

050053

Duchovní cesty

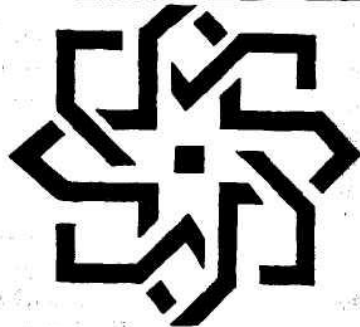
islámu

LUBOŠ

KROPÁČEK

VYŠEHRA D

PRAHA 2003



UNIVERZITA KARLOVA v Praze

Fakulta humanitních studií

U Kříže 8, 158 00 Praha 5

IČO: 00216208, DIČ: CZ00216208

-1-

© Prof. PhDr.
Luboš Kropáček, CSc,
2003 ISBN
80-7021-613-1

O B S A H

7	ÚVODEM
9	I. VZNIK ISLÁMU
11	Muhammad
25	Pravověrní chalífové a kořeny schizmatu
28	II. KORÁN
29	Kanonická redakce
34	Exegeze (tafsír)
47	III. SUNNA, ISLÁMSKÁ TRADICE
58	IV. VĚROUKA
60	Tříbení teologického dogmatu
76	Dějiny profecie
82	Eschatologie
86	O andělich a démonech
91	V. POVINNOSTI VŮČI BOHU: PĚT PILÍŘŮ
92	Šaháda
93	Tahára
96	Modlitba
104	Zakát
107	Půst
110	Hadždž
114	Džihád
117	VI. PRÁVO
119	Vývoj fiqhu
123	Právní kvalifikace osob, činů a platnosti úkonů
127	Rodinné právo
132	Dědické právo a nadace
133	Trestní právo
135	Některé další zákazy a právní normy
138	Státní moc
144	Právní reformy a soudobý fiqh
147	VII. ETIKA

155	-----	VIII. MYSTIKA
155	-----	Od askeze k teosofii a poezii
164	-----	Témata a tendence
168	-----	Tariqy
173	-----	Na cestě k dnešku
177	-----	IX. SEKTY
178	-----	Cháridža
180	-----	Ší'ca
191	-----	Ismá'ílíja
196	-----	Extrémisté (ghulát)
197	-----	Drúzové
200	-----	Jazídíja
201	-----	Šejchismus, bábismus, bahá'ismus
205	-----	Ahmadíja
208	-----	X. PŘÍZNAKY STAGNACE
220	-----	XI. NĚKTERÉ REÁLIE
220	-----	Kalendář
221	-----	Náboženské svátky a významné dny
223	-----	Chvalořečná rčení
223	-----	Mešita (masdžid)
224	-----	Duchovenstvo
227	-----	XII. ISLÁM A KŘESŤANSTVÍ
228	-----	Islámský pohled
238	-----	Proměny pohledu z křesťanské strany
245	-----	Nové podoby soužití a snahy o dialog
257	-----	XIII. ISLÁM DVACÁTÉHO STOLETÍ
275	-----	Poznámka k přepisu arabských slov
276	-----	Poznámky k bibliografii
279	-----	Rejstřík jmen osob
286	-----	Rejstřík islámských termínů

PROŽÍVÁME DOBU VELKÝCH OBAV A NAdějí probuzených novými skutečnostmi sílící jednoty pluralitního světového společenství. Ve společně sdíleném prostředí mají své místo národy a lidé rozdílných kulturních tradic. Šestinu našich současníků výrazně poznamenává islám. Spoluurčuje jejich životní způsob a vidění světa, odpovídá na otázky pro smyslu existence, prokresluje duchovní obzory a poskytuje jim bohatství po mnohá pokolení předávaných a rozvíjených představ, idejí a norem. Muslimové jsou bezprostřední sousedé evropského domu, často přijíždějí jako hosté a žijí také mezi námi. Máme-li si jeden druhého po zásluze vážit a vzájemně spolupracovat, musíme si lépe rozumět a osvobodit se od předsudků, přezírání a pocitů nedůvěry a někdy nevráživosti, navrstvených minulou i současnou rivalitou a nepochopením.

Tato kniha navazuje na posavadní českou literaturu o islámu: na Hrbkův překlad Koránu, Tauerovo podrobné vylíčení dějin islámského světa a několik monografií věnovaných současnému islámu, zvláště v kontextu politického a sociálního vývoje asijských a afrických zemí. Při výkladu celistvé struktury islámské myšlenkové a instituční soustavy věnuji pozornost zvláště tematice, která se u nás zatím málo sledovala: vlastní islámské duchovnosti, etice a vztahům ke křesťanství. Její aktuální význam podtrhuje dnes povzbudivá renesance náboženského cítění jako nezrušitelné mravní kategorie.

Pro větší názornost zařazuji do výkladu větší počet úryvků z Koránu (uváděných podle Hrbkova překladu, vždy jen s číselným vyznačením

súry a verše) a ukázek z původních textů muslimských klasických i současných autorů.

Nevlídne soudy o islámu, v posledních letech v části evropského tisku nikterak vzácné, chybují zpravidla tím, že předmět své kritiky chápou jak ztuhlý monolit. Takovým islám nikdy nebyl a není. Odkrýt a sledovat jeho vnitřní filosofickou a etickou pluralitu a vývoj patří rovněž k cílům této knihy. Zároveň připouštím, že jsem možná ve výkladech a při výběru ukázek poskytl širší prostor myšlenkám, které mohou sloužit jako pozitivní vklad v dialogu s křesťanským nebo moderním sekulárním humanismem, než postojům a výrokům odlišným, případně protikladným. Vše hodnotné, ušlechtilé, životaschopné a konstruktivní, co nás obohacuje a spojuje, si takovouto pozornost jistě zaslouží.

V Praze na jaře 1990

L. K.

P O Z N Á M K A K 3. V Y D Á N Í

Knihy si v uplynulých deseti letech udržovala trvalou čtenářskou přízeň. O různých stránkách islámu vyšla u nás mezitím řada dalších, nestejně orientovaných publikací. Zájem o muslimský svět rostl - bohužel spolu s růstem hořkosti a napětí ve vyhrocovaném vztahu „my“ a „oni“. Jako protilek proti předsudkům a zaslepujícím obavám může nejlépe prospět lepší poznání z obou stran. S tímto vědomím jsem vydával další knížky, které analyzují pojmy užívané v dnešním rozjitřeném diskursu a podávají přehled myšlení a aktivit v jednotlivých oblastech muslimského světa (*Islámský fundamentalismus*), ukazují na celkový společenský kontext, na složitosti uplatňování šari‘y a také na postavení islámu v dnešní Evropě (*Blízký východ na přelomu tisíciletí*), snaží se zmapovat kořeny dnešní krize, zjistitelné v rozdělené historické paměti a v názorových konfrontacích, a upozorňují na možnosti ozdravení, jaké může přinášet křesťansko-islámský dialog (*Islám a Západ*).

Duchovní cesty islámu představují základní východisko a výbavu na cestu k porozumění. V novém vydání jsem provedl jen několik drobných úprav, včetně aktualizace bibliografie.

V Praze v lednu 2003

L. K.

I. VZNIK ISLÁMU

VYZNAVAČI ISLÁMU POKLÁDAJÍ SVÉ NÁBOŽENSTVÍ za přirozenou monoteistickou víru a řád daný Bohem již prvnímu člověku, Adamovi. Samo slovo *islám* znamená „odevzdání se (do vůle Boží)“. Muslimové věří, že tuto Boží vůli zvěstovali lidem proroci. Nicméně až do vystoupení posledního a největšího z nich - Muhammada - zůstávala úroveň poznání nízká, a tuto dobu proto označují za věk *džáhilje*, „nevědomosti“. (Obdobně hovoří z křesťanského hlediska o době před Kristem Skutky apoštolské 17:30.) S Muhammadem spojují triumfální nástup dovršeného islámu, zatímco historická věda teprve zde, na počátku 7. století, zaznamenává jeho vznik jako nového náboženství.

Pojem *džáhilje* se vztahuje zejména k předislámské Arábii. Velká část jejích obyvatel vedla kočovný život pastevců, organizovaných v pokrevních svazcích rodů, klanů, kmenů a kmenových konfederací, jež tvořily vrcholný rámec společenské sounáležitosti, vzájemné pomoci a kolektivního bezpečí. Mezi středisky usedlého života, oázami a městy, nabyly největšího významu jednak vyspělé městské státy v Jemenu, jednak Mekka v Hidžázu jako důležité středisko karavanního obchodu mezi Jemenem, spojeným po moři s Indií a Etiopií, a Palestinou a Sýrií na severu. Mekka si získala značný význam také v kulturním a náboženském životě jako centrum pohanského kultu soustředěného kolem starého bojiště Ka'by. Trhy a kultovní poutě přinášely velké zisky mekkánskému vládnoucímu kmeni *Qurajš*, Kurajšovcům.

Islám vznikl v prostředí, kde se rodové zřízení již postupně uvol-

ňovalo a rozkládalo a stále více se prosazovala subjektivita jedince, psychicky i majetkoprávně. Nejdále tento proces dospěl ve městech. Staré tradice a hodnoty předků se však těšily neslábnoucí úctě. Za nejváženější ctnost předislámských Arabů, oslavovanou v legendárních vyprávěních a idealizovanou v muslimské středověké literatuře, platila *murúwa*, mužnost, projevující se odvahou, šlechetnou velkorysostí a pohostinností. Staří Arabové si také vysoce cenili znalosti kmenových genealogií a dějin, výmluvnosti a poezie. Dodnes se básně z doby džáhilije spolu s Koránem uznávají za vzor krásy jazyka. Odrážejí se v nich ideály *murúwy*, zatímco náboženská tematika chybí. Představy o posmrtném životě a duši byly značně mlhavé.

V předislámské době vládly mezi Araby různé a rozporné názory na duši a její vlastnosti. Jedni soudili, že duše (*nafs*) je vlastně krev, zatímco duch (*rúh*) je vzduch, který je uvnitř lidského těla a je člověkem vydechován jako dech (*nafas*). Říkali ženě také *nafsá'* kvůli krvi, která z ní vychází. V důsledku toho vznikl mezi právníky spor v otázce, zda krev (*nafs*) vycházející z těla znečišťuje, nebo neznečišťuje vodu, do níž se dostane... Jižní Arabové však soudili, že duše je pták, rozprostřený v lidském těle; když člověk zemře nebo je zabit, duše z něho vylétne a obléává neustále jeho mrtvolu v podobě ptáka, který vydává na hrobě nařikavé kvílení.

AL-MAS^cÚDÍ (z. 957): MURÚDŽ ADH-DHAHAB (Rýžoviště zlata)

Náboženství předislámských Arabů mělo povahu antropomorfního naturalismu. Uctívali astrální božstva a personifikované přírodní síly a přinášeli jim oběti na božišťe ke kamenným modlám. Některá božstva byla jen úzce kmenová, jiná se těšila širší úctě, jako ku příkladu al-Lát („bohyně“ původem sluneční, ztotožňovaná s římskou Minervou), al-^cUzzá (Venuše), Manát (mekkánská bohyně osudu) a kurajšovský Hubal, jehož modlu uctívali v Ka^cbě. Nejbohatší panteon, s bohatým zastoupením zvláště zemědělských božstev, ustavila lidová tvořivost v jihoarabském prostředí. Nikde však nevznikla obdoba antické mytologie. Nerozvinula se ani instituce kněžstva. Větší úlohu hráli *káhinové*, pravci, kteří pod vlivem démonů *džinů* vyslovovali věštby.

Korán pohanské modloslužebnictví odsoudil jako *širk* - nepřipustné přidružování jiných božstev k Jedinému Bohu. Přitom některým starým božstvům (Rahím, Rahmán) dal nový obsah atributů Jediného. Do islámu byly také po přehodnocení integrovány staré obřady pouti do Mekky. Islámské vyznání víry, *šaháda*, se vyrovnává s obecným pojetím božstva, které Arabové vyjadřovali jménem *il* nebo *iláh*, stejně jako

ostatní semitské národy (hebrejské *el, eloh* - pl. *elohim*). Určitým členem *al-* islám upřesňuje monoteistický význam Jediného Boha: *al-Iláh, Al-láh*. Téhož jména Alláh používají ostatně i arabští křesťané.

V Koránu se hovoří o přírodních monoteistech, *hanífech*. Za vzor hanífa, vlastně muslima před islámem, se v Koránu označuje Ibráhím, biblický Abraham, jehož monoteismus je chápán jako odlišný od židovství a křesťanství. Takovýto typ víry se však v předislámské Arábii vyskytoval jen vzácně a do Muhammadova vystoupení nevytvořil obec nebo hnutí.

Obrat' tvář svou k náboženství pravému jako haníf podle sklonu přirozeného lidem, v němž Bůh lidi stvořil. Stvoření Boží pak změnit nelze - a toto je náboženství neměnné, však většina lidí to neví.

(30:30)

Podstatně silněji působil vliv obou vyzrálých monoteistických náboženství. Židovství se rozšířilo na jihu i v řadě severních oáz. Jeho vyznavači, nejspíše judaizovaní Arabové, se zabývali obchodem, zemědělstvím a řemesly. Křesťanství mělo silné postavení zvláště v Nadžránu a v severních pomezích oblastech poloostrova. Ve 4. a 6. století dobyli jižní Arábii na čas křesťanští Etiopové, na severu byla zase patrná politická moc Byzance. Vedle monofyzitských (jakobitských, etiopských a koptských) duchovních proudů působili v arabském prostředí hojně také nestoriáni, gnostikové a přívrženci mnoha drobných sekt. Vznikající islám tak přijímal značnou část židovských a křesťanských vlivů z heterodoxních učení.

M U H A M M A D

Srovnáváme-li možnost a stav historického poznání počátků velkých světových náboženství, v případě islámu zřetelně cítíme, že stojíme na půdě mnohem pevnější než u soustav historicky starších. Zakladatel islámu Muhammad je dějinným činitelem, jehož životopis jako myslitele a státníka známe díky raným tradicím a záznamům i samotnému textu Koránu až do pozoruhodných podrobností. Ernest Renan koncem 19. století s trochu ukvapeným nadšením soudil, že „islám se zrodil v plném světle historie“ a že u jeho proroka „můžeme sledovat rok za rokem

pohyb myšlení, jeho rozpornosti, jeho slabosti". Dnes jsme méně sebevědomí a kritičtější. Do životopisných údajů o muži, jemuž po staletí patřila a dodnes patří zbožná úcta početných pokolení muslimů a dnes stamiliónů našich současníků, se nezbytně vloudily nepřesnosti, omyly a prvky hagiografické legendy, jichž se tato *historia sacra* islámu nemohla uchránit.

Faktografická a výkladová literatura o prorokovi islámu je neobyčejně rozsáhlá a stále roste. S novou dobou se posouvají zorné úhly, kladou se nové otázky a navrhuji nové odpovědi. Soudobí muslimští autoři hledají u Muhammada a v rané době islámu vznik takových moderních idejí jako demokracie, socialismu, svobody, individualistického vědomí apod. Poprávu Muhammada označují za velkého revolucionáře své doby. V Evropě se ještě nedávno někteří islamisté - vlastně ve stopách někdejších byzantských polemiků - snažili o výklad Muhammadových stavů zjevení termíny patologie, padoucníci apod., tedy způsobem, jaký je v rozporu s jeho nesmírnou cílevědomou energií, rozhodností a dílem a jež muslimové právem cítí jako urážlivý. Prohloubení poznatků o společenských a kulturních poměrech v předislámské Arábii vedlo nověji některé badatele k domněnce, že islám vznikl prostě jen jako výsledek Muhammadova boje o moc v Mekce a že náboženské novátorství při tom bylo vlastně jen průvodní okolností. Sociální stránku vzniku islámu postihuje však rozhodně přesněji výklad, který zdůrazňuje sourodost idejí jediného Boha a jednoty společnosti. Je nesporné, že islám vznikl v době postupujícího rozkladu rodových vztahů a od počátku se projevoval nejen jako věrouka, ale i jako výzva k politickému sjednocení, které Muhammad sám za svého života dokázal prosadit v rozměrech celého Arabského poloostrova.

Přesná a nepochybná data můžeme v Muhammadově životopise určit až pro období jeho působení v Medíně: 622-632. Předcházelo mu asi deset let úporného úsilí v Mekce. Svě prorocké vystoupení zahájil ve věku, který muslimští historikové odhadovali zpravidla na čtyřicet nebo čtyřicet tři let; podle opodstatněného novějšího předpokladu byl Muhammad tehdy spíše mladší. Jeho narození kladla tradice do „roku slona“, jímž byl chápán rok 570. Podle novějších poznatků se Abrahova výprava se slony proti Mekce klade o něco dříve, zatímco Muhammadovo narození se posouvá až k roku 580.

Po otci Muhammad patřil k rodu Hášimovců (dnes se k němu hlásí královská dynastie v Jordánsku), který tehdy na rozdíl od jiných ku

rajšovských rodin citelně zchudl. Muhammad záhy osiřel: otce Abdulháha ztratil ještě před narozením, matku v šesti letech. Na čas se ho ujal dědeček Abdulmuttalib, později strýc Abú Tálíb. Poznal tvrdý život pastevece a se strýcem se prý zúčastnil obchodní cesty do Sýrie. V četných koránských nabádáních k péči o sirotky se odrážejí tyto dětské zkušenosti.

Pán tvůj tě neopustil ani tebou nepohrdá! A bude pro tebe poslední věru lepší než první a Pán tvůj tě zajisté obdaří k tvému uspokojení. Což nenašel tě jako sirotka a v útulek tě nepřijal? Bloudícím tě našel - a správnou cestu ti ukázal, nuzákem tě našel - a bohatství ti věru dal! Co sirotka se týče, toho neutiskuj, co žebráka se týče, toho neodstrkuj, však o dobrodiní Pána svého jiným vypravuj!

(93:3-11; jedna z nejstarších mekkánských súr)

Příznivým obratem, zmíněným v koránském textu, zde tradice rozumí Muhammadův sňatek se zámožnou vdovou Chadídžou, pro niž do té doby pracoval a v jejíchž službách prý znovu putoval za obchodem do Sýrie. Chadídža byla starší asi o patnáct let. Porodila Muhammadovi čtyři dcery (Zajnab, Ruqajju, Fátimu a Umm Kulthúm), jejichž památku věřící dodnes uctívají, a dva syny, kteří zemřeli ještě v dětství. Nejvýrazněji se do dějin zapsala dcera Fátima, jež se provdala za Prorokova bratrance Alího.

V Chadídži Muhammad našel oddanou, milující družku. Poskytla mu nejenom hmotné zabezpečení a rodinnou pohodu, ale i podporu a porozumění na počátku prorockého působení. Rekonstruovat duchovní a intelektuální vývoj, který jej k tomuto vystoupení vedl, není snadné. Rozhodně dobře znal pohanské představy a kult soustředěný v Mekce. Sám prý pomáhal při stavebních úpravách okolí Ka'by. Sdílel staré představy o džinech a šajtánech a poddával se vlivu sugestivního stylu věštek káhinů, využívajícího rýmované prózy (*sadz'*), kterou nalezneme také v Koránu. Jak v Arábii, tak při případných cestách do Sýrie se mohl seznámit s učením křesťanů a židů. Věděl o jejich svatých knihách, ale sám je nečetl. Muslimští teologové zdůrazňují, že byl negramotný (*ummí*), jak uvádí přímo Korán (7:158), neboť v této skutečnosti vidí průkazné potvrzení božského původu Koránu. Evropská věda zde výraz *ummí* chápe ve starém, původním smyslu jako „neznalý svatého Písma“ a otázku Muhammadovy negramotnosti ponechává nerozhodnutou. Rozhodně projevoval velký zájem o náboženské otázky a zvláště o monoteistická učení. Tento zájem spolu s ním sdí-

lel a pomáhal rozvíjet Chadídžin bratranec Waraqa ibn Nawfal. Takovýmto vývojem a na základě náhlých podnětů vyvolaných vizemi v osamění Muhammad dospěl k přesvědčení, že ho Bůh vyvolil hlásat Jeho slovo jako prorok (*nabí*) a posel (*rasúl*). První zjevení líčí tradice, zaznamenaná v klasickém Prorokově životopise od Ibn Isháqa, takto:

Muhammad, když si ho Bůh vyvolil za svého proroka, se vzdaloval od mekkánských obydlí, sestupoval sám do strží a potuloval se horskými údolímí. Vždy když procházel kolem nějakého stromu nebo skály, ozvalo se mu: Mír s tebou, Posle Boží! Rozhlížel se kolem sebe, vlevo, vpravo i dozadu, ale neviděl nic než stromy a skály. A tak se tam trmácel, rozhlížel a naslouchal podle Boží vůle. Potom k němu Bůh seslal Džibríla s projevem své přízně. Bylo to v měsíci ramadánu, kdy se Muhammad zdržoval v okolí Mekky v místě zvaném Hirá. Zachovala se nám o tom takováto zpráva: Muhammad se delší dobu uchyloval do samoty, až nastal rok, měsíc a noc, v níž Bůh prokázal milost svým služebníkům a poctil Muhammada svým poselstvím. Tehdy k němu sestoupil Džibríl s věcí Boží. Posel Boží o tom hovoří takto: Přišel ke mně Džibríl a já jsem spal. Držel v ruce hedvábný brokát a na něm napsal.

Řekl mi: „Přednášej!“ „Co mám přednášet?“ zeptal jsem se. A tu mě začal škrtit, až jsem myslel, že zemřu. Potom mě pustil a opakoval: „Přednášej!“ „Co mám přednášet?“ ptal jsem se. Znovu mě začal škrtit, až jsem myslel, že zemřu. Pustil mě a opakoval: „Přednášej!“ „Co mám přednášet?“ zeptal jsem se znovu ve snaze zbavit se ho, aby mi neublížil. Řekl mi: „Přednášej ve jménu Pána svého, který stvořil člověka z kapky přilnavé stvořil! Přednášej, vždyť Pán tvůj je nadmíru štědrý, ten, jenž naučil perem, naučil člověka, co ještě neznal.“

A když jsem přednesl, co chtěl, nechal mě a odešel. Potom jsem se probudil a jako by ta slova byla napsána v mém srdci. Šel jsem domů a když jsem byl na prostředku kopce, zaslechl jsem hlas z nebe, který volal: „Muhammade! Ty jsi Posel Boží a já jsem Džibríl.“ Zastavil jsem se, pozoroval jsem ho a nehýbal se ani vpřed ani vzad. Odvracel jsem od něho svou tvář, ale viděl jsem ho všude. A tak jsem stál bez hnutí, dokud Chadídža nevyslala muže, aby mě hledali. Vyšli na návrší nad Mekkou, ale vrátili se k ní, zatímco já jsem tam stále stál. Potom mě Džibríl nechal a já jsem se vrátil k Chadídži. Sedl jsem si k ní a přitulil se. Zeptala se mne: „Kde jsi byl, Abú-l-Qásime? Poslala jsem za tebou muže, aby tě hledali, ale vrátili se bez tebe.“ Vyprávěl jí, co viděl. Řekla mu: „Raduj se, drahý, a buď pevného ducha, neboť při Tom, kdo má Chadídžin osud ve svých rukou, věřím, že jsi Prorokem tohoto národa.“ Potom vstala, oblékla se a šla k bratrancům Waraqovi

ibn Nawfal, který byl křesťanem, vzdělával se v Písmu a poslouchal hovory vyznavačů Tóry a Evangelia. Oznamila mu, co se přihodilo Muhammadovi, co viděl a slyšel. Tu Waraqa zvolal: „Svaté, svaté! Při Tom, jenž vládne mé duši, jestliže mluvíš pravdu, Chadídžo, k Muhammadovi přišel velký Duch, který přicházel také k Mojžíšovi. Věru Muhammad je prorokem tohoto národa. Ať zůstane pevný duchem!"

IBN ISHÁQ: AS-SÍRA AN-NABAWÍJA (Život Prorokův), zpracoval Ibn Hišám; text zahrnuje síru 96:1-5, pokládanou za nejstarší zjevení.

Počátky Muhammadových zjevení datuje islamistika do roku 610, veřejné vystoupení do roku 613. Poselství nové víry, které začal hlásat svým mekkánským krajanům, naráželo nejprve na lhostejnost a posměch, později čím dál tím více na otevřeně nepřátelský odpor. Nazývali ho bláznem (*madžnún*, tj. doslova „posedlý džiny“), káhinem, čarodějem, věštícím básníkem nebo zkrátka podvodníkem. Pobuřoval je zvláště požadavky ve prospěch chudých a slabých, dotýkajícími se výsad boháčů. Nešlo tu již o staré beduínské pojetí kolektivní sociální odpovědnosti, ale o důraz na morální povinnost každého jednotlivě jako individuální osobnosti. Muhammad čelil všem úkladům a nepřátelským projevům s houževnatým přesvědčením o správnosti své věci. Extatické síry z mekkánského období zůstávají trvalou připomínkou duchovního a existenčního zápasu vznikajícího islámu. Někteří ze zvolna rostoucí obce jeho stoupenců odešli na Prorokův podnět před pronásledováním do Etiopie, kde se jim dostalo vlídné ochrany křesťanského vládce.

Ve střetech s odpůrci Muhammadovy náboženské představy dozrávaly. Kurajšovci žádali, aby Muhammad zařadil do své věrouky i některá starší božstva, např. al-Lát, al-^cUzzá a Manát. Muhammad byl v jedné chvíli dokonce ochoten chápat je jako určité přímluvce (53:19; zde pak o nich následovaly tzv. „satanské verše“, později vypuštěné), jako anděly či duchy. Později ale poznal nebezpečí takového kompromisu a rozhodně jakýkoliv *širk* odmítl. Stručné, a tím výraznější vyjádření rozhodného monoteismu, ohrazující se vůči pohanskému mnohobožství i křesťanskému učení o Božím synu, přinesla krátká síra Upřímnost víry, která pravděpodobně vznikla v tomto období:

Rci: „Oh Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Neplodil a nebyl zplozen a není nikoho, kdo je mu roven.“

(112)

Muhammada nezlomil ani dvouletý obchodní a společenský bojkot, kterým kurajšovské přední rody postihly Hášimovce za ochranu po-

skytovanou zatvrzelému protivníkovi. Horší pohromu znamenaly v roce 619 smrt Chadídži a strýce Abú Táliba, jehož v čele Hášimovců vystřídal Abú Lahab. Ten se postavil otevřeně proti Muhammadovi a odmítl mu nadále příbuzenskou podporu. Prorok pochopil, že při dalším působení v Mekce krajany nepřesvědčí. Nezdarem skončila i kazatelská cesta do blízkého Táifu. Potom se ale objevily nové možnosti: několik předáků z města Jathribu mu nabídlo, aby se přišel usadit k nim. Muhammad s nimi pak uzavřel v soutěsce al-^cAqaba úmluvu, že ho přijmou jako proroka a budou ho poslouchat a chránit.

Tak došlo k události známé jako *hidžra*, emigrace (původní význam „přerušení kmenových vztahů a navázání nových“), tj. k odchodu Muhammada a jeho stoupců z Mekky do Jathribu, který pak byl na Muhammadovu počest přejmenován na *Madínat an-Nabí* „Město Prorokovo“, krátce Madína „město“; česky Medína. Hidžra probíhala postupně. Napřed přesídlili Muhammadovi stoupenci, asi sedmdesát osob. Muhammad sám, ohrožovaný rozezlenými Kurajšovci na životě, odešel s Abú Bakrem a jeho propuštěncem jako poslední. Do Jathribu dorazili 24. září 622. Toto přesídlení, znamenající přelom v dějinách rodícího se islámu, bylo o sedmnáct let později za chalífy Umara vybráno za počátek islámského datování.

V Medíně byl Muhammad uznán za nejvyšší duchovní i politickou hlavu tvořícího se islámského společenství. Jeho věrní stoupenci došli z Mekky byli označeni jako *muhádžirové*, přesídlenci. Medínským muslimům se říkalo *ansárové*, pomocníci. Příslušníkům obou skupin přísluší titul *ashábové*, tj. druhové Muhammadovi, a při uvedení jejich jména se dodává *radija 'lláhu ^canhu*, „ať v něm Bůh nalezne zalíbení“.

