alavitských komunit ve městech a vnitrozemí přestěhovali buď do Džabal al Anšáríja nebo na území dnešní provincie Hatay. Tyto masakry měly na alavitskou komunitu vliv v tom ohledu, že se opět zvýšila ostražitost a strach alavitů vůči sunnitské většině (Talhamy 2010 str. 182).

V pozdějších letech vlády bylo pro Osmanskou říši primárním zájmem udržení klidu v oblasti Levanty, v kontextu zápasu o moc s jinými velmocemi. Důležité bylo zejména vybírat daně, samotní alavité navíc museli ještě platit speciální daň za svou heretickou víru. Osmanská říše navíc potřebovala v oblasti Džabal al Anšáríja udržet klid, jelikož místo bylo známé svou produkcí tabáku, čímž byli alavité důležití pro ekonomický systém. Na tabák však byly opět uvaleny vysoké daně a pokud se alavité vzbouřili, neměla osmanská správa problém povstání tvrdě potlačit. Osmané však neměli větší důvody alavity diskriminovat, jejím cílem byl výběr daní, problémy nastávaly zejména při kontaktu se sunnitským obyvatelstvem. I přes to se mezi alavitskou komunitou objevovali jedinci, kteří se do osmanské správy úspěšně integrovali, navíc, v tomto období získávali alavitští muqqadam<sup>4</sup> větší autonomii, kterou Osmané tolerovali (Goldsmith 2015).

Druhou fatwou vydanou během osmanského období byla fatwa od šejcha al Muğhrabího, který do oblasti Ládáqíje přišel z oblasti Maroka. Zajímavé je, že tato fatwa se zachovala pouze ve vzpomínkách anglického reverenda Samuela Lydeho, ale jelikož jsou její důsledky dokázané, pravděpodobně existovala. Jméno al Muğhrabího se také objevuje v alavitských spisech s tím, že je třeba ho proklínat. Fatwa měla být údajně vydána kolem roku 1820 a tvrdila, že majetek a životy alavitů náleží muslimům. V tomto období se objevovaly násilné útoky na alavitskou komunitu (Talhamy 2010) a i osmanská správa se na alavity dívala podezřívavě, a to kvůli probíhajícímu povstání v části Osmanské říše obývané řeckým obyvatelstvem. Mělo se za to, že alavité znovu podkopávají jednotu islámu, která v tu chvíli byla dle Osmanů ohrožena (Goldsmith 2015 str. 42).

Ve třicátých letech devatenáctého století začala moc Osmanské říše v oblasti Levanty slábnout. Roku 1832 dobyl Muḥammad 'Alí, v té době místodržící Egypta, Sýrii. Alavité v té době změnu vítali, jelikož měli pocit, že se zbavili nadvlády Osmanské říše. Zlepšily se také jejich podmínky, jelikož nástupce Muḥammada 'Alího, Ibrahím Paša, zrovnoprávnil daňový systém, který do té doby alavity značně diskriminoval (Goldsmith 2015 str. 47).

---

<sup>4</sup> V tomto smyslu vedoucí civilní představitelé komunity, kteří komunikovali s vyššími autoritami



Egyptané také nerespektovali fatwu al Mugrabího, ale je zřejmé, že jí znali, jelikož při dobytí Sýrie chtěli egyptští vojáci zajmout alavitské ženy, avšak jejich nadřízení jim nařídili ženy pustit. Cílem armády totiž bylo naverbovat syrské muslimy do své armády, tudíž pragmaticky považovali za muslimy i alavity (Goldsmith 2015 str. 48).

Kolem poloviny devatenáctého století se do oblasti opět vrátili Osmané, i když značně oslabení. Na severu totiž zuřila krymská válka, tudíž musela Osmanská říše soustředit svou pozornost hlavně tam. V této době se v tomto chaotickém prostředí objevila postava alavitského vůdce Ismá'íla Chajra beje, který byl nakonec Osmany jmenován guvernérem oblasti Džabal al Anšáríja (Talhamy 2010). Pod jeho vládu se tak dostali nejen alavité, ale i křesťané a většinové sunnitské obyvatelstvo. Křesťanské obyvatelstvo neprojevovala přílišný odpor vůči Chajrově vládě, ale sunnitské obyvatelstvo bylo s jeho vládou z důvodu jeho náboženské příslušnosti silně nespokojené. Avšak hned poté, co se Osmanská říše vzpamatovala z krymské války, byl Ismá'íil Chajr bej odstraněn, jako důvod bylo uvedeno to, že není muslim (Goldsmith 2015).

I přes to se však nedá říct, že by byli alavité výlučně diskriminováni. V období tanzimatu se například alavité začali více zapojovat do lokální správy, sami se v tomto ohledu identifikovali jako ší'itští muslimové, tento názor s nimi ovšem nesdíleli sunnité (Winter 2016). Osmané zase brali alavity do armády, některým z nich se povedlo dosáhnout i titulu paši, ale opět, toto jednání bylo přijímáno negativně sunnitským arabským obyvatelstvem (Goldsmith 2015). Nutno dodat, že v polovině devatenáctého století se v Osmanské říši objevuje koncept zrovnoprávnění muslimy s nemuslimy a později se začala rozvíjet ideologie osmanismu, což mohlo mít na postupné zlepšování situace alavitů také vliv. I tak ale Osmané doufali, že alavité by se mohli stát *pravými* muslimy, což bylo složité. Důvodem bylo zejména to, že alavité si od sunnitů udržovali odstup a vztahy, které by se daly v jistém slova smyslu označit za dobré, udržovali jen s cizími misionáři (Goldsmith 2015).

Teprve až rozpad Osmanské říše přenesl alavity do výrazně jiné pozice. Sunnité sice pořád tvořili stále většinu, avšak byli v mnohem slabší pozici a byli nuceni jednat s cizími mocnostmi a také s náboženskými menšinami. V tomto měli alavité nevýhodu, jelikož nebyli přímo podporováni žádnou západní mocností, jako například křesťané či drúzové. Oblast Levanty se však stala velice zajímavou zejména pro Francii, která zaměřila svou pozornost i na alavity (Goldsmith 2015).

Celkově by se dalo říci, že situace alavitů během vlády Osmanské říše se mírně zlepšila, i díky tomu, jaké změny ve správě či ideologii Osmanské říše probíhaly. Avšak stále v dobách, kdy byla říše ohrožena, padlo podezření i na alavity, stejně jako během Zlatého věku. V tomto období stále vztah sunnitské většiny vůči alavitům určovala fatwa od ibn Tajmíji, která měla na postavení alavitů určitý vliv a následné dvě fatwy od ad Dimašqího a al Mughrabího postavení alavitů spíše zhoršily ale v závislosti na tom, jak se obecně Osmanská říše nahlížela a chovala k náboženským menšinám, byl zde prostor pro zlepšení situace jednotlivců. Většinou se ale jednalo o čistě pragmatická rozhodnutí, jako například dosazení Ismá'íla Chajra beje na pozici guvernéra nebo v dřívějších letech tolerance alavitů kvůli vysokým daním, které do systému přinášeli.

Tato kapitola představila historické diskuze o muslimské identitě alavitů a zároveň přinesla základní poznatky o jejich životě pod sunnitskou většinou. Stěžejní částí první podkapitoly byla analýza fatwy vydané ibn Tajmíjou, jelikož tato fatwa nastavila na několik století vztah sunnitských muslimů s alavity. Zároveň byly popsány důvody, proč byli alavité diskriminováni a co k tomu sunnitskou většinu vedlo. Podkapitola také přinesla informace o tom, jak taková diskriminace probíhala. Hlavním poznatkem této podkapitoly tedy jsou důvody a způsobem, jakým byli alavité označováni za nemuslimy a co z toho pro ně plynulo.

Druhá podkapitola se věnovala postavení alavitů během Osmanské říše a zároveň byl nastíněn vztah Osmanské říše s náboženskými menšinami. Tento vztah je důležitým poznatkem z této podkapitoly, jelikož vysvětluje způsob, jakým Osmanská říše zejména ve svých pozdějších obdobích s alavity jednala. Zároveň podkapitola ukazuje, že diskriminace alavitů a důvody pro tuto diskriminace se příliš neměnili, jak je dokázáno na příkladu dvou fatew z osmanského období. Tato podkapitola však také ukazuje postupnou integraci alavitů do státní správy a velice jemnou integraci i do širší osmanské společnosti.

### 3 Alavité ve dvacátém století

Tato kapitola se bude věnovat tomu, jakou proměnou prošla alavitská komunita během dvacátého století ve smyslu její postupné integrace a uznání její muslimské identity ze strany jak sunnitských, tak ší'itských duchovních. Tento proces je velice důležitý pro samotné chápání alavitské náboženské identity, která v tomto období začal být vnímána odlišně, než v obdobích předchozích a zároveň ukazuje na to, jaké politické procesy tehdy v regionu probíhaly což se vztahuje nejen k vydaným fatwám, ale i k následnému spojení již samostatné Sýrie s jinými státy.

Kapitola je rozdělena na tři podkapitoly, z nichž se první podkapitole věnuje situaci alavitů během francouzského mandátu a popisuje jejich postupnou, i když stále omezenou integraci do širšího společenství Sýrie. V podkapitole je popsán důvod toho, proč alavité dostali za francouzského mandátu svůj vlastní stát a také správní situace tohoto státu, která se během jeho existence měnila. Současně s tím bude analyzována důležitá fatwa od jeruzalémského muftího Amína al Ĥusajního, který ve své fatwě poprvé uznal alavity jako součást muslimské komunity a přiznal jim muslimskou identitu.

Druhá podkapitola se věnuje vládě Ĥáfize al Asada, alavity, který se díky straně Ba'ath dostal až do prezidentského paláce v Damašku. V podkapitole bude popsáno, jaký vliv měla Asadova vláda vliv na alavitskou komunitu a jakým vývojem prošlo vnímání alavitské identity v tomto období. Budou představeny dvě fatwy, jedna od ajatolláha Ĥasana Mahdího aš Šírázího a druhá od ší'itského duchovního Musy aš Šadra, které měly velký vliv na to, jak se alavité nejen sami identifikovali, ale také jak na ně začalo být nahlíženo okolím.

Třetí podkapitola se věnuje vztahu vlády Ĥáfize al Asada a Muslimského bratrstva, přičemž velký důraz je věnován popisu sektářského násilí, které se během konfliktu objevilo. Zmíněn bude boj vývoj vztahu Muslimského bratrstva k režimu, který následně vygradoval do masakru v Ĥamá. Prostor bude věnován tomu, jakým způsobem byla vnímána alavitská identita ze strany členů Muslimského bratrstva a jak k ní bylo odkazováno. Závěr podkapitoly také představí důvody, proč zůstala alavitská komunita věrná režimu Ĥáfize al Asada.

### 3.1 Alavité za francouzského mandátu

Po skončení první světové války, tudíž i po skončení nadvlády Osmanské říše připadla oblast dnešní Sýrie Francii dle Sykes-Picotovy dohody. (Gombár 1999 str. 392). V roce 1920 sice bylo na krátký čas vytvořené Syrské arabské království, které však po čtyřech měsících své existence zaniklo a jeho území přešlo pod francouzskou správu (Přebinda 2018).