V Medíně Muhammad ve zcela nových podmínkách řešil úkol vytvořit nové politické společenství, spojené ne již rodovou či kmenovou, ale ideovou, islámskou soudržností. Jeho prorocké poslání, obrácené původně jen k mekkánským Kurajšovcům, nabylo tak širšího, celoarabského zaměření. Vzniká islámská obec, *umma* (v moderní arabštině se tímto slovem rozumí „národ“), v čele s Muhammadem. Netvořila zdaleka jednotný celek, proto bylo její vnitřní řád třeba smluvně zakotvit.

Text této ústavy ummy se zachoval v nejstarších Prorokových životopisech.

Ve jménu Boha milosrdného, slitovného. Toto je zápis Proroka Muhammada o vztahu mezi věřícími z řad Kurajšovců a Jathribem a těmi, kdo je následují, připojili se k nim a spolupracují s nimi. Všichni tvoří jedinou obec, odlišnou

od ostatních lidí. Kurajšovští přesídlenci se budou řídit svými obyčejí a zavazují se platit v penězích za krev, kterou by mezi sebou prolili. Budou podle zvyku a spravedlnosti příslušející věřícím vykupovat své zajatce... Věřící se nespolečí proti jinému věřícímu s jeho propuštěncem. Zbožný muslim se postaví proti rozbójníkům a proti těm, kdo by mezi věřícími šířili nepravosti, hříchy, nepřátelství nebo rozklad. Ať se na takového obojí ruka každého, třebaš šlo i o jeho syna. Věřící nesmí zabít věřícího kvůli nevěřícímu, ani nesmí pomáhat nevěřícímu proti věřícímu. Ochrana Boží patří všem. Věřící si jsou navzájem bratry s vyloučením ostatních. Těm židům, kteří nás následují, přísluší pomoc a rovnoprávnost. Nebude jim křivděno a jejich nepřítelům nebude poskytnuta pomoc. Mír věřících je nedělitelný. Když věřící bojují za Boží věc, nebude uzavřen mír, leč za čestných a vůči všem spravedlivých podmínek. Při každém bojovém přepadu se věřící navzájem podporují. Věřící musí pomstít krev, kterou prolili jejich druzi v Božím boji. Bůh vede bohabojné muslimy nejlépe a nejpříznivěji. Žádný modloslužebník nebude chránit majetek nebo osoby nevěřících Kurajšovců a nezasáhne proti věřícímu. Kdokoli by zabil věřícího bez náležitého důvodu, bude sám na odplatu zabit, pokud se příbuzní zabitého nespokojí výkupným. Všichni věřící se proti němu postaví jako jeden muž a vykonají pomstu.

Věřícímu, který se hlásí k této smlouvě a věří v Boha a soudný den [62 – muslimové věří v soudný den, který může přijít kdykoliv si Bůh usmyslí: „Bohu náleží nepoznateľné na nebesích i na zemi; a příchod Hodiny bude jak oka mžiknutí či ještě kratší – vždyť Bůh mocen všech je věci!“ (16:77)], není dovoleno pomáhat pachateli zla a poskytovat mu ochranu... Jathrib ať je svatyní pro lid této smlouvy. Cizinec pod ochranou je jako domácí. Nebude jim ubližováno a sami zas nebudou páchat zlo. Ženě lze poskytnout ochranu jen se souhlasem její rodiny. A kdyby se mezi lidem této smlouvy vyskytly spory a nedorozumění, z nichž by mohlo vzejít zlo, obraťte se s nimi na Boha, On je mocný a vznešený, a na Muhammada, ať mu Bůh žehná a dá mu mír. Bůh je ručitelem zbožného dodržování této smlouvy...

Tato smlouva nechrání nespravedlivé a hříšníky. Kdokoli odchází do boje a kdokoli zůstává doma v Jathribu, je bezpečen, pokud se nedopustí bezpráví nebo hříchu. Bůh je ochránce zbožných a bohabojných a Muhammad je Posel Boží.

IBN ISHÁQ: AS-SÍRA AN-NABAWÚA

Ani promyšlená ústava však obec nechránila od vnitřních střetů. Rozkladné živly představovali jednak pohané a ti, kdo islám přijímali jen váhavě a bez přesvědčení a byli muslimy označováni za pokrytce (*munáfiqún*), jednak židé a požidovštěné kmeny. Jejich příslušnost k ummě další vývoj brzy zpochybnil a ukončil. Muhammad zpočátku od židů přijímal některé podněty při určování islámských právních a bo-

hoslužebných zásad, které v Medíně nabývaly oficiálního rázu, ale tváří v tvář potměšilému výsměchu, jímž jej častovali pro nesprávné chápání příběhů a předpisů Tóry, rozhodl se pro rozchod. Koránská zjevení z této doby stvrzují, že židům se dostalo jenom části zjevení (4:44, 3:119), a to jen omezeného na zvláštní případy (4:160, 6:146, 16:118), a navíc v Písmu mnoho skutečností utajili (2:42,146,159,174; 3:77 aj.) anebo se dokonce dopustili falzifikací (*tahríf* – v moderní arabštině se tohoto termínu používá ve významu „revizionismus“; 2:59, 4:46, 5:13, 47, 7:162). Nakonec Muhammad židy přímo označil za „největší nepřátele věřících“ (5:82) a přijal proti nim tvrdá opatření.

V této době Muhammad vymezil postavení islámu i vůči křesťanství a rozvinul pojetí návaznosti pravé víry na Ibráhíma. Sám se označil za posledního v řadě proroků. V duchu obnovy Ibráhímovy čisté víry připsal mu také zásluhu o výstavbu Ka'by a této mekkánské svatyni určil významné místo v islámském kultu. Stanovil, že nahrazuje Jeruzalém jako *qibla*, tj. modlitební směr, a navíc má být i nadále místem poutí, ale v novém, islámském smyslu, očištěném od starého, pohanického pojetí.

Toto duchovní centrum, Mekku, bylo ale nejprve třeba dobýt a získat pro islám. Svátý boj, *džihád*, vedený doposud duchovně [189- „O větším džihádu se celkem pochopitelně pojednává mnohem častěji v súfijských spisech než v jakýchkoli jiných muslimských náboženských nebo politických textech. Tento koncept se skutečně vyvinul ze súfijských zbožných meditací o Koránu a hadítech. Podle raného súfiho Háritha al-Muhásibího (781-857) vynaloží jedinec devět desetin úsilí na cestě k Bohu ve svém nitru. Abú-Hasan 'Alí Hudžwírí (asi 990-1077) věnuje část ze svých prvních | perských pojednání o súfismu tématu „pokoření nižší duše“ a cituje zde obecně známý hadíth, v němž stojí: „Mudžáhid je ten, kdo vynakládá veškeré úsilí v boji se sebou samým pro dobro Boží“ a „Musíme se od menšího boje (al-dži-hád al-asghar) vrátit k tomu většímu (al-džihád al-akbar)“. Muhammad na otázku „Co je větší boj?“ odvětil: „Je to boj proti sobě samému.“ Hudžwírí z toho vyvozuje, že Prorok „považoval pokoření nižší duše za důležitější než svátou válku proti nevěřícím.“ Větší džihád přináší bohatý a komplexní přístup k niternému duchovnímu rozvoji jedince.“ – 190 – „Současný významný egyptský odborník Júsuf al-Qaradáwí (nar. 1926), jenž momentálně žije v Kataru, lituje, že se koncept džihádu omezil pouze na boj.“], se změnil v boj ozbrojený. Medína ležela při obchodní cestě z Mekky do Sýrie. Muhammad proto začal organizovat přepady mekkánských karavan. V březnu 624 došlo k první větší bitvě u Badru. Přes značnou početní převahu kurajšovského vojska, vyslaného na pomoc karavaně, muslimové, vedení osobně Muhammadem, dosáhli drtivého vítězství a získali velkou kořist. V Koránu se toto vítězství oslavuje jako projev přímé pomoci Boží (3:119).

V příštím roce se Kurajšovci pokusili o odvetu. V bitvě u Uhudu severně od Medíny po prvním nevydařeném útoku porazili čtyřnásobně slabší muslimské vojsko. Muhammad sám byl v boji raněn. Kurajšovský velitel Abú Sufján ale vítězství nevyužil a vrátil se zpátky do Mekky. Koránské verše z tohoto období se snaží napravit otřesené sebevědomí a morálku v muslimské obci zdůrazňováním prokazatelné skutečnosti, že porážku si věřící zavinili sami svou neposlušností a předčasnou lačností po kořisti a nemohou tedy nic vyčítat Bohu. Brzy po Uhudu byly vojenské nájezdy a přepady mekkánských karavan obnoveny. Přestože v těchto střetnutích činily počty bojujících jen několik stovek a padlých bylo jen několik desítek, byly to bitvy neobyčejně významné

pro další dějiny velké části světa. Muslimští bojovníci v nich v této i v pozdější době raného islámu zpravidla vynikli nad své protivníky přesvědčením o spravedlivosti své věci. Tuto stránku, náboženskou záslužnost boje i případné oběti, Muhammad ve své obci neustále připomínal. Dokládá to řada vyprávění, *hadithů*, dochovaných islámskou tradicí.

Abú Músá vyprávěl: K Prorokovi přišel muž a pravil: „Někteří muži bojují pro kořist, jiní pro slávu, jiní z okázalé ctižádosti. Který z nich kráčí při tom cestou Boží?“ Prorok odpověděl: „Ten, kdo bojuje, aby se nade vše vyvýšilo Boží slovo, ten kráčí cestou Boží.“

Anas ibn Málík vyprávěl: Prorok řekl: „Nikdo z vyvolených v ráji by si nepřál vrátit se zpátky na tento svět, ať mu na této zemi patřilo sebevětší bohatství, mimo padlého hrdinu (šahíd). Neboť ten by si přál přijít zpět na svět a znovu padnout, a to desetkrát znovu a znovu, pro to, co ví o nebeských slastech.“

hadithy ze sbírky Buchářiho

Počátkem roku 627 vyslali Kurajšovci proti Medíně vojsko silné 10 000 mužů, včetně jízdy. Byla to armáda do té doby v Arábii nevídaná. Značnou část tvořili mekkánští spojenci z beduínských kmenů. Muhammad, disponující sotva třetinou jejich počtu, se jim nemohl postavit v poli. Dal proto na obranu Medíny, prý na radu Peršana Salmána, vykopat příkop před nechráněnými částmi města. Podle této vojenské novinky muslimští historikové nazvali tuto vojenskou akci „příkopovou válkou“. Mekkánská jízda si s překážkou nedovedla poradit, válka se změnila ve zdlouhavé obléhání. Mezi Mekkánci a jejich spojenci se projevíly neshody a obléhání bylo ukončeno beze zdaru. Muhammad se pak tvrdě vypořádal s židovským kmenem Banú Qurajza, který se provinil zrádným vyjednáváním s nepřítelem.

Po příkopové válce Medína rychle nabývala prestiže mezi kmeny v Arábii a strhávala na sebe i výnosný dálkový obchod na úkor slábnoucí a vnitřně čím dál tím rozervanější Mekky. Muhammad dostával zprávy o měnící se náladě v rodném městě od svých tamních přátel, k nimž patřil mimo jiné jeho strýc Abbás. Věděl, že přání dohodnout se a uzavřít mír nabývá vrchu. Sám se rovněž klonil k mírovému řešení, aby se zabránilo dalšímu prolévání krve. Zároveň aktivní politikou, kombinující jednání a meč, šířil islám mezi kmeny Arabského poloostrova.

V roce 628 se vypravil do Mekky s přáním vykonat malou pouť (*‘umra*). Po zdoluhavých jednáních s Kurajšovci došlo k uzavření smlouvy, v níž Mekkánci uznali Muhammada za de facto rovnoprávného partnera, uzavřeli s ním příměří na deset let a zavázali se umožnit mu v příštím roce *‘umru*. Namísto vstupu do Mekky pak Muhammad pro danou chvíli vytáhl proti židovské obci v oáze Chajbar. Při této příležitosti stanovil způsob, který se stal nadále pravidlem, jak postu povat vůči *ahl al-kitáb* („lidu knihy“ či „vlastníkům Písma“, tj. křesťanům nebo židům), jestliže se podrobí. Nemají být zabíjeni, ani vyháněni, ani násilím nuceni přestoupit na islám, ale zůstávají na své půdě a je jim uložena povinnost platit každoroční daň. Tuto zásadu uplatňovala později muslimská státní moc ve všech rozsáhlých oblastech přičleněných k islámské říši. Pouze v samotné Arábii ji chalífa Umar zpřisnil a nařídil vysídlit židy a křesťany z celého poloostrova. V Chajbaru se židovka Zajnab, která ve válce ztratila mužské příbuzné, pokusila Muhammada zavraždit otráveným jehněčím masem. Tento pokus zanechal na Prorokově zdraví trvalé stopy, na něž si stěžoval až do smrti.

V tomto období prý Muhammad poslal dopisy guvernérovi do Alexandrie a vládcům do Etiopie, Persie a Byzance s výzvou, aby přijali islám. Je to tradice silně nepravděpodobná, neboť Prorok usiloval především o získání Mekky a pak o islamizaci Arabů. Tomuto omezenému cíli měla snad sloužit i nezdařilá výprava ke křesťanským Arabům do oblastí dnešního Jordánska.

V březnu 629 Prorok vykonal *‘umru* v Mekce. Mekkánci podle smlouvy město na tři dny vyklidili, aby muslimům umožnili věnovat se nerušené obřadům. Někteří významní měšťané tehdy přestoupili na islám, mezi nimi pozdější slavní vojevůdci Chálid b. al-Walíd a Amr b. al-Ás. Prorokův strýc Abbás a opatrný realista Abú Sufján, pozdější Prorokův tehán a otec zakladatele umajjovské dynastie, mezitím při pravovali půdu pro další vývoj.

Když na sklonku téhož roku zbývající kurajšovští zatvrzelci nevhodným jednáním porušili příměří, Muhammad vytáhl s velkým vojskem proti Mekce. Abú Sufján se tehdy s několika dalšími předáky ujal iniciativy, vyšel Prorokovi vstříc a přijal islám a zároveň vyhlásil, že Mekka se podrobuje za příslib milosti pro všechny, kdo složí zbraně. Muslimské vojsko pak vstoupilo do města téměř bez odporu. Mekka přijala islám a složila hold (*baj‘a*) triumfujícímu Prorokovi. Z města byly odstra-

něny modly a byl zakázán jakýkoliv pohanský kult. Jen čtyři nepřátelé byli popraveni za dřívější zločiny proti muslimům. Ostatním se dostalo nejen slíbené milosti a potvrzení v úřadech, ale mnohdy i štědrých darů pro „sjednocení srdcí“ (9:60).

Mekkánci se spolu s muslimským vojskem zúčastnili velké bitvy u Hunajnu proti nepřátelské beduínské koalici. Byla to poslední válka proti zbytkům odporu arabských kmenů. Brzy poté se vzdal Táif. Ze všech končin Arábie přicházely kmenové delegace složit slib poslušnosti ústřední vládě v Medíně a stvrdit holdem Prorokovi svou příslušnost k ummě. Pouto nového náboženství mělo v duchu bratrské rovnosti nahradit staré mezikmenové rozepře. Hloubka nové víry se ovšem různila. Jejím srdcem zůstávala Medína s okolním Hidžázem, zatímco některé kmeny se k islámu přihlásily jen z politického oportunismu, jak prokázala vlna pokusů o odpadlictví po Muhammadově smrti. Jednotný arabský stát se nicméně stal skutkem. Směr jeho dalších výbojů určila ještě koncem roku 630 úspěšná výprava na sever na pomezí byzantské říše. Bylo to největší a poslední tažení, jehož se Muhammad osobně zúčastnil.

V březnu 632 Muhammad vykonal naposledy pouť do Mekky. Vešla do dějin jako „pouť na rozloučenou“. Při ní stanovil závaznou podobu poutních obřadů. Brzy poté po návratu do Medíny onemocněl a 6. června zemřel v domku své nejmilejší ženy Á'íši. Na tomtéž místě byl pochován. Později zde byl vybudován velký kamenný náhrobek, začleněný do Prorokovy mešity v Medíně, která je po mekkánské Ka'bě druhým nejposvátnějším místem islámu.

Velké množství tradic dává možnost doplnit obraz a údaje o Muhammadově zevnějšku, povaze, zvycích a osobním životě.

Rabí' a b. Abí Abdarrahmán slyšel, že Málík b. Anas popisoval Proroka takto: „Byl silnější postavy, ani velký, ani malý. Pleť měl bílou, růžově zabarvenou, nikoli mdle bílou, ani ne snědou. Vlasy měl zvlněné, ale nikoli příliš kadeřavé, ani ne hladké nebo splihlé. Zjevení se mu dostalo ve věku čtyřiceti let. Deset let se mu ho dostávalo v Mekce a deset let v Medíně. Na hlavě a v celém svém vousu neměl ani dvacet bílých vlasů.“ A Rabí' a dodal: „Viděl jsem jeden jeho vlas, byl rusý. Říkali mi, že tuto barvu způsobily voňavky.“

Abú Isháq slyšel, jak al-Bará vyprávěl: „Posel Boží byl tváří i postavou nejkrásnější z mužů; nebyl ani přerostlý, ani malý.“

Qatáda vyprávěl: Ptal jsem se Anase, zda se Prorok barvil. „Ne," řekl mi, „měl na obou spáncích jen několik málo bílých vlasů."

hadithy ze sbírky Buchářiho

Byla zaznamenána také vyprávění, jak Muhammad pečlivě dbal o svůj zevnějšek. Dochované výroky a příběhy ilustrující jeho vztah k životu vykazují někdy značné rozpory. Poměrně snadno je však lze pochopit a zvážit podle různého zaměření tradentů a těch, kdo rozvíjeli zbožnou úctu a legendu, i podle měnících se životních poměrů Proroka samého. Jestliže v mekkánském období úporných zápasů a exaltovaných zjevení Muhammad prožíval těžké dny odříkavě až asketicky, později jako respektovaný vůdce vítězícího nábožensko-politického společenství vedl život důstojně odpovídající jeho postavení. Oba životní přístupy dováděné do krajnosti - askeze (*zuhd*) i požitky - se v pozdějším vývoji islámu jednostranně dovolávaly Muhammadova příkladu. V mystické teologii byl Prorok zase uváděn jako výmluvný příklad „dokonalého člověka" (*al-insán al-kámil*).

Historické prameny i samy výsledky Muhammadova tvůrčího náboženského a státnického působení svědčí ve svém celku o tom, že šlo o muže houževnatého, energického, zaníceného pro své přesvědčení a zdatného organizátora. Dobře se ovládal, postupoval cílevědomě, ale dovedl se i veselit a uvolněně se těšit z příjemných stránek života. Byl přísný i shovívavý, obávaný i milovaný.

Křesťanská polemická literatura se po staletí rozhořčovala nad Muhammadovou údajnou smyslností. Po smrti Chadídži, v době přibývajících politických úspěchů, se Prorok postupně oženil s devíti dalšími ženami. Známy je také jeho výrok: „Z tohoto světa jsou mi nejmilejší ženy a libé vůně", k němuž zbožná tradice ještě dodala „ale největší radostí je mi modlitba". Hlavní důvody sňatků byly ovšem politické a někdy sociální. Muhammad uzavíral sňatky s dcerami významných prvních muslimů (jako byla Á'íša, dcera Abú Bakra, nebo Umarova dcera Hafsa) a kmenových náčelníků a také s vdovami po padlých muslimských bojovnících. Je příznačné, že se neoženil s žádnou ženou z Medíny, aby neporušil svou neutralitu vůči tamním rodům. (Z téhož důvodu prý i volbu svého sídla v Medíně svěřil náhodě: volnému pohybu svého velblouda.) Vedle zákonných manželek měl ještě tři konkubíny: koptskou křesťanku Mária, kterou dostal darem od egyptského místodržícího, a dvě židovky. Muhammadova rozsáhlá polygamní rodina jeho současníky rozhodně nepohoršovala, ale byla naopak chápána

jako chvályhodný doklad jeho mužnosti, schopnosti a postavení. Evropským kritikům odpověděl v moderní době Egyptan al-Aqqád (z. 1964), že Muhammadova široká rodina nesvědčí o přemíře sexu, stejně tak jako skutečnost, že se Ježíš neoženil, nesvědčí o jeho nedostatku. Rozruch a tvrdé odsouzení, které vyvolaly v islámském světě v r. 1989 Satanské verše anglického romanopisce Salmana Rushdieho, prokazují, že současné muslimské veřejné mínění nestrpí neúctu k Prorokovi ani v literárně stylizovaných podobách.

Jak dotvrzuje přímo Korán, Muhammad nekonal zázraky. Právě Korán sám je jeho jediným zázrakem a důkazem ryzosti Božího zjevení. Přesto v Muhammadových životopisech a v hadíthech se zprávy o Prorokových zázracích ojediněle vyskytnou. Odkud zde zbožná legenda čerpala, je někdy očividné.

Anas b. Málík vyprávěl: Viděl jsem Posla Božího ve chvíli, kdy nadešel čas k odpolední modlitbě. Věřící hledali vodu k omytí, ale nenašli. Mohli přinést Poslu Božímu jen jedinou nádobu s vodou. Vložil do ní ruku a přikázal věřícím, aby se omývali. A pak jsem viděl, jak mu voda prýštila mezi prsty a všichni až do posledního se v ní mohli umýt.

ze sbírky Buchářiho

V podobném smyslu vypráví jiný hadíth, jak Prorok trochou chleba nasýtil osmdesát věřících. A v lidových vyprávěních se hovoří o mnoha zázracích již z doby Muhammadova mládí.

Brzy po Muhammadově smrti se pociťovala potřeba zachytit písemně nejen zjevení, což provedla uthmánská redakce Koránu, ale i Prorokova naučení a osobní příklad. Tak vznikly sbírky hadíthů, jimž bude věnována zvláštní kapitola. První generace muslimů si přály zaznamenat také zprávy o Muhammadových významných vítězstvích, podobně jako se v předislámské Arábii oslavovaly mezikmenové bitvy ve vyprávěních *ajjám al-^carab*, „dny Arabů“. K tomuto přání se přidružoval vývoj legend, rostoucích jak ze subjektivních výkladů některých koránských veršů, tak i pod vlivem křesťanských a židovských tradic. Ze všech těchto základů rostl tradiční Muhammadův životopis, *síra*.

První literární zpracování síry se zaměřovalo hlavně na vyprávění o válečných akcích (*magházi*). Nejstarší byla kniha výbojů (*Kitáb al-magházi*) od Wahba ibn Munabbih (z. 728), dále pak následovaly podobné spisy od Urwy (z. 712), syna Prorokova druha az-Zubajra, a od Abána (z. 723), syna chalífy Uthmána. Největšího rozšíření ale dosáhla souhrnná síra, kterou sepsal Muhammad Ibn Isháq (z. 767-8)

a později propracoval Ibn Hišám. V tomto díle se poprvé vznik islámu řadí vědomě do světových dějin jako dovršení procesu zjevení monoteistických náboženství. K autoritě, významu a rozšíření Ibn Isháqovy síry se přidružily ještě biograficky dějepisné spisy M. b. Umar al-Wá-qidího (z. 874), shromažďující množství poznatků o Muhammadově veřejném působení a třídící chronologii událostí.

Mezitím v lidových vrstvách vztah k Prorokovi postupně překračoval hranice vymezené Koránem a prostá zbožnost obklopila jeho osobnost oslavnými představami o nadpřirozených dějích. V tomto duchu se vyvinul zvyk slavit jeho narozeniny (*mawlid*), který dosáhl velkého rozmachu ve fátimovském Egyptě (12. st.) a rozšířil se dál po Africe a Asii. K oslavám patřil přednes klasických i lidových panegyrických básní (*mawlid*, pl. *mawálid*) líčících s množstvím fantastických prvků Prorokovo narození a život a velebících jeho činy a ctnosti. Jiný podnět a motiv, který poskytl široký prostor pro zbožné oslavy a literární rozvíjení, představuje příběh o Muhammadově noční cestě do Jeruzaléma (*isrá'*) a vzestupu do nebes (*mi'radž*). Zatímco většina autorit sunnitské ortodoxie projevy takovéto až kultovní úcty k zakladateli islámu připouštěla jako „dobrou novotu“ (*bid'a hasana*), jiní, přísnější, je spolu s jakýmkoliv uctíváním světců šmahem odmítali jako neslučitelné s islámem.

Novodobá obroda islámu, charakterizovaná především úsilím o jeho očistu od scestných nánosů a prvků stagnace a o návrat k jeho ryzi podobě, vedla přirozeně k výraznému oživení zájmu o osobnost Proroka. Silné, mnohdy přímo nadšené soustředění náboženského citění k Muhammadově osobě patří k příznačným rysům moderního islámu. Vřelý zájem o Muhammada v kruzích muslimské inteligence doprovází zároveň odhodlání bránit jej - a spolu s ním národní kulturní odkaz - proti nepříznivým úsudkům ze strany západního světa. Apologetický tón prostupuje velkou část moderní islámské publicistiky. Život Muhammadův se přitom stal jedním z nejčastějších témat moderního muslimského písemnictví a v duchu mnohotvárného proudu islámského *aggiornamenta* také polem bohatě využívaným pro projekce soudobých politických, sociálních, hospodářských, filosofických a kulturních idejí a snah.

Mezi stovkami moderních sír a monografických hodnocení Muhammadova díla a významu z pera muslimských autorů nalezneme knihy, které dnes již platí za klasické (Sajjid Ahmad Chán, Amír Alí; Aqqá-

dovu „Muhammadovu genialitu“ aj.) knihy významných představitelů moderních národních literatur (Táhá Husajn, Tawfíq al-Hakím, M. Husajn Hajkal), včetně beletristického alegorického zpracování (nositel Nobelovy ceny Nagíb Mahfúz), knihy zdůrazňující Muhammadovu politickou genialitu (Abdurrahmán Azzám, bývalý tajemník Arabské ligy), revolučnost (Fathí Radwán, egyptský ministr zahraničí po revoluci 1952), socialistické snahy (Mahmúd Šalabí), lidskost (Chálid M. Chálid), dobrý vztah k ženám (alexandrijská publicistka Bint aš-Šátí) aj. Ve výčtu by bylo možno pokračovat do pozoruhodné šíře. Jen pro zajímavost lze dodat, že Muhammadovo životní dílo bylo působivými dramatickými prostředky oslaveno i na filmovém plátně v americko-arabském monumentálním Poslání (*Ar-Risála*).

Jako jedinou, drobnou, ale příznačnou ukázkou z této nepřehledně rozsáhlé literární žně ocitujeme na závěr alespoň krátkou pasáž z knihy známého egyptského romanopisce a levicového veřejného činitele Abdurrahmána aš-Šarqáwího (z. 1987).

Existuje mnoho knih v různých jazycích, které tvrdí, že islám je reakční hnutí a kritizují Muhammada jako urozeného muže z Mekky, který se snažil ovládnout Hidžáz, ustavil otroctví, zabránil sociální revoluci chudiny a utlačoval židy. Tisíce historických důkazů takovéto názory vyvracejí a zřetelně prokazují, že islám přispíval a stále přispívá k pokroku a osvobození lidstva, že hlásal lidskost a se židy zacházel trpělivě, milosrdně a moudře, způsobem, jaký dřívější dějiny nepoznaly. Na rozdíl od většiny spisů zabývajících se proroctvím a zázračnem a vzhledem k nemuslimským čtenářům je třeba dnes upřít pozornost k Muhammadovi jako člověku, jehož život byl naplněn milosrdenstvím, láskou, moudrostí a prostotou a znamenitou schopností organizovat, tvořit a získávat si srdce lidí. Jakou krásu, hrdinství, lidskost a význam bychom nenalezli v Muhammadově životě?

ŠARQÁWÍ: MUHAMMAD RASÚL AL-HURRÍJA (Muhammad posel svobody), 1962

P R A V O V Ě R N Í C H A L Í F O V É A
K O Ř E N Y S C H I Z M A T U

Muhammad zemřel nenadále, aniž zanechal syna nebo politickou závěť. Jeho smrt vyvolala krátkou krizi, kterou kurajšovští předáci v čele s Umarem b. al-Chattáb vyřešili tím, že po staroarabském způsobu složili hold Prorokovu příteli a tchánu Abú Bakrovi. Ten jako hlava

muslimské obce přijal titul „nástupce Posla Božího“, *chalífat rasúl Al-láh*; později se pro nejvyššího náboženskopolitického hodnostáře ustálil zkrácený titul *chalífa*. Na čas se uplatnil vzor, že chalífou má být Kurajšovec zvolený předními muži obce.

Toto uspořádání uznala a dodnes uznává velká většina muslimů jako součást tradice, *sunny*. Označují se proto sami za „lid tradice a společenství“, *ahl as-sunna wa l-džamá'a*; orientalisté zpravidla hovoří o sunnitské ortodoxii. V protikladu k ní stojí *ší'a*, soubor sekt vzniklých z politického seskupení, které se hned po Muhammadově smrti domáhalo nejvyššího úřadu pro Alího b. Abí Tálíb. Alí byl Prorokův nejbližší příbuzný, bratranec a zeť, manžel Muhammadovy dcery Fátimy, a jeho stoupenci ho navíc pokládali za přímého vyvolence Božího. Rozkol mezi sunnity a šíity se v dějinách dále prohluboval a zůstává živý do dnešního dne.

Podle zásady přijaté většinou byli zvoleni první čtyři chalífové: Abú Bakr (chalífou 632-634), Umar b. al-Chattáb (634-644), Uthmán b. Affán (644-656) a konečně Alí b. Abí Tálíb (656-661). Muslimští historikové je souborně s úctou označují za pravověrné chalífy (*al-chulafá' ar-rášidún*, dosl. „jdoucí správnou cestou“). Jejich kaligraficky psaná jména zdobí interiéry sunnitských mešit, jejich výroky a činy doplňují Prorokova naučení jako pramen právních norem, a jejich patriarchální prostota, zbožnost, moudrost a ušlechtilost jsou dodnes vděčným tématem pro muslimskou publicistiku, která v tomto období hledá ryzí vzory zdravého rozvinutí principů islámského politického a sociálního zřízení.

Bylo to skutečně období velkých úspěchů, ale i konfliktů a bolestného rozkolu. Nejdříve se Abú Bakr musel vypořádat s odpadlictvím (*ridda*) kočovných kmenů na Arabském poloostrově. Za Umara arabská vojska zvítězila nad perskými a byzantskými armádami a obsadila Egypt, Palestinu, Sýrii, Irák a Írán. Umar se pak v čele rozsáhlé islámské říše projevil jako schopný, úspěšný organizátor vojenského, správního a daňového uspořádání v zemích s rozdílnými náboženskými, společenskými a kulturními podmínkami. Historikové vyzdvihují jeho osobní skromnost a zanícení pro víru a někteří mu navíc připisují i opatření, která se ve skutečnosti datují až do pozdější doby. Někdy je jako oddaný šířitel islámu srovnáván s křesťanským sv. Pavlem.

Za Uthmána byl redigován kanonický text Koránu. Vnější výboje dočasně ustaly a namísto nich zesílily vnitřní rozbroje, které starý, sla-

bošský chalífa těžko zvládal. Jeho politika, privilegující při obsazování místodržitelství míst příslušníky vlastního rodu, Umajjovců, přilévala oleje do ohně společenského napětí. Uthmán zahynul násilnou smrtí při konfliktu s nespokojenci z provincií.

Teprve pak byl do čela obce zvolen Alí. I nyní však narazil na odpor, a to zvláště ze strany místodržícího v Sýrii Umajjovce Mu'áwiji. Když mezi oběma došlo k bitvě, Mu'áwija se uchýlil ke lsti: rukopisy Koránu upevněnými na kopích bojovníků nabídl vítězícimu protivníkovi rozhodnutí arbitrážním jednáním podle svaté knihy. Alího souhlas s takovýmto řešením vyvolal v jeho táboře rozkol. Několik tisíc mužů chtělo pokračovat v boji, ať rozhodne přímo Bůh, a když jim chalífa nevyhověl, opustili jej a ustavili vlastní obec. Vyhlásili zásadu, že chalífou může být kterýkoliv řádný muslim, „třebas i habešský otrok“, a je-li nehodný, obec má právo jej sesadit. Této sektě se podle okolností jejího vzniku dostalo názvu *cháridža*, „odcházející“, „rebelská“. Alí proti ní vojensky zakročil, ale nedlouho po vítězství zahynul vražednou rukou cháridžovského mstitelce.

Jeho smrtí se otevřela cesta k trůnu Mu'áwijovi, který zahajuje období vlády umajjovské dynastie (661-750). Sídlo chalífátu bylo přeneseno z Medíny do Damašku a státní moc nabyla výrazných rysů světského panování (*mulk*). Zabitím Alího syna al-Husajna (r. 680) se nepřátelství mezi ší'ou a sunnou rozjitřilo s neodčinitelnými důsledky: schizma bylo dovršeno.



ZATÍMCO ŽIDOVSKÝ A KŘEŠŤANSKÝ VÝklad Písma připouští vedle Božího zjevení či inspirace také působení lidského činitele, ortodoxní učení islámu chápe Korán jako přímé slovo Boží, nestvořené, a tedy existující od věčnosti. Jeho věčný předobraz, Kniha původní - *umm al-Kitáb*, dosl. „matka knihy“ - je uchováván u Boha v nebesích a v materiální arabské jazykové podobě byl Prorokovi zjeven Džibrílovým prostřednictvím v dokonale přesném znění. Každý citát z Koránu, v moderní době často třeba v televizi, uvádějí slova: Vznesený Bůh řekl. Citát pak zpravidla uzavírá pochvalný souhlas: Mocný Bůh hovořil pravdivě.

Samo slovo Korán (arabsky *al-Qur'án*) je jmennou formou od slovesa *qará'a* „číst“, původně „přednášet“, a znamená vlastně přednes zjevení daného Muhammadovi. Někdy muslimové označují své Písmo také prostým, ale velmi uctivým *al-Kitáb* „Kniha“, nebo koránskými alternativními výrazy *al-furqán* „spásné rozlišení“ nebo *adh-dhikr* „připomenutí“. Ke jménu Korán se často přidává honorifické *al-karím* „drahocenný, ctihodný“.

Úcta ke Koránu je v islámských zemích patrna ve všech oblastech života. Po staletí byl základem vzdělávacích soustav; dodnes se velmi mnozí učí nazpaměť jeho celému rozsáhlému a obtížnému textu (77 934 slov!) a pro mládež se v této znalosti pořádají soutěže. Tomu, kdo zná Korán z paměti, patří čestný přídomek *háfiz*. Starým rukopisům a dnes výtiskům Koránu se vždy věnovala estetická péče, kaligraficky tesané koránské verše se řadí k ceněným ozdobným prvkům architektury.

V řadě zemí vyhlásili Korán za hlavní zdroj zákonodárství a fundamentalisté jej vyzdvihují přímo na místo jediné, věčné ústavy.

K A N O N I C K Á R E D A K C E

Muhammad zjevené texty zprvu uchovával jen v paměti, teprve v medínském období dal některé části zaznamenávat. Okruh lidí, kteří si koránské pasáže vštěpovali do paměti a po případě i zapisovali, se postupně přirozeně rozšiřoval, a narůstalo tak i nebezpečí odchylek. K souhrnné písemné fixaci ale ještě nedozrály podmínky, protože zjevení bylo sesíláno výhradně jen Muhammadovi, po dobu jeho života pokračovalo a s konečnou platností se uzavřelo teprve jeho smrtí.

Tehdy vyvstala potřeba písemného záznamu naléhavěji. Tím spíše, že mnozí Prorokovi druhové, kteří Korán znali nazpaměť, umírali v bojích. Podle tradice byl proto již za chalífátu Abú Bakra, údajně z Umarova podnětu, pověřen někdejší Muhammadův tajemník Zajd ibn Thá-bit úkolem sepsat zjevenou knihu. Souběžně však vznikaly i další kodexy, jimž se dostalo autority ve vzdálenějších končinách tvořící se říše, v Sýrii a Iráku. Odchylky a spory o správné čtení si vynutily rozhodný krok, aby zjevený text byl uchován neporušený. Učinil jej chalífa Uthmán. Ustavil komisi v čele se Zajdem ibn Thábit, která v Medíně někdy v letech 651-656 vypracovala závazné kanonické znění Knihy. Tento textus receptus (v islámské tradici *qirá'a mašhúra* „slavné čtení“) byl pak v opisech rozslán do provincií.

Uthmánská redakce, orientalisty někdy označovaná jako Vulgáta, představuje text Koránu, jaký známe dodnes; jakékoliv starší odchylky zanikly a neobjevil se (s jedinou drobnou výjimkou u šíitů) ani žádný apokryfní text. Kanonické uspořádání rozčlenilo Korán na 114 súr, stanovilo jejich názvy a seřadilo je mechanicky, i když ne zcela důsledně, podle počtu veršů: od nejdelší 2. súry Krávy s 286 verši až po nejkratší s pouhými 4-6 verši. Celkem různé středověké badatelské školy počítaly 6204 až 6236 veršů; tento nejvyšší počet přebírá novodobé egyptské oficiální vydání. Koránským veršům se říká *áját* (sg. *ája*, dosl. „znamení“). Téměř všechny sóry začínají *basmalou* tj. slovy *Bismi 'lláhi 'r-rahmáni 'r-rahím* „Ve jménu Boha milosrdného, slitovného“. Původně šlo nejspíše o dělítka mezi súrami, později se *basimala* rozšířila ve všech

oblastech islámské kultury jako náležité záhlaví či počátek jakéhokoliv závažného textu, promluvy či díla, nezřídka i vysloveně světského obsahu.

Řazení súr podle délky zná významnou výjimku. Zcela na počátek byla umístěna súra *Fátíha* „Otvíratelka Knihy“.

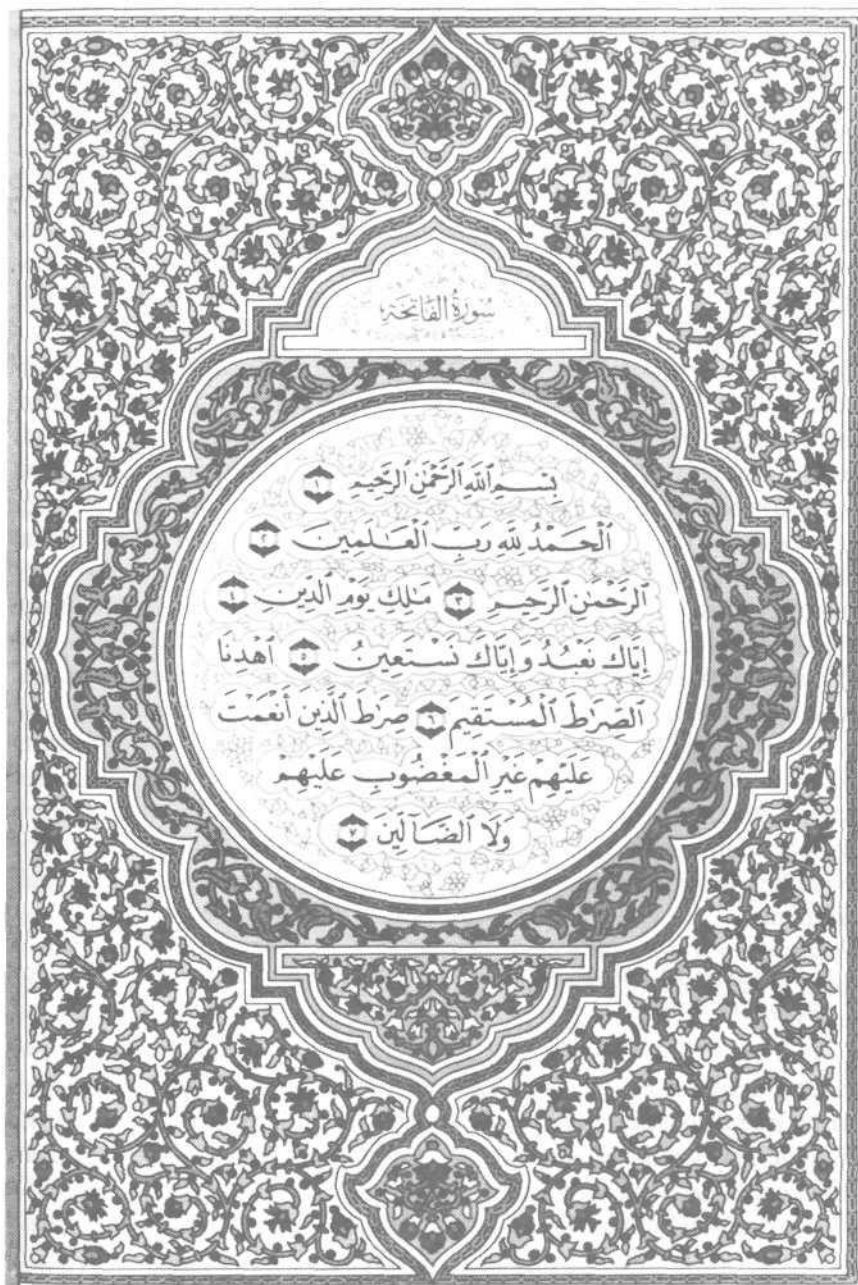
Ve jménu Boha milosrdného, slitovného / Chvála Bohu, Pánu lidstva veškerého, / milosrdnému, slitovnému, / vládci dne soudného! / Tebe uctíváme a Tebe o pomoc žádáme, / veď nás cestou přímou, / stezkou těch, jež zahrnuls milostí Svou, / ne těch, na něž jsi rozhněván, ani těch, kdo v bludu jsou!

Fátíha se nápadně liší od ostatních súr, jako by zde mluvčím nebyl Bůh. Někdy byla chápána jako modlitba Muhammadova. Rozhodně se stala výraznou součástí modliteb všech věncích, zbožný muslim ji denně odříkává až sedmkrát. Doprovází narození, svatby, pohřeb i prosbu za zesnulé. I. Goldziher ji výstižně označil za „Otčenáš islámu“. Při modlitební praxi se za poslední verš ke koránskému textu přidává ještě *ámín* „amen“.

I po redakci uthmánského textu zůstávaly některé nejasnosti a rozdíly, dané úsporností tehdejšího písma, které neoznačovalo krátké samohlásky a nerozlišovalo diakritickými znaménky některé konsonanty. Upřesnění bylo provedeno až později, když posvěcující tradice již zakotvila obecný souhlas se sedmi drobně odlišnými způsoby čtení uthmánského textu. Nejvyšší prestiži se dnes těší vokalizace a čtení použité v egyptském vydání z roku 1923, opírající se o kúfského učence Ásima z 8. století a schválené káhirskou islámskou univerzitou al-Azhar.

Proti správnosti a úplnosti uthmánského textu vyslovily v dějinách islámu výhrady jen některé sekty. Jejich názorům bude věnována pozornost v příslušné kapitole. O tom, že kanonické znění je skutečně autentické, tj. že věrně reprodukuje výroky, které Muhammad přednášel ve chvílích prorockých extází, nepochybuje ostatně ani moderní věda. Nelze prokázat ani předpokládat žádné významné vsuvky ani vynechávky, překroucení ani zkreslení.

Pro praktickou potřebu zbožné recitace a výuky se Korán člení na třicet přibližně stejně dlouhých částí (*džuz'*), určených k postupnému přednesu za ramadánových nocí. Polovina *džuz'u* se nazývá *hizb*; těchto úseků, vhodných k postupnému memorování, je tedy celkově šedesát. Pro týdenní postupnou četbu lze používat dělení na sedm částí (*manzil*, pl. *manázil*).



Ozdobná první strana Koránu s textem Fátihy

Pro pochopení vzniku a vývoje koránského učení má přirozeně větší význam členění textu podle chronologického principu. Na tomto poli se uthmánská redakce spokojila pouhým rozlišením, uváděným v záhlaví súr, zda jde o súru mekkánskou nebo medínskou. Někdy se připojuje údaj o odlišném zařazení některých jednotlivých veršů, po případě přesnější určení okolností nebo sledu seslání uváděné súry. Pozdější exegeti se snažili prohloubit poznání chronologického sledu zjevení zpracováním tradic o příčinách seslání (*asbáb an-nuzúl*) jednotlivých súr nebo veršů. Výsledky jejich bádání se dnes odrážejí v údajích v oficiálním egyptském vydání.

Evropská orientalistika se touto otázkou zabývá od poloviny minulého století. Vedle muslimských tradic přitom systematicky využívá vnitřních kritérií textu, jazyka (stylu, lexika) a vývoje učení. Rozbor se tu orientuje podle obecného vodítka postupného přechodu od mysticky vzrušených, poetických, krátkých veršů z nesnadných mekkán-ských počátků k volně plynoucím, věcným, zákonodárným pokynům a naučením, udíleným medínské obci. Širokého uznání se dostává zejména chronologickým rekonstrukcím, k nimž dospěli Th. Nöldeke a F. Schwally (1909) a R. Blachère (1949). Nověji představuje významný ediční čin chronologická koncepce, kterou dal svému českému překladu Koránu I. Hrbek (1972).

Koránské zjevení navazuje cílevědomě na starší podoby Písma, na biblické učení, které byl podle islámského pojetí Muhammad poslán dovršit. Vedle mnoha, v různých obměnách převyprávěných biblických příběhů nalezneme v koránském textu i převzaté obrazy a způsoby vyjádření. V jednom případě je takováto citace opatřena i uvedením pramene.

A věru jsme již napsali v žalmech, po připomenutí, že zemi podědí Moji bezúhonní služebníci.

(21:105)

Jde o téměř doslovně převzatou větu z Žalmu 37:11 a 29. Jiné přejímky již takto označovány nejsou. Pečlivé studium nicméně ukáže na zřetelné prvky úzké návaznosti na vícerych místech. I mocný důraz na jedinečnost Boží má starší formulační paralely v Deuteronomiu (32:39) a v prorockých knihách (Iz 45:5-6,45:21,18:21, Oz 13:4). Známa chvála Boží z koránského oblíbeného „verše trůnu“ {*Nepadá naň ani dřímota ani spánek... 2:255*} má svůj předobraz v Žalmech (121:3-4, verš o Bohu

neunaveném stvořením (46:33) zase u Izajáše (40:28). Koránský symbol Boží ruky jako obrazu Jeho moci a štědrosti připomíná Žalm 31:16 a 20 a „stezka přímá“ z Fátihy „bezúhonnou cestu“ z téže knihy (Ž 101:2 a 6). Duchovní, tematická a někdy i formulační návaznost se ovšem v Koránu prolíná s bohatstvím původních myšlenek a se svébytným způsobem vyjádření v jediném, novém, silně působivém celku. Od bible se liší i převažujícím tónem. Oproti osobnímu zabarvení lidských svědectví, skládajících zprávu o Bohu zjevujícím se v dějinách a dramatickou a radostnou zvěst Evangelii a epistol, převládá v Koránu, chápaném jako přímý hlas Boží, rozhodný a majestátní tón autoritativních připomenutí, naučení a pokynů.

Jako autentické slovo Boží Korán muslimům přirozeně platí za dokonalý vzor krásy. Jeho jazyk, vycházející z jazyka Hidžázu a předislámské poezie, určil závaznou normu správnosti spisovné arabštiny, již zároveň zabezpečil vysokou prestiž, rozšíření a stabilitu přetrvávající staletí. Jako krásný a sugestivní působí vůbec koránský styl, o němž I. Hrbek výstižně říká, že podobně jako prorocké knihy Starého zákona tvoří kategorii *sui generis*, něco na rozhraní rétoriky, homiletiky, poezie a prózy. Tam, kde máme z kompozice textu dojem rušivé neuspořádanosti a nevyváženosti, je třeba brát v úvahu, že základní sémantické jednotky tvoří kratší pasáže, které byly při redakční práci skládány do súr někdy dosti nahodile, bez logické souvislosti. Působivost Koránu umocnil další kulturní vývoj rozvinutím zvláštního způsobu umělecké recitace (*tadžwíd*). Takovýto vytříbený přednes, zvláště jeho pomalá varianta *tartíl*, se široce uplatňuje jako vysoce ceněná součást společenského života od rodinných slavností a vzpomínkových setkání až po politická shromáždění a pořady rozhlasu a televize.

Úcta a obdiv k obsahu i formě zjevené knihy daly v muslimském prostředí vznik doktríně o nedostižné jedinečnosti Koránu (*i^cdžáz*). Korán jako slovo Boží platí za nenapodobitelný i z hlediska uměleckého účinku. Je vlastně po všech stránkách zázrakem, jímž Bůh stvrdil Muhammadovo prorocké poslání. Doktrína *i^cdžáz* rozhodně odvracela od pokusů o nápodobu, kterou již sám koránský text označuje za nemožnou.

Rci: „I kdyby se lidé a džinové spojili, aby něco podobného Koránu tomuto vytvořili, nebyli by schopni přijít s něčím podobným, byť by si vzájemně byli pomocníky.“

(17:18)

Téma literární nedostižnosti zjevené knihy rozvinula později řada autorů. Alí b. isá ar-Rummání (z. 996) na příklad rozebral její výmluvnost a rétorickou sílu (*balágha*).

Výmluvnost má tři úrovně: vysokou, nízkou a střední. Vysoká je zázračná, a taková je výmluvnost Koránu. I někteří učenci dokáží hovořit výmluvně, ale do téže skupiny už nelze nic přiřadit. Výmluvnost neznamena jen srozumitelnost, neboť dorozumět se mohou i člověk výmluvný s nevýmluvným. Nejde ani o přesnost výrazu na úkor celkového vyznění, protože celkové vyznění může vyjít chudě, nezáživně, omezeně nebo formálně. Pravá výmluvnost dovádí význam k srdci nebo citu nejlepším způsobem vyjádření. Vysoká výmluvnost se tak objevuje jedině na úrovni nejlepších způsobů vyjádření, a taková je výmluvnost Koránu, která jediná této nejvyšší úrovně dosahuje. Vysoká úroveň výmluvnosti je zázrakem pro Araby i cizince a je nenapodobitelná, tak jako jsou nenapodobitelní i básníci, kteří svým čtenářům sdělují cosi k porozumění. Takový zázrak patří však jenom těm, komu bylo dáno porozumět, zatímco Korán je zázrakem pro všechny.

RUMMÁNÍ: AN-NUQAT FÍ I^ĀDŽÁZ AL-QUR'ÁN (O nedostižnosti Koránu)

Při překladech do cizích jazyků se část rétorické údernosti, svérázného kouzla a významových odstínů arabského originálu nevyhnutelně ztrácí. Muslimská ortodoxie, zvláště málikovská právní škola, se proto dříve vyslovovala proti překladům Koránu. Starší verze v perštině, turečtině, malajštině, urdštině a dalších muslimských jazycích byly zpravidla vydávány interlineárně s originálem. Ve 20. století znamenala citelný průlom v této otázce kemalistická revoluce v Turecku a později růst národního uvědomění a moderně orientované vzdělanosti v mnohójazyčném muslimském světě. U mnoha překladů Koránu (třebas i do angličtiny nebo francouzštiny) se nicméně hned v titulu podle přání muslimů uvádí, že jde pouze o přetlumočení slovních významů, tedy nikoli o plnohodnotnou variantu textu.

E X E G E Z E (T A F S Í R)

Otázka celkového pojetí Koránu a výchozích principů jeho výkladu stála v historii islámu spolu s politickou problematikou obce stále v ohnisku sporů, v nichž se utvářela doktrinární podoba islámského světového názoru. V abbásovské době byly nejzávažnější spory sváděny

mezi racionalizujícími tendencemi mu^ctazily, která převzala hledisko stvořenosti Koránu v čase a přikláněla se k alegorickému výkladu (*ta'wil*), a ortodoxií, jejíž vítězství prosadilo závazné pojetí Koránu jako nestvořeného slova Božího, věčného a neměnného. Stejná odvěká transcendentní existence přísluší tedy i modelu Božího zákona (*šar^c*). Podrobněji se těmito spory a prosazením aš^carijských koncepcí budeme zabývat v kapitole o věrouce. Zde se soustředíme na úže pojatou vědu o Koránu a exegezi (*ilm al-Qur'án wa t-tafsír*), tak jak se ustavila jako předmět studia na islámských madrasách a vysokých učeních.

Tafsír vznikl nepochybně z potřeby rostoucí obce správně chápat složitý a rozporný text, plný odkazů a narážek, které za měnících se podmínek pozbývaly srozumitelnosti. Očividné protimluvy bylo třeba řešit v duchu koránské poučky (2:106) o zrušených verších (*mansúch*), nahrazených pozdějšími, rušícími (*násich*). Jiné poučení upozorňovalo na rozdíly ve významové zřetelnosti textu.

On je ten, jenž seslal ti Písmo, v němž některé verše jsou pevně stanovené (*muhkamát*) a ty jsou podstatou Písma, zatímco jiné jsou víceznačné (*mutašábihát*)

(3:7)

A konečně tu byl i problém záhadných „oddělených písmen“ (*hurúf muqatta'a*) na počátku některých súr.

Základní kameny k exegezi kladly za této situace hadíthy, které jsou vlastně často Muhammadovými komentáři ke zjeveným súrám, a dále pak výklady některých Prorokových druhů. Jako významný vykladač proslul zejména Muhammadův bratranec Ibn Abbás (z. 687). Učence dalších generací rozdělil později Ibn Chaldún (z. 1405) z hlediska metodiky do dvou skupin.

Vysvětlení byla předávána na základě autority Muhammadových druhů a kolovala mezi lidmi druhého pokolení. Byla neustále tradována ranými muslimy až do doby, kdy jejich znalost byla uspořádána do vědeckých oborů a začaly se o tom psát systematické vědecké knihy. Tradiční informace o výkladu Koránu, které pocházely od druhů Muhammadových a od druhého pokolení, byly předávány dál a došly až k Tabarímu, Wáqidímu, Tha^cálí-bímu a jiným komentátorům Koránu, kteří zaznamenali tolik zpráv, kolik Bůh chtěl.

Filologické vědy se pak zabývaly odbornými diskusemi o lexikálním významu slov, o pravidlech, jimiž se řídí pádové koncovky, a o slovu při užívání slovních kombinací. O těchto předmětech byla sepsána systematická díla.

Již v dřívější době se tyto předměty staly návykem u Arabů a nebylo k nim zapotřebí žádné ústní ani písemné tradice. Potom však byl tento stav zapomenut a tyto předměty se učily z knih filologů. Bylo jich zapotřebí pro výklad Koránu, neboť Korán je v arabštině a řídí se stylistickou technikou Arabů. Interpretace Koránu se proto ubírala dvěma cestami. První cesta je tradiční a je založena na zprávách získaných od prvních muslimů... Později se učenci věnovali ověřování a kritickému zkoumání... Druhý způsob interpretace se opírá o jazykové znalosti, jako je lexikografie a stylistika, užívané pro vystižení významu pomocí vhodných prostředků a metod. Tento způsob se jen zřídka objevuje odděleně od prvního druhu koránské interpretace. První druh je ten, kterého je zásadně zapotřebí, zatímco druhý způsob se objevuje až tehdy, když se jazykověda a filologické vědy staly řemeslem. Nicméně u některých vykladačů Koránu převládá.

IBN CHALDÚN: MUQADDIMA

Evropská islamistika se hlásí zhruba k témuž rozdělení. I. Goldziher rozlišuje po prvním, primitivním stupni interpretací exegezi tradiční a věroučnou (popř. racionalistickou) a dále pak ještě exegezi mystiky a sekt.

Tradicionalistický tafsír se rozvíjel v úzkém propojení se studiem hadíthů a velkou pozornost věnoval starým příběhům. Vykladači se tu často uchylovali také k židovským a křesťanským informátorům, vcelku si však málokdy počínali náležitě kriticky. Používali stejné metodiky svědeckého podepření výroků (*isnád*) jako badatelé o hadíthech. Jen tradicí doručené poučení platilo za vědecké. Výklad podle vlastního názoru (*bi-r-ra'j*) nebo svévolný (*bi-l-hawá*) rozhodně odmítali. Tradicionalista at-Tirmidhí (z. 893) vyjádřil toto stanovisko velmi pregnantně:

Kdo by Korán vykládal jen podle svého názoru, to jest bez vědy, dopouští se bezvěrectví... Kdo by vyslovil na Korán svůj vlastní názor a došel ke správnému řešení, i v tom případě chyboval.