Francouzi ihned po příchodu do Sýrie začali zemi spravovat podle tzv. marockého modelu, což znamenalo, že území rozdělili do několika částí podle minoritních skupin v kontrastu se sunnitskou většinou, abych zabránili vytvoření větší organizované politické síly (Thomas 2008). Mandát byl ustanoven již roku 1920, ale oficiálně byl vytvořen až o tři roky později, mj. právě také kvůli Syrskému arabskému království. Také v oblasti Džabal al Anšáríja panoval vzdor vůči francouzské správě, vůdcem odporu byl alavitský šejch Šáliḥ al 'Alí, který měl údajně podporovat prince Faišala v Damašku. Avšak ne všichni alavité sdíleli pohled šejcha Šáliḥa, někteří z nich viděli Francii jako ochránce před sunnitskými vládci, kteří byli nyní reprezentováni právě Faišalem. Francouzi si však stále nárokovali území Džabal al Anšáríja a samosprávné Alavitské teritorium bylo založeno roku 1920 (Goldsmith 2015). Zajímavé také je, že Francouzi sice uznávali alavity jako náboženskou menšinu odlišnou od sunnitského islámu, ale například francouzský koloniální geograf Jacques Weulersse, který alavity zkoumal, příliš nerozlišoval, mezi alavity a ithná'šáríjou (Kerr 2015 str. 68). Zároveň s Francouzi přišla také myšlenka rovnosti, která byla obsažena v článku č. 8 mandátního dokumentu a zaručovala svobodu náboženské praxe a zároveň zakazovala diskriminaci na základě rasy, náboženství a jazyka (League of Nations Official Journal 1937). Tento dokument mohl alavitům poskytnout větší možnosti integrace do širší syrské společnosti, a tudíž i zapojení do politického a sociálního života, avšak francouzská správa, jak již bylo řečeno výše, měla se svými koloniemi jiné plány, a i proto byl mandát rozdělen na několik částí (Goldsmith 2015 str. 59).

Roku 1924 byl francouzský mandát rozdělen na čtyři části: Stát Aleppo na severu Stát Damašek ve střední a jižní Sýrii, Drúzský stát v centrem v Suwajdě a Alavitský stát (Kerr 2015 str. 67), který zabíral zhruba podobné území s tím, že byl větší, počítala se do něj celá oblast Džabal al Anšáríja, ale také i velká města na pobřeží jako Ládháqíja, Ṭartús, Báníjás a Džabal (Goldsmith 2015 str. 59). Alavité tvořili v Alavitském státě 64% obyvatelstva, po nich následovali sunnité, kteří tvořili 18 %, křesťané (většinou řecká ortodoxní církev) 16 % a ve státě žily také malé menšiny ismá'ílitů (Brill 1993). Alavitský stát byl spravován Samosprávnou radou, v jejímž čele stál francouzský guvernér. Složení rady bylo následující:

sedmnáct alavitů, tři sunnitů, tři křesťané a jeden ismá'ílita. Tato skutečnost se nelíbila zejména sunnitům, kteří, i když byli stále chráněni článkem 8. I přes to, že mandát měl všem zajišťovat rovné podmínky, se i v mandátním období projevovale nedůvěřivost alavitů vůči sunnitům, ze strany sunnitů se jednalo spíše o nespokojenost s jejich novým menšinovým statutem (Goldsmith 2015 str. 61).

Právě v tomto období se alavitům otevřely naprosto nové politické možnosti, kdy mohli politicky kooperovat nejen mezi sebou, ale i s ostatními menšinami. Oblast také ekonomicky vzkvétala, jelikož byl podpořen v té době již tradiční tabákový průmysl, a navíc také turismus v pobřežních oblastech. Objevovali se také politici z řad alavitů, kteří byli velice úspěšní, jmenovitě například Džabír al 'Abbás, prezident Samosprávné rady až do roku 1930, jehož rivalem byl Ibrahím al Kindž. Dalším významným alavitským politikem byl Sulejmán al Muršíd, který byl také součástí Samosprávné rady, a dokonce byl zvolen do Národního shromáždění v Damašku (Goldsmith 2015) str. 62). tato situace poukazuje na to, že alavité v té době začali již politicky fungovat, svůj vliv na to mělo jistě také to, že jim francouzská správa zajišťovala určitou formu ochrany a také samostatný vznik Alavitského státu, který jim poskytl dostatečný prostor pro politickou hru. Zároveň to nebyl první moment, kdy se alavité postavili do vládnoucího čela, viz vláda Ismá'íla Chejra beje.

Důležité je také zmínit situaci alavitů ve francouzských ozbrojených složkách. Již od počátku mandátu se alavité hojně hlásili, i z finančních důvodů, do tzv. Syrské legie, kde do roku 1925 tvořili jednu pětinu všech členů. Francouzi také podporovali vstup alavitů, stejně tak i dalších náboženských menšin do svých ozbrojených složek, jelikož to byla součást jejich taktiky, jak podpořit nedůvěřivost mezi jednotlivými náboženskými skupinami a také oslabit arabské nacionalisty (Bou-Nacklie 1993). Alavité byli také nadreprezentováni ve francouzských koloniálních silách, *Les Troupes Spéciales du Levant*, avšak je nutné dodat, že většina alavitských příslušníků se vyskytovala spíše na nižších pozicích, oproti sunnitům, kteří zastávali pozice vyšší (Goldsmith 2015 str. 64).

Na začátku třicátých let dvacátého století, přesně 14. května 1930 byl název Alavitského státu změněn na Guvernát Ládháqíja, zároveň se změnilo správní uspořádání, byla omezena moc Samosprávné rady a všechny důležité otázky měl nyní v rukách francouzský guvernér (Goldsmith 2015 str. 63). Tímto obdobím skončila perioda, kdy alavité vládli víceméně samostatně. Další okleštění pravomocí přišlo roku 1936, kdy se francouzská správa rozhodla sloučit státy do jednoho velkého syrského státu. Alavité se tomuto sloučení bránili, pokoušeli se podporu pro svůj postoj najít například u Společnosti národů či dokonce u francouzského premiéra. Důvodem tak silné opozice proti sloučení států do jednoho byl především strach

z diskriminace, která by mohla následovat, pokud by se alavité opět ocitli ve státě se sunnitskou většinou (Goldsmith 2015 str. 65). Dokonce se mezi alavity objevovala i myšlenka, aby byl Alavitská stát připojen raději k Libanonu (Moosa 1988).

V tento moment se i mezi alavitskými šejchy objevuje otázka začlenění mezi muslimskou komunitu. Roku 1936 vydalo patnáct alavitských šejchů dokument, který říkal: „*Každý alavita je muslimem a každý alavita, který popřel, že je muslimem a neuznal Korán jako svatou knihu a že Muḥammad posel Boží, není považován za alavitu ve smyslu šári‘i*“ (Yaffe-Schatzmann 1995 str. 35). Tímto vyjádřením dali najevo, že se cítí být součástí muslimské komunity.

Další vyjádření přišlo od tehdejšího jeruzalémského muftího Amína al Ḥusajního, který taktéž roku 1936 vydal fatwu ohledně alavitů, která se značně lišila od těch předchozích jak v otázce, tak v odpovědi. Tazatel se muftího táže na jeho názor na alavity, které, na rozdíl od předchozích fatew, neoznačuje pojmem nuṣajrovci, nýbrž alavité. Tvrdí, že je to tak kvůli tomu, že příkládají velkou váhu ‘Alímu, který je v otázce označen jako princ věřících, přičemž toto označení staví alavity do více legitimní pozice vůči islámu. Tím se odlišuje od předchozích fatew či zpráv o alavitech, kde se vyskytoval názor, že ‘Alí je mezi alavity uctíván jako bůh. Rovněž je zde vysloven názor, že alavité jednájí v souladu s islámem, jelikož mají ve svých městech mešity, modlí se stejně jako ostatní muslimové a vyslovili šahádu (al Ḥusajní, 1936) Předchozí fatwy a zmínky naopak zdůrazňovaly jednání alavitů proti islámu, viz ibn Tajmíja, či an Nawbachtí. Je zde však také zmíněna důležitá věc a to ta, že alavité nejsou agresivní vůči sunnitům, což může být vnímáno jako fakt, že v ten moment se muslimská sunnitská komunita necítila v ohrožení. Finální otázkou je tedy, zda jsou dle muftího alavité muslimové či ne.

Samotný muftí odpovídá takto:

*Chvála Bohu neomylnému, ano, mají tyto vlastnosti patřící muslimům a počítají se mezi muslimskou komunitu, mají ta samá práva a závazky, což dokládá řada hadísů, které vyprávěli al Bucháří, Abú Dawúd a al Tirmídhí, z pověření ‘Anase [společník proroka Muḥammada pozn. autorky], at’ je s ním Bůh spokojen, řekl“ Kázal posel Boží [Muḥammad pozn. autorky] at’ mu Bůh požehná a mír je s ním, kdo se modlí naše modlitby, ve směru qibly a jedí z našich porážek, je muslim .....naši právníci, at’ jim Bůh žehná, považují modlitbu ve společenství potvrzením islámské víry daného člověka, stejně jako pronesení šahády je slovním potvrzením, rovněž svolávání k modlitbě v jejím stanoveném čase a recitace Koránu je jednou z charakteristik islámu a uznání islámského práva...(al Ḥusajní 1940)*

Tato část fatwy je zároveň prokládána několika hadísy, které se vyjadřují k islámské víře a modlitbě, na který chce potvrdit muslimské jednání alavitů. Dále pokračuje hadísy, které potvrzují jednání alavitů jako islámské. Fatwa následně pokračuje takto:

*.....tím pádem považujeme alavity za muslimy a muslimská komunita by s nimi měla zacházet s dobrotou a úctou a zdržet se hříchu a násilností. Měli by se navzájem podporovat a tvořit jedno společenství [myšleno všichni muslimové pozn. autorky] a společně by měli směřovat k vítězství náboženství a ke zlepšení světa, jelikož jsme bratři ve víře počátky jejich víry [myšleno alavitů pozn. autorky] jsou stejné jako naše a máme společné cíle víry. Každé islámské bratrství vyžaduje, aby nikdo nečinil druhému, co by nečinil sobě (al Ĥusajní 1940).*

Dle této fatwy považuje al Ĥusajní alavity za muslimy, pokud činí věci v ní obsažené a své rozhodnutí podkládá legitimními hadísy, důraz klade zejména na al Buchárího a Abú Dawúda, čímž podporuje své rozhodnutí. Zároveň se ale v závěru fatwy al Ĥusajní zmiňuje, že počátky alavitské víry jsou stejné s těmi sunnitskými, čímž přiznává jisté odlišnosti. Konec fatwy navíc vyznívá panislamisticky a panarabisticky, čemuž se, vzhledem k osobnosti a názorům Amína al Ĥusajního, nelze divit.

Fatwa al Ĥusajního zároveň naznačuje příslušnost alavitů k ší'itskému islámu, což pomohlo komunitě se více zapojit do islámské komunity, i když se jednalo o pomoc spíše symbolickou. Po vydání al Ĥusajního fatwy cestovali alavitští studenti do Nadžafu, aby se seznámili s doktrínami ší'itského islámu. Příslušnosti alavitů k ší'itskému islámu bylo následně více využíváno v době po získání nezávislosti (Talhamy 2010).

Éra samostatného Alavitského státu skončila roku 1937, kdy byl Alavitský stát oficiálně připojen ke zbytku Sýrie. O dva roky později navíc došlo k odtržení provincie Hatay, jejíž anexe Tureckem byla schválena francouzskou správou. Po skončení druhé světové války se sice Francie pokusila obnovit svou kontrolu nad Sýrií, avšak arabští nacionalisté byli již tak silní, že nakonec došlo roku 1946 k vyhlášení nezávislosti (Goldsmith 2015).

V mandátním období se sice alavitské komunitě podařilo více vystoupit z dlouholeté izolace, avšak stále nebyli plně samostatní, nýbrž pod kontrolou francouzské správy a velmi záleželo na její vůli. V období od roku 1924 do roku 1930 si alavité do politického života zapojovali více a bylo znát, že se začíná rodit politicky uvědomělá generace alavitů. Nicméně okleštění moci Samosprávné rady, přejmenování státu a následné připojení ke zbytku Sýrie opět postavilo alavity do role menšiny. Komunita se musela s tímto tedy nějakým způsobem vypořádat, a to právě tím, že se začala více ztotožňovat s muslimskou komunitou, jak bylo vidět například na vyjádření alavitských šejchů při diskuzích ohledně připojení státu.

Muslimská identita alavitů byla navíc potvrzena velkou islámskou autoritou, velkým jeruzalémským muftím Amínem al Ĥusajním, jehož fatwa tvrdila opak než ty předchozí, navíc, i styl otázky a odpověď byla značně odlišná a jakožto první fatwa uznala alavity jako členy muslimské komunity.