Jako ilustraci důsledného využití této metody svědeckého isnádu, uznávané jako jediná za vědeckou, uvedeme krátký příklad z exegeze Fátíhy v díle Muqátíla ibn Sulajmán (z. 767). Jde o zajímavý výklad neobvyklého pojetí mluvčího v této sůře.

Ubajdalláh mi řekl podle svého otce od Hudhajla od Muqátíla od Alqamy od Murtadda od Abú Hurajry, že Posel Boží - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - řekl: Bůh - nanejvýš Mocný a Vznešený - řekl: Tato súra vznikla mezi Mnou a Mým služebníkem na polovic. Když služebník řekl: „Chvála

Bohu, Pánu lidstva veškerého", Bůh řekl: „Můj služebník mi děkuje." Když řekl: „Milosrdnému, slitovnému", Bůh pravil: „Můj služebník mě velebí." Když řekl: „Vládcí dne soudného!", Bůh pravil: „Pochválím svého služebníka a zbytek sůry případně jemu." A tak když řekl: „Tebe uctíváme", Bůh pravil: „Tak činí můj služebník, jenom Mne uctívá. A celý ostatek sůry případně mému služebníkovi."

MUQÁTIL: TAFSÍR

Tradicionalistický tafsír dosahuje svého vrcholu v díle slavného historika, právníka a filologa Abú Dža'fara at-Tabarího (z. 923). Jeho obrovské exegetické kompendium se dlouho pokládalo za ztracené a bylo nalezeno a vydáno ve třiceti objemných svazcích až počátkem 20. století. Shrnuje veškeré koranické bádání prvních tří století hidžry. Spolu s dalšími autorovými spisy představuje také nejbohatší inventář biblických látek v islámských verzích.

Přes svou obrovskou erudici se Tabarí zásadně zřiká práva na vlastní názor, který ve shodě s citovaným Tirmidhího hadíthem pokládá za chybný již a priori, neboť jde vždy jen o pouhý nezajištěný dohad. Jako jediné kritérium uznává tradované vědění a vedle něho také souhlasný názor autorit (*idžmá'*). Nesnadno pochopitelné verše vykládá odkazem na tradici nebo na filologické dobrozdání, u nepodstatných otázek moudře podotýká, že klást je není vůbec užitečné, a u věcí podstatných uzavírá, že pravý smysl zná jen Bůh. V takovém duchu řeší na příklad i problém veršů *mutašábihát*.

Jiní říkají, že pevně stanovené verše jsou ty, které vzdělanci dovedou vyložit a chápou jejich význam, zatímco víceznačné (*mutašábihát*) jsou ty, jež zůstávají nepřístupny vědění a jejich význam chápe výhradně Bůh s vyloučením všeho tvorstva. K takovýmto *mutašábihát* patří třeba čas opětovného příchodu Ísy, syna Mariina, čas, kdy slunce vyjde na západě, hodina zmrtvýchvstání, konce světa a dalších podobných věcí. Tito lidé říkají, že Bůh nazval některé verše Koránu víceznačnými pro nespojitá písmena v čele některých sūr, jako jsou *alif-lám-mím a alif-lám-mím-sád, alif-lám-mím-rá a alif-lám-rá* a další podobné, protože jejich význam není jasný a může souviset s číselnou hodnotou těchto písmen. V Muhammadově době chtěla skupina židů vědět předem, jak dlouho potrvá islám a jeho lid a jaký bude jejich konečný osud. Bůh jim zmátl všechny jejich příběhy a tajemnými písmeny jim dal naučení, aby nepátrali po Jeho vědění o takovýchto věcech. Tohoto vědění nedosáhnou a předem se nic nedozvědí. Protože jenom Bůh ví.

TABARÍ: DŽÁMI' AL-BAJÁN (Souhrnné prohlášení...)

V tradicionalistickém výkladu pokračovala řada dalších autorů objemných kompendií. Popularity a rozšíření dosáhly zejména tafsíry damašského právníka Umara ibn Kathír (z. 1373), který ještě důrazněji než Tabarí prosazuje autoritu hadíthů proti nezávislému úsudku, a dvou egyptských učenců Džaláluddína al-Mahallího (z. 1359) a polyhistora Džaláluddína as-Sujútiho (z. 1505). Jejich společný *Tafsír al-Džalálajn*, „tafsír dvou Džalálů“, se stále vydává ve velkých nákladech a dodnes používá. Stále se také studuje Sujútiho teoretický úvod k exegezi *Al-Itqán fi'ulúm al-Qur'án* „Dobrá znalost koránských věd.“

Jako ilustrace poslouží alespoň výklad Fátihy. I současná tištěná vydání napodobí způsob starých rukopisů: koránský text vyplňuje prostředek stránky, tafsír se tiskne jako glosa na pokračí (na *hámiši*).

Súra Otvíratelka knihy. Sedm veršů s basmalou, pakliže se započítává, a sedmá je pak „stezkou těch...“; nepočítá-li se, pak sedmý verš začíná „ne těch, na něž jsi rozhněván...“ Soudí se, že na jejím počátku má stát „rcete“, aby text před „Tebe uctíváme“ vhodně odpovídal jako výrok věřících služebníků. 2/ „Chvála Bohu“: věta vypovídací. Velebí Boha, neboť je Vznešený, patří mu všechna chvála tvorů a zasluhuje si, aby ho chválili. Bohu se právem sluší sloužit. „Pánu lidstva veškerého (arab. *‘álamín*, dosl. světů)“: to znamená všeho tvorstva: lidí, džinů, andělů, zvířectva atd. Těm všem se říká *‘álam*, zde s koncovkou *-ín* v plurálu ke zdůraznění, že jde o naprosté veškerenstvo. 3/ „milosrdnému, slitovnému“: Chová milosrdenství, tj. přeje svému lidu dobro. 4/ „vládci dne soudného“, tj. dne zmrtnýchvstání. Uvádí se tak proto, že nikomu vlada nepatří než Bohu Vznešenému. Kdo vládne toho dne? Jen Bůh! A vládce znamená vládce všeho v den zmrtnýchvstání. Proto je stále označován za Odpouštětele vin. Tento přídomek je tedy správný. 5/ „Tebe uctíváme a Tebe o pomoc žádáme“, tj. sloužíme Ti a jako jedinému Ti prokazujeme božskou úctu a prosíme Tě v této služebné účtě i jindy o pomoc. 6/ „ved' nás stezkou přímou“, tj. ved' nás ve správném směru, ať z cesty nesejdeme, „stezkou těch, jež zahrnují milostí Svou“, tj. vedením, aby nezbloudili, „ne těch, na něž jsi rozhněván“, tj. židů, „ani těch, kdo v bludu jsou!“, a to jsou křesťané. Správně vedeni tedy nejsou ani židé ani křesťané. Bůh zná nejlépe správný směr, u Něho je východisko a útočiště a Boží modlitba budiž s naším pánem Muhammadem a jeho rodem a druhy...

TAFSÍR AL-DŽALÁLAIN

Exegetická díla druhého směru přistupují ke starým svědectvím a legendám zřetelně kritičtěji. Autoři v nich uplatňují osobní úsudek a postupují při tom v duchu ideového proudu, k němuž se hlásí.

Abú-l-Qásim az-Zamachšarí (z. 1144) vycházel z racionalistického učení mu'ťazily; proto ještě Ibn Chaldún varuje k opatrnosti před jeho úchylností. Jeho velký spis *Al-Kaššáf si* přesto získal nejen věhlas, ale s určitými kritickými glosami i autoritu v pravověrných kruzích. Je mu přiznáván čestný titul *imám ad-dunjá* „doctor universalis“. Zamachšarí odmítá pověry a zkazky přičítící se rozumu a řadu výroků o Bohu vykládá způsobem mu'ťazily, tedy obrazně a symbolicky. Studuje podrobně a fundovaně termíny i širší strukturu textu a zdůrazňuje i potřebu kontextového chápání zdánlivě nesourodých veršů. Verše mutašábihát pokládá za málo jasné právě proto, aby se lidé přiměli k hlubšímu bádání.

Aš'aríjskou reakci na racionalismus mu'ťazily a využívání řecké filosofie v islámu uplatnil na poli koránské exegeze nejméně úspěšně Fachruddín ar-Rází (z. 1209). Ve svém objemném *Mafátíh al-ghajb* (Klíče transcendence) zdůraznil hluboký náboženský a právní smysl koránského textu, nadřazený jazykovědným rozborům a filosofické spekulaci.

K určitému smíření dovádí přístupy obou velkých exegetů o necelé století později Abdulláh b. Umar al-Bajdáwí (z. 1291) ve svých Světlech zjevení (*Anwár at-tanzíl*). Bajdáwí sice vychází z Kaššáfu, ale užívá i dalších pramenů a na předním místě vždy zdůrazňuje koránskou moudrost. K popularitě jeho díla přispěl jeho snadno srozumitelný sloh. Bylo často komentováno a uchovalo si v islámském světě dodnes hodnotu užívané příručky. V sunnitských kruzích se často označuje za nejlepší tafsír vůbec; evropskou odbornou veřejnost s ním seznámilo vydání H. O. Fleischera již v letech 1846-8.

Tafsír zůstává i v nové době v kvantitativním ohledu bohatě zastoupenou součástí islámské literatury. Vyučuje se mu na muslimských univerzitách a výklad vhodně zvolených pasáží z Koránu anebo prostě jen vhodně sestavené citace prostupují veškerou náboženskou literaturu od filosofických a právních traktátů až po banální novinářské moralizující úvahy. Není snad ani třeba podotýkat, že obratný výklad účelně vybraných pasáží umožňuje opřít o nejvyšší koránskou autoritu často i zcela protikladné teze.

Pod skličujícím a pohoršujícím tlakem západní koloniální nadvlády a zřetelné vojenské a hospodářské i vědecké a technické převahy se muslimské národy vydaly hledat cestu k obrodě. Mnozí ji hledají v návratu k předpokládané čistotě islámu prvních generací a v návratu ke Koránu. Zdůrazňují při tom už nikoli odevzdanost, ale aktivitu, k níž přece Korán vyzývá.

Bůh nezmění to, co je v lidu nějakém, pokud se tento sám nezmění

(13:11)

Přestože i novodobý tafsír zůstává často formálně velmi obdobný exegetickým dílům klasického období, interpretační pojetí poznamenává zřetelná snaha o přístup bližší modernímu člověku a soudobému světu. Exegeti ovšem takto postupují s upřímným přesvědčením, že tak nalézají skutečný, ryzí smysl koránského poselství.

Moderní tendence ve výkladu Koránu se projeví nejprve v arabské oblasti, zvláště v Egyptě, a v Indii. Z těchto ohnisek se šířily do dalších částí islámského světa.

V Egyptě byla hybnou silou obrody dnes již legendární skupina *salafije*, představovaná slavnými jmény Džamáluddín al-Afghání (z. 1897), Muhammad Abduh (z. 1905) a Rašíd Ridá (z. 1935). V tafsíru, který Abduh a později Ridá postupně tiskli v Ridově káhirském časopise *Al-Manár* (Maják), vidí příčinu ustrnutí islámu ve ztuhlém dogmatismu čtyř právních škol a kladou důraz znovu na osobní úsilí (*id-žtihád*) a obecný prospěch (*maslaha*), který ovšem závisí i na dobových podmínkách. Proti starému zvyku vykládat u každého verše důvody jeho zjevení Abduh zdůrazňuje cílevědomou jednotu Koránu. Trvá ovšem na jeho naprosté dokonalosti a do určité míry otevírá cestu dalšímu chápání knihy jako pokladnice všech pravd filozofie a přírodních i společenských věd, které se v dalších desetiletích zvláště u egyptských exegetů silně rozšířilo. Sám se ještě drží zásady, že „Bůh nezjevil Knihu, aby v ní vykládal skutečnosti a jevy přírodního dění vědeckým způsobem.“ O přírodě se hovoří jen proto, aby se prokázala moudrost Stvořitele. Bůh totiž seslal dvě knihy: stvořenou, tj. přírodu, a zjevenou, tj. Korán. (Podobná myšlenka o přírodě se vyskytla již u mystika Ibn Arabího.) Abduh tedy vyzývá ke studiu přírodních věd a techniky i v politickém zájmu islámu.

Abduh nepokládá zjevení a rozum za protikladné, ale - podobně jako třeba křesťanský tomismus - za komplementární. Do svého tafsíru ukládá i odkazy na H. Spencera, L. N. Tolstého a darwinismus a ukazuje na některé moderní vědecké poznatky. Při koránské zmínce o blesku připomíná muslimům, že by měli věnovat pozornost elektřině. Džiny chápe jako původce nemocí a ztotožňuje je s mikroby, zároveň ale nabádá, aby se lidé nevystavovali epidemiím a neroznášeli je.

Tendence ukazovat na soulad Koránu s moderní vědou se v kruzích salafije silně rozšířila. Výklady o shodách koránského a moderního

vědeckého učení o kosmu, se staly zvláště v Egyptě velmi oblíbeným námětem lidového čtení. Patrně nejdál došel v extrémním ztotožňování Koránu s vědou Egypt'an Tantáwí al-Džawharí (z. 1940), jehož tafsír přímo oplývá násilnými aktualizacemi koránských výroků. Zmínka o pekelném ohni mu dává podnět k poučení o sopkách, v pasáži o hovořícím zabitým v sůře Krávy (2:67-72) vidí základ moderní teorie a praxe spiritismu atd. Ve výkladové metodě Koránu se zároveň domnívá spatřovat jakousi dialektiku: tak jako den ruší noc, v Koránu plní tuto funkci protiklady veršů násich a mansúch. Přestože se Džaw-harí dnes obecně pokládá za extrém, jeho přístup svědčí o růstu silné tendence odvozovat moderní vědu plně z domácí půdy a prokázat její plnou harmonii s islámem.

Z umírněných, spíše tradičních pozic reagoval na takovýto scientismus azharský velký imám Mahmúd Šaltút ve svém exegetickém díle *Tafsír al-Qur'án al-karím* (4. vyd. 1966):

Takový pohled na Korán je nepochybně nesprávný, protože Bůh neseslal Korán proto, aby lidem poskytoval vědecké teorie, jemnosti techniky a různé druhy znalostí. Je nepochybně nesprávný, protože vede své nositele a ty, kdo se jím opájejí, ke krkolomným alegorickým výkladům, odporujícím principu nedostižnosti (i^čdžáz) a nepřijatelným pro zdravý vkus. Je nesprávný, protože Korán vystavuje spojení s otázkami vědy vždy a všude, přestože vědy neznají ustálení, stabilitu, ani konečný názor: dnes může ve vědě platit, co bude zítra pouhou báchorkou. Kdybychom Korán svázali s takovýmito proměnlivými vědeckými přístupy, vystavili bychom jej také zvrátům a omylům, a sami bychom se při jeho obraně dostali do svízelného postavení. Ponechme tedy Koránu jeho velikost a vznešenost, uchovejme mu jeho svatost a úctyhodnost a vězme, že když ukazuje na tajemství tvorstva a přírodních jevů, činí tak proto, aby vybízel ke zkoumání, bádání a studiu, aby z víry rostla v lidech víra. A Korán se podle našeho názoru nikdy nestřetl a nestřetne s žádnou vědeckou pravdou uspokojující rozum.

Veřejné pobouření vyvolal v Egyptě pokus o rozbor Koránu jako literárního díla, s nímž vystoupil Muhammad Ahmad Chalafulláh (Vyprávěčské umění v Koránu, 1950-51). Odpůrci ostře napadli Chalafulláhovu snahu aplikovat teorii literárních žánrů, v biblistice již zcela běžnou, na Boží slovo, a stejně i snahu o psychologický rozbor výroků, které jsou přece Božského původu. Chalafulláh zdůrazňoval, že Korán může obsahovat i legendy a bajky, protože celý útvar je podřízen ústřednímu sdělení poselství a nemá smysl žádat doslovnou historicitu u ilus-

trativního materiálu. Podobnou kritickou odvahu a nezávislost myšlení projevil rovněž káhirský profesor medicíny M. Kámil Husajn (z. 1977), podle jehož výkladu se Korán obrací k lidskému svědomí, až k hlubinám duše, podvědomí, a nikoli k intelektu. Literárněvědný a psychologizující přístup Chalafulláhův a Husajnův představují výrazně liberální proud, jehož působnost zůstává nicméně ve většině islámských zemí omezena jen na úzkou vzdělaneckou vrstvu.

Linie, kterou vyznačil Muhammad Abduh, se uplatnila i v dalších arabských zemích. V Alžírsku na ni navázal zejména Abdulhamíd Ben Bádís (z. 1940), jehož tafsír hlásal soulad náboženství a vědy a kritizoval kolonialismus a tmářství marabutismu. Tunisán Táhir Ben Ašúr (z. 1974) usiloval o rehabilitaci práva exegety na vlastní názor a dovolával se při tom i Zamachšarího.

V indicko-pákistánské oblasti bývá za předchůdce moderního islámského myšlení označován Šáh Walíjulláh (z. 1762) z Dillí, který v úsilí o obnovu zřetelně upadající islámské společnosti začal rozlišovat mezi podstatou a konkrétní formou náboženství. Podstata je platná pro všechny doby a národy, zatímco formy se mohou měnit. Přitom si všiml psycho-sociologických aspektů náboženského učení, jež bylo kdysi formulováno obrazně podle potřeb doby. V těchto názorech se Walíjulláh nesporně jeví jako moderní myslitel, a není náhodou, že se stal v Pákistánu nejcitovanější autoritou vedle M. Iqbála (z. 1938). Jeho uvedená myšlenka umožnila v dalším vývoji interpretovat koránské pasáže s jistou volností, zdůvodňovanou odkazem na dobovou determinovanost příjemců autentického slova Božího. Účinnost tohoto přístupu - z hlediska možností modernizačního výkladu - se z opačného směru poněkud blíží možnostem křesťanské biblistiky, která uznává dobovou determinovanost lidských autorů Písma.

Vědomě moderní interpretaci Koránu razil v Britské Indii cestu Sajjid Ahmad Chán (z. 1898). Otevřeně říká, že text byl zjeven do písmene přesně, ale v souladu s myšlenkovými horizonty starých Arabů. Svůj racionalistický tafsír pojímá jako obhajobu islámu v zájmu sociální a kulturní emancipace indické muslimské společnosti, do značné míry podle evropského vzoru. Člověk má, podle jeho názoru, všemi způsoby hledat poznání a řídit se rozumovými soudy; když se výsledky empirického bádání shodují s Koránem, je to důvod k hrdosti a radosti, ne-li, je třeba pokračovat ve svobodném bádání dál. I. Goldziher právem přirovnával Ahmada Chána a jemu podobné indické modernisty k nové mučtazile.

Abú-1-Kalám Ázád (z. 1958) vycházel ve svém díle, zprostředkujícím Korán urdské čtenářské obci (*Tardžumán al-Qur'án*, 1930) z přesvědčení o harmonii vědy a víry a o existenci skutečně univerzálního náboženství za jevovou rozličností bohoslužebných forem. V tomto smyslu vítal také učení katolické etnologické školy W. Schmidta o všeobecném pramonoteismu, které podle jeho soudu odpovídá Koránu: lidé původně tvořili jediný národ, avšak pak se v názorech rozešli (10:19). Podobně jako Abduh rozlišuje různé stupně Božího vedení: instinkt, smysly, rozum a konečně profecii a zjevení. Vyšší stupeň koriguje údaje předchozího a koránské zjevení navazuje na nejvyšším stupni na rozumové schopnosti, jež jako *al-furqán* „spásné rozlišení“ umocňuje.

Oproti ušlechtilému, tolerantnímu Ázádovi, který své protivníky nikdy nenazval špatným jménem, jeho indický vrstevník M. Inájat-Alláh Chán, zvaný al-Mašriqí, prosazoval tvrdé radikální akce a některými rysy připomíná Hasana al-Banná a Muslimské bratry. Jako autor in religiosis spojuje koránské učení bezprostředně s potřebami společenské praxe a vyzdvihuje hodnoty moderní vědy, organizace a efektivity. Koránská *džanna* (ráj), uchystaná pro věřící, neznamená v jeho pojetí blaženost po smrti, ale plné ovládnutí tohoto světa.

Ismá'íl Ráqí al-Fárúqí, původem Libanonec, působící v ústavu islamistiky v Karáči, soudí, že Korán zahrnuje vrstvy různé axiologické hodnoty a etického významu. Mezi vyššími a nižšími hodnotami může být dokonce někdy rozpor. Bylo by tedy chybné požadovat neupřesněné, doslovné dodržování příkazů nižšího řádu a klást je na stejnou úroveň s vyššími. Právní kazuistika se musí opřít o takovýto filosofický princip exegeze. Ku příkladu koránský pokyn *zloději a zlodějce utněte ruce...* (5:38) není relevantní do té doby, dokud rozdělení statků ve společnosti není spravedlivé a ke krádežím dochází z chudoby. Požadavek sociální spravedlnosti je totiž nepochybně vyššího řádu.

K nejvýznamnějším představitelům moderní indicko-pákistánské exegeze patří určitě Ghulám Ahmad Parwez (nar. 1903), někdejší ředitel téhož ústav v Karáči. Jeho stěžejním dílem je velká studie *Ma'árif al-Qur'án* (1941-49), která je jakousi tematicky utříděnou koránskou teologií. Dospívá k vizi nového světa, který má být vytvořen na základě revolučních názorů Koránu. Úkolem člověka je vybudovat takovouto říši Boží vůle. Sociální mýtus tu tedy nahrazuje eschatologii, která - příznačně - chybí. Parwezovy výklady, tíhnoucí typově k „islámskému

socialismu", měly svého času pozitivní ohlas v kruzích mladých pákistánských intelektuálů.

Parwez staví jen na Koránu a hadíthy odmítá. V tom mu silně oponoval konzervativní Abú-l-A'lá Mawdúdí (A. Maudoodi, z. 1979), podle něhož bylo zjevení sesláno ve dvou podobách: jako Korán, stanovící principy, a jako hadíth, který je rozpracovává. Kdyby i skryté zjevení, předávané tradicí, bylo zahrnuto v Koránu, býval by musel být tak objemný jako Encyclopedia Britannica.

U muslimských autorů působících v Evropě se obecně projevují liberální tendence, včetně literárněvědního přístupu k některým částem koránského textu, tedy názory, pro něž byl kaceřován Chalafulláh. Například Smail Balić z Bosny ve výkladu islámu pro jugoslávské, turecké a další muslimské rodiny rozptýlené po západoevropských zemích označuje koránská podání biblických narativních látek za pasáže sloužící uspokojení výchovných a literárně estetických potřeb. V islámu jim přísluší až druhořadé místo; pro obsah víry nemají význam, usnadňují však dialog s židy a křesťany. Oproti klasickému dogmatu Balić navíc připisuje Koránu historický rozměr, tedy stvořenost v čase a vázanost na konkrétní lidské situace, kterou vždy, jak výstižně poznamenává, přiznávala vlastně nepřímě i ortodoxní věda o důvodech zjevení jednotlivých veršů.

Známý francouzský filosof Roger (islámsky Radžá') Garaudy (nar. 1913), který dospěl k islámu po desetiletích marxistické angažovanosti, zdůrazňuje, že zásady správného pochopení Koránu jsou obsaženy v něm samém. Bůh tu mluví sám o podobenstvích (13:17; 14:25; 30:27 aj.), nedává abstraktní příkazy, ale historicky konkrétní pokyny a příklady, a očisťuje a doplňuje dřívější zjevení, tak aby se obracela ke všem národům a udávala směr ve všech oblastech života. Nelze se tedy slepě držet litery, ale vyhledávat a promýšlet Boží obecný věčný záměr.

Zjevení, které je Božím vstupem do dějin a života lidí a tedy formou vztahu mezi Bohem a člověkem, Božím pohybem k člověku, jako je modlitba pohybem člověka k Bohu, se uskutečňuje podle téhož zákona, aby překročilo nepřekročitelné: transcendenci. Stejně jako člověk nemůže hovořit o Božském jinak než metaforou, Bůh se k člověku obrací podobenstvími, „znamením“, jež má člověk za úkol rozřešit a pochopit. Takovýmto „znamením“ může být událost, přírodní jev, lidská bytost nebo verš z Knihy zjevení. To vše je jazyk, jímž k nám mluví Bůh.

Kdykoli se zabýváme vytrženým úryvkem z Koránu v jeho čistě vnějším, doslovném smyslu a přitom zapomínáme na Boží transcendenci a na to, že jde možná o symbol, o metaforu nebo podobenství, nepočínáme si věrně vůči koránskému slovu, neboť mu propůjčujeme jen pouhou slabost své vlastní lidské inteligence.

R. GARAUDY: L'ISLAM VIVANT (Živý islám)

V souhrnu je patrné, že moderní exegeze se řadou rysů rozchází s tradiční. Uvažovat o Koránu už není výsadou privilegované vrstvy učenců. Zapojují se již i ženy (Egyptanka Bint aš-Šáti' aj.). Prosazuje se důraz na zamýšlený význam a funkci a také racionální chápání, které vnáší do skladby textu někdy až moderní záměry. Rozumový výklad nabývá někdy podoby demytologizace a blíží se tak bultmannovskému přístupu v biblistice. Vylučují se zázračné prvky, magie apod. Častý je výklad pomocí alegorie nebo odkazem na další, méně běžný význam použitých slov. Duchovenstvo, střežící ortodoxii, jej vcelku přijímá příznivěji než výklad pomocí odkazu na zákonitost literárního žánru (Chalafulláh), jaký je obvyklý v protestantské biblické exegezi.

Příběhy a vůbec text jsou vykládány pokud možno z textu samého a z vnitřních souvislostí. Proti středověkému tafsíru je nápadná nechuť k využívání židovských narativních paralel (*isrá' iliját*) a oblibě se netěší ani odkazy na byzantské nebo perské náměty. Pokud interpret přece jen sáhne k hebrejské variantě tématu, pak používá výhradně Tóry, nikoli talmudu. Hadíthů se využívá s určitou rozvahou, s vědomím, že jde o lidské dílo. Šaltút varuje před jejich nadužíváním, Parwez je zcela zavrhuje.

Teorie klasických exegetů o rušících a zrušených verších (násich - mansúch) přijímají jejich moderní kolegové opatrně. Garaudy vůbec odmítá představu „zrušení“ jako absurdní a prohlašuje, že jde jen o rozdílná řešení rozdílně postavených otázek. Také dvojici muhkamát a mutašábihát chápou autoři nesterpně. Převládá mezi nimi tendence pokládat Korán za knihu jasnou a přístupnou výkladu. (Na rozdíl od zamlžujících tendencí pozdní mystiky s výroky jako „že každý verš má 60 000 vysvětlení“.) V Koránu nemá být nic nejasného ani zbytečného, i opakování a rozpory mají svou funkci, tj. minimálně vedou k přemýšlení. (Tuto myšlenku vyslovil již Zamachšarí, dnes ji zdůrazňuje Mašriqí.) Pokrok vědeckého poznání umožní pochopit plně všechny verše.

Představa o funkci každého koránského prvku vedla opětovně k úvahám o významu „oddělených písmen“ na počátku některých súr. Džaw-

harí ve svém scientistickém nadšení zde vidí Boží záměr ukázat lidem redukci slov na písmena, podobně jako řemeslník musí nejprve znát materiál, s nímž má pracovat. Jiný autor vidí jejich úlohu v tom, že svou magickou tajemností měly přivábit pozornost mekkánských posluchačů. V této otázce ovšem uspokojivé vysvětlení nenalezl dodnes ani tafsír, ani orientalistika.

Často se také klade otázka, jaký je hlavní záměr Koránu. „Korán je kniha kázání a sociálního řádu“, psal předák Muslimského bratrstva Sajjid Qutb (popraven 1966). Důraz na sociální uspořádání je význačným rysem velké většiny moderních výkladů. Doprovází jej důraz na etickou stránku učení a snaha vysvětlit přijatelně současnému mravnímu citění drsnější rysy doktríny jako mrzačící tresty (Fárúqí, Sajjid Qutb), doslovně chápaný džihád apod. Výklad často zpestřují aktualizace etické, politické nebo vědecké (Džawharí, Mašriqí). Etizující záměr může jít tak daleko, že se některé koránské pokyny vlastně pozměňují (Fárúqí).