### 3.2 Nástup Ĥáfize al Asada k moci a jeho vláda

Sýrie se stala nezávislou 17. dubna 1946 a v tomto novém státě se alavité stali opět menšinou, dle zdrojů z roku 1947 tvořili alavité 11.2 procent syrské populace, byli tudíž největší syrskou menšinou, v závěsu za nimi následovali křesťané s 10 procenty (Goldsmith 2015 str.68). Nicméně nastupující ideologie panarabismu, jejíž znaky byly již obsaženy v al Ĥusajního fatwě a také nové směřování syrského státu otevřelo alavitům nové možnosti.

V počátcích nezávislého syrského státu představovala armáda stále pro alavity jistotu, jelikož *Troupes Spéciales* byly absorbovány do nově vzniklé syrské armády, avšak alavité se stále, oproti třeba sunnitům, nacházeli na nižších pozicích. Zároveň s touto jistotou však přišla také nová strana s ideologií, která dopomohla alavitům vystoupit z pozice ostrakizované menšiny. Jednalo se o stranu Ba'ath, která byla založená roku 1947 v Damašku Michelelem 'Aflaqem, Šaláh ad Dínem al Bítárem a důležitým post zastával i alavita původem z anektované Alexandretty,<sup>5</sup> Zakí al Arsúzí (Goldsmith 2016 str. 70) Tato strana se profilovala jako socialistická a sekulární, oba dva tyto prvky alavitům vyhovovaly. Jelikož strana nedávala důraz na náboženství, mohli se do ní alavité více zapojovat a také sociální aspekt strany přitahoval alavity ze zemědělských oblastí Džabal al Anšárija, nutno ovšem dodat, že tento aspekt vítalo i venkovské obyvatelstvo jiného vyznání (Goldsmith 2015).

Pro stranu Ba'ath byl hlavním ukazatelem arabské identity jazyk, čímž dala možnost alavitům postavit do popředí svou arabskou identitu a zároveň je tímto zapojila do větší politické arény, než byla ta syrská. V padesátých letech rostl počet členů strany Ba'ath, v téhle době do ní vstoupil i budoucí syrský prezident, Ĥáfiz al Asad. V těchto letech také došlo ke spojení Sýrie a Egypta do Sjednocené arabské republiky, což poskytovala prostor pro větší politické manévry, ovšem větší prostor se dostával Egyptu. (Goldsmith 2015).

Ĥáfiz al Asad se v této době stal členem Vojenského výboru, který byl tvořen hlavně alavity, v menší míře ismá'ílity a později i sunnity. Po rozpadu Sjednocené arabské republiky si Vojenský výbor prošlapal cestu k dominantní roli v syrské politice, kdy došlo k obsazení

---

<sup>5</sup> Dnešní provincie Hatay v Turecku



důležitých míst jak v armádě, tak ve straně Ba'ath členy tohoto výboru (Goldsmith 2015 str. 75).

Padesátá léta dvacátého století přinesla kromě rozšiřující se ideologie strany Ba'ath a panarabismu také zlepšení situace pro ší'itský islám celkově. Roku 1958 vydala univerzita Al 'Azhar fatwu, ve které potvrzuje legitimitu ithná'šáríje (ve fatwě ztotožněna s madhabem džá'farí) a dodává, že je správné tuto školu následovat (Šaltút 1959). Zároveň již v roce 1952 byli alavité uznáni syrským muftím jako součást ší'itského islámu a toto uznání bylo následně potvrzeno i syrským prezidentem (Talhamy 2010 str. 187).

Roku 1963 přišel ba'athistický puč, který byl spíše sociální revolucí a třídním bojem, sektářské tendence v něm nehrály roli. Ovšem toto období bylo značně nestabilní a o tři roky později proběhl další puč. V této nestabilní éře se Háfiz al Asad pomalu dostával více k moci a toto vygradovalo v roce 1970, kdy se stal premiérem a o rok později prezidentem Sýrie (Goldsmith 2015). V tento moment se také začala zlepšovat sociální a ekonomická situace alavitům právě díky sociálnímu zaměření strany Ba'ath, zároveň přítomný sekularismus umožňoval alavitům se více zapojovat do širšího dění. V momentě, kdy se Háfiz al Asad stal prezidentem, již byli alavité velmi aktivní v syrské armádě, ale s výskytem jednoho z nich v prezidentském paláci vzrostlo komunitě sebevědomí (Goldsmith 2015 str. 84).

Háfiz al Asad se rozhodl svou moc opřít o svou komunitu a začal s dosazováním alavitů na významné posty v armádě, v tajných službách (Muchábarát) a zároveň v různých byrokratických pozicích (Goldsmith 2016 str. 85). Avšak kromě alavitů Asad udržoval i dobré vztahy se sunnity, kteří vítali stabilitu, kterou první léta Asadovy vlády přinesla (Goldsmith 2016). Zároveň však také vnímal důležitost náklonnosti damašských sunnitů, se kterými bylo pro režim zásadní udržovat dobré vztahy, jelikož se jednalo o hlavní město (Lefevre 2013). Sektářské tendence byly v tomto období díky ideologii vládnoucí strany Ba'ath a také nově nabyté stabilitě utlumené, tudíž opět docházelo k většímu migraci alavitů do měst. Jedním z takových měst, ve kterém se nacházela důležitá alavitská populace, byla Ládháqíje, dále například Ĥomš nebo Damašek (Goldsmith 2015).

Na počátku sedmdesátých let dvacátého století došlo k dalšímu zlepšení náboženské situace alavitů, kteří již byli v Sýrii uznáni jako ší'itští muslimové a zároveň byla zlepšena pozice ší'itského islámu ve vztahu k sunnitskému. Háfiz al Asad ovšem díky svým kontaktům dokázal zajistit další uznání. Roku 1972 vydal ší'itský ajátolláh Ĥasan Mahdí aš Šírází fatwu, ve které uznává alavity jako součást ší'itské komunity. Aš Šírází pocházel z rodiny irácko-iránského původu, ovšem kvůli svým protirežimním aktivitám v Iráku byl vyhoštěn a našel exil v Libanonu. V té době navštěvoval alavitské komunity jak v Sýrii, tak v Libanonu a také

navázal bližší vztah s Ĥáfizem al Asadem. Tento vztah byl pro oba dva výhodný, jelikož Asad tak získal další potvrzení o náboženské identitě své komunity od významného duchovního a aš Šírází si mohl užívat bezpečí exilu (Talhamy 2010 str. 188).

Fatwa aš Šírázího:

*Bůh Všemohoucí mi umožnil, abych navštívil naše muslimské bratry (alavity) V Syrské arabské republice v době 3-7 šabanu 1392 hidžry [září 1972, poznámka autorky], poté jsem navštívil naše muslimské bratry (alavity) v Tripoli v Libanonu, jakožto hlava delegace ulamá, která byla vyslána z pokynu mého bratra, ajátoláha mard ž 'i as Sa 'ida Muḥammada aš Šírázího. Setkal jsem s jejich nejlepšími 'ulamá a učenci, v jejich mešitách a místech shromáždění jsem se setkal s lidmi z měst i z vesnic. Hovořili jsme spolu a shledal jsem, jak jsem se již domníval, že jsou ší'ité náležící k Ahl al bajt, kteří mají kvalitu upřímnosti a jsou plně oddáni pravdě [v originále je použito slovo al bará, což znamená odmítání neislámských principů, poznámka autorky]...toto prohlášení, které bylo předloženo předními učenci z jejich [alavitských, poznámka autorky] šejchů, je jasné a vychází z něj dva poznatky:*

*Za prvé: alavitě jsou ší'ité, kteří následují prince věřících 'Alího ibn Abú Tálíba a někteří z nich k němu náleží dle jurisdikce a původu a stejně jako ostatní ší'ité, kteří se ve své víře obrací k imámu 'Alímu, jsou někteří z nich s ním spřízněni.*

*Za druhé: Slova alavitě a ší'ité jsou synonyma, stejně jako například imámíja a džá 'farija, každý ší'ita je alavita je víře (aqída) a každý alavita je ší'ita v právu (madhab)...(aš Šírází 1994).*

Aš Šírází ve fatvě nazývá alavity svými muslimskými bratry a zdůrazňuje, že podle svého očekávání shledal, že jsou ší'ité. Tímto svým tvrzením dává důraz na to, že alavitě patří mezi ší'itské muslimy a je to zřejmé. Zároveň dodává, že své vyjádření konzultoval i s alavitskými 'ulamá, což je poprvé, kdy byla důležitost jejich role v nějaké fatvě zmíněna a zároveň z toho vyplývá, že aš Šírází vnímá alavitské duchovní jako sobě rovné. Ovšem zmiňuje i svého bratra, ajátolláha Muḥammada Šírázího, čímž opět dává svému vyjádření větší váhu.

Své domněnky následně potvrzuje i tvrzením, že alavitě jsou věrní následovníci prince věřících 'Alího Abú ibn Tálíba, přičemž dává důraz i na to, že někteří alavitě mohou přímo od 'Alího svůj původ odvozovat, což opět upevňuje jejich pozici v rámci ší'itského světa. Následuje druhé tvrzení, kde tvrdí, že alavitě a ší'itští muslimové jsou synonymní pojem.

Dodává, že alavité a ší'itská muslimové (ve fatwě má al Šírází na mysli příslušníky ithná'šáríje) jsou stejní jak v otázkách právních, tak v otázkách víry.

Na konci fatwy také aš Šírází vybízí k tomu, aby mezi sebou jednotlivé muslimské komunity komunikovaly a dodává, že éra nesouhlasu je již pryč. Zároveň je fatwa velmi promyšleně napsána tak, aby ší'itská identita alavitů získala co největší legitimitu.

Ve výsledku je ovšem složité určit, nakolik toto byly aš Šírázího vlastní myšlenky a nakolik se jednalo o výhodný akt jak pro aš Šírázího tak pro Asada. Je ovšem nutné zmínit, že po vydání fatwy se alavitští duchovní nechali slyšet, že jsou součástí ší'itského islámu patřící ke škole dža'farí (Talhamy 2010 str. 189). Tímto začalo postupné sblížení alavitů s ší'itským islámem a zejména s ithná'šáríjou.

Roku 1973 přišel Ĥáfiz al Asad se zásadním krokem, který byl zřejmě součástí jeho sekulární politiky a vyňal z ústavy článek, že prezidentem musí být muslim. Zároveň je také nutné dodat, že v té době byla alavitská identita stále výrazně zpochybňována, a to také mohl být důvod k tomuto kroku. Tímto krokem si ovšem proti sobě pobouřil velkou část syrského obyvatelstva, zejména sunnitského. Bylo jasné, že je třeba něco udělat a následně byl článek do ústavy vrácen v pozměněné formě s tím, že náboženstvím prezidenta musí být islám. V té době také přišlo vyjádření od dalšího významného ší'itského duchovního, Musy aš Šadra, který alavity označil za „bratry ší'itských muslimů“ a vymezil se proti jejich odsuzování a zdůraznil, že alavité byli stejně jako ší'ité dlouho diskriminováni. Toto prohlášení bylo z důvodu Šadrova titulu imáma považováno za fatwu (Talhamy 2010 str. 190). Následně bylo toto prohlášení opět potvrzeno alavitskými duchovními, kteří se označovali za součást ší'itského islámu a tvrdili, že praktiky náboženské praktiky alavitů jsou stejné jako ší'itských muslimů (Goldsmith 2015 str. 91).

Zároveň se Ĥáfiz al Asad pokoušel prezentovat jako věřící muslim, ač byl sám sekulární, začal například navštěvovat páteční modlitby v Umajjovské mešitě, ovšem situace se sunnitským obyvatelstvem i sunnitskou opozicí se začínala zhoršovat (Goldsmith 2015 str. 95).

Sekulární ideologie strany Ba'ath se stala pro alavity klíčovým momentem, jelikož právě díky ní mohl Ĥáfiz al Asad začít svůj mocenský vzestup. Strana Ba'ath taktéž prosazovala sociální a ekonomickou politiku ve prospěch venkovského obyvatelstva, tudíž se zlepšila i situace většiny alavitské komunity, která se v tomto období začala hojně stěhovat do měst. Za vlády Ĥáfize al Asada došlo také k posunu alavitské identity hned z několika perspektiv. První z nich byla ta, že tím, jak se alavité postupně dostávali více a více do státní správy, většinové obyvatelstvo je přestalo vnímat jako venkovany z hor, ale jako úředníky či součást

byrokratického aparátu. Zároveň, díky fatwám ze začátku sedmdesátých let se alespoň symbolicky zařadili alavité do širší ší'itské komunity, avšak samotná ší'itská komunita byla jako legitimní uznána v padesátých letech, což samozřejmě nebránilo sektářství a neznamenalo to definitivní uznání ší'itů.

Muslimská alavitská identita však v této době byla stále zpochybňována zejména ze strany sunnitské opozice a při vynětí článku z ústavy ohledně nutnosti prezidenta být muslim se zvedla ze strany především sunnitů vlna nevole. Tato vlna následně pokračovala a sunnitská opozice začínala být stále více nespokojena s vládou Ḥáfize al Asada a stranou Ba'ath.

### **3.3 Povstání Muslimského bratrstva a masakr v Ḥamá**

Hlavní tváří sunnitské opozice v Sýrii byla syrská odnož Muslimského bratrstva, které však nebylo jednotnou organizací. Damašská větev bratrstva byla tradičně považována za umírněnější a více intelektuálně založená, než například odnože v Aleppu či v Ḥamá. V šedesátých letech například damašská větev Bratrstva preferovala dialog se stranou Ba'ath a pokoušela se vyhnout ozbrojenému konfliktu (Lefevre 2013). Ovšem postupem času rostlo mezi vládou Ḥáfize al Asada a Muslimským bratrstvem napětí, které v sedmdesátých letech rostlo až v roce 1982 vygradovalo v masakr ve městě Ḥamá.

Kořeny nepřátelství konzervativních sunnitských stran a zejména Muslimského bratrstva proti straně Ba'ath sahají až k počátkům strany Ba'ath, která byla odmítnuta ze strany Muslimského bratrstva kvůli jejímu sekulárnímu směřování. Michel 'Aflaq, jeden ze zakladatelů strany, sice islámu přisuzoval důležitou roli v rámci arabské identity, nebylo to však to nejdůležitější a sám prosazoval sekulární politiku. To ovšem nebylo jediné, co Muslimské bratrstvo a tradiční sunnitské obyvatelstvo pobouřilo. Strana Ba'ath také přišla se sociálními a pozemkovými reformami, které byly výhodné například pro náboženské menšiny či venkovské sunnitské obyvatelstvo, ale pro tradiční vrstvu sunnitských obchodníků žijících ve velkých městech tyto reformy byly značně znevýhodňující. Jednalo se například o zabavování půdy obchodníků a jejímu zestátnění (Lefevre 2013)

Muslimské bratrstvo tedy vnímalo Ba'ath jako svého úhlavního nepřítele, jelikož v jeho očích si Ba'ath počínala ateisticky a tyto rozbroje byli ještě více zesíleny poté, co se Ḥáfiz al Asad stal prezidentem, kvůli jeho náboženské identitě. Nejdůležitějšími městy odporu se stala Aleppo a Ḥamá, dvě velká konzervativní města. Damašek, kvůli tomu, že Asad nepodcenil důležitost dobrými vztahy se sunnity v hlavním městě, se nestal tak velkým centrem odporu.

Muslimské bratrstvo začalo přitahovat i širší populaci obyvatel, kterým se nelíbilo, jakým způsobem režim strany Ba'ath vládne Sýrii (Lefevre 2013).

Roku 1976 se situace značně vyostřila a Muslimské bratrstvo začalo otevřený boj vůči Asadově režimu. V tento rok také došlo k události, která pobouřila nejen syrské muslimské bratry, ale i většinové sunnitské obyvatelstvo. Jednalo se o syrské zapojení do libanonské občanské války a následná spolupráce Sýrie s libanonskými křesťany proti palestinským sunnitům na jihu Libanonu. I přes to, že Háfiz al Asad takto jednal zejména z pragmatických důvodů, sunnitským obyvatelstvem bylo toto spojení vnímáno jako akt namířený proti sunnitům (Lefevre 2013 str. 54, 55).

Muslimské bratrstvo se následně začalo vyjadřovat o alavitech jako o nušajrovcích, kteří stojí mimo islám a vrátilo se k rétorice ibn Tajmíji (Lefevre 2013 str. 65). Zároveň bylo v pozdějších letech Muslimským bratrstvem avizováno, že alavité jsou menšina „která zapoměla na své místo“ (Abdallah 1983 str. 48). V prohlášení se také vyskytovala slova, že alavité byli vždy odmítnuti sunnitskými i ší'itskými duchovními jako heretici a také že není možné, aby minorita, která tvoří přibližně deset procent obyvatelstva, ovládala většinu (Abdallah 1983).

Muslimské bratrstvo v té době začalo vnímat alavity zejména jako spojence Asadova režimu a svými výroky také dávali najevo, že alavité dle nich nepatří mezi muslimy a předchozí fatwy od al Ĥusajního, aš Šírázího a aš Šadra nevnímají jako legitimní, což v alavitské komunitě podnítilo strach z další možné diskriminace, která by nastala, pokud by se Muslimské bratrstvo chopilo vlády v Sýrii (Goldsmith 2015 str. 94).

Od roku 1977 navíc přibývalo útoků Muslimská bratrstva, jejichž oběti byli hlavně alavité, ale například i sunnité spolupracující s režimem. Vláda však tyto útoky nikdy neoznačila jako sektářské, jelikož by tím podkopalo svou myšlenku sekulárního státu a místo toho došlo na obvinování Muslimského bratrstva ze spolupráce s Izraelem a USA. Vláda také zakročovala proti Muslimským bratrům a jejich sympatizantům, někdy i domnělým, zatýkáním a popravami. Masakry se ovšem děly na obou stranách, například roku 1979 na vojenské akademii v Aleppu, kde bylo povražděno 83 alavitských studentů. O rok později vypukla mezi Muslimským bratrstvem a režimem otevřená sektářská válka, kdy přibývalo útokům na alavity, Muslimskému bratrstvu se dokonce málem podařilo spáchat atentát na prezidenta, a zároveň se režim snažil rozdrtit Muslimské bratrstvo a sunnitskou opozici. V tomto období se navíc Háfiz al Asad začal ještě více soustředit na svou alavitskou komunitu (Goldsmith 2015).

Rok 1979 byl také důležitý z hlediska toho, že v tomto roce se Muslimské bratrstvo shodlo na tom, že je potřeba proti režimu Ḥáfize al Asada vést otevřený džihád (Lefevre 2013, str. 110). Volání po džihádu a ozbrojeném boji proti straně Ba‘ath se sice objevovala již v od poloviny sedmdesátých let, avšak do té doby nepanovala mezi členy Muslimského bratrstva shoda, zda je toto správné jednání. (Lefevre 2013) Masakr na vojenské akademii v Aleppu však změnil jak přístup režimu k Muslimskému bratrstvu, tak samotný přístup Muslimského bratrstva.

Od té doby začalo zatýkání členů Muslimské bratrstva, a to i těch, kteří neměli s masakrem nic společného, přičemž velice často docházelo k brutálnímu mučení zatčených. Tajné služby se také zaměřili na politické vedení Bratrstva a jejich rodiny a různými prostředky se je pokoušeli odradit od zapojení do politické opozice (Lefevre 2013 str. 111). Důležité je také zmínit masakr ve vězení blízko Palmýry, kde bylo povražděno několik desítek zajatých členů Muslimského bratrstva (Lefevre 2013 str. 114) a také vydání zákona číslo 49. který říkal, že „každý, kdo je členem Muslimského Bratrstva je považován za zločince a bude odsouzen k trestu smrti“ (Lefevre 2013 str. 115).

Konflikt gradoval, až byl roku 1982 spáchán masakr v Ḥamá, kde se na začátku roku objevily mezi některými členy Muslimského bratrstva myšlenka ohledně převratu, zároveň bylo v Ḥamá nalezeno spoustu zbraní pro možnou ofenzívu. Plán byl takový, že se povstání přelije do dalších měst jako například Aleppo nebo Ḥoms, s čímž však část vedení Muslimského bratrstva nesouhlasila z důvodu toho, že takový krok by vyžadoval pečlivější a dlouhodobější přípravu (Lefevre 2013 str. 126). Povstání ale i tak propuklo a islámští bojovníci volalo po vyhlášení džihádu proti vládě (Lefevre 2013 str. 128) Muslimské bratrstvo zároveň zaútočilo na státní složky a vládnoucí vrstvu v Ḥamá reprezentovanou ba‘athisty, jejíž členy buď zajali nebo popravili. (Goldsmith 2015 str. 103). Následovala krvavá odvěta ze strany režimu, kdy následovalo bombardování, zatýkání a popravy sympatizantů Muslimského bratrstva a velká část města byla zničena. Během této operace byla sunnitská opozice vůči vládě zničena, zároveň měl masakr sloužit jako odstrašující případ pro další města. Masakr ovšem zůstal v paměti přeživších, a i zbytku obyvatelstva Sýrie, což se projevilo například i při protestech roku 2011 (Goldsmith 2015) Nutno dodat, že na masakru se nepodíleli jen alavité, ale například i Kurdové, což byla strategie Ḥáfize al Asada, aby boj nebyl vnímán jako alavité versus sunnité (Goldsmith 2015 str 104).

Pokud se jedná o situaci alavitské komunity za vlády Ḥáfize al Asada, její situace se, i díky celkovému směřování strany Ba‘ath, znatelně zlepšila. Například i do odlehlých oblastí

byla zavedena pitná voda, elektřina, byla vystavěna základní infrastruktura a došlo k podpoře alavitů ve vzdělání. I kvůli tomuto zůstávala komunita loajální režimu, navíc, po útocích Muslimského bratrstva došlo i k obnovení strachu z vlády sunnitské většiny (Goldsmith 2015).

V osmdesátých letech došlo také k dalšími sblížení alavitů se ší'itskou komunitou, konkrétně s porevolučním Íránem, který nyní reprezentoval velkou ší'itskou mocnost v regionu. Jelikož alavité ze vztahů s ší'itskou komunitou vždy profitovali, nebylo divu, že došlo ke spojení Sýrie a Íránu, i když oba dva státy měli mezi sebou řadu odlišností, nicméně, v náboženství a v politice vystopovali jako spojenci. Toto spojení se projevilo například za irácko-iránské války, kdy Sýrie jako jedna z mála států stála na straně Íránu, což zároveň vychází i z rivality s iráckou stranou Ba'ath. Toto jednání lze odůvodnit také tím, že během úpadku a následného rozpadu SSSR, se kterým Sýrie udržovala dobré vztahy, bylo nutné najít dalšího silného spojence (Goldsmith 2015 str. 124).

V devadesátých letech začínalo být jasné, že nástupcem prezidenta Háfize al Asada se stane jeho syn, Bašár al Asad, který byl ovšem až druhou volbou. Tou první byl jeho starší bratr Bášil, který ovšem zahynul při autonehodě. Jedním z důvodů, proč bylo toto nástupnictví přijato alavitskou komunitou, bylo také to, že se jí podařilo přesvědčit, že nikdo jiný není pro alavity lepší volba, než syn Háfize al Asada (Goldsmith 2015, str 125-126).