Často se také objevují pokusy o psychologický výklad. Většinou se spojují se zřetelem k historickým společenským danostem doby vzniku Koránu. Někdy jde ale také o prázdné psychologizování z pozic dnešního autora, žijícího ve zcela jiném kulturním prostředí, a takový přístup pak připomíná metodu „kdybych já byl koněm“, jaké se při výkladu cizího náboženského myšlení vysmívá klasik anglické sociální antropologie E. Evans-Pritchard.

Celkově lze říci, že moderní muslimský tafsír dochází v některých případech i přes zcela odlišné výchozí pojetí autorství Knihy k podobným závěrům jako evropská orientalistika. Exegeti při studiu *asbáb an-nuzúl* vždy přihlíželi ke konkrétním okolnostem. Jejich staré, atomizující pojetí moderní vykladači překonávají větším zřetelem k celku a smyslu zjevení. V nejlepších představitelích se islámský tafsír blíží i koncepcím novodobé biblistiky. Je to zejména tam, kde zavrhuje směřování Koránu s vědou a připouští svázanost textu s někdejšími sociálním a světonázorovým horizontem. Zde začíná nabývat podoby historické kritiky textu. Jde ovšem o text, jehož výklad nemá cenu akademickou, ale je chápán jako velmi aktuální úkol, na jehož řešení čekají stále stamilióny věřících. Koránská exegeze totiž stále plní významnou společenskou úlohu zásadně důležitého příspěvku k orientaci muslimů v měnícím se světě.



DRUHÝ ROZSÁHLÝ SOUBOR ZÁVAZNÝCH

naučení a norem, řazený často přímo po bok Koránu, představuje ustavená tradice, *sunna*. Někteří orientalisté s vědomím, že píší pro veřejnost vzdělávanou v duchu křesťanství, píší o „apoštolské tradici“. Termín sunna označuje původně prostě zvyklost, obvyklý způsob jednání. V Koránu se vyskytuje jednak v souvislosti se zvyky minulých pokolení, jednak ve výrocích o zvyklosti Boží (*sunnat Alláh*) při prozřetelném řízení světa. Projevovala se na příklad i v ozvláštňujícím vztahu k prorokům:

A není pro proroka žádný hřích v tom, co mu Bůh uložil podle zvyklosti Boží u těch, kdo již předtím odešli, a rozkaz Boží je určením předurčeným.

(33:38).

V užším smyslu pojem sunna nabyl významu závazného vzoru daného Prorokem Muhammadem. Korán jej výslovně doporučuje:

A věru máte nyní v Poslu Božím příklad překrásný pro každého, kdo doufá v Boha a v den poslední a kdo Boha hojně vzpomíná.

(33:21)

Věřte tedy v Boha a Posla Jeho, proroka neučeného, jenž věří v Boha a Jeho slova, a následujte je -snad se octnete na cestě správné!

(7:158)

Jako je Bůh spojen s obcí svou Knihou, Prorok svou sunnou. Vyjádřil ji svými činy (*fi'l*), výroky (*qawl*) nebo i tím, že určité jednání schválil

mlčky (*taqrír*). Prorokovi druhové a blízcí následovníci z nejstarších muslimských generací (*salaf*) se stávali nejenom nositeli a propagátory takovýchto normotvorných tradic, sunny, ale vlastním vzorem je i do-
tvářeli. Zvláštní úcta v této souvislosti patří prvním čtyřem chalífům.

Konečně vzhledem k tomu, že ta část obce, která si v politicko-
ideových zápasech prvního islámského století vydobyla postavení vět-
šiny, opírala své nároky na pravověrnost právě o přesvědčení, že věrně
sleduje Prorokův vzor, pojem sunny se rozšířil i na její věrouku a praxi.
Označením „lid sunny a pospolitosti“ (*ahl as-sunna wa'l-džamá^ca*) se
tak většina vědomě odlišila od schizmatiků, zvláště od ší^cy.

Z věroučného hlediska představuje zavrženíhodný protiklad k sunně
- jakožto teorii nebo praxi posvěcené Muhammadovým vzorem nebo
tradicí obce - vlastně jakýkoliv novátorský názor nebo chování, ne-
vhodné novotářství (*bid^ca*).

Lidé přicházeli k Prorokovi a žádali jej: Pošli nám muže, aby nás učili Koránu
a sunně.

Ze sbírky hadíthů Abú-1-Husajna Muslima

Víra se usadila v hloubi lidských srdcí. Naučili se tak Koránu a sunně.

Ze sbírky hadíthů Buchárího

Již v prvním století hidžry se objevovaly otázky, jak chápat vzájemný
vztah mezi Koránem a sunnou. V některých případech byly totiž zjiš-
ťovány určité rozdíly nebo rozpory. Zpočátku převládal názor, že oba
soubory jsou rovnocenné. Sběratel tradic Dárimí dokonce zdůrazňoval,
že i sunna byla Muhammadovi stejně jako Korán zjevena, a neváhal
ji stavět na místo nejvyšší autority. Právníci se řídili většinou názorem,
že koránské předpisy jsou obecnou formou, již sunna rozpracovává
a upřesňuje, a že vztah sunny ke Koránu může být trojího druhu: buď
jde o plný soulad, nebo o výklad, nebo o tematiku, která na zjevený
text přímo navazuje. Obecně převládlo mínění, že Prorok byl vždy ve
svém vystupování inspirován a .. *nebloudil, ani nebyl sveden, ani nehoví
z vlastního popudu svého* (53:2-3).

Prorok dal příklad členům tvořící se obce, jak prakticky uskutečňovat
i zcela základní povinnosti, o nichž Korán hovoří obecně: jak vykonávat
denní modlitby, jak provádět očistné omývání, jak se postit, v jaké výši
platit *zakát* apod. Praktických naučení hojně přibývalo zvláště v mo-
dínském období a do závazných podob se ustavovala ještě po Muham-
madově smrti podle toho, jak si počínali jeho druhové. Šlo o živou

tradici, stále udržovanou a obnovovanou v každodenním životě, i o soubor naučení, která další generace zaznamenaly písemně.

Předávaná zpráva o činech a výrocih Proroka Muhammada a jeho druhů se nazývá *hadíth*. Slovo samo znamená „novina“, „hovor“, „vyprávění“, v moderní arabštině třeba i „interview“. V úzce náboženském významu (někdy s uctivým přívlastkem „ctihodný“: *al-hadíth aš-šaríf*) označuje jednotlivou zprávu nebo i celý jejich soubor, celou tradici.

Zdá se, že Prorok sám povoloval zapisovat své výroky a činy teprve v pozdním období, když se již dostatečně upevnilo vědomí o zvláštní, odlišné povaze textů ustavujících Korán. Buď jak buď, naprostá většina zpráv byla zpočátku tradována ústně od generace Prorokových současníků (*sahábí*) generaci následovníků (*tábí^ćún*) a jejich dalším následovníkům (*tábí^ćú at-tábí^ćín*) po několik pokolení. Proto spolehlivý záznam každé zprávy vyžadoval, aby její důvěryhodnost potvrzoval výčet těch, kdo zprávu předávali, tj. tradentů, až k tomu, kdo zaznamenává.

Dokonalý hadíth má tedy dvě části. První se nazývá *isnád*, tj. „podepření“, nebo *silsila* „řetěz“ nebo *an^ćana* (podle předložky *an^ć* „od“). Na příklad: A (vyprávěl, že slyšel) od B, (který se dozvěděl) od C... atd. Druhou částí je pak vlastní text zprávy (*matn*).

Al-Hummajdí vyprávěl, že slyšel od Sufjána a ten od Jahji ibn Sa^ćíd al-Ansáriho, že mu Muhammad b. Ibráhím at-Tajmí řekl, že slyšel od Alqamy ibn Waqqás al-Lajthího, že ten slyšel Umara ibn al-Chattáb - ať má Bůh v něm potěšení - říci z kazatelny, že slyšel Posla Božího - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - toto: Činy budou posuzovány vždy jen podle záměrů. Každý bude odměněn podle toho, co zamýšlel učinit.

Tomu, kdo přesídlil do Medíny proto, aby získal nějaký pozemský statek, nebo aby se oženil, bude jeho hidžra započítána podle cíle, který hledal.

POČÁTEČNÍ HADÍTH V BUCHÁRÍHO SBÍRCE; jeho stěžejní myšlenka je napsána nad vchodem do káhirského al-Azharu

Náfi^ć vypráví, že Ibn Umar řekl: Prorok kázával opřený o strom palmy. Když začal používat kazatelny a opustil palmový kmen, bylo slyšet, že strom sténá. Prorok tehdy přistoupil k palmě a pohládl ji.

Z Bucháriho sbírky

Téže techniky zaručení pravdivosti zpráv používalo ostatně dlouho i vznikající muslimské dějepisectví. Nelze však opomenout skutečnost, že nejstarší významní autoři, kteří se sami stali zosobněním autority, vycházeli často z informací, které byly obecně známé, a „poznámkový

aparát" v podobě řetězu tradentů opomíjeli anebo uváděli jen jediného z generace druhů nebo tábí'ún. Platí to třeba o Ibn Isháqovi nebo Wáqidím nebo také o právníku Málíkovi. Dokonalý dlouhý isnád může tedy spíše svědčit o pozdějším původu tradice než o její starobylosti.

Mění se poměry v obrovské islámské říši, politické spory a rozdílné kulturní a etické přístupy, právní názory a zvyklosti a spolu s nimi křesťanské, židovské, helénistické a zoroastrovské vlivy - to vše tvořilo živnou půdu pro vznik podvržených hadíthů, připisujících Muhammadovi myšlenky a postoje různých zájmových skupin, které je skládaly a jako padělané mince uváděly do oběhu pro vlastní cíle. Kolovaly tak tradice navzájem naprosto protikladné. Nelze je pokládat za autentické zprávy o Prorokově sunně, ale jen za pokus zaštitit se jeho autoritou.

Pro rozlišení pravých tradic od padělků se zhruba ve 3. století hidžry ustavil samostatný vědní obor: věda o hadíthech (*'ilm al-hadíth*). Postupně se rozvětvil do pěti metodických specializací: bádání o tradentech, o rozdílech a protimluvech, o nedostacích v isnádu, o jazykových nedostacích a o rušících výrocih (*násich*). Hlavní kritická pozornost byla zpravidla soustředěna na věrohodnost isnádu. Učenci zkoumali, zda se uvádění tradenti skutečně mohli setkat, a posuzovali jejich osobní vlastnosti, spolehlivost a pravdomluvnost. Toto bádání vedlo k rozkvětu rozsáhlé životopisné literatury o vědcích, tradentech a dalších významných osobnostech islámského intelektuálního světa. Názory na jednotlivé osoby se přitom někdy lišily. Vážné pochyby byly vyslovovány zejména o věrohodnosti velmi početných hadíthů (5 347!) připisovaných Prorokovu druhu Abú Hurajrovi.

Podle údajů soudobých autorů kolovalo tehdy opravdu neuvěřitelné množství hadíthů na všemožná témata. Al-Bucháří při sestavování své autoritativní sbírky více než 9000 hadíthů vybíral prý ze sta nebo dokonce ze šesti set tisíc! O něm i o jiných sběratelích bylo napsáno, že cestovali po islámských zemích a vyslechli na různých místech více než tisíc učitelů, od nichž zaznamenali svůj materiál. Někteří se chlubili, že znají nazpaměť přes sto tisíc hadíthů. Mezi lidovými vypravěči, kde se rodila řada tradic pochybné pravosti, bylo na ospravedlnění této praxe připsáno dokonce samotnému Muhammadovi vybidnutí: „Narazíte-li na dobrý výrok, neváhejte ho přiřadit k mému jménu; určitě jsem jej pronesl." Příležitostné výpůjčky z Ježíšových podobenství, upravené vhodně v duchu islámu, jsou někdy patrné na první pohled.

Jak vyprávěl Abú Músá, Prorok řekl: O muslimech, židech a křesťanech platí podobenství o muži, který najal dělníky na práci na celý den až do soumraku za určenou mzdu. Jedni pracovali až do poledne a pak řekli: „Nepotřebujeme dohodnutou mzdu a to, co jsme vykonali, ať třeba propadne.“ „Nejednejte tak,“ odpověděl jim ten muž, „dokončete svůj úkol a pak přijmete plnou mzdu.“ Ti lidé ale odmítli a odešli z práce. Když odešli, muž najal jiné dělníky a řekl jim: „Pracujte až do soumraku a dostanete mzdu, na níž jsem se dohodl s těmi, co zde pracovali před vámi.“ A tak pracovali až do doby odpolední modlitby a potom řekli: „Předáme ti zdarma vykonanou práci a ty si nech mzdu, na níž jsme se dohodli.“ „Dokončete úkol,“ řekl jim ten muž, „vždyť dne už mnoho nezbývá.“ Odmítli. A tak na zbytek dne najal jiné. Ti pracovali až do chvíle, kdy slunce zašlo, a připadla jim v plné výši mzda obou předchozích skupin. A takto také se muslimům dostalo světla (tj. islámu).

Ze sbírky Buchářiho

Kritické práce na třídění hadíthů vrcholily zhruba v téže době, kdy se ustavovaly právní školy. Kodifikace islámského práva a hadíthů jako jednoho z jeho základních pramenů ostatně úzce souvisely. A velmi podobné byly i metody práce.

Po odhalení a vyřazení zjevných apokryfních podvrhů (*mawdú'át*) badatelé roztřídili hadíthy do tří skupin:

1. *sahíh* (správné); do této skupiny patří hadíthy, jejichž isnád nemá žádný nedostatek (*'illa*) a jejichž smysl není v rozporu s převládajícím přesvědčením,
2. *hasan* (dobré); hadíthy, jejichž isnád není úplný nebo je poznamenán některými pochybnostmi,
3. *da'íf* (slabé); všechny tradice, u nichž lze vznášet vážné pochyby o obsahu nebo o některých tradentech.

Dále systematictí badatelé rozlišili hadíthy se vsuvkami (interpola-cemi; *mudradž*) a hadíthy s jediným, slabým tradentem (*matrúk*). Z hlediska autority, jíž se hadíth zabývá, rozlišili skupiny *marfú'* (o Prorokovi), *mawqúf* (o jeho družích) a *maqtú'* (o autoritách z generace tábi'ún). Existují ještě další, až úzkostlivě přepečlivá třídění na základě rozboru isnádu: jakým způsobem byl hadíth předáván, zda je isnád úplný, či zda některý - a to který - článek chybí, nebo kolik autorita-tivních tradentů jej v prvních generacích šířilo.

Takovéto minuciózní klasifikace odpovídají plně metodice islám-ského právního myšlení. Totéž myšlení nicméně nepostrádalo ani při-

ležitostný smysl pro humor, jak dosvědčuje středověká anekdota, znamenaná Koptem Šákirem al-Batlúním (z. 1477):

Badatel o hadíthech cestoval lodí společně s křesťanem. Křesťan vytáhl měch s vínem, nalil si trochu do poháru a pil. Potom nalil podruhé a nabídl badateli. Ten pohár bezmyšlenkovitě, bezstarostně přijal. Nato křesťan zvolal: „Můj ty ubožáku, vždyť je to víno!“ Badatel se zeptal, odkud to ví. Křesťan pravil, že je koupil jeho sluha od žida. Tu se badatel o tradicích rychle napil a pravil křesťanovi: „Co živ jsem neviděl většího hlupáka, než jsi ty. My znalci hadíthů se zabýváme muži jako Sufján ibn Ujajna nebo Jazíd ibn Hárún, a teď bych měl věřit nějakému křesťanovi, co ten slyšel od sluhy, co ten slyšel od žida? Při Bohu, napil jsem se, protože je to velmi slabý isnád!“

z knihy anekdot KITÁB TASLIJAT AL-CHAWÁTIR (Zábava myslí)

Tradice byly sbírány podle dvou rozdílných metod. Sbírkám řazeným podle tradentů, jimiž se otevírá řetěz isnádu a kterými jsou často na příklad Á'íša nebo Abú Hurajra, se říká *musnad*, sbírkám uspořádaným podle obsahu *musannaf*. První způsob převládá ve starším období a nejznámějším dílem tohoto druhu je bez pochyby *Musnad* slavného právníka Ibn Hanbala (z. 855). Obsahuje asi 40 tisíc hadíthů od 700 různých Prorokových druhů; mnohé z nich se přirozeně překrývají nebo opakují. Některé pozdější musnady vznikaly přeskupením hadíthů vybraných z právnických děl.

Třídění podle obsahu, zavedené Buchárím, použilo stejného systému jako knihy právní, jimž tak usnadnilo využívání cenného pramenného materiálu. Tematické okruhy musannafů zahrnují rituální čistotu, modlitbu, pouť do Mekky, otázku mezd, dědictví, smířování atd. Tato metoda převládla. Šest takovýchto sbírek, nazývaných souhrnně „šest knih“ (*al-kutub as-sitta*), vesměs ze 3. století hidžry, nabylo postupně obecného uznání autorit sunnitského islámu jako knihy spolehlivé, jimž přísluší místo hned po Koránu. Zvláštní úcty se dostávalo zvláště sbírce Buchárího. Autor ji sepsal v rodné Bucháře po rozsáhlých, šestnáct let trvajících cestách a studiích v hlavních kulturních centrech islámského světa. Byla veřejně předčítána a používalo se jí i k některým obřadním úkonům.

K šesti knihám patří: *Kitáb al-džámí^c as-sahíh* „Správná sbírka“ od Abú Abdalláha M. b. Ismá'íl al-Buchárího (z. 870); *Kitáb as-sahíh* „Správná kniha“ od Abú-l-Husajna Muslima b. al-Hadždžádž (z. 875); *Kitáb as-sunan* „Kniha tradic“ od Abú Dáwúda (z. 889); *Al-džámí^c as-sahíh* „Správná sbírka“ od at-Tirmidhího (z. 892); *Kitáb as-sunan*

„Kniha tradic" od an-Nasá'ího (z. 915) a stejnojmenná „Kniha tradic" od Ibn Mádži (z. 886).

Sbírky Bucháriho a Muslima, nazývané společně „dvě správné" (*as-sahihán*), se těší nejvyšší autoritě. Tradice v nich obsažené platí obecně za správné, i když kritéria obou autorů nebyla zcela totožná. Buchán někdy připojuje sám v krátké poznámce své stanovisko ke sporným otázkám. Muslim zase vybavil svou sbírku úvodem o hodnotě tradic. Vedle otázek právního rázu věnují oba ve výběru pozornost i otázkám historickým, etickým apod. Avšak ani jejich výběr nebyl i přes svou velkou prestiž přijímán natrvalo zcela bez výhrad. Po stu letech na příklad Alí ad-Dáraqutní (z. 995) polemizoval s oběma a prokázal, že asi 200 zařazených hadíthů je slabých. Vysloužil si tím titul „kníže věřících v otázkách hadíthu".

Přísností výběru a autoritou se vyznačuje také soubor 1720 hadíthů v knize *Al-Muwatta'* „Upravená cesta" od Málíka ibn Anas, známého zakladatele jedné z pravověrných právních škol. Není bez zajímavosti, že byly sepsány i zvláštní sbírky apokryfních hadíthů s cílem upozornit a kritizovat. Nejznámější práce tohoto druhu jsou z pera Ibn Qutajby (z. 889) a Ibn al-Džawzího (z. 1200).

V pozdějších stoletích zpracovávání hadíthů pokračovalo převážně v podobě komentářů, nově uspořádaných výborů a příruček, z nichž některé dosáhly velké obliby. Populární byly například výbory soustřeďující čtyřicítku významných hadíthů. Některé soubory si získaly širokou oblibu v určité oblasti; ku příkladu v Indii sbírka *Miškát al-masábih* „Výklenek pro lampy" od Husajna al-Bagháwího (z. 1121), později rozšířená a za mogulského císaře Akbara přeložená do perštiny a okomentovaná.

Šiité pěstovali vlastní tradici, stejně jako vlastní výklad Koránu. Před termínem hadíth dávají přednost označení *chabar* „zpráva" a uznávají jenom ta podání, která se opírají o autoritu Alího a jeho potomků a stoupenců. Odmítají zejména sbírky Bucháriho a Muslima a chovají ve zvláštní úctě knihu údajných výroků Alího a další čtyři vlastní soubory tradic.

Zatímco v klasických dobách islámu byl dlouho kladen důraz na předávání zpráv v přímém osobním styku, zvláště ve vztahu učitele a žáka, písemný záznam se nakonec prosadil jako forma rozhodující. V moderní době jsou hadíthy rozebírány nejenom v mešitách, ale i ve školách. Nalezneme je v čítankách a učebnicích náboženské výchovy

užívaných v islámských zemích. Výběr se tu zpravidla zaměřuje na etická naučení.

Podle Abú Hurajry - ať v něm Bůh má zalíbení: Posel Boží - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - řekl: „Je sedmero těch, jež Bůh - On je vznešený - ochrání svým stínem onoho dne, kdy nebude jiného stínu než Jeho: spravedlivý představený; mladík, který od dětství vyrůstal ve službě Boží; muž, jehož srdce zůstává upnuto k mešitě, do níž se opětovně vrací; dále pak dvojice přátel, kteří se upřímně milují v Bohu a v NĚm se scházejí a rozcházejí; muž, jehož pozvala vznešená a krásná žena, a on pravil: bojím se Boha; ten, kdo dá almužnu a učiní tak skrytě, aby jeho levice nevěděla, co činí pravice; a ten, kdo v osamění vzpomene Boha a zaslzí.“

ve všech šesti knihách kromě Abú Dáwúda

Od Ibn Umara - ať v něm Bůh má zalíbení: Posel Boží - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - řekl: „Každý z vás je pastýř a každý z vás má odpovědnost za své stádo. Vládce je pastýř, odpovědný za své stádo. Muž je pastýřem své rodiny, odpovědným za své stádo, a žena je pastýřka, odpovědná v domě svého manžela. Sluha je pastýřem majetku svého pána, odpovědným za své stádo, a muž je také pastýřem majetku svého otce, odpovědným za své stádo. A tak je každý z vás odpovědným pastýřem.“

ve všech šesti knihách kromě Nasá'ího

Od Anase - ať v něm Bůh má zalíbení: Posel Boží - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - řekl: „Slyšte a buďte poslušní, i kdyby byl vládcem nad vámi ustanoven habešský otrok s hlavou jako rozinka, jestliže plní ustanovení knihy Vznešeného Boha.“

ze sbírky Buchářího (Tyto hadíthy byly zařazeny do učebnic náboženství v Egyptě a Sýrii.)

K mravním naučením se ve školských učebnicích přirozeně přiřazují některé z početných hadíthů vybízejících ke studiu a zájmu o vědu.

Od Anase - ať v něm Bůh má zalíbení: Posel Boží - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - řekl: „Kdo se vydal hledat vědění, je na stezce Boží až do návratu.“

ze sbírky Tirmidhího

V současném islámském světě hadíthy však neslouží jenom mravní výchově v mešitách a ve školách, ale staly se jedním z citlivých nervů moderního myšlení muslimské inteligence. V pracích právníků plní stále významnou úlohu druhého pramene po Koránu, značně obsažnějšího a mnohotvárnějšího, na jehož základě lze zdůvodňovat i protikladně formulovaná řešení. Rozsáhlou znalostí hadíthů si 'ulamá' velkou měrou udržují i svou stavovskou prestiž a nezastupitelnost. Na druhé

straně reformistické tendence nemohou přecházet bez povšimnutí právě onu obsahovou různorodost a často zcela zřejmou rozpornost dochovaných obrovských souborů tradic. Jejich staré pojetí stojí v cestě i příležitostným snahám o sblížení se šíity. Uznání určité kanonicity „šesti knih“ nevyřešilo ostatně ani v sunnitském prostředí beze zbytku otázku pravosti a hodnověrnosti mnoha hadíthů. K porůznu vyvstávajícím pochybnostem a polemikám přispěla moderní doba ještě tím, že názory ‘ulamá’ vystavila konfrontaci s výsledky historicko-kritických studií evropské orientalistiky.

Záporné stanovisko k autenticitě hadíthů vyslovil nejvýrazněji již na konci minulého století Ignaz Goldziher. Podle jeho názoru jen málokterá ojedinelá tradice skutečně odráží Prorokova slova nebo jednání; ve skutečnosti jde o produkt ideového a společenského vývoje islámského společenství v prvních dvou stoletích islámu. Přestože Goldziherovy studie o hadíthech nebyly nikdy plně přeloženy do arabštiny, jejich myšlenky pronikly do povědomí islámských učených kruhů a pro konzervativce se staly častým předmětem útoků a dokladem nepřátelského stanoviska orientalistiky vůči islámu. Modernistům naopak poskytly cennou látku k argumentacím.

Dílo J. Schachta, který propracoval kritickou metodu jak hodnotit isnád a určit relativní i absolutní stáří hadíthů, zůstává namnoze mimo obzor arabských učenců. Reagoval na ně ale turecký literární vědec, arabista Fuat Sezgin, který na základě rozsáhlé dokumentace z muslimských pramenů ukázal na některé starší písemné texty, o něž se opřely pozdější klasické sbírky.

V arabském světě se novodobé diskuse o hodnotě hadíthů rozpoutaly již v kontextu reformistického hnutí salafije a znovu ožily v padesátých a šedesátých letech. Účastnili se jich především egyptští autoři, mezi nimi na konzervativní straně často azharští ‘ulamá’, a dále někteří teologové syrští, saúdští, pákistánští, indičtí i další.

Na přelomu století průkopník obrody Muhammad Abduh rozlišoval podle starých klasifikací hodnotu hadíthů podle pevnosti jejich isnádu. Tradice opřené o několik dobrých řetězů tradentů si podle jeho názoru zaslouží plné uznání a bezvýhradné přijetí, zatímco z tradic podepřených méně průkazně může věřící přijímat jen ty, o jejichž pravosti je přesvědčen. Skutečnou autoritu tedy představuje Korán a spolu s ním malá část praktické sunny (*sunna ‘amalíja*). Zde jde o další rozlišení, vyskytující se v diskusích. Praktická sunna je ta, kterou obec nepřetržitě

zachovává. Jejím protikladem je spíše teoretická *sunna qawlija*, s převážně etickou nebo eschatologickou tematikou, která zpravidla nebyla převzata do právních knih. Současní fundamentalisté napadli Abduha, že vůči svatým textům Koránu a sunny zaujímá rozkolísaný postoj, zanedbává metody teologů a přeceňuje rozum.

Širší diskusi rozvířil na počátku století Abduhův žák M. Tawfiq Sidqí (z. 1920), který vyhrotil myšlenku obrodného hnutí o nezbytnosti návratu k nepochybnému koránskému zjevení až k přesvědčení, že Korán sám odpovídá na všechny náboženské a světské otázky a sunna je tedy postradatelná. Podle jeho názoru Prorokova sunna dávala pokyny jen prvním pokolením muslimů a dnes již ztratila platnost a tedy i právní význam. Podobný názor vyslovil počátkem padesátých let v Pákistánu Ghulám A. Parwez. Sidqí byl ve své době po ostré polemické odezvě později donucen své, tehdy ještě extrémní názory odvolat.

Proslulejší Abduhův žák M. Rašíd Ridá v polemice se Sidqím zdůrazňoval univerzální a trvale platný charakter Muhammadovy profecie, který je neslučitelný se Sidqího představou, že by jeho sunna měla platit jen pro nejstarší generace. Zároveň ukazoval na koránské výzvy sledovat Prorokovu moudrost a na jednotný způsob modlitby, který se již třináct století u všech muslimů zakládá na pouhé sunně. Na závěr diskuse navrhl nové pojetí staré stupnice hodnocení hodnověrnosti hadíthů. Nejslabší jsou „domněnka“ (*zann*) a vyšší stupně jsou „jistota“ (*jaqín*). Celá víra a praxe islámu vychází podle Ridy z Koránu a z té části praktické sunny, která se uchovala nepřetržitou nápodobou. Vyřazovat lze jen některé slabě doložené hadíthy, které stejně nikdy nehrály významnou úlohu.