Konflikt s Muslimským bratrstvem ukázal na skutečnost, že i když v předchozím období se alavitské komunitě dostalo jistého uznání ze strany islámských autorit, ze strany sunnitské obyvatelstva se nejednalo o přijetí. Mezi některými kruhy se navíc objevovaly stále názory, že jsou alavité „nevěřící“, „nušajrovci“ a znovu bylo odkazováno na fatwu ibn Tajmíji. Násilí, které později vypuklo, vykazovalo sektářské tendence, a tak došlo k tomu, čeho se alavité obávali celou svou existenci, a to ke konfliktu se sunnity, v tomto případě konkrétně s Muslimským bratrstvem. I když, jak bylo výše popsáno, náboženská identita nebyla hlavním důvodem, proč tento konflikt začal, byla důvodem významným a znovuobnovení narativu o alavitech jakožto nevěřících a hereticích v alavitské komunitě vzbudilo jisté obavy.

V tomto období také došlo ke spojení identity alavitů s režimem Háfize al Asada v očích sunnitského obyvatelstva, jež nezapomnělo na masakr v Ĥamá a tyto přetrvávající pocity poté hrály důležitou roli v dalších letech. Alavité se k režimu obracely jednak z důvodu, že zlepšil jejich sociální a ekonomické podmínky a později také ze strachu z rozmachu sektářského násilí. Zároveň pokračovalo sblížení alavitské komunity s komunitou ší'itskou, kdy došlo i ke spojení s Íránem, přičemž i toto spojení bylo důležité v následujících letech.

Tato kapitola představila vývoj a chápání alavitské identity ve dvacátém století, přičemž stěžejním bodem je analýza vybraných fatew. V první podkapitole byla představena fatwa al Ĥusajního, která se svou rétorikou velice lišila od fatew předchozích a zároveň pomohla alavitské komunitě k postupu a k vystoupení z izolace. Zároveň však, jak je řečeno v následujících podkapitolách, v období, kdy se dostal k moci Ĥáfiz al Asad měla fatwa již spíše symbolický význam. Stejně tak období francouzského mandátu je pro alavitskou komunitu velice důležité, jelikož to bylo první období delší alavitské vlády, i když pod francouzským dozorem, důležitým byl ale fakt, že došlo v rámci francouzského mandátu k vytvoření státu, kde alavité tvořili většinu, což mělo vliv na jejich pozdější politické zapojení a sebevědomí. Hlavním poznatkem z této podkapitoly tedy je postupná integrace alavitů do sociálního a politického života, na kterou následně naváže období nezávislosti.

Druhá podkapitola přinesla poznatky ohledně toho, jak se alavitská identita vyvíjela za vlády Ĥáfize al Asada, kdy zároveň došlo k její větší diferenciaci a následnému zapojení mezi ší'itskou komunitu a následné ztotožnění. Tento proces ilustrují představené fatwy od aš Šírázího a od aš Šadra. Důležitým poznatkem ovšem je i fakt, že sekulární politika vládnoucí strany Ba'ath narazila a v této době stále panovaly pochyby ohledně alavitské identity jakožto identity muslimské.

Podkapitola rovněž pokrývá období, kdy došlo k politizaci alavitské identity a vysvětluje, proč tomu tak bylo. Politizace alavitské identity a její přijetí mezi ší'itskou komunitu patří mezi zásadní poznatky, které jsou velmi důležité pro pochopení vývoje alavitské komunity a Sýrie celkově ve dvacátém prvním století.

Třetí podkapitola měla za cíl popsat vnímání alavitské identity do širšího kontextu a věnovala se vztahu režimu Ĥáfize al Asada s hlavním představitelem sunnitské opozice, se syrskou odnoží Muslimského bratrstva. Důležitým poznatkem vyplývajícím z této podkapitoly je opětovné poukazování na fatwu ibn Tajmíji a opětovné používání termínů „nevěřící“ a „nušajrovci“ mezi členy Muslimského bratrstva a následné sektářské násilí, které však nebylo založené jen na náboženské identitě. I přes to však sektářské tendence z tohoto období velmi ovlivnily situaci alavitské komunity v budoucnu. Zároveň nově nabytá ší'itská identita vedla k dalšímu spojení s ší'itskými aktéry v regionu, přičemž pro další vývoj je nejdůležitějším z těchto aktérů v té době nová ší'itská mocnost v regionu, Írán.



## 4 Syrská občanská válka

Tato kapitola se bude věnovat proměně a posunu vnímání alavitské identity během povstání v rámci Arabského jara a následné syrské občanské války, ale období po nástupu Bašára al Asada na post prezidenta, jelikož informace z tohoto období jsou klíčové pro pochopení procesů, které se odehrávaly během povstání a občanské války. Důležitým bodem kapitoly je také popis vzestupu sektářského násilí zejména mezi sunnitskou většinou Sýrie a alavitskou komunitou, tou dobou již pevně spjatou s režimem.

Poznatky z této kapitoly jsou důležité pro pochopení důvodů spolupráce či náklonosti alavitské komunity k režimu i přes to, že na počátku dvacátého prvního století došlo k menšímu zvýhodnění části alavitské komunity a její členové v jistých ohledech zažívali stejné věci, jako většina obyvatel Sýrie, které následně přivedly zemi do krvavé občanské války.

První podkapitola se bude zabývat nástupem Bašára al Asada a proměnám, které v této době prodělala alavitská komunita z důvodu způsobu vlády nového prezidenta. Podkapitole popisuje rozdíly, které alavitská komunita v této době zažila a jak se toto projevovala na vnímání režimu. V rámci tohoto tématu podkapitola zmíní také celkové změny v syrské politice a plynule přejde k povstání v rámci Arabského jara. Stěžejním bodem této části podkapitoly je participace alavitů na protestech a změna, která nastala v momentě, kdy se povstání stávalo více násilné a rozebere také vliv sunnitské identity na vnímání protestů a následné důsledky.

Druhá podkapitola se věnuje občanská válka a sektářskému konfliktu, který během války probíhal. Důležitou částí podkapitoly je poté popis gradace událostí války, vzrůstajícímu sektářskému násilí a větší spojování náboženských identit s jednotlivými aktéry války. Prostor bude věnován také vzestupu Islámského státu a jeho narativu ohledně náboženských menšin a vliv tohoto jednání na alavitskou komunitu. Bude zmíněna i role cizích aktérů a jejich vliv na vývoj náboženské identity zúčastněných stran.

### 4.1 Situace před občanskou válkou

Po smrti Háfize al Asada v roce 2000 nastoupil na jeho místo jeho syn, Bašár al Asad. První měsíce jeho vlády se nesly ve znamení uvolnění, které následně vešlo v povědomí jako tzv. Damašské jaro, které trvalo zhruba od roku 2000 do podzimu 2001. Toto období

znamenal na jistý čas uvolnění poměrů, nový prezident zavedl ekonomické reformy, které však byly poněkud krátkozraké (Kerr, 2015 str. 161). Reformy ale uvítalo sunnitské obyvatelstvo Sýrie, jelikož to byla povětšinou vrstva sunnitských obchodníků, která trpěla pod ba'athistickými reformami Ḥáfize al Asada. Co se integrace alavitů do širší syrské společnosti týče, vyrostla již nová generace, která se cítila více integrovaná do syrské společnosti a neměla tolik v živé paměti sektářské násilí ze 70. a počátku 80. let (Goldsmith 2015 str. 131).

Zároveň však alavitská komunita doufala, že vláda Bašára al Asada se bude nést ve stejném duchu, jako vláda jeho otce, tudíž, že alavitská komunita bude dobře zabezpečena a bude o ní dobře postaráno. Bohužel, první desetiletí Asadovy vlády přineslo pro alavitskou komunitu jisté zklamání. Na rozdíl od svého otce, se však Bašár al Asad začal obklopotvat spíše svou rodinou a okruhem blízkých známých, kteří také často patřili mezi alavity, ale zbytek alavitské komunity to vnímal jako zradu (Goldsmith 2015).

K podobnému zklamání došlo i v rámci Damašského jara, jelikož po roce 2001 došlo k opadnutí liberalizačních tendencí a režim se začal prezentovat jako jediné možné řešení. Do karet režimu hrála také destabilizace regionu v první polovině nultých let dvacátého prvního století. Po útocích jedenáctého září se vzrostla nejen v regionu hrozba fundamentálního islamismu a následná invaze USA do Iráku a pád tamější strany Ba'ath situaci ještě zhoršovala. Destabilizovaný Irák se stal arénou pro mocenský boj dvou velkých hráčů v regionu, Saúdské Arábie a Íránu. Pro Saúdskou Arábii znamenal rostoucí vliv Íránu ohrožení, jelikož hrozilo, že by se rozšířil vliv Íránu v Perském zálivu. Tento boj o moc byl často popisovaný v sektářských termínech a následně došlo k zesektářštění konfliktu v Iráku, kdy Írán podporoval ší'itské skupiny a Saúdská Arábie naopak podporovala prosaúdské politiky, sunnitské skupiny a pronikala do džihádistických skupin v Iráku (Hashemi 2017 str. 38). Spojenectví Sýrie s Íránem navíc bylo vnímáno Saúdskou Arábií a také USA jako „most“, díky kterému mohl Írán promítat svůj vliv do této oblasti, což byla do jisté části pravda. Saúdská Arábie se tak rozhodl Sýrii potrestat za její vztah s Íránem, kdy Rijád poukazoval na syrské vměšování se do Libanonu. Sýrie naopak obvinila Rijád z toho, že financuje salafistické a džihádistické skupiny v Sýrii a Libanonu a podněcuje sektářské nálady proti Sýrii a Íránu v regionu (Hashemi 2017 str. 41-42).

Pro Syřany znamenal pád irácké Ba'ath jistou nadějí, že by v Sýrii mohlo dojít k uvolnění poměrů, avšak později začal režim poukazovat na situaci v Iráku, kde se po americké invazi rozmohlo sektářské násilí hlavně mezi sunnity a ší'ity (Goldsmith 2015 str. 139).

Kombinace destabilizovaného regionu, kde režim Bašára al Asada představoval jistou stabilitu a hrozba radikálního islamismu vehnala většinu alavitské komunity do područí režimu, jelikož vzpomínky na ostrakizaci a diskriminaci alavitů ze strany sunnitského obyvatelstva byly v komunitě stále zakořeněné (Goldsmith 2015). Sunnitská opozice se navíc začala více projevovat poté, co odešla syrská armáda z Libanonu, což bylo vnímáno jako slabost tehdejšího režimu, jelikož Sýrie opustila Libanon pod mezinárodním tlakem. Sýrie se také na čas dostala do mezinárodní izolace kvůli podezření z podílů na smrti libanonského premiéra Rafíqa al Ĥarírího a také i kvůli sankcím, které na ni uvalilo USA z důvodu toho, že Sýrie povolila islamistickým bojovníkům přechod přes své území do rozbořeného Iráku (Goldsmith 2015).

V rámci politiky na Blízkém východě se Bašár al Asad začal spoléhat spíše na vnější aktéry, jako například Írán a Hizballáh a také obrátil svou pozornost na situaci v Gaze. Tato rétorika a směřování režimu však uškodilo alavitské komunitě, ve které začínalo být vidět, kdo je alavita napojený na režim a kdo ne, což bylo mimo jiné i důsledkem liberalizace a ekonomické politiky režimu. Bohatství v zemi začalo být velmi nerovnoměrné a kvůli tomu, že většina z okruhu Asadových blízkých byli alavité, se alavitská identita začala spojovat s bohatstvím, tento názor se objevoval hlavně mezi sunnity. Nebyla to však úplně pravda, jelikož alavitská venkovská komunita začala strádat, z důvodu toho, že jí nový prezident nevěnoval takovou pozornost. Rozdíl mezi alavitými z venkovských oblastí a mezi alavitými z města se sice objevovaly i za vlády Ĥáfíze al Asada, nicméně, nebyla tak velké (Kerr 2015 str. 149).

Zhoršení ekonomické situace alavitů přineslo také oslabení jejich 'ašábíji. Tento skok nastal zejména z toho důvodu, že Ĥáfiz al Asad udržoval ekonomickou úroveň v zemi uměle a příchod liberalizace ekonomiky znamenal pro mnohé obyvatelé šok (Kerr 2015, str 149). Většina ekonomický reforem začala až po roce 2005, ale stále z nich profitovala pouze nejvyšší vrstva, což nebyli jen alavité, ale například i sunnité a příslušníci jiných náboženských komunit.