Ridá hájil i ryzost onoho obrovského počtu tradic, jejichž isnád vychází od Abú Hurajry. Ten byl podle jeho názoru Prorokovi stále nejbližší a na rozdíl od ostatních druhů se neostýchal klást mu otázky. Měl navíc výbornou paměť, doloženou ostatně i tradicemi na toto téma, a sbíral hadíthy již s tím záměrem, že je bude šířit.

Mimo náboženské kruhy pochybnosti o hodnověrnosti hadíthů trvaly (v Egyptě: historik Ahmad Amín [z. 1954], spisovatel M. Husajn Hajkal [z. 1956] aj.). Prudkou polemiku vyvolali pak znovu v padesátých letech v Pákistánu Ghulám A. Parwez a v Egyptě Mahmúd Abú Rajja. Ten se znovu obořil zejména na Abú Hurajru, jehož hadíthy mu připadají jako vulgarizace Prorokovy osobnosti. Uvedl a zesměšňoval některé hadíthy tradované na základě Abú Hurajrovy autority,

jejichž obsah je v rozporu s moderní vědou, a usoudil, že když zahrhneme všechno od Abú Hurajry, očistíme tím Prorokův obraz od směšných a hloupých pověr. Abú Rajjovy knihy nicméně vyvolaly bouři odporu ze strany azharských teologů, stejně tak jako v Pákistánu se na obranu ortodoxní tradice postavil rozhodný fundamentalista Mawláná Mawdúdí, označující hadíth za širší, skrytou formu zjevení (*wahj chafi*).

Méně útočně namítal Parwezovi M. Haníf Nadawí, který rozhodně není zarytým konzervativcem, že připíše-li Prorokovi jedině úlohu zprostředkovat koránský text, pak celé pojetí zjevení je značně úzké a mechanické. Prorok má být přece také vzdělavatelem a aktivním pracovníkem na zlepšení lidského údělu, a takovými také skutečně jsou postavy proroků, o nichž hovoří Korán.

V moderních laicizujících pojetích se dnes klade důraz na Korán jako na jediný autentický doklad zjevení. Sunna za ním v teologickém významu daleko zaostává. Korán je slovo Boží, tradice jen lidské.

Náboženské priority se zakládají na zjevení, nikoli na lidském chování. Konkrétně to znamená, že nikomu nepřísluší stavět sunnu nad Korán. V Muhammadově příkladu, v jeho sunně, se ostatně projevuje spíše vůle měnit společnost než ji pobízet k napodobování.

SMAIL BALÍČ: VOLÁNÍ Z MINARETU

Také v porevoluční Libyi se od sedmdesátých let jak role 'ulamá', tak závažnost hadíthů ocitají až kdesi v druhém plánu.

Zatím však ortodoxie vyšla ze všech diskusí bez větších šrámů. Na konferencích 'ulamá', v pátečních kázáních, ve fetvách na stránkách denního tisku, v rozhlase i televizi islámští duchovní stále oslňují rozsáhlou znalostí hadíthů. Široké masy o polemikách a pochybách o autenticitě větší či menší části sunny nevědí skoro nic. Liberální inteligence se zabývá spíše jinými problémy a tváří v tvář novému nástupu militantního ducha fundamentalistů má málokdo zájem znovu rozvířovat ožehavé diskuse. Právní spory se soustřeďují spíše k jednotlivým konkrétním otázkám, než k široké, obecné problematice hodnoty druhého kořene celé rozsáhlé a úctyhodně pročleněné stavby islámské právní vědy.



PROROCKÁ NÁBOŽENSKÁ UČENÍ NEPŘINÁ-

šejí zpravidla naráz ucelenou soustavu kréda. Kazatelský zápal zakladatelských osobností se často obrací více k citům než k rozumu. Také koránské zjevení, jak jsme viděli, se vyvíjelo ve značné závislosti na okolnostech, odlišných v Mekce a pak v Medíně. V Koránu se tak mísí věroučné články s praktickými závaznými pokyny. Uthmánská kanonická redakce řadí súry mechanicky, a tak se tu bez tematického uspořádání střídají prvky učení o Bohu (je stvořitel, jediný, živý, věčný, nehybný, zdroj života a smrti, vševědoucí, všemohoucí, je nadán vůlí, řečí atd.) s učením o člověku (Bůh mu dal smysly a učinil ho schopným citu, dal mu ducha; člověk je slabý, netrpělivý; je pán nad tvorstvem; Bůh přijal Adamovo pokání po provinění a naučil ho modlitbě a Adam se stal prvním prorokem; není dědičného hříchu, každý je zodpovědný za své činy atd.) s eschatologií, morálkou a s ustanoveními zákonodárné povahy. Uspořádat učení a vytvořit souvislý doktrinární systém připadlo za úkol teprve dalším generacím. Muslimská formulace tento poznatek lapidárně shrnuje: *Al-^Culamá' warathat al-anbijá'*. „Učenci přebírají dědictví po prorocích.“

Šlo o to stanovit závazný obsah víry, *imán*. Tento koránský termín, někdy používaný i jako synonymum islámu, vyjadřuje etymologicky primárně pocit bezpečí a jistoty (souvisí s potvrzujícím „amen“). Náléhavost úkolu podtrhovala i ta skutečnost, že teologie se vyvíjela souběžně s právem, které víru označilo za přední povinnost muslimů. Oba obory se vlastně silně prostupovaly s převahou právní vědy (*fiqh*),

odpovídající státotvorné a výrazně zákonodárné povaze islámu. Velcí teologové byli skoro vždy zároveň právníky. I dnes se na mnoha vysokých školách v islámských zemích věrouka vyučuje na fakultách náboženského práva, *kulliját aš-šarī'a*.

Místo a zaměření teologie se v systému islámských věd zřetelně liší od křesťanského pojetí. Zatímco evropská scholastika, pěstovaná zprvu v klášterních střediskách vzdělanosti a později na univerzitách, stavěla bohosloví nad jiné druhy poznání a očekávala zvláště od filosofie racionální podporu věroučným dogmatům, v islámu byla vzájemná spojení volnější. Muslimské klasifikace věd rozlišují bez podřizování buď podle metody (Fárábí, encyklopedie Ichwán as-safá, Chwárizmí, Ibn Chaldún) mezi vědami tradovanými (*naqlíja*) a rozumovými (*ʿaqlíja*), anebo podle obsahu (Ghazzálí) mezi vědami o zdejšímu světě (*dunjawíja*) a světě příštím (*uchrawíja*; tematika duše, Boha atd.). V prvním třídění šlo také o rozdíl výchozího základu, protože tradiční vědní disciplíny byly národní arabské, opíraly se především o Korán a sunnu, zatímco rozumové vědy, zvláště filosofie, se napájely z dědictví pozdní antiky. Křesťanské systematické teologii odpovídá nejspíše *ʿilm at-tawhíd* (věda o jedinství Boží) a pro klasické období, kdy byla islámská teologie rozpracovávána spekulativně s citelným vlivem řecké logiky a filosofie, *kalám* („promluva“, „disputace“). Věřoučné formulace si v islámském pojetí vyžadují také studium výchozích principů práva (*usúl al-fiqh*) a náboženství (*usúl ad-dín*). Z hlediska metody se pak vedle systematického vědního přístupu (*ʿilm*) uplatňuje i náboženská zkušenost (*maʿrifa*, popř. *mušaháda*). Z hlediska funkce byl pro *kalám* příznačný silně apologetický charakter: obrana proti nevěřícím, jinověrcům a heretikům.

Pramennou základnu pro studium této tematiky ve starším období tvoří teologické traktáty, z nichž mnohé zůstávají dosud v rukopisech, a také spisy o právu, tradici a mystice, hereziografie, exegeze a díla historická, včetně utříděných životopisů učenců. Nejranější čistě teologická díla psal Ašʿarí. Později vznikaly větší teologické „summy“ a věroučné souhrny. Byly někdy zahrnovány do právních knih, protože jde o povinnost věřit.

V sunnitském islámu se nikdy - nepočítáme-li kratičkou šahádu - neustavila oficiální formulace věroučných článků, obdobná nicejsko-cařihradskému symbolu, a neexistuje ani oficiální sbírka dogmat na způsob katolických katechismů. Pokusy v tomto směru byly nicméně

činěny, jménem osobním i jménem některých myšlenkových škol. Značnou oblibu si získal spisek tohoto druhu *‘Aqá‘id* „Dogmata“ od Umara Nadžmuddína an-Nasafiho (z. 1142) s Taftazáního komentářem, používaný jako učební text na al-Azharu a v dalších náboženských učilištích.

Kalám je věda, která se zabývá argumentací pomocí logických důkazů na obranu článků víry a pro vyvrácení novotám, kteří se svým učením odchylojí od muslimů rané doby a od islámské ortodoxie. Skutečným jádrem článků víry je jedinstvo Boží.

Věz, že Zákonodárce nám popsal všechny články víry, vyznačil určité věci, s nimiž musíme souhlasit ve svých srdcích a jimž musíme věřit svými dušemi a také vyznávat svými jazyky. Když se Muhammada tázali na články víry, odvětil: „Víra je věřit v Boha, Jeho anděly, Jeho písmo, Jeho posly, v poslední soud a předurčení, ať je dobré, či špatné.“ To jsou články víry, jak je stanoví věda spekulativní teologie.

IBN CHALDÚN: MUQADDIMA

Pro široké lidové vrstvy učený islám *‘ulamá‘* zůstával po staletí – a nannoze zůstává podnes – předmětem úcty a hrdosti. Jejich vlastní víra se však často živí více rozmělnujícími výklady a bohatou imaginací, jaké šíří rozsáhlá, mnohotvárně pestrá a dnes již zcela nepřehledná muslimská populární literatura, příručky a publicistika.

T Ř Í B E N Í T E O L O G I C K É H O D O G M A T U

Islámské teologické myšlení se rozvíjelo na základě podnětů daných jednak nejasnostmi a protimluvy Koránu, jednak vlivem křesťanství a jiných cizích myšlenkových proudů, a ovšem i politickým vývojem obce. Zdá se, že právě vnitřní napětí v říši rozněcovalo první věroučné spory a razilo cestu kalámu.

Způsob vlády Umajjovců (661-750) postavil vznikající dogmatiku již záhy po krátkém přípravném období v Medíně před závažné otázky vztahu víry a skutků a svobody lidské vůle. Umajjovci přeměnili charismatický chalífát v banální světskou panovnickou moc; chárídžovci a šíité je za to napadali a obviňovali z nevěrectví a vyzývali lid ke vzpouře. V protikladu k postoji chárídžovců se v sunnitské obci utvořil směr hájící přesvědčení, že muslim, který se dopustí i těžkého provinění

(*fásiq*), není proto ještě nevěřící. Směru se dostalo označení *murđzi‘a*, „odsouvající“ (tj. rozsudek do rukou Božích). Podle *murđzi‘y* je rozhodující víra bez ohledu na skutky (*‘amal*), která může soudit jedině Bůh. Tento názor podpořil stávající moc Umajjovců, kteří tak byli uznáni za věřící muslimy, přestože překračovali Boží zákon.

Otázka po svobodě lidské vůle mohla vzniknout z nejasností v Koránu, kde nalezneme obě protikladná stanoviska, nebo pod vlivem křesťanství, které v době setkání s islámem mělo za sebou už 600 let věroučného vývoje a s otázkou míry lidské svobody se rovněž muselo vyrovnat (zvl. Órigenés a pak Augustin ve sporu s Pelagiem a v učení o milosti). V mekkánských súrách se převážně předpokládá, že člověk má svobodnou vůli, zatímco pozdější koránské výroky utvrzují v přesvědčení o předurčenosti. Na některých místech Koránu jako by určující role Boží ustupovala do pozadí, zatímco se prosazuje satan jako svůdce, vedoucí ke zlému (22:4, 35:5-6, 41:36, 43:37, 58:19). Jindy se ukazuje, jak se člověk vlastní vinou ocitá na scestí (50:27). Bůh vede člověka správnou cestou, ale na něm *záleží*, zda se vděčně podrobí, nebo vedení odmítne (76:3). Zatvrzelci nehodní Boží péče jsou ponecháni sami sobě a nevyhnutelně zbloudí. Jen Bůh by mohl pomoci.

My odvrátíme srdce jejich i zraky jejich stejně jako tehdy, když neuvěřili poprvé, a ponecháme je bloudit ve svévoli jejich jak nevidomé.

(6:110)

A nebudou mít kromě Boha ochránce žádného, který by jim mohl pomoci. Však ten, komu Bůh dal zbloudit, pro toho není cesta žádná.

(42:46)

V umajjovském Damašku se ustavila strana, která přes své paradoxní označení *qadaríja* (*qadar* = předurčený osud) hájila sobodu lidské vůle jako neodmyslitelnou stránku Boží spravedlnosti (*‘adl*). Lidová tradice byla ovšem nakloněna spíše fatalistické víře, že každý si nese osud napsaný na čele. V teologickém sporu se proti svobodné vůli rozhodně postavila *džabríja* (*džabr* = přinucení), která prosazovala nesmlouvavě deterministický pohled na člověka i přírodu. Podle významného představitele tohoto směru Džahma b. Safwán (z. 746) se deterministům říkalo také *džahmíja*. Sami Umajjovci dávali přednost víře v predestinaci, neboť v jejím světle se jejich vláda jevila jako nezbytná, předurčená Bohem.

Ducha polemik ilustruje dopis, který zaslal Hasan al-Basrí (z. 728),

uctívány později jako předchůdce mu^čtazily i súfismu, umajjovskému chalífovi Abdulmalikovi. Jde vlastně o jeden z nejstarších islámských teologických traktátů. Hájí jednoznačně stanovisko qadaríje a Boží spravedlnosti.

Jiným předmětem sporů je koránský verš „když není duši žádné dáno, aby uvěřila jinak než z dovození Božího..." (10:100). Dovození zde znamená, že je to přípustné. Bůh to již dovolil, dovolil věřit a dodal k tomu síly. Také řekl: „A nevyslali jsme posla žádného, leč aby mu byla, z dovození Božího, prokazována poslušnost (4:64). Bůh by přece nevysílal posla, aby jej poslouchali, a zároveň bránil tvorstvu poslouchat. To by se přičilo povaze Boží, Jeho spravedlnosti a moudrosti... Spor se také vede o verš „... a budou mezi nimi nešťastní i blažení" (11:105). Někteří vykladači tvrdí, že Bůh stvořil lidi už v lůně matek buď pro neštěstí nebo blaženost, takže nešťastný nemůže dosáhnout blaženosti a naopak. Kdyby tomu tak opravdu bylo, Bůh a jeho poslové by neměli proč vyzývat k bohabojnosti a spravedlivému jednání. Vše přece má svůj smysl. Výklad verše je jiný, navazuje na předchozí sdělení o dni posledním, „v němž lidé budou shromážděni, a bude to den, v němž všichni budou přítomni" (105:103). Jde tedy o den zmrtnýchvstání a o tom se zde praví: „A v den, až se dostaví, nepromluví duše žádná bez Jeho svolení a budou mezi nimi nešťastní i blažení." Blažení budou ti, kdo dodržovali Boží přikázání, a nešťastní budou ti, kdo jich zpupně nedbali.

z RISÁLY (dopisu) Hasana al-Basriho

Za Abbásovců se studium teologických otázek podstatně rozšiřuje a prohlubuje. L. Gardet a G. C. Anawati hovoří o heroickém období po předchozím umajjovském kvasu. Ustavovaly se gramatické školy a školy fiqhu, díky rozsáhlé překladatelské činnosti se šířila znalost aristotelské a ještě více novoplatónské filosofie a rozvíjel se také vlastní spekulativní kalám jako metoda teologického myšlení. Pro teology této doby se vžilo značení *mutakallimín*, „ti, kdo diskutují“ o věcech věroučných, z pohledu evropských učenců „loquentes in lege Maurorum“.

První, kdo této metody použil a racionalizujícími podněty rozvířil rozsáhlou diskusi o islámských dogmatech, byl směr mu^čtazila, zpočátku snad do určité míry spojený s politickým hnutím vedoucím v r. 750 k nastolení Abbásovců. Jméno *mu^čtazila*, „odtahující se“, bylo vykládáno poukazem na askezi zakladatelů tohoto směru Wásila b. ^čAtá' (z. 748) a Amra b. ^čUbajd (z. 762), ale zřejmě šlo spíše o vyjádření jeho názorové a politické neutrality mezi poměrně tolerantní ortodoxií a přísně odmítavou cháridžou v otázce statutu hříšníků. Mu^čtazila, dnes již dávno zaniklá, se těšila mnoha sympatiím u orientalistů 19. sto-

letí, kteří ji někdy označovali dokonce až za „volnomyšlenkářství v islámu“ a domnívali se, že v ní nalézají myšlenky blízké svému vlastnímu liberálnímu humanismu. Dnes je zřejmé, že tato domněnka zacházela příliš daleko.

Mu‘tazilité používali jako kritéria ve věroučných věcech i rozumu, a to i při formulaci pojmu *tawhīdu*, Boží jednosti, aby představu Boha zduchovněli metafyzicky i eticky. Problémem, kolem něhož se rozvinul úporný spor, byla otázka tzv. Božích atributů (*sifāt*). Mu‘tazilité se stavěli proti jejich doslovnému a antropomorfnímu pojmání a jejich odlučování od Boží podstaty. Podstata a atributy jsou podle nich jedno a totéž. Devětadevadesát překrásných jmen Božích (*al-asmá‘ al-husná* 7:180), používaných porůznu jednotlivě v Koránu a následně shrnutých a zakotvených v systemizující tradici, neznamená existenci zvláštních vlastností odlučitelných od jediné Boží podstaty.

Milosrdný, Slitovný, Král, Svatý, Mír, Věřící, Ochránce, Mocný, Mohutný, Velikán, Stvořitel, Tvůrce, Sestavovatel, Promíjející, Přemáhající, Dárce, Poskytující, Otevírač, Vědoucí, Třímající, Prostírající, Snižující, Vyzdvihující, Posilující, Odstraňovač, Slyšící, Vidoucí, Vládce, Spravedlivý, Laskavý, Znalý, Shovívavý, Převeliký, Promíjející, Vděčný, Vysoký, Veliký, Strážce, Živitel, Zúčtovatel, Vznešený, Štědrý, Dohlížitel, Odpovídající, Všeobsáhlý, Moudrý, Milující, Slavný, Křisitel, Svědek, Pravda, Obhájce, Silný, Pevný, Přítel, Velebný, Sčítající, Iniciátor, Obnovovatel, Oživující, Usmrcující, Živý, Trvalý, Nalézající, Slávyplný, Jediný, Věčný, Mociplný, Zvládající, Dárce pokroku, Zadržující, První, Poslední, Zjevný, Skrytý, Panovník, Velebný, Šlechetný, Vlídny ke kajícím, Mstitel, Odpouštějící, Soucitný, Vládce království, Pln vznešenosti a štědrosti, Poctivý, Soustředující, Nezávislý, Obohacující, Obdarovávající, Zadržující, Zkrušující, Užitekplný, Světlo, Vedoucí, Nesrovnatelný, Přetrvávající, Dědic, Řídící, Trpělivý.

Tato jména, k nimž jako sté patří ALLÁH, recitují zbožní věřící, probírající zmka růžence. Jejich kaligrafický soupis je častým ozdobným prvkem v dílech uměleckých řemeslníků. Ve spojení s předsunutým ‘*abdal-*’, služebník uctívající...“ (např. *Abdal-‘Aziz*, *Abdal-Karim*, *Abdar-Rahmán* aj.) tvoří velmi častý základ oblíbených muslimských osobních jmen.

V boji proti antropomorfním představám (*tašbíh*) se mu‘tazila často uchýlovala k symbolickým výkladům (*ta‘wíl*): koránský výrok o Boží ruce znamená Boží milost, výrok, že sedí na trůně, vyjadřuje Jeho panovnickou moc apod. Mu‘tazilité odmítali, že by bylo možno spatřit Boha, a to i v ráji, protože je svou podstatou spirituální. V kategoriích křesťanského bohosloví lze jejich přístup k výkladu Boha charakterizovat spíše jako negativní teologii, zatímco ortodoxie se snažila z Ko-

ránu vyvodit teologii pozitivní. Bůh je příliš vznešený nad naši představivost, soudila mu' tazila.

Nikdo z tvorů nepůsobí před svým Stvořitelem odpudivěji než ten, kdo věří v předurčení a Boha připodobňuje tvorům. Kdyby uprostřed tvorstva bylo cokoli podobného Bohu, pak by On sám musel vykazovat jako ono znaky stvořenosti a stopy nahodilosti v čase. Byl by jako stvořený Stvořitel. On je ale povznesen nad klamně představy těch, kdo se ho snaží popsat. Smyslově vnímané skutečnosti ho neukazují, teprve rozum Ho objevuje.

z fragmentu dochovaného od mu' tazility Abdalláha b. M. an-Náši'a (z. 906)

V otázce svobody lidské vůle mu' tazilité navázali na qadaríji. Svobodnou vůli člověka chápou jako nutný předpoklad Boží spravedlnosti; říkalo se jim proto také *ahl al-'adl wa-t-tawhíd*, „lid spravedlnosti a Boží jedivosti". Soudí, že existuje objektivní dobro a zlo, a sám Bůh je přirozeně nucen konat vždy jen to nejlepší a nemůže chtít nic než dobro. Sešle-li na člověka utrpení, tedy ho zase jinak odmění. Zlo jako ostatně i dobro tvoří lidé, poněvadž člověk tvoří sám všechny své skutky a bude za ně spravedlivě odměněn nebo potrestán. Protivníci mu' tazily tyto teze ostře napadali jako omezování Boží všemohoucnosti a přirovnávání člověka ke Stvořiteli. (Představu o neslučitelnosti Božího řízení světa se svobodou lidské vůle vyslovoval kdysi již Cicero, z křesťanského hlediska mu upřesněním pojetí svobody i předurčení oponoval sv. Augustin. V 9. století oživil na křesťanské půdě myšlenku plně svobodné vůle jako nutného doplňku Boží spravedlnosti Jan Scotus Eriugena, jehož filosofickoteologický pohled, církví nepřijatý, se tak v této otázce časově i obsahově značně blížil mu' tazile.)

Ostrou polemiku s ortodoxií vyvolal také postoj mu' tazily k otázce vzniku Koránu. Podle ortodoxie, jejíž názor zde patrně ovlivnily novoplatónsky inspirované talmudské představy o preexistenci Tóry a křesťanské učení o věčném Slově (řecky *logos*), je Korán slovem, patřícím jako atribut k Bohu, a existuje tedy od věčnosti. Mu' tazila hájila protikladný názor, že Bůh je neproměnný, a jeho slovo ve své rozmanitosti a časové podmíněnosti nemůže být tedy nestvořené.

K nejvýznamnějším postavám vrcholného období mu' tazily patřil vynikající teolog Ibráhím an-Nazzám (z. 845), působící v Basře, který samo stvoření vysvětloval osobitou, téměř deistickou teorií „skrytosti" (*kumún*). Bůh stvořil svět v jeho celé plnosti v jediném okamžiku, vše pak postupně přirozeně a zákonitě vystupuje ze skrytosti navenek. „Stvoření Adama nepředchází stvoření jeho dětí, věci se jen postupně

vyjevují.“ Tato teorie ovšem odporuje stanovisku islámské ortodoxie, podle něhož Bůh neustále přímo tvoří každý počín a Jeho ničím nepodmíněné tvůrčí akty vzbuzují jen pouhé zdání kauzality v jevovém světě samém. Tato otázka Božího kreačního vztahu ke světu se ostatně stala jedním z prvků sporu také ve vztahu mezi pravověrnou islámskou teologií a arabskou filosofií řeckého směru.

Mu‘tazila si získala velkou oblibu u inteligence. Za chalífy al-Ma‘múna (813-33) se na čas dokonce stala státní doktrínou, a tehdy neváhala pronásledovat své odpůrce stejně tvrdě, jako byla dříve a později pronásledována sama. Chalífa al-Mutawakkil (847-61) opět zavedl ortodoxii a mu‘tazila ztrácela tvůrčí a polemický elán. Prvky jejího myšlení se nicméně uplatnily v teologických konstrukcích šíitů a zčásti chárídžovců a sama ortodoxie si rovněž osvojila mnoho z mu‘tazilských metod. Někteří badatelé soudí, že vliv mu‘tazily se projevil i na půdě judaismu v určitých filosofických racionalistických tendencích a polemikách vyvolaných sektou karaitů, která vznikla v obcích židovské diaspory v Iráku v 8. století.

Islámská ortodoxie, zvláště přísná právně teologická škola Ibn Hanbala, odmítala vytrvale jakýkoliv spekulativní kalám. Víra se podle jejich názoru nesmí sklánět před rozumem. Koránské výroky je třeba brát doslovně, ta‘wíl je nepřípustný. Stejně nepřípustné je jakékoliv novotářství, bid‘a. Hanbalovský směr fundamentalistické víry tvořil svou nesmlouvavostí pól napětí, které i nadále uvádělo v pochybnost všechny vývoj a nakonec na prahu nové doby působilo i jako vnitřní prvek k jeho popření a k oživení ustrnulého myšlení.

Po porážce mu‘tazily usměrnili dotvoření obnoveného systému ortodoxie rozhodujícím způsobem Abú-l-Hasan al-Aš‘arí (z. 935) z Iráku a Abú Mansúr al-Máturídí (z. 944) ze Samarkandu na východě říše. Aš‘arí sám přestoupil od mu‘tazily, podle legendy na základě poznání, že mu‘tazilské pojetí svobodné vůle a závazné spravedlnosti nedokáže vyřešit otázku posmrtného údělu dětí.

Legenda vypráví, jak mu‘tazilský učitel Džubbá‘í přednášel Aš‘arímu o racionálním smyslu utrpení a odměny u Boha. Aš‘arí položil otázku: „Jsou tři bratři. Jeden zemře dospělý v poslušnosti Boha, druhý dospělý v neposlušnosti a třetí zemře, než dosáhne rozumu. Co se s nimi stane?“ Džubbá‘í vyložil, že první je odměněn rájem, druhý potrestán, a třetí není ani potrestán ani odměněn. Na to Aš‘arí: „Co když se třetí zeptá: Proč jsi mne, Pane, nenechal žít, abych si mohl zasloužit ráj?“ Džubbá‘í: „Pán řekne: Kdybys

byl vyrostl, býval bys neposlušný a přišel do věčného ohně, takže takto je to pro tebe lepší." Na to Aš'arí namítl: „A tu řekne druhý: proč jsi mě, Pane, nenechal zemřít už jako dítě?" Džubbá'í zůstal bez odpovědi.

příběh uvádějí aš'arijské příručky Džurdžáního a Bádžúrího

Aš'arího spisy, zvláště zanícený traktát Výklad základů náboženství (*Al-ibána 'an usúl ad-dijána*) a klidnější hereziologické Islámské studie (*Maqálát al-islámijín*), přinášejí řešení sporných otázek v duchu určité střední cesty. Spor o Boží atributy řeší výrokem Koránu, že Bůh je jiný než tvorové. Jeho vlastnosti je třeba pojímat jako reálné, nezlehčovat jejich plnou závažnost jako mu' tazila, ani je nevykládat antropomorfně (*tadžsím*) jako tradicionalističtí dogmatikové *hašwíja*. Nedokážeme určit, jaké tyto vlastnosti skutečně jsou, a musíme je tedy přijímat s vědomím této nedokonalosti svého pochopení (*bilá kajfa*, „bez určení jak“). Aš'arí nepřipouští plnou svobodu lidské vůle, člověk je jen vykonavatelem předurčených činů, ale má možnost přitakat, volit mezi možnostmi v souladu s Boží vůlí, toužit po dobrých činech a schvalovat je, a tak si získávat (*kasb*) náboženskoprávní zásluhy. (Soudobá ortodoxie chápe toto aš'arijské dogma spíše pozitivně jako částečnou svobodu vůle, již ku příkladu známý azharský šejch Muhammad Abú Zahra [z. 1974] vyjadřoval takto: Bůh dal tvorům sílu jednat a toto jednání si присvojovat. Člověku tedy náleží jeho činy, aniž se přitom vymykají z podřízení Boží moci.) Konečně k otázce Koránu Aš'arí soudí, že jako slovo Boží je věčný, ale jeho zevní konkrétní forma je stvořená.