Během tohoto období došlo k nárůstu chudoby a nezaměstnaností zejména mezi mladými obyvateli. Rozdíl v ekonomické situaci se ve větší míře začali objevovat i mezi alavitskou komunitou, kdy alavité z pobřeží, kteří měli větší vazby na režim, se měli lépe než alavité, kteří bydleli ve velkých městech, například v Ĥomšu nebo Ĥamá. Ekonomické faktory mezi alavitými nebyly důvodem k jejich participaci na povstání, které začalo roku 2011, avšak byly jedním z důvodů, který se během povstání řešil (Kerr 2015). Participace alavitů

na povstání může znamenat například oslabení alavitské 'ašábiji právě kvůli projevujícím se rozdílům mezi jednotlivými příslušníky alavitské komunity a také kvůli tomu, že režim se již nespolehal na alavitskou komunitu jako na celek. Zároveň pro identitu alavitů, která v této době byla již velmi spojená s režimem to může znamenat jistou touhu svou alavitskou identitu od režimu odpojit.

Koncem roku 2010 začalo tzv. Arabské jaro protesty v Tunisku, které se následně přelily i do jiných zemí Blízkého východu a Sýrie nebyla výjimkou. Jako důvody k povstání se udávají ekonomické, jelikož reformy představené Bašárem al Asadem přispěli spíše ke zhoršení ekonomické situace většiny obyvatel Sýrie, která zároveň byla v tomto období postižena ničivým suchem, které poničilo zemědělské odvětví, dále politické, jelikož sunnitská většina se cítila být opomenuta a zároveň situace byla taková, že režim nedovoloval politickou svobodu (Goldsmith 2015). Režim opět poukazoval na vyhrocenou situaci v Egyptě a v Libyi (Kerr 2015 str. 264) a sám sebe začal prezentovat jako ochránce náboženských menšin a protestující označil za radikální islamisty. Pravdou je, že náboženství hrálo v protestech důležitou roli, avšak v počátcích povstání se mezi protestujícími objevovali lidé různého vyznání, nejen sunnitě, i když tvořili většinu, ale i alavitě, křesťané, drúzové a ismá'ílitě (Hashemi 2017 str. 126). Většina protestujících však sdílela ze začátku spíše hodnoty, za něž protestovali a nedělali rozdíly mezi jednotlivými náboženskými komunitami (Goldsmith 2015, str 195), objevovaly se i nesouhlasné hlasy s tím, že režimem byli protestující označení jako salafisté a tomuto označení se bránili (Hashemi 2017, str. 126).

Režim se opět chytil rétoriky spojení opozice s radikálním islamismem. Prezident Asad spojoval protesty hlavně s Muslimským bratrstvem (SANA 2012), čímž v alavitské komunitě probudil vzpomínky na masakr v Ĥamá a sektářské násilí, které mu předcházelo. Nutno ovšem dodat, že vůdce syrského Muslimského bratrstva se nechal v roce 2006 slyšet, že alavitě by se měli stát součástí post-asadovské Sýrie. V této zprávě právě také došlo k rozlišení mezi alavity podporující režim a těmi, co režim nepodporují (Goldsmith 2015, str. 154).

Před povstáním byla alavitská identita spojena jednak s náboženstvím, ale také často se sociální třídou (Kerr 2015, str 155). Tato distinkce se projevovala i mezi alavity, kteří žili ve městech, jelikož stále byli nějakým způsobem spojeni s oblastí Džabal al Anšárija, zřejmě i z důvodů stále problematických vztahů se sunnitskou většinou (Goldsmith 2015)

Reakce alavitů na povstání byly různé, právě i kvůli odlišným zkušenostem, které komunita v posledních letech zažívala. Dle alavitské opoziční aktivistky se alavitě dají rozdělit do čtyř skupin: prorežimní, opoziční, neutrální a tišší podporovatelé opozice (Kerr

2015, str. 150). Tato diferenciace se projevovala i mezi alavity žijících převážně v pobřežních, tudíž i privilegovaných oblastech a mezi alavity žijících ve městech, kteří patřili k méně privilegované vrstvě, zároveň byli více integrováni do syrské společnosti a oslabila se u nich 'ašábija. Alavité žijící na pobřeží také byli většinou prorežimní, i když se i u nich objevovali tendence, že by se měla komunita odštěpit od režimu, avšak byly příliš slabé. Naopak, při začátcích protestů vyjadřovali pobřežní alavité podporu režimu (Kerr 2015, str 150) a alavité z měst zase tvrdili, že režim využívá alavitskou komunitu ve svůj prospěch, aby se udržel u moci (Kerr 2015, str. 151).

Náboženské pnutí při protestech se však stávalo stále zřetelnější a alavité a příslušníci dalších náboženských skupin se najednou přestali cítit bezpečně. Rostlo sunnitské sektářství, které se projevovalo například protikřesťanskými i protialavitskými náladami, které vzbuzovali v nesunnitských příslušnících strach (Hashemi 2017 str. 136).

Alavitům v tomto období také nepomohlo to, že kromě toho, že pro některé sunnitské příslušníky stále nebyli bráni jako muslimové a označování jako nevěřící (Goldsmith 2015), také to, že jejich identita byla stejně jako identita režimu spojena se ší'itským islámem. Pro režim se stali ší'itský spojenci jako Írán a Hizballáh strategičtí, jak v politické, tak v menší míře i náboženské rovině, kdy se Bašár al Asad prezentoval jako ší'itský muslim, kdy se například soustředil na stavbu mešit a náboženských zařízení právě kvůli zahraničním návštěvníků. (Goldsmith 2015 str. 164). Co se role náboženství při protestech týče, nejprve byla nálada taková, že se zapojovaly téměř všechny náboženské skupiny, postupem času se protesty stávaly více sunnitskou záležitostí. Zároveň rostla mezi sunnitskými protestujícími protiší'itská a také i protiíránská nálada, zejména kvůli ší'itským spojencům režimu. Tato skutečnost byla alavity interpretována jako útok na vlastní náboženskou identitu (Hashemi 2017, str. 132). Zhruba kolem poloviny roku 2011 se střetnutí mezi režimem a protestujícími začala stávat více násilnými a v souvislosti s tím jaké začaly panovat sektářské nálady se alavité a další náboženské menšiny začaly od protestů distancovat (Hashemi 2017). Zároveň se alavité začali více přimykávat k režimu, jelikož by se dalo říct, že jeho proroctví o nebezpečí vzestupu radikálního islamismu se naplnilo. K tomuto přimknutí došlo nejen i pobřežních alavitů, ale i u alavitů urbanizovaných, kteří se nacházeli ve více nepřátelském prostředí (Kerr 2015 str. 151).

Nástup Bašára al Asada k moci znamenal pro alavity jistou zkoušku. Na jedné straně stála starší generace, která byla zvyklá na své privilegované postavení v rámci starého režimu a generace, která byla sektářským násilím víceméně nezasažena, tudíž zde byla naděje integrace do syrské společnosti. Bohužel, autoritářská povaha režimu napomohla

k fragmentaci společnosti a z hlediska alavitské identity, která se v té době stejně jako za starého režimu méně spojovala s náboženstvím, došlo opět k dalšímu posunu. Být alavitou v této době znamenalo pro sunnitskou většinu napojení na režim a v rámci špatných ekonomických podmínek také napojení na bohatství, i když to nebyla úplně pravda. To, že z režimu profitovali především alavité více napojení na režim a ti ostatní ne, se ukázalo při protestech v rámci Arabského jara, kde vedle sebe stanuli příslušníci všech náboženských komunit Sýrie. S tím, jak však protesty pokračovaly došlo k rozmachu sektářských tendencí a jelikož sunnité byli ve většině, náboženské menšiny začaly mít strach, který u alavitů způsobil větší přimknutí k režimu, který se již od začátku prezentoval jako ochrana před radikálním islamismem, který počátkem dvacátého prvního století zasáhl region.

## 4.2 Občanská válka a sektářství během ní

Protesty se během roku 2011 stávaly více a více násilnými, docházelo k většímu střetnutí mezi různými skupinami a v červnu roku 2012 byl konflikt nabral rozměrů občanské války (Goldsmith 2015 str. 199). Režim, který nevěděl, co s protesty dělat a zároveň nedemokratická povaha režimu nedovolovala větší možnosti dialogu, byly reakce režimu velmi násilné. Při potlačení protestů se uplatnily zejména jednotky šabiha, což byly převážně alavitské milice, které měly kořeny v organizovaném zločiny a pašeráckých sítích, ovšem i sunnité se stávali jejich členy, a to zejména z toho důvodu, že následně mohli nějakým způsobem profitovat z režimu. I přesto ale došlo ke spojení šabihy a jejích akcí s alavitů (Kerr 2015). Dalším způsobem, kterým se režim pokoušel bránit povstalcům, bylo založení jednak lidových milic ale také i Národních obranných jednotek, které byli v jistém způsobu inspirovány iránskými básidži (Kerr 2015 str. 219). Režim byl následně podporován i ší'itskými bojovníky především z Iráku a Libanonu. Jako hlavní organizátor pohybu těchto bojovníků se ukázal Írán (Kerr 2015 str. 221), čímž se opět posílilo vnímání režimu jako ší'itského a ukázalo se, na koho režim v mezinárodním kontextu nejvíce spoléhá.

Zajímavé je určitě také to, jak se ke konfliktu a jeho následné zesektářštění postavili náboženští představitelé. Mezi sunnitskými představiteli, kteří profitovali ze svého napojení na režim, se žádné významnější reakce neobjevily naopak, u exilových duchovních se někdy objevily velmi ostré reakce, příkladem budiž šejch 'Adnán al 'Aru'úr, který se nechal slyšet, že alavitům, co se v konfliktu bud nezapojí nebo budou na straně opozice, se nic nestane, ale pokud poruší „to co je posvátné“, budou zabiti (Hashemi 2017 str. 133), přičemž šejch zmiňuje velice brutální způsob zabití. Takový typ projevu ze strany sunnitského duchovního,

ač spojeného se salafismem, může ukázat, jakým způsobem bylo na alavity nahlíženo v rámci salafitské komunity. Důležité také je, že v době, kdy již v protestech bujely sektářské tendence, mohlo mít toto vyjádření velký dosah a způsobit pocit strachu u příslušníků alavitské komunity.

Z důvodu těchto reakcí začal být samotný sunnitský aktivismus vnímán jako projev sektářství a duchovní ostatních komunit na to reagovaly podporou režimu. Nejvíce viditelní byli křesťanští duchovní, kteří podporu režimu vyjadřovali otevřeně, méně pak alavitští duchovní, a to i z toho důvodu, že byli povětšinou marginalizováni vlivem předchozího prezidenta a jeho sekulární vize státu. Ti, kteří režim podpořili, nebyli tak důležití, jelikož role, do které se prezident Bašár al Asad postavil, byla role ochránce minorit. I přes to se však někteří alavitští duchovní postavili na stranu opozice a deklarovali své odtržení od režimu (Hashemi 2017), což může ukazovat na fakt, že alavitská komunita byla do jisté míry fragmentovaná, ať už vlivem rostoucího zvýhodňování některých příslušníků komunity či celkově nespokojeností s politickou a ekonomickou situací, která měla dopad zejména na venkovské obyvatelstvo, v Sýrii.

Režim následně využíval pnutí mezi jednotlivými náboženskými komunitami a to, že se účastníci například z řad alavitů, křesťanů či drúzů přestali při protestech cítit bezpečně a již na nich v takové míře neparticipovali, využil pro dotvoření svého narativu o tom, že protestující jsou teroristé a džihádisté. Tomu pomohly také nenávislná hesla znějící při protestech a také od části sunnitské opozice (Hashemi 2017). V praxi to vypadalo to, že i když protestující pocházeli z řad alavitů i sunnitů, režim zasahoval hlavně v sunnitských sousedstvích, ovšem nebál se použít svou sílu i na příslušníky jiných náboženských komunit. V tomto případě ovšem používal jinou taktiku a to tu, že využil akce jednotlivce k zastrašení celé komunity či rodiny. Tyto případy následně končily i tím, že vlastní komunita se jedince zřekla či se ho stranila. Tímto způsobem režim opět živil svůj narativ o sunnitských protestujících a prorežimních alavitech a křesťanech (Hashemi 2017 str. 136).