[151 – Aš'arího vyznání vyjmenovává zásady, jež tvoří sunnitskou islámskou víru: „Shrnutí názorů stoupců tradice a sunny. Vyznávají svou víru v Boha a Jeho anděly, Jeho knihy a Jeho posly, to, co přišlo od Boha, a to, co důvěryhodní předali od Božích apoštolů - necht' jim Bůh požeňná a dá jim mír aniž by cokoli z toho zavrhovali. Hlásají, že milosrdný Bůh je jediný Bůh, jedinečný a věčný, že není boha kromě Něj, že nemá žádné společníky ani potomky a že Muhammad je Jeho služebník a Jeho prorok; že ráj a oheň pekelný jsou skutečné a že hodina (posledního soudu) bezpochyby nadejde a že Bůh přivede zpět k životu ty, co leží v hrobech.“]

Aš'arího přírodní filosofii systemizoval zejména Abú Bakr al-Báqillání (z. 1013). Bůh je absolutní vládce světa, není přirozené příčinnosti ani v lidském životě ani v přírodním dění, každý jev je samostatný tvůrčí akt Boží. Co se jeví jako sled příčiny a účinku, je jen Boží zvyklost (*'áda*), kterou Stvořitel, chce-li, může kdykoliv porušit. Prostor i čas jsou přetržité a jevy navzájem nesouvisejí, vše spojuje jen neustávající Boží působení. Tento okazionalistický názor rozvinul Báqillání v návaznosti na řecké i některé mu' tazilské vzory do výkladu o složení všech věcí z atomů. Ty jsou nahodilé a pasivní a nepřetržitě jimi volně nakládá ničím neomezená Boží vůle.

Otázka pojetí kauzality jako pouhého zdání, anebo objektivní skutečnosti byla výrazným momentem sporu mezi islámským teologickým myšlením a arabskou středověkou filosofii (*falsafa*). Antický odkaz, na který filosofové navazovali, sestával z Platónova a zvláště pak Aris-

totelova učení a jeho pozdních komentátorů, některých apokryfních textů (např. pythagorejských), stoické logiky a morálky a velkého počtu helénistických děl různých vědních oborů. K jejich překládání do arabštiny přispívali v abbásovském Bagdádu nemálo arabští křesťané. Silný vliv měly zejména názory novoplatónských filosofů, z nichž mnozí působili kdysi v Sýrii (Iamblichos, Porfyrios) nebo jinde na Předním východě.

Velkou oblibu si získala zvláště tzv. Aristotelova teologie, obsahující ve skutečnosti převážně texty novoplatonika Plótína, a Kniha o příčinách, zprostředkující poznání Proklových novoplatónských Základů teologie. Novoplatónské ideje, chápané nikoli jako zvláštní směr, ale spíše jako trvalá živá součást předovýchodních myšlenkových tradic a nejpřirozenější rozvinutí aristotelismu, tak velmi silně zapůsobily na arabskou filosofii i bohosloví, zvláště na filosofickoteologické systémy ismá'ílije a od ní odvozených dalších sekt a na mystiku. Novoplatónský vliv se ostatně uplatňoval již dříve v raném křesťanství, zvláště v řecké patristice. Některé styčné body mezi islámským a křesťanským pohledem na svět mají své kořeny i v tomto společném dědictví. V dalším vývoji nicméně islámská ortodoxie vytlačila antický filosofický odkaz až kamsi na okraj, zatímco křesťanská vrcholná scholastika (Tomáš Akvinský) zapojila s prospěchem aristotelismus do vlastní myšlenkové stavby.

Vztah arabské středověké filosofie k islámu je dnes vykládán nejednotně. Pro rozlišení od kalámu je označována jako „helénistická filosofie islámu“, „filosofie řeckého směru“ či prostě falsafa. Egyptský filosof Jahjá Huwajdí ji nazývá islámskou filosofií, zatímco kalám odlišuje termínem koránská filosofie nebo filosofie islámu. Mnozí současní muslimští autoři nazývají islámskou filosofií nerozlišeně celý soubor filosofických i teologických reflexí islámského středověku. Arabové i příslušníci dalších muslimských národů pohlížejí na tuto část svých kulturních dějin s oprávněnou hrdostí. Moderní evropská věda ji s respektem hodnotí také jako zprostředkující a obohacující mezičlánek mezi pozdní antikou a renesancí. Někteří marxističtí autoři, absolutizující nevlídný vztah k falsafě ze strany středověké islámské ortodoxie, ji neprávem zálibně vyzdvihovali jako údajně materialistický a ateistický světový názor. Takový pohled zkresluje její skutečnou podstatu i místo při utváření islámské věrouky, v procesu pokračujícím v nových podmínkách vlastně i dnes.

Falsafa ze svého úhlu a svým způsobem naopak víru hájila proti volnomyšlenkářským heretickým proudům, vycházejícím třeba ze staroíránského mazdeismu nebo manicheismu. Stanovisko těch, kdo hledali moudrost na jejich cestách, výstižně charakterizuje známý egyptský kulturní činitel a historik islámu, Abduhův žák Ahmad Amín (z. 1954):

Byli napřed filosofové a teprve potom náboženskými mysliteli. Náboženstvím se zabývali jenom tehdy, když se s ním jejich filosofická spekulace dostávala do rozporu, aby se vynasnažili nalézt soulad.

AMÍN: DUHÁ AL-ISLÁM (Ráno islámu)

Filosofové zařazovali poznání Boha do svých metafyzických úvah jako objasnování nejzazší příčiny. Chápou jej jako absolutno, „světlo světla“, první jsoucno nebo prvopočátek, z něhož plynou všechny skutečnosti světa, včetně neměnných zákonitostí a vztahů vzájemné při-činnosti. V jediném pojmu jim splývá koránský Alláh, aristotelské „čisté myšlení, jež myslí samo sebe“ (řecky *noésis noéseós*), a Plótínovo „Jedno“ (*to hén*). Tento filosofický bůh nese deistické znaky a svým odtazitým pojetím se zřetelně vzdaluje od koránské představy osobního Boha.

Stejně tak filosofové nepojímali stvoření jako uvědomělý, cílevědomý Boží akt, ale v duchu novoplatónské ontologie jako emanaci (*fajd*), tedy postupný, sestupně tvořivý vývoj světa z božské podstaty. Tento proces nejnázorněji přibližuje Plótínovo přirovnání původu světa k vyzařování slunečního světla. Tato metafora se setkala s velkou oblibou v muslimském i křesťanském prostředí. Počátek tvůrčího vyzařování připisují muslimští filosofové překypující Boží dobrotě nebo nutnosti, emanační proces je nezbytný i chtěný. V některých formulacích (Fárábí aj.) z absolutního Boha vychází nejprve netělesný rozum (*ʿaql*; řecky *nús*, latinsky *intellectus*), sdělující bytí nebeské sféře a planetám, odkud sestupuje do sféry podlunární k činnému rozumu (*ʿaql faʿʿál*), z něhož nebo jehož prostřednictvím se ustavuje světová duše a všechny formy pozemského světa. Postupné klesavé zmnožování bytí od božské prajedinosti k mnohočetnosti a rozmanitosti znamená zároveň degradaci od obecného k zvláštnímu a od duchovního k materiálnímu.

Falsafa dosáhla největšího rozkvětu napřed na východě abbásovské říše, ve Střední Asii a Íránu (v 9.-11. století), později v muslimském Španělsku (11.-12. století). Filosofové byli vždy zároveň významnými vědci několika oborů.

První, kdo otevíral cestu od muʿtazily k falsafě byl Jaʿqúb b. Isháq

al-Kindí (z. 873) z Iráku. Jeho pokračovatel Abú Nasr al-Fárábí (z. 950; ve středověké Evropě bylo jeho jméno latinizováno na Alfarabius) a po něm tajná organizace Bratří čistoty (*Ichwán as-safá'*), působící v 10. století v Basře, vypracovali zmíněný emanační obraz geneze světa. Bratří jej začlenili do rozsáhlého vědeckého encyklopedického díla známého souborně jako *Rasá'il ichwán assafá'*, „Traktáty“, vyznačujícího se po náboženské stránce snášenlivostí, až sklonem k mezi-konfesijnímu a nábožensko-filosofickému synkretismu. Vyskytuje se zde i požadavek reformovat islámské právo za použití řecké filosofie.

Filosofické a vědecké myšlení islámského Východu dovedl k nepochybnému vrcholu Abú Alí Ibn Síná (Avicenna; z. 1037). Pocházel od Bucháry, psal arabsky i persky, tisíciletí od jeho narození (počítané podle kalendáře hidžry) vzpomínal v letech 1952-1954 z podnětu UNESCO s úctou celý kulturní svět. Ibn Síná řadil teologické otázky do metafyziky, která je mu obecným učením o bytí.

Poznání Stvořitele všech věcí, jeho jednoty i závislosti všech věcí na něm je součástí této vědy, a ta její část, která se zaměřuje na bádání o jeho jednotě, se nazývá teologií neboli božskou vědou.

IBN SÍNÁ: DÁNIŠ-NÁME-JE ^cALÁ'Í (Kniha vědění, stručná filosofická encyklopedie věnovaná isfahánskému vládcí Alá'uddawlovi)

Emanační pojetí omezil názorem, že látka nevzniká až postupující degradací, ale je univerzální možností, věčnou společně s Bohem. V duchu aristotelismu rozlišoval absolutní nutnost bytí, patřící k Boží podstatě, od bytí možného, jaké je vlastní jednotlivým, konkrétním, konečným věcem.

Tohoto rozlišení na základě myšlenky o totožnosti bytnosti (latinsky *essentia*) a bytí v Bohu využívala později často křesťanská filosofie, vycházejíc ze starozákonního sebepředstavení Boha jako Jsoucího (Ex 3:14). Na tomto základě, s využitím aristotelické systémovosti, doboval Tomáš Akvinský myšlenkovou stavbu pohledu na vztah Boha, nutně jsoucí první příčiny, k autonomnímu přírodnímu světu, otevřenému rozumovému poznání. Ortodoxnímu islámu, který jakýkoli dualismus ve jménu naprosté teocentrické jednoty odmítá, zůstala tato stavba cizí. V dalším vývoji se pak nemohl vyvarovat pokušení panteistických koncepcí, vznikajících živelně na půdě mystiky.

Ve 12. století se ohnisko filosofického myšlení přesouvá do Maghribu, zvláště do Andalusie. Společenské klima se tu tradičně vyznačovalo snášenlivostí vůči jinověrcům a podporou rozkvětu věd a široké škály

forem kultury, na druhé straně mince však nelze zapomínat na všudypřítomnou přísnou ostražitost právníků převládajícího málikovského směru a na militantní věroučné příkazy, v jejichž jménu právě v této době dosáhla moci almohádská dynastie (*al-muwahhidún*, „vyznaváči jednosti Boží“). Ahnohádské hnutí přineslo do Maghribu spekulativní kalám, který zde byl do té doby neznámý nebo potlačovaný, a kladla důraz na alegorický výklad koránského učení, vylučující antropomorfní představu Boha.

Na východní falsafu navázali v Andalusii jednak židovští myslitelé, interpretující v jejím duchu judaismus, jednak významní muslimští filosofové. Na počátku jejich slavného trojhvězdí stojí Ibn Bádždža (Avem-pace; z. 1138), autor pozoruhodného „Životního způsobu samotáře“ (*Tadbír al-mutawahhid*), v němž vyjadřuje představu o potřebě soudržnosti filosofujících vzdělanců, spojených společným, i když osamoceným hledačstvím zdokonalování a obšťastňujícího poznání v nevládném a nechápavém bigotním vnějším prostředí.

Abú Bakr ibn Tufajl (Abubacer; z 1185) rozvinul avicennovský pohled na svět v úspěšném, sugestivním filosofickém románu *Hajj ibn Jaqzán* (Živý syn Bdíciho). Do latiny byl přeložen r. 1671 jako *Philosophus autodidactus* (Filosof samouk). Oceňovali jej vědci i mystikové, muslimové, křesťané i židé, a ještě po staletích jej pochvalně citoval Leibniz a D. Defoeovi vnukl myšlenku osamělého, iniciativně tvořivého Robinsona. Román vypráví, jak na neobydleném ostrově roste a poznává svět osamocený lidský tvor Hajj. Přirozeným probuzením hloubavého intelektu nabývá i přesvědčení o existenci Boží.

Když se mu dostalo vědění o oné bytosti, jejíž existence nemá příčinu a jež je sama příčinou existence všech věcí, chtěl poznat, jakým způsobem tohoto vědění dosáhl, jakou schopností se mu podařilo postihnout tuto bytost. Jal se tedy zkoumat všechny své smysly, to je sluch, zrak, čich, chuť a hmat, a shledal, že všechny vnímají pouze tělesa nebo to, co k tělesům náleží: sluch zachycuje zvuky, které vznikají vlněním vzduchu při nárazu těles, zrak vnímá barvy, čich vůně, chuť chuťové pocity, hmat teplotu, tvrdost a měkkost, drsnost a hladkost. Stejně tak představivost může postihnout jen věci, které mají délku, šířku a hloubku. Všechny vnímané předměty náleží k součástem těles, a smysly proto nemohou vnímat kromě nich nic jiného, neboť jsou samy schopnostmi těles a zároveň s nimi rozdělitelné. A bylo již vysvětleno, že tato nezbytně existující bytost je prosta vlastností těles po všech stránkách. Následkem toho není možno ji vnímat ničím jiným než zase věcí, která není ani tělesem, ani schopností tělesnou, ani závislá na nějaké vlastnosti tělesa, která není ani vně, ani uvnitř těles, která není ani spojena s tělesem, ani od

něho oddělena. Hajjovi bylo jasné, že vnímá onu bytost jen svou vlastní podstatou. Uvědomoval si, že jeho vlastní podstata, již vnímá, je věcí netělesnou, ve které není nic z tělesných vlastností, a dále, že všechno vnější a tělesné, co vnímá svou podstatou, není ve skutečnosti podstatou jeho podstaty, ale že podstatou jeho podstaty je nějaká jiná věc, již vnímá onu nezbytně existující bytost.

IBN TUF AJL: ŽIVÝ SYN BDÍCIHO

Později se Hajj na jiném ostrově seznámí s lidským společenstvím, které sice na základě zjevení vyznává téhož Boha, k jehož poznání dospěl sám - neboť rozum a tradice nemohou být v rozporu -, ale lidé víru poskvřňují předsudky a mravními nedostatky. Hrdina se proto se stejně smýšlejícím přítelem vrací do původní samoty k vlastnímu rozjímavému světu.

Ibn Tufajlův mladší přítel Abú-l-Walíd M. ibn Rušd (Averroes; z. 1198) si po právu získal věhlas největšího arabského aristotelika. Jeho komentáře k Aristotelovým spisům si v latinských překladech našly cestu na západoevropské univerzity, kde averroismus vyvolal prudký myšlenkový kvas a bouřlivé spory a na pozadí upřímných, či alibistických snah o řešení rozporů mezi filosofií a náboženskou vírou vedl k rozvinutí tzv. teorie dvojí pravdy.

Ti ze scholastiků, kteří její autorství připisovali córdobskému „komentátorovi“, věděli pramálo o duchovním klimatu v almohádské Andalusii a mýlili se. Není nejmenších pochyb o tom, že Ibn Rušd sám se snažil zcela upřímně smířit filosofií s náboženstvím a ukázat, že obě sledují jediný cíl. Jsou to dvě stránky jediné pravdy, nikoli pravdy dvě. Přístup k ní je však přirozeně rozlišen intelektuální úrovní poznávajících subjektů. V tomto smyslu Ibn Rušd rozeznává poznání na úrovni apodiktické (*burhání*), již lze dosáhnout jedinečně filosoficky kultivovaným myšlením, dialektické (*džadali*), jaká je příznačná pro větší část *fiqhu* a dogmatických spekulací kalámu, a rétorické (*chitábi*), vlastní většině lidí. Zároveň připouští, že prorocké zjevené poznání (*wahj*), vyjadřované v symbolech, přesahuje možnosti apodiktické moudrosti a snad ji může i poopravit.

Každý prorok je filosofem, ale každý filosof není prorokem

IBN RUŠD: TAHÁFUT AT-TAHÁFUT (Vyvrácení vyvrácení)

V několika pracích, které Ibn Rušd této tematice věnoval, zaznívá zřetelně apologetický tón, úporné úsilí o obhajobu filosofického způsobu poznání.

Kdo zakazuje četbu knih o filosofické moudrosti (hikma) lidem k tomu způsobilým, protože soudí, že někteří nicotní jedinci jejich studiem upadli do omylu, jako by zakazoval žíznivým napít se dobré, chladné vody a nechal je umřít žízní pod záminkou, že někteří lidé se ve vodě utopili. Vždyť ke smrti udušením pod vodou dochází jen při nešťastné náhodě, zatímco nehasená žízeň přivodí smrt zákonitě svým bytostným účinkem. Zlo, jež by z této vědy či umění filosofie mohlo nešťastnou náhodou vzejít, může nešťastnou náhodou vyplynout i ze všech ostatních věd či umění.

IBN RUŠD: FASL AL-MAQÁL (Rozhodná úvaha; plný titul: Kritické zkoumání a řešení otázky shody mezi náboženským zákonem a filosofií)

Ibn Rušd usiloval také o uznání diferencované shody mezi filosofickou moudrostí a islámským právním systémem, šarí'ou. Vždyť sám byl nejen filosof, ale i lékař a právník, po nějaký čas vrchní soudce v Córdobě. Sepsal i významné kompendium fiqhu, kde navrhuje i praktická řešení.

Boží zákon se člení na exoterický a esoterický. Exoterické jsou výrazy použité jako symboly označených významů a esoterické jsou tyto významy samy, jež pochopí jenom apodiktici... Z toho vyplývá, že v Božím zákoně jsou části se zřejmým vnějším významem, který není dovoleno dál interpretovat, neboť jejich výklad, jde-li o základní principy, by byl bezvěrectvím, a jde-li o výroky nižšího řádu, byl by herezí. Jsou však také části, které apodiktici jsou povinni si vyložit a nemohou je brát doslovně, zatímco ti, kdo nejsou na jejich úrovni, pokládají takovýto výklad za bezvěrectví nebo herezi. Takový je případ verše „(Bůh) se k nebi obrátil“ (2:29) nebo hadíthu, podle něhož Bůh sestupuje k nebi tohoto pozemského světa. (Aš'ariho stoupenci podrobují takovýto výrok výkladu, zatímco hanbalovci je berou doslovně podle vnějšího významu.) Proto Prorok řekl pánu černé otrokyně, která mu odpověděla, že Bůh sídlí v nebi: „Propust' ji, neboť je věřící!“ Nepatřila totiž mezi apodiktiky.

IBN RUŠD: FASL AL-MAQÁL

Podobně říká Ibn Rušd na jiném místě, že lidem můžeme doporučovat k užítku doslovnou víru podle vnějších významů, tak jako lékař předepisuje nemocným hotové léky. Všichni totiž nemohou být sami lékaři.

Islámské střetnutí filosofie s teologií dosáhlo vrcholu v Ibn Rušdově polemice s Ghazzálím, který z pozic kreacionistické víry potíral falsafu, a to jejími vlastními zbraněmi rozumových argumentací. Ghazzálí obvinil Fárábího a Ibn Sínu z bezvěrectví, jehož se dopouštějí tvrzeními, že svět je věčný a že Nejvyšší nezná jedinečné, ale jen obecné, a pokusy

různě vykládat části zjevení týkající se vzkříšení těla a budoucího života. Ibn Rušd ve své odpovědi upřesňuje filosofický názor na tyto otázky. Svět v jeho celistvosti a spojitosti s časem chápe jako střední druh bytí mezi pomíjivými stvořenými jednotlivinami (tělesy) a věčným Stvořitelem. Zjevení přece nikde nepraví, že Bůh kdysi existoval uprostřed čiré nicoty. Svět byl tedy stvořen co do formy, nikoliv co do existence. Zároveň zdůrazňuje, že by bylo nepřipustné chápat Boží vědění, zahrnující preexistenci světa, jako analogii vědění lidského.

Jestliže všechny věci jsou ještě před svou existencí obsaženy v Božím vědění, jsou pak, když existují, stejné, jako byly před existencí, anebo jiné? Řekneme-li: „Když existují, jsou v Božím vědění jiné, než byly před svou existencí“, vyplývá z toho, že věčné vědění se mění, a že když věci vyvstávají z nebytí k existenci, vzniká zároveň nové vědění. To je však ve vztahu k věčnému vědění absurdní. Řekneme-li: „Vědění o věcech je v obou chvílích totožné“, lze se zeptat: „Ale jsou věci samy tytéž - před existencí, a když existují?“ ... Tedy i věčné vědění by se muselo měnit, anebo by mu věci stvořené nebyly známy. Obě možnosti jsou ve vztahu k Bohu absurdní.

IBN RUŠD: DAMÍMA (Příloha; jde o dopis určený pravděpodobně samotnému almohádskému chalífovi Abú Ja'qúbu Júsufovi)

Druhou výtku Ibn Rušd řeší vlastní kritikou novoplatónského názoru Ibn Síny. Přiklání se výrazněji k Aristotelovi a uznává přímé stvoření a přímou znalost všech věcí, tedy jednotlivin, Bohem, který je absolutní hybnou příčinou, a nikoli nutnou příčinou emanační.

Otázky eschatologické řadí spolu s kultovními povinnostmi (*ibádát*) k těm tématům prorockého učení, jež se vymykají možnostem filosofického pochopení. Aš'arího škola nabádá k jejich doslovnému přijímání, pokud by nehrozilo zabřednutí do absurdity. Ibn Sína věřil s mystickým zabarvením v individuální nesmrtelnost duše, nikoli však v tělesné vzkříšení. Jiní (mj. i Ghazzálí) se přiklánějí k obrazným výkladům. Ibn Rušd vychází z Aristotelova rozlišení činného a trpného rozumu. Jen činným rozumem, který je nadindividuální, nepomíjející, nejvyšší formou jeho bytí, dosahuje lidský duch účasti na Božské věčnosti.

Dílem Ibn Rušda falsafa na půdě středověkého islámu vrcholí a končí. Ortodoxie ji přes všechno apologetické úsilí córdobského myslitele nepřijala, řada jeho spisů byla spálena. Sunnitská teologie si z helénistického odkazu osvojila jen některé prvky, poněvíc aristotelickou logiku. Fárábího a Ibn Sínovy myšlenkové konstrukce se však uplatnily ve věroučných výkladech šíitských sekt, zvláště ismá'ílije.

Za dovršitele vývoje ortodoxie platí právem Abú Hámid M. al-Ghaz-zálí (Algazel; z. 1111). Narodil se v Túsu v Íránu, přednášel na významné madrase Nizámíji v Bagdádu, až puzen vnitřním neklidem odhodil akademickou ctižádost a oddal se rozjímavému, potulnému životu mystika. Jako první z islámských teologů hluboce pochopil a promyslel cenu náboženské zkušenosti, řečeno s Pascalem „Boha vnímaného srdcem“, o jakém hovořili islámští súfijové. Náboženské zkušenosti (*maʿrifa*) podřizuje - a to je v ortodoxii nové - i samu teologii. Mystiku, která se do té doby pohybovala jen na nejistých pomezích ortodoxie, přímo slučuje s teologickou spekulativní tradicí. Vystoupil jako protivník filosofie inspirované řeckými vzory a současně postavil proti suché literě náboženského formalismu víru a etiku prohloubené citem a spiritualitou.

Pozoruhodný obraz jeho hledání nabízí autobiograficky laděný spis *Munqidh min ad-dalál* (Záchrana od bloudění), srovnávaný někdy s Vyznáními sv. Augustina. Autobiografický ráz má ovšem jen relativní platnost, rozhodující je působivé vyličení duchovního vývoje.

Nakonec mě Bůh vyléčil z nemoci. Vrátilo se mi zdraví a rovnováha, znovu jsem přijal nutné pravdy rozumu a nabyl jsem opět důvěru v jejich jistotu a věrohodnost. Nedošlo k tomu ale systematickým dokazováním nebo soustavnou argumentací, nýbrž světlem, které mi Nejvyšší Bůh vložil do hrudi. Toto světlo je klíčem k větší části vědění. Kdokoliv si myslí, že pochopení Božích věcí závisí na strohých důkazech, zužuje ve své mysli šíří Boží milosti. Když se Posla Božího - mír s ním - tázali na význam „otevření“ ve verši „Koho Bůh chce vést cestou správnou, tomu otevře hrud' pro islám“ (6:125), řekl: „Je to světlo, které Nejvyšší Bůh vkládá do srdcí.“ A když se ptali: „Podle čeho se pozná?“, řekl: „Odchodem z příbytku klamu a návratem do příbytku věčnosti.“ Právě o tomto světle Muhammad - mír s ním - řekl: „Bůh stvořil tvorstvo ve tmách a pak mu dal něco ze svého světla.“ Pomocí tohoto světla je třeba hledat intuitivní porozumění Božím věcem. Toto světlo se v některých dobách bohatě řine z pramene Boží štědrosti. Musíme je sledovat a čekat na ně. Jak řekl Muhammad - mír s ním -: „Za vašich dnů se Bohu zalíbilo v laskavé přízni, vydejte se jí vstříc!“

GHAZZÁLÍ: MUNQIDH (Ze závěru díla)

Přestože sám dokonale ovládá kultivované metody řecké dialektiky a používá i k znázornění Boží milosti novoplatónské symboliky světla, Ghazzálí neúnavně obhazuje ryzí, nespekulující religiozitu, na níž se mohou a mají vroucně podílet všichni věřící.

Takové je milosrdenství, jež poskytuje Boží milost, a nikomu není zadržováno. K jeho přijetí je však třeba se připravit očistou dušou od poskvrnění a špíny. Stejně jako zrcadlení barevného obrazu na zašlé kovové ploše nebrání tento obraz sám, ale maří je rez a špína na železe, které potřebuje vyčistit a vyleštit, tak musíte věřit, že překážka mezi vámi a Boží pravdou je ve vás a nikoli v Božím milosrdenství.

GHAZZÁLÍ: MÍZÁN AL-^cAMAL (Váha činů)

Ghazzáliho kritický útok proti filosofům se zaměřil na úsilí prokázat rozpornost a absurdnost filosofických systémů, jejichž přístupy nezřídka mátlý teology kalámu. Ghazzáli neodmítal rozumové poznávání, přijímal logiku, matematiku a přírodní vědy, ale zavrhoval metafyzické spekulace vedoucí ke konstrukcím světového názoru cizího islámu. Při kritice ukazoval obratně na vnitřní slabiny využívaných aristotelských hypotéz. Jeho spis *Taháfut al-falásifa* (Vyvrácení - popř. inkoherece - filosofů) měl ve středověku velký ohlas v arabštině i v latinském překladu. S věcnou protiargumentací vystoupil Ibn Rušd spisem *Taháfut at-taháfut* (latinsky *Destructio destructionis*).

Ve svém nejobjemnějším díle *Ihjá' 'ulúm ad-dín* (Oživení věd náboženských) Ghazzáli sice formuluje po znamenitých filosoficko-teologických rozbořech celý systém dogmatiky, neupouští však od názoru, že kalám vlastně není vůbec potřebný věřícím pevným ve víře a má tedy smysl jen jako argumentace vůči pochybovačům a odpůrcům.

Po Ghazzálím přichází ještě řada aš'arijských a máturídských autorů velkých kompendií nebo příruček dogmatické teologie - Fachruddín ar-Rázi (z. 1209); Nasafí (z. 1142); Šahrastání (z. 1153, autor významného díla o filosofických školách a sektách); ídží (z. 1280) aj. Jejich spisy se stávají učebními texty na islámských univerzitách. Práce vstřebávají ne zcela domyšleně některé filosofické podněty, vytrácí se však vlastní autorský přínos, a islámská teologie zabředá do scholastiky v nechvalném smyslu slova. Vedle učené oficiální teologie učilišť, která se už nerozvíjí, jen objemově rozrůstá početnými komentáři, glosami a superglosami, šíří se i lidové populární příručky, rozmělnující myšlenky dřívějších generací.