Velkou roli v konfliktu sehrála i syrská média, která zdůrazňovala útoky sunnitských skupin na alavity. Zároveň však rostla role šabíhy, která byla převážně alavitská, při útocích na sunnity. Pravdou ovšem je, že během protestů panovala protialavitská a proti ší'itská nálada (Kerr 2015 str. 254) což mohlo být z několika důvodů: první z nich je ten, že spojení alavitů s režimem bylo nezpochybnitelné, jelikož tu byl ten fakt, že většina alavitů stále byla zaměstnána ve státní správě či s ní měla nějaké spojení ( Goldsmith 2015 str. 197), druhým z nich mohlo být také to, že se počet alavitů při protestech klesl, tudíž mohli být vnímáni jako protipoziční a třetím byl prostý fakt, že většina sunnitského obyvatelstva vnímala režim jako

alavitský. Zároveň spojení proti alavitských a proti ší'itských hesel při protestech může ukazovat na to, jaký posun prodělala alavitská identita od svého vzniku, kdy byla vnímána jen jako sekta, která ani nepatří k islámu, ale během dvacátého století došlo k určitému posunu a od druhé poloviny dvacátého století došlo k většímu spojení s ší'itským islámem, konkrétně se ithná'šaríjou. Je nutné také zmínit, že k tomuto spojení mohlo dojít z důvodu stále se utužujícího spojení režimu s velkou ší'itskou mocností v regionu, Íránem a také ší'itským Hizballáhem.

Role zahraničních partnerů během války také přispěla k zesektářštění občanské války, jelikož režim, jak již bylo několikrát řečeno, se opíral hlavně o ší'itské spojence v regionu a později i o Rusko, kdežto opozice a rebelské skupiny byli financovány hlavně z Turecka, Saúdské Arábie a Kataru. Režim následně dokázal dosáhnout dohody s Kurdy, zde se ovšem jednalo hlavně o strategické spojení proti společným nepřátelům (Kerr 2015 str. 255).

Co se sunnitské opozice a zapojení týče, významným okamžikem bylo vytvoření Svobodné syrské armády (FSA) sunnitskými armádními důstojníky, kteří byli proti režimu. I když to nebylo tak zamýšleno, postupem času se z FSA stala sunnitská záležitost a na nesunnitské rebely se pohlíženo s podezřením. (Hashemi 2017 str. 137). V této fázi již došlo ke sjednocení sunnitů s opozicí což není překvapivé vzhledem k tomu, že co se týče politické situaci v zemi, sunnité byli již od doby vlády Háfize al Asada marginalizováni a zároveň proti nim bylo režimem vyvíjeno největší násilí.

Situaci ohledně sektářské povahy konfliktu nepomáhaly ani zprávy o masakrech spáchaných některými členy FSA, jejichž cílem byli alavité. Zároveň se však v té době objevovaly i zprávy o masakrech sunnitů, které byly spáchány převážně šabíhou (Hashemi 2017 str. 138), která ovšem, jak již bylo řečeno, nebyla čistě alavitská.

Někteří členové FSA se následně odštěpili a přidali se k islamistickým skupinám, také se měnili charakter bojovníků, kteří se začali označovat za mudžáhidy, čímž posílili sunnitský charakter opozice (Hashemi 2017 str. 139).

Jedním z nejhorších momentů konfliktu bylo rozšíření islamistických skupin, jako byla například Džabhat an Nušra, hlavní pozornost na sebe však strhl Islámský stát. Islámský stát celkovým myšlením a narativem ohledně náboženských menšin představoval pro alavity oživení nejhorších domněnek. Ideologie Islámského státu se zakládala na radikálním salafismu a džihádismu. Její postoj k náboženským menšinám byl takový, že je označovala jako *dhimmi* (Hashemi 2017 str. 139), což ovšem znamená, že status náboženské menšiny přiznával prakticky jen křesťanům a ostatní náboženské skupiny pokládala za nevěřící, *káfírún*, a dle toho s nimi také Islámský stát jednal. Zároveň Islámský stát byl velmi zaujatý



myšlenkami ibn Tajmíji a došlo také k opětovnému oživení jeho fatwy ohledně alavitů. Pro alavity, kteří byli po většinu své existence označováni jako *káfírún*, z čehož plynuly následky diskriminace často ústící v násilné jednání, znamenal vzestup Islámského státu další pocit nejistoty a strachu.

Náboženské identity jednotlivých stran posílili také zahraniční bojovníci, kteří si v případě Islámského státu udržovali velmi silnou sunnitskou identitu a v případě prorežimních bojovníků i Íránu a další spřátelených zemí identitu ší'itskou (Hashemi 2017 str. 140).

Vzestup islamistických skupin paradoxně pomohl režimu Bašára al Asada se udržet naživu. Díky boji proti těmto skupinám byl Bašár al Asad schopen nějakým způsobem jednat se zahraničními aktéry na mezinárodním poli. I když režim tedy utrpěl velké ztráty, byl schopen se udržet u moci. Tomu přispívalo také to, že promyšleným kalkulem dokázal například lépe zajistit humanitární pomoc v postižených oblastech, tudíž se k režimu nepřimykali lidé jen z důvodu ochrany před islamistickými skupinami, ale i z důvodu prostého přežití (Kerr 2015). Důvody pro podporu režimu alavity však byli víceméně jasné. V pozdějších fázích povstání a následně konfliktu nebylo jasné, pro koho povstání vlastně je a rozmach sektářského násilí v podstatě vehnal alavitskou komunitu do náruče režimu (Goldsmith 2015 str. 200-201).

Celkově by se dalo říci, že anti-alavitský diskurz se v tomto období rozděloval do dvou proudů. První z nich nahlížel na alavity jako na spojence režimu, což ve spojení s násilím ze stran šabíhy akorát vedlo k většímu spojení alavitů s režimem. Z hlediska sektářského zde došlo k radikalizaci části sunnitské opozice, která oživila termíny jako *káfírún* a *nušajrovci*, zároveň radikální islamistické skupiny jako například Islámský stát vysloveně odkazovaly na fatwu ibn Tajmíji. Zároveň se i při protestech, kde se mísily různé náboženské skupiny, se objevovaly sektářské tendence namířené proti alavitům, jako například provolávání „Alavité do hrobu“ (Hashemi 2017 str.132) a také i někteří duchovní se vyjadřovali k situaci alavitů způsobem, který v alavitské komunitě vyvolával strach o vlastní bezpečnost.

Občanská válka znamenala pro alavity to, čeho se vždy obávali, v některých případech oprávněně, a to existence extremistických islamistických skupin, které oživovali předmoderní narativy o alavitské identitě a zřejmé důkazy sektářského násilí situaci jen zhoršily. Jak konflikt postupoval, identity na všech stranách se vyostřovaly, nejasnější z nich byla sunnitská a ší'itská, pod kterou spadal i režim. Díky těmto skupinám došlo mezi některými lidmi

k posunu vnímání alavitské identity, kterou se do nějaké míry podařilo během dvacátého století zbavit nálepky „nevěřících“ a také opět došlo k utužení vnímání alavitů jako ší'itských muslimů. Identita alavitů se během občanské války ještě více spojila s režimem, ať už kvůli tomu, že většina alavitské komunity z důvodu strachu a záruky jisté míry bezpečnosti podporovala či kvůli tomu, že jednotky šabiha byly vnímány jako alavitské, a tudíž stejně tak byly vnímány i zásahy šabihy proti sunnitskému obyvatelstvu. Závěrem by se tedy dalo říci, že se v této fázi konfliktu se stupňoval trend, který začal již ve chvílích, kdy se povstání stávalo více násilným a posléze přerostla v občanskou válku, a to větší přimknutí alavitské komunity k režimu a ztotožnění alavitů s režimem Bašára al Asada.

Tato kapitola se zabývala situací identity alavitů v poněkud složitém období Arabského jara a syrské občanské války a přinesla zásadní poznatky o zvyšujícím se spojení alavitské identity s režimem Bašára al Asada a představila důvody, proč se tak stalo. První podkapitola sice představila potenciál proměněné alavitské identity, kdy se začalo více rozlišovat, kdo je alavita napojený na režim a kdo ne, tudíž mohla přinést jisté výsledky v rámci protestů. Jelikož však byla identita alavitů již v tomto období velmi spojena s režimem, počáteční nadšení, při kterém se do protestů zapojily téměř všechny náboženské skupiny Sýrie, přešlo v nedůvěru, a nakonec došlo k jistému vyloučení příslušníků náboženských menšin z protestů. Důvodem byla zejména „sunnizace“ opozice a spojování opozičních hlasů především se sunnitským obyvatelstvem. V souvislosti s tím, jakým způsobem režim označoval sunnitské protestující, došlo u alavitské komunity k probuzení dávných strachů, které následně vyústily ve větší podporu režimu.

Druhá kapitola plynule navázala na podkapitolu první a popsala situaci alavitské identity během občanské války, kdy došlo k vzestupu sektářského násilí a k rozmachu islamistických skupin s radikálními narativy ohledně náboženských menšin. Pozornost je věnována Islámskému státu jakožto představiteli džihádistické ideologie. Důležitou součástí podkapitoly je také popis toho, jakým způsobem dokázal režim využít náboženskou identitu menšin a zejména alavitů při občanské válce a jaké prostředky k tomu používal, jmenovitě vytvoření jednotek šabiha a jejímu zapojení do občanské války. Zmíněno je také zapojení zahraničních aktérů se silnou náboženskou identitou, kteří také přispěli k většímu vnímání konfliktu jako sektářského.

## Závěr

Cílem práce bylo zjistit, jakým způsobem se měnil pohled na muslimskou identitu alavitů a jakým způsobem byla alavitská identita následně politizována. Práce se věnovala také tématu diskriminace a vyloučení alavitů z muslimské komunity a jejímu pozdějšímu procesu začleňování. Práce zkoumala období od vzniku sekty v 9. století do syrské občanské války, přičemž větší část práce se věnovala právě modernímu období.

Důležitým primárním zdrojem byla analýza fatew týkajících se postavení alavitů, jmenovitě od ibn Tajmíji, jeruzalémského muftího al Ĥusajního a aš Šírázího, které byly analyzovány v překladu autorky, dále byla použita fatwa od Musy aš Šadra a fatwy o období Osmanské říše od šejcha al Mughrabího a šejcha ad Dimašqího. Použity také byly dobové zmínky o alavitské komunitě. Důvodem analýzy těchto fatew bylo vyvodit zásadní poznatky týkající se alavitské identity a způsobu nahlížení na ní. Co se týče Zlatého věku a většiny období Osmanské říše, alavité byli považováni za nevěřící, *káfirún*, a jelikož nespádali pod *Ahl al Kitáb*, tak jim nebyla poskytována žádná ochrana a docházelo tudíž k velké diskriminaci a ostrakizaci, které alavitskou komunitu přinutilo posílit svou identitu a 'ašábij.

Fatwy tohoto období akcentovaly zejména nemuslimské jednání alavitů, jako například povolení pití alkoholu, odmítání tradičních islámských představ o Bohu a jejich, dle fatew heretickou víru, která uznává 'Alího jako boha a učí o reinkarnaci. Často bylo součástí položené otázky to, zda je možné alavity zabít a konfiskovat jejich majetek. V první zmínce o alavitech pocházející z pera ší'itského učenice 9. století an Nawbachťího, z knihy *Kitáb firaq al ší'a*, jsou alavité označováni pojmem *ghulúw*, v pozdějších fatwách z období Zlatého věku se objevuje názor, že alavité předstírají, že jsou součástí ší'itského islámu.