V tomto ovzduší sklerózy načas zdánlivě zaniklo učení Ibn Tajmíji (z. 1328) z Damašku, důsledného hanbalovce, který zcela odmítl dogmatickou teologii a její ortodoxní podobu aš'arismu jako heretické novoty, přičítící se původnímu duchu islámu, odmítal řeckou logiku a volal po obnově vlastního interpretačního myšlení, *idžtihádu*, po návratu

k pramenům a předpokládané prvotní jednotě a víře Prorokova raného islámu. Ibn Tadjmíja vlastně předjímal myšlenky reformy islámu, které se uplatnily o mnoho později.

Jeho rozhorlení směřovalo také proti kultu světců, který plným právem pokládal za neslučitelný s islámským monoteismem. Výzva k ryzímu tawhídu se ozývala v rozmanitých situacích na počátku řady muslimských hnutí v různých částech asijského a afrického světa. Tento důraz na Boží jedinnost, jejíž pojetí je stále třeba střežit a po případě nesmlouvavě očistit od znečišťujících nánosů, zůstával potenciálně dynamizujícím prvkem v muslimských obcích, propadávajících se postupně do stavu společenské, kulturní i myšlenkové stagnace.

D Ě J I N Y P R O F E C I E

V návaznosti na biblické pojetí islám chápe dějiny jako lineární, smysluplný proces. Tímto pohledem se všechna tři předovýchodní zjevená náboženství odlišila od cyklických, vlastně nedějinných koncepcí starých mytologií. V islámu však nejde o dějiny spásy, nýbrž o postupné dovršování zjevení a prosazování řádu. Vývoj nepočíná pádem člověka a dědičným hříchem, který je třeba odčinit vykoupením, ale děje se podle Božího plánu Jeho postupnou komunikací s proroky, jejichž úlohou je zvěstovat Jeho vůli lidem. Bůh tak prokazuje lidstvu nesmírnou milost, lidé se však často vzpěčují a zjevená naučení odmítají nebo překrucují. Konečné, ryzí, nezkazitelné zjevení přináší jako vyvrcholení tohoto procesu Muhammad, pečeť proroků (33:40; odkazy na dřívější proroky jsou velmi četné: 14:24-25, 15:10, 10:94, 16:43, 21:7, 30:47, 40:78, 43:45, 46:9 aj.). Zjevení je dovršeno (5:3). Dalším úkolem založené obce věřících je vyložený příkázaný řád uskutečnit ve společenském i osobním životě a rozšířit jej po celém světě.

Můj vztah k prorokům, kteří mě předcházeli, připomíná muže, který vystavěl dům, zkrášlil jej a vyzdobil, jenom v jednom rohu zůstalo ještě prázdné místo pro cihlu. Lidé dům obcházejí, obdivují se mu a říkají: „Proč jsi nepoložil ještě tuto cihlu?“ Ano, já jsem ta cihla a já jsem pečeť proroků.

Muhammadův výrok, ze sbírky Buchářiho

Korán pojmenovává zvěstovatele obecně dvěma tituly, v pozdějších súrách někdy rozlišovanými: *rasúl* „posel“ a *nabí* „prorok“. Prorok je termín obecnější, zahrnuje významné postavy Starého zákona i Evangelii, prosazující Boží vůli mezi „vlastníky Písma“. Užší termín posel přísluší jenom prorokům, kteří přicházejí varovat a hlásat naučení a příkazy těm, jimž se ještě nedostalo zjevené knihy, na příklad arabským kmenům.

Muhammad je označován také jako *nadhír* „varovatel“, *bašír* nebo *mubaššír* „zvěstovatel radostného poselství“, nejčastěji však jako *rasúlu 'lláh* „Posel Boží“. K označení prorok (*nabí*, persky *pejghámbar*, turecky *peygamber*) někteří muslimové, zvláště na Balkáně, pokládají za potřebné upřesnit, že jde o posledního, dovršujícího hlasatele zvěsti.

Muhammad po vlastní trpké zkušenosti s Kurajšovci využíval biblických i arabských vyprávění o prorockých misích především pro vystrahu: lid, který proroka odmítá, je potrestán, zatímco prorok přežije. Tímto způsobem se až stereotypně vypráví (v 29. súře aj.) příběh Núhův (Noe), Ibráhímův (Abraham), Lútův (Lot) a Músův (Mojžíš) a arabských poslů Šu'ajba u kmene Madjanovců, Húda u Ādovců, Sáliha u Thamúdovců, jakož i o potrestání jiných arabských kmenů.

V pozdějších súrách (popř. návazných komentářích) se uplatňují další biblické látky jako názorné poučení o Boží moci a milosrdenství a o morálních příkazech. Kromě uvedených patriarchů v nich vystupují Ádam, Ajjúb (Jób), Hábil (Ábel), Idrís (muslimskými autory ztotožňovaný s Henochem), Imrán (Amram, otec Mojžíšův; v Koránu vystupuje jako otec Marie Panny, ztotožněné omylem se stejnojmennou Mojžíšovou sestrou), Isháq (Izák), Ismá'íl (Izmael), Ja'qúb (Jákoab), Júnus (Jonáš; v Koránu nazývaný též *Sáhib al-Hút* nebo *Dhú-n-Nún* „muž z ryby“), Júsuf (Josef, hrdina půvabné 12. súry), Hárún (Áron), Júša' (Jozue), Tálút (Saul), Dávúd (David), Sulajmán (Šalomoun), Al-Jasa' (Eliša), 'Uzajr (Ezdráš) a Iljás (Eliáš) a také záporné postavy jako Qábíl (Kain), Qárún (Kórach), Džálút (Goliáš), *fir'awn* (faraó) aj. Hovoří se zde také o královně ze Sáby, které pozdější muslimské legendy dávají jméno Bilqís. Z novozákonních postav se v Koránu objevují Ísá (Ježíš), Marjam (Marie), Zakarijá (Zachariáš) a prorok Jahjá (Jan Křtitel; arabští křesťané ho jmenují Júhanná al-Ma'adání). Hlavní abrahamovskou linii prorocké kontinuity vyznačuje Korán v súře 6:84—86.

Didaktickým cílům slouží v Koránu také některé převyprávěné

mimobiblické látky: o zmrtvýchvstalých mladících z jeskyně *ahl al-kaḥf* (křesťanských sedm spáčů z Efesu), o zázračnými znalostmi nadaném al-Chidrovi (ztotožňován různě s Eliášem, Alexandrovým služebníkem, sv. Jiřím; uctíván mystiky) a Iskandaru Dhú-l-qarnajn (Alexandru Velikém, muslimy nazývaném „Dvourohý“). Židovští protivníci Muham-madovi vytýkali, že se v Koránu nehovoří o Izajášovi, Jeremjášovi a Ezechieleovi a o menších prorocích Izraele a že naprostá většina uváděných biblických patriarchů vlastně v původním smyslu do kategorie proroků nepatří. Pozdější muslimská literatura tuto mezeru zčásti váhavě zaplňuje, například Tabarí vypráví příběhy, jejichž hrdinou je Irmijá (Jeremjáš), zatímco jiní komentátoři ztotožňují záhadnou ko-ránskou postavu Dhú-l-Kifla s Ezechielem.

V islámské tradici a učené i lidové tvořivosti se vyprávění o prorocích rozrostla na bezpočet podivuhodných příběhů s desítkami postav. Tematikou se zabývali vykladači tradic, exegeti, historici i encyklopedisté a vyhranil se i zvláštní literární žánr „vyprávění o prorocích“ (*qisas al-anbiyá*‘; zvl. ath-Tha[‘]labí, al-Kisá’í aj.), který se jako lidová četba dodnes těší značné oblibě. Málo věrohodné tradice hovoří až o tisícovkách proroků a počet zjevených knih udávají číslem 104. Již první člověk Adam jich prý dostal deset. Nejvýznamnější jsou ale podle shodného mínění poslední čtyři: Músova *tawrát* (Tóra, Pentateuch), Dáwúdův *zabúr* (Žalmy), Ísův *indžíl* (Evangelium) a Muhammadův Korán, který shrnuje naprosto vše, co je třeba znát.

Řada muslimských autorů projevuje sklon pokládat za proroky také dávné arabské významné osobnosti a spekulovat o jejich biblické totožnosti. Někteří například považují za proroka legendárního staro-arabského mudrce, autora přísloví a bajek Luqmána (súra 31) a ztotožňují jej s Bileámem nebo dokonce s Ezopem. Pozdní komentátoři zase označují Šu[‘]ajba za Mojžíšova tchána Jitra, Sáliha za Metúšelacha a Húda za Hebera.

O velké oblibě proroků svědčí i lokální pověsti. Na mnoha místech na Předním východě domácí obyvatelé ukazují údajný hrob té nebo oné významné osobnosti svatých dějin. Tak v Arábii nedaleko Džiddy uctívali hrob pramáti Evy (arab. Hawwá’), dokud jej saúdovští puritáni r. 1928 nezničili. U Damašku mají hrob Hábíla. V adenských skalách prý bloudil Qábíl. Otisky Adamovy nohy se ukazují až na Srí Lance, a na mnoha místech islámského světa pokládají staré ruiny různého původu za zbytky Sulajmánových staveb. Vyprávění o prorocích jsou

oblíbenou součástí lidové slovesnosti mnoha muslimských národů, najdeme je v malajském folklóru stejně jako ve svahilské tradiční poezii.

Arabská společnost, vědoma si s hrdostí svých nomádských kořenů, projevovala vždy zálibu v genealogických systemizacích. Na základě bohatě nakupených údajů a v jejich duchu lze dnes v profetologii dospět třeba k takovému výsledku, jaký nedávno (1987) nabídl ředitel islámské knihovny v syrském Halabu Ahmad M. Sirdár. Vypracoval schéma genealogického stromu, zachycující příbuzenské vztahy všech velkých osobností dějin zjevení v semitském světě. Kmen stromu sleduje linii od Ádama přes Šítha (Šét), Idríse, Núha a Ibráhíma k Ismá'ílovi, praotci Arabů, od něhož pokračuje dál k Adnánovi, legendárnímu předku severoarabských kmenů, a stále výš až k Muhammadovi. Ten je Adamovým potomkem v padesátém pokolení. Bibličtí proroci (mimo Lúta) jsou rozmístěni na bočních větvích vyrůstajících od Isháqa. Níže před Ibráhímem raší větve zmiňovaných arabských kmenových poslů, zatímco v koruně stromu nad Adnánovým stupněm nalezneme i boční rodopisné větve všech čtyř pravověrných chalífů.

Některým prorokům přiznává islámská profetologie zvláštní význam a úctu. Jejich řadu otevírá již Adam, „otec lidstva“, „vyvolenec Boží“, příjemce prvních zjevených knih a vědění. (Není bez zajímavosti, že i v katolické teologii se od 16. století objevila představa „prazjevení“ Adamovi, avšak církev ji později odmítla.) Podle koránského učení Bůh po jeho stvoření přikázal andělům, aby se mu klaněli. Neuposlechl pouze Iblís, který svou vzpourou přivodil svůj i Adamův pád. Po neposlušnosti následovalo vyhnání z ráje, ale Adam se pokorně kál a nakonec vykonal se ženou (Jejíž jméno Hawwá' uvádějí až komentátoři) pouť do Mekky. Přestože jeho obraz silně závisí na židovsko-křesťanských vzorech, vykazuje i značný svéráz. Islám nezná dědičný hřích, každý je odpovědný jen za vlastní počínání.

Podobně jako v křesťanském světě je také islámský Adamův příběh v nové době podrobován novým filosofickým interpretacím. Nejpozoruhodnější je Iqbálův výklad ve smyslu cílové ideje zdokonalování člověka, meliorismu. Takový obsah prý dává Korán staré semitské legendě, jíž si prvotní člověk vysvětloval svou životní bídu. Iqbál soudí, že Korán rozlišuje mezi vznikem člověka a Adamovým příběhem, kde jde o jeho probuzení k sebeuvědomění.

Cílem je ukázat, jak se člověk pozvedl od primitivního pudového jednání k vědomému uchopení vlastní svobodné osobnosti, schopné pochyb a ne-

poslušnosti. Pád neznamená morální nepravost; jde o přechod člověka od prostého vědomí k prvnímu záblesku sebeuvědomění, o jakési probuzení z přírodního snu v záchvěvu poznání osobní kauzality. Korán nepohlíží na zem jako na mučírnu, kde je zásadně zkažené lidstvo vězněno za prvotní hřích. Člověkův první čin neposlušnosti byl také jeho prvním činem svobodné volby, a proto bylo Adamovi podle Koránu jeho první provinění odpuštěno. Dobro není věcí donucení, vzniká tím, že se subjekt dobrovolně podrobuje mravnímu ideálu, a z ochotné spolupráce mezi svobodnými já. Jedinec, jehož pohyby jsou plně určeny jako u stroje, nemůže vytvářet dobro. Podmínkou dobra je svoboda. Dovolit vznik vymezeného já nadaného schopností volit po zvážení relativních hodnot daných možností znamená ovšem velké riziko, neboť svoboda volby zahrnuje také svobodu zvolit si opak dobra. Že Bůh toto riziko přijal, ukazuje jeho velkou víru v člověka; člověk teď musí prokázat, že je oprávněná...

Adamovi bylo zakázáno jíst z onoho stromu, protože jeho intelektuální schopnosti byly zaměřeny k jinému typu vědění: k houževnatému, trpělivému pozorování a jenom pomalému soustředování poznatků. Satan ho ale přesvědčil, aby pojezdil zakázaný plod tajného vědění a Adam se podvolil, ne ze zkaženosti, ale protože, od přírody ukvapený, hledal co nejkratší cestu k poznání. Jediným prostředkem k nápravě tohoto sklonu bylo umístit ho do prostředí, které bylo sice krušné, ale vhodnější pro rozvoj jeho rozumových vloh. Adamovo vřazení do těžkých přírodních podmínek nemělo být trestem, ale mělo zmařit záměr satanův, který se jako nepřítel snažil člověku zabránit, aby poznal radost trvalého růstu a rozmachu. Život konečného já v nepříznivém prostředí závisí však na stálém kupení empiricky získávaných poznatků. A zkušenost konečného já, před nímž se otevírá více možností, se může rozvíjet jen cestou pokusů a omylů. Proto je omyl, který lze označit za jakési rozumové zlo, nezbytným činitelem budování zkušenosti.

M. IQBÁL: REKONSTRUKCE

Iqbál pak s poukazem na Korán (33:72) uzavírá, že jedině člověk, „ačkoliv je nespravedlivý a nevědomý“, vzal na sebe břemeno být svobodně se rozhodující osobností.

Klíčové místo v dějinách profecie patří také Ibráhímovi, „příteli Božímu“ (*Chalílu-lláh*). Některé z hojných koránských i postkoránských legend o tomto patriarchovi převzala i pozdější rabínská literatura, působení tedy nebylo pouze jednosměrné. Patří k nim například vyprávění o bořitelství model (21:51-67). Koránský obraz Ibráhíma se postupně vyvíjel. V mekkánských súrách vystupuje jen jako varovatel, zatímco medínské již líčí, jak se synem Ismá'ílem budují svatyni v Mekce. V jeho osobě se tak islám spojuje jak s biblickou tradicí, tak i s její

domácí přehodnocenou částí. Z hlediska náboženské víry je Ibráhím v Koránu označován za *hanífa*, tj. ani žida ani křesťana, ale zbožného monoteistu, připravujícího cestu Muhammadovi k dovršení islámu.

Ismá'ílovi přísluší úcta nejen jako praotci Arabů a budovateli Ka'by, ale podle Koránu (19:55) i jako hlasateli dvou závažných muslimských povinností: modlitby a almužny. Muslimská tradice na rozdíl od Geneze označuje právě jeho za toho Ibráhímova syna, který měl být obětován.

Proroka Músu, „hovořícího s Bohem“, pokládal Muhammad vedle Ibráhíma a ísy za své přímé předchůdce, v jejichž zjevených knihách byl předpovězen (42:13, 7:157). Muslimští exegeti takovýchto biblických míst objevili asi dvacet. V koránském obrazu Músy se mísí biblický příběh s prvky z haggády a z Muhammadovy vlastní imaginace. Músovým hlavním protivníkem je farao, jehož přesvědčuje devíti zázraky; těmi se v Koránu nahrazují biblické egyptské rány. U Tha'labího a v jiných zpracováních příběhů proroků se Músův obraz dále rozšiřuje a zpestřuje velkým množstvím zázračných příběhů.

Linie nejvýznamnějších proroků pak pokračuje Ísou, „duchem Božím“, jehož místem v islámu se bude podrobněji zabývat kapitola o islámu a křesťanství. Celý vzestupný proces profecie vrcholí Muhammadem.

U moderních, reformisticky zaměřených muslimských autorů je přístup k profecii často poznamenán snahami o evoluční a racionální výklad. Muhammad je chápán jako vrchol řady proroků odpovídajících rozdílným evolučním stupňům. Jím řada končí a člověk se nadále musí spoléhat sám na sebe. Zjevení se ve svém někdejší vývoji rozvíjelo podle měnících se poměrů; i v měřítku samotného koránského poselství je takovýto vývoj patrný, například v postupném zpříšňování zákazu lihovin. Lidskou stránku profecie se snažil přiblížit modernímu chápání již koncem minulého století Ahmad Chán představou o zvláštním nadání srdce obráceného k duchovním naučením. Podobně Abduh soudil, že prorok je uzpůsoben zvláštním přirozeným talentem. Ridá a nověji Parwez ale zavrhnou myšlenku, k níž by od tohoto názoru bylo možno dospět, že by talentovaný člověk mohl získat vlastním úsilím zjevení. Pravý posel závisí plně na Božím úmyslu.

Co se týče funkce samé, Iqbál soudí, že prorok má připravovat půdu pro „zrození induktivního intelektu, který samojediný činí člověka pá-nem jeho prostředí“. Mašriqí srovnává proroky s vědci v moderní společnosti. Balić zase ukazuje, že vlastní obsah poselství, vždy pravdivý

a věrný, se lišil v důrazu podle konkrétních podmínek prostředí: Músá přinesl především zákon, Ísá lásku k bližnímu, Muhammad spravedlnost a bratrství.

E S C H A T O L O G I E

V nejstarších mekkánských súrách se vedle důrazu na jedinstvo Boží ozývají často a s mimořádnou emocionální silou burcující myšlenky o hrozícím zániku světa. V pozdějších stadiích se pozornost zaměřuje spíše na osobní stránky posledních věcí člověka: vzkříšení, poslední soud a úděl na onom světě. Předkládané představy vycházejí zřetelně ze židovských, východokřesťanských a také manicheistických učení, k nimž se nemalým dílem připojuje Muhammadova vlastní obrazotvornost. Koránská varování a líčení zpracovali později 'ulamá' i s určitými rozpory do rámce systematické dogmatiky.

Lidský život je stav přechodný a končí nevyhnutelně smrtí. Přesto islám nezavrhne veškeré statky, neboť i ty jsou darem Božím. Smrt nastává odloučením duše od těla. Na Boží pokyn ji vyjímá mocný anděl smrti, podle tradice 'Azrá'íl, jehož působení muslimská básnivost opředla množstvím legendárních příběhů a představ.

K osudu duší mezi smrtí a zmrtvýchvstáním se Korán jasně nevyslovuje. Uplatňuje se tu názor, že duše může existovat i bez těla. Nemá však vědomí ani vůli a po smrti upadá do bezesného spánku až do opětovného spojení s tělem v den zmrtvýchvstání. Mnozí teologové však soudí, že hned po smrti se musí podrobit soudu. Na toto téma se velmi rozšířila tradice o výslechu, který vedou andělé Munkar a Nakír.

Boží Posel řekl: Když je tělo pochováno do hrobu, přijdou k němu dva černí modroocí andělé Munkar a Nakír a ptají se zesnulého na Posla Božího. Jestliže je muslim, vyzná, že není božstva kromě Boha a Muhammad je Jeho posel. Andělé pak řeknou: „Věděli jsme, že promluvíš takto.“ A hrob se pak rozšíří na sedmdesátkrát sedmdesát loktů. Rozsvítí se světlo a bude řečeno: „Spi!“ Zesnulý se zeptá: „Mám se vrátit k bratřím a podat jim zprávu?“ Andělé mu odpoví: „Spi jako ženich, dokud tě Bůh nevzkřísí z hrobu v den zmrtvýchvstání.“ Jestliže však zesnulý byl nevěřící, otáží se ho: „Co říkáš o Prorokovi?“ Na to odpoví: „Neznám ho.“ A andělé řeknou: „Věděli

jsme, že takto promluvíš." A země se nad ním uzavře, otočí ho zprava nalevo, a bude trpět věčným trestem, dokud ho Bůh nevzkřísí.

hadíth podle Abú Hurajry; uvádí Bagháví v MIŠKÁT

Jiná silně rozšířená tradice hovoří o úzké stezce *siráť*, „jemnější než vlas a ostřejší než meč“, klenoucí se jako most nad pekelným žářem. Spravedliví po ní lehce přeběhnou, zatímco zlí se zřítí nebo budou svrženi. Mu‘tazila, Ghazzálí, někteří mystikové a dnešní modernisté chápou takováto líčení jako pouhé metafory, zatímco konzervativní ‘ulamá‘ je obezřele, ale nesmlouvavě hájí.

Přímo o Korán se opírá přesvědčení, že bez soudu půjdou rovnou do ráje ti, kdo padli v boji za svatou věc, „mučedníci“ (*šuhadá‘*). Podle tradice se do této skupiny řadí i zbožné ženy, které zemřou při porodu. Panuje také přesvědčení, že Muhammad a proroci si uchovávají i po smrti vědomí, někteří (Ísá, al-Chidr, Idrís a Iljás) vlastně snad vůbec nezemřeli. Novodobá ortodoxie ale rozhodně vystupuje proti kultu světců a všem lidovým pověrám, které mají přivolat jejich přímluvu nebo pomoc.

Zánik světa bude předznamenán apokalyptickými úkazy: ničivým vpádem severských národů Góga a Magóga (představa je biblického původu: Gn 10:2, Ez 38 a 39; v Koránu se jmenují Jádžúdž a Mádžúdž), objevením se podivného zvířete, puknutím Měsíce, příchodem antikrista Dadždžála (jméno i pojem si muslimská tradice vypůjčila ze syrské raně křesťanské literatury) a pak Ísy apod. Nakonec nadejde poslední den, pro nějž má bohatý koránský jazyk řadu sugestivních pojmenování: den zmrtvýchvstání (*qijáma*), rozdělení, účtování, probuzení, soudu, náboženství, den všeobsáhlý nebo „hodina“. Dvojití zatroubení anděla Isráfíla vzkřísí mrtvé lidi i džiny a shromáždí je na velké pláni k poslednímu soudu. Bůh se zjeví na trůnu nesen anděly. Lidé budou souzeni podle víry a skutků; spravedlivým bude vykázáno místo po pravici, popř. vložena kniha do pravé ruky, nehodným po levici. Rozhodnutí bude konečné: buď ráj, nebo pekelná muka. Proti ortodoxnímu dogmatu o vzkříšení těla se staví jen ojediněle názor o věčném životě pouhé duše (např. M. Zafrulláh Chán ze sekty ahmadíje). Názor středověkých filosofů, představovaný Ibn Rušdem, byl již uveden.

Islámská eschatologie nezná očistec, i když Korán naznačuje jakýsi čistný všeobecný sestup do samého sousedství pekla.

Potom však zachráníme ty, kdož bohabojní byli, a ponecháme v něm ne-spravedlivé na kolenou klečící.

(19:72)

Někdy se nesprávně vykládá jako očištec koránský výraz *barzach*, „přehrazení“, který v eschatologických výkladech znamená rozhraní-čení lidského a Božského světa, nebo pekla a ráje. Někteří komentátoři jej pokládají za limbus, tedy místo přebývání v nedořešeném období mezi smrtí a vzkříšením, popřípadě pro děti, slabomyslné apod.

Ráj se v Koránu a tradici nejčastěji nazývá *džanna*, „zahrada“, někdy také zahrady *‘adn*, „eden“, v pozdějších súrách se vyskytuje *také firdaws* (z řeckého *paradeisos*). Smyslově názorné popisy rajských slastí měly v tvrdém prostředí pouště jistě mocný ohlas.

Obraz zahrady rajske, jež přislíbena byla bohabojným: v ní řeky jsou s vodou, jež nezahnívá, a řeky mléka, jehož chuť je neměnná, a řeky vína, jež rozkoší je pijícím, a řeky medu očištěného. A bude tam pro ně ovoce všeho druhu i odpuštění Pána jejich.

(47:15)

K blaženosti budou přispívat rajske věčně panenské černoooké dívky (*húr*; 55:56, 56:35-36, 55:72) a krásní mladí rozlévači vína (56:17-18), skvostné podušky atd. V pozdějším medínském období přicházejí na místo „hurisek“ manželky.

Ortodoxní teologové potvrzují správnost těchto barvitých představ, i když Ghazzálí naznačuje, že půjde spíše o trvalou blaženost, připomínající smyslové slastné oblouznění. Klade se také důraz na duchovní radost ze slávy spravedlivých. Proti mu‘tazile ortodoxní teologie připouští i možnost obšťastňujícího patření na Boha. Duchovní myšlenku štěstí z Boha a v Bohu a z lásky k Němu rozvinuli někteří mystikové až k popření potřeby pekla a ráje.

Islám byl jinověrci po staletí napadán za údajné hrubě smyslné zobrazení ráje, orientalistické studie však prokázaly, že Muhammad se tu mohl inspirovat i křesťanskými mozaikami a miniaturami s postavami andělů.

Na základě koránského textu muslimští eschatologové vypracovali představy a názvy pro sedm (nebo osm) stupňů rajske zahrad. V nejvyšší se tyčí Boží trůn. V hradbách kolem ráje je osm bran ze zlata a drahokamů pro proroky a mučedníky; pro ty, kdo se řádně modlili; kdo dávali almužnu; vybízeli k dobrému a varovali před zlým; zdržovali se vášní; vykonali pouť do Mekky; účastnili se džihádu; a pro ostatní

bohabojné. Brány střeží anděl Ridwán. K tradiční topografii ráje patří také rozsáhlé jezero, u něhož se Muhammad setká se svou obcí. Podle jiných kanonických tradic bude Prorok stát spíše poblíž mostu anebo vah.

Prorokovo jezero se prostírá mezi oběma nejzazšími konci ráje v délce jak z Adenu do Ománu. Pro věřící zde bude připraveno tolik čiší, jako je hvězd na nebesích.

z výkladu dogmatiky (AL-^ĀQÍDA) od hanbalovce Ibn Qudámy al-Maqdisiho (z. 1223)

Peklo nazývá Korán nejčastěji *džahannam* (z hebrejského *gé-hinnóm*), ale užívá i dalších jmen. V běžném hovoru je nejčastější *nár*, „oheň“, nebo *džahím*. Nad počátečním pojetím pekla jako hrůzného zvířete převládla později v koránském textu zcela představa propasti se soustřednými kruhy, blízká povědomí kulturních společenství od staré Mezopotámie až po evropský středověk. (Ne náhodou byla hledána souvislost mezi líčením cesty peklem arabského básníka al-Ma^ʿarrího ([z. 1057] a Dantem.)

Podobně jako v případě ráje i zde dogmatická systemizace dospěla k obrazu sedmi kruhů se specifickými jmény a funkcemi. Jsou určeny odstupňovaně pro bezbožné muslimy; křesťany; židy; sabejce; mágy (zoroastrovce); modloslužebníky; a pokrytce. V nejnižším kruhu roste strom *zaqqúm* rodící hlavy satanů (37:62-65). Pro uhašení žízně je v pekle jen horká a zahnívající voda. Smyslově názorné obrazy utrpení se i v tomto případě někteří vykladači snaží zduchovnit.

Koránský text se nevyjadřuje jednoznačně, zda trest v pekle bude nevyhnutelně věčný. Naznačuje obě možnosti: ano (23:103) i ne (73:11). K prvnímu výkladu se přiklání mu^ʿtazila a qadaríja, k druhému Aš