Toto zjištění je zajímavé a důležité pro období dvacátého století, kdy začalo začleňování alavitů do ší'itské komunity a zároveň došlo k uznání jejich muslimské identity, skrze fatwy nejprve sunnitského duchovního Amína al Ĥusajního, následně došlo k potvrzení ší'itské muslimské identity alavitů skrze prohlášení od ší'itských duchovních Ĥasana aš Šírázího a Musy aš Šadra. Tento proces byl však ovlivněn také geopolitickou situací v regionu, kdy například v době, kdy byla vydána fatwa jeruzalémského muftího al Ĥusajního, čelil arabský svět západním mocnostem, tudíž jakékoliv rozdělení arabského obyvatelstva by podkopávalo v té době potřebnou jednotu.

Další fatwy pochází z období, kdy již byl u moci Ĥáfiz al Asad, který, ač v té době v Sýrii vládl sekulární režim, čelil nespokojenosti zejména ze strany sunnitské opozice, Muslimského bratrstva. V té době došlo i na zpochybňování muslimské identity příslušníků

alavitské komunity, tudíž dvě fatwy vydané v sedmdesátých letech aš Šírázím a as Sadrem napomohly jisté legitimizaci Asadova režimu, avšak neutlumily tendence označovat alavity za nemuslimy. Tyto fatwy akcentují ší'itskou identitu alavitů, se kterou byla alavitská komunita spojována již dříve, ovšem tím způsobem, že dle dobových pramenů se alavité za ší'ity pouze vydávali. Nově uznaná ší'itská identita alavitů byla spojena mimo jiné s tím, že si režim našel ší'itské spojence v regionu, hlavně proti Iráku.

Fatwy z dvacátého století se od těch minulých liší zejména používaným jazykem a také obsahem. Hlavním rozdílem je to, jakým způsobem jsou alavité označování, zatímco ve Zlatém věku a období Osmanské říše byli alavité označováni jako nušajrovci (*nušajrīja*) což bylo vnímáno jako pejorativní pojem, od dob al Ĥusajního jsou označováni jako alavité (*alawījūn*) v souvislosti s jejich věroukou. Také fatwy z moderního období již tolik nezmiňují alavitskou víru a její hlavní odlišnosti, kvůli kterým byla dříve označována za heretickou, ale naopak akcentují jejich zařazení mezi muslimskou komunitu. Zde se již objevuje náznak politizace alavitské identity, jelikož bylo potřeba, aby byli alavité vnímáni jako muslimové.

V mandátním období došlo k využití alavitské identity ve francouzský prospěch, tudíž by se dalo říci, že alavitská identita byla do jisté míry politizována, ovšem ve velkém se politizace alavitské identity odehrála v 70. letech 20. století za vlády Ĥáfize al Asada, kdy být alavitou neznamenovalo jen být příslušníkem určité náboženské skupiny, ale také i do jisté míry privilegovanou vrstvou společnosti, což byl výrazný posun oproti předchozím obdobím a díky sekulární politice tehdejšího ba'athistického režimu bylo pro alavity možné pokračovat v začleňování do syrské společnosti, které v omezené míře začalo již za doby francouzského mandátu. Situace ovšem nebyla tak jednoduchá, jelikož sunnitská opozice reprezentovaná hlavně Muslimským bratrstvem měla k vládnoucímu režimu spoustu výhrad a následně došlo k boji mezi Muslimským bratrstvem a režimem, přičemž součástí boje bylo i sektářské násilí. Konflikt následně vygradoval až do povstání Muslimského bratrstva a masakru v Ĥamá.

Během období protestů Arabského jara a následně syrské občanské války již byla alavitská identita natolik spjata s vládnoucím režimem, že ji téměř nebylo možné od režimu oddělit. Zároveň jako opozice se nejvíce profilovala sunnitská hnutí, která měla již během minulého století problém s alavity jakožto s vládnoucí vrstvou, a tudíž v tomto období došlo ke vzkříšení narativů pojednávajících o alavitech jako o hereticích, objevil se také znovu pojem nušajrovci, a také starší fatew tohoto ražení. Důležité je ale zdůraznit že zde hrála velkou roli spojitost alavitské komunity s režimem, avšak pro radikální islamistická hnutí, která se během občanské války objevila byl náboženský faktor zásadní. Režim zde také využil své ší'itské identity a ve válce se spoléhal na své ší'itské spojence, což mělo za následek

nejen spojení alavitské identity s identitou režimu, ale také spojení s pro opozici nepřátelskými ší'itskými státy.

Celkově by se tedy dalo říci, že ačkoliv uznání alavitské identity došlo až v momentě, kdy bylo potřeba muslimský svět sjednotit či později v momentě, kdy bylo třeba syrský ba'athistický režim legitimizovat. Nicméně například syrská občanská válka ukázala, že narativy o alavitech jako o hereticích a jejich nepřislušnosti k islámu jsou stále živé a ani pozdější fatwy nepomohly ke výrazné změně pohledu. To může znamenat, že co se víry týče, je alavitská víra od islámské natolik odlišná, že nepanuje názor, že jsou muslimové, také je ale ovšem nutné zmínit aspekt politický, kdy je na rozdíly poukazováno podle potřeby.

Zároveň však spojení alavitské identity s identitou ší'itskou přineslo alavitům a režimu Bašára al Asada jistou ochranu a spojení s významným ší'itským státem v regionu, Íránem a dalšími ší'itskými aktéry v regionu.

Co se alavitské identity v rámci celé Sýrie a následně regionu týče, ze zjištěných poznatků vyplývá, že v dnešní době je alavitská identita pevně spjatá s režimem a zároveň se ší'itskými zahraničními aktéry, což následně mělo velký vliv na alavitskou komunitu během syrské občanské války. Zároveň, stále se ze strany muslimské opozice objevují hlasy o tom, že alavité jsou v rámci Sýrie menšinou, avšak u neradikální části opozice převažuje názor, že pokud se alavité zbaví svého spojení s režimem, nebude s nimi zacházeno zle. V rámci ší'itského islámu jsou alavité dle vydaných fatew bráni jako jeho součást, z hlediska sunnitského islámu se ovšem stále jedná o heretický proud, což se ukazuje i na tom, jak se sunnitský islám chová vůči jím uznaným náboženským menšinám a jak nazývá menšiny ostatní, v souvislosti s alavity jsou používána slova *ghulúw* (extrémisté) a *káfírún* (nevěřící).

Z hlediska dalšího výzkumu by bylo zajímavé se více zaměřit primárně na období před Arabským jarem, následné protesty ústící v občanskou válku a prozkoumat, jakými změnami prošla alavitská identita v tomto období, jelikož v ten moment se již projevil rozdíl mezi alavity profitujícími z režimu a alavity neprofitujícími z režimu, přičemž této skupině se nedostávalo výhod, se kterými byla alavitská identita spojována nejvíce. Zároveň sektářské tendence nebyly zpočátku v protestech přítomny, tudíž by si vývoj alavitské identity a následná reakce alavitské komunity na neklidné období zasloužila samostatné zpracování v další práci.

# Seznam použité literatury:

## Primární zdroje

**al-Sharif, M. 1994.** *Al Muslimum al- 'alawiyun: man hum wa ayna hum.* Beirut : Muassasat al-Balagh, 1994.

**Taymiyyah, T. al Din Ibn. 1964.** *Al-Fatawa al-Kubra.* Beirut : Dar al-Kutub al\_ Haditha, 1964.

**Boneschi, P. 1940.** Une fatwa du Grand Mufti de Jérusalem Muhammad ' Amin al-Husayni sur les Alawites. *Revue de l'Histoire des Religions.* 1940.

## Sekundární zdroje

*95th Session of the Council, Annex 1629 "The Mandate" 24 July 1922.* 1937. 1937, League of Nations Official Journal, str. 47.

**Abdallah, Umar F. 1983.** *The Islamic Struggle in Syria.* Berkeley : Mizan Press, 1983. ISBN-100933782105.

**Al-Nawbakhti, Abu Muhammad al-Hasan ibn Musa. 2007.** *Shi 'a Sects (Kitab firaq al Shi 'a).* London : ICAS Press, 2007. ISBN 976-1-904063-26-1(pb).

**Attari, Mufti Muhammad Qasim. 2021.** *The Islamic Perspectivr on Metempsychosis (al Tanasukh).* 2021.

**Bou-Nacklie, N.E. 1993.** Les Troupes Spéciales. *International Journal of Middle East Studies.* 1993, Sv. 25, stránky 645-660.

**Brill, E.J. 1993.** *First Encyklopaediaof Islam 1913-1936.* Leiden : Brill, 1993. ISBN: 9004097961.

**EUAA. 2020.** *Country Guidance Syria 2023.* [European Union Agency for Asylum] 2020.

**Goldsmith, Leon T. 2015.** *Cycle of Fear: Syria's Alawites in War and Peace.* London : Hurst & Company, 2015. 9781849044684.

**Gombár, Eduard. 1999.** *Moderní dějiny islámských zemí.* Praha : Nakladatelství Karolinum, 1999. ISBN 80-7184-599-X.

**Holtman, Philipp. 2014.** A Primer to the Sunni-Shia Conflict. *Perspectives on Terrorism.* 2014, Sv. 8, stránky 142-145.

**Hrbek, Ivan. 2000.** *Korán.* Praha : Academia, 2000. ISBN 80-200-0246-4.

**Iqbal, Mohammad. 2020.** Sunni-Shia Division in Islam: Its Origin, Development, Political & Socio-Economic Implications & Contemporary Relations. *SSRN Electronic Journa.* 2020.

**Israel Central Bureau of Statistics. 2023.** *Regional Statistics.* 2023.

**kol., Jiří Gebelt a. 2016.** *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě.* Praha : Vyšehrad, 2016. ISBN978-80-7429-692-5.

**Larkin, Kerr Michael and Craig. 2015.** *The Alawis of Syria: War Faith and Politics in the Levant.* New York : Oxford University Press, 2015. ISBN: 9780190458119.

**Lefevre, Raphael. 2013.** *Ashes of Hama: Muslim Brotherhood.* New York : Oxfrod University Press, 2013. ISBN 978-0-19-933062-1.

- Moosa, Matti. 1988.** *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. New York : Syracuse University Press, 1988. ISBN-10: 0815624115.
- MRG. 2020.** *Alawites in Lebanon*. [Minority Rights Group] 2020.
- Pew Research Center. 2009.** *Mapping the Global Muslim Population*. 2009.
- Postel, Nader Hashemi and Danny. 2017.** *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. New York : Oxford University Press, 2017. ISBN: 9780190664886.
- Sadiq, Meisam. 2023.** Ghuluww and the Belief in Supernatural Abilities for Human: An Investigation into the Concept of Ghuluww in the Qur'an. *Turkish Journal of Shiite Studies*. 2023, stránky 6-27.
- Shaltut, Mahmud. 1969.** *Shaykh Mahmud Shaltut's Fatwa about Shia Madhab(1959)* . 1969.
- Spencer, Richard. 2016.** *Who are the Alawites*. [The Telegraph] 2016.
- TALHAMY, YVETTE. 2010.** The Fatwas and the Nusayri/Alawis of Syria. *Middle Eastern Studies*, 2010, Sv. 46, 2, stránky 175-194.
- Thomas, Martin. 2008.** *Empires of Intelligence*. Berkeley : University of California Press, 2008. 0520251172.
- Winter, Stefan. 2016.** *A History of 'Alawis: From Medieval Aleppo to the Turkish Republic*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 2016. ISBN:97806911733894.
- Yaffe-Schatzmann, Gitta. 1995.** Alawi Separatists and Unionists: The Events of 25 February 1936. *Middle Eastern Studies*. 1995, Sv. 31, 1, stránky 28-38.
- Haddad, Fanar. 2020.** Sectarian identity and national identity in the Middle East. *Nations and Nationalism*. Leden 2020, Sv. 26, stránky 123-137.
- Petr Přebinda. 2018.** Od Velké Sýrie k malé: složitosti vytváření Sýrie v první polovině 20. století. Praha: Academia, 2018. ISBN 978-80-200-2864-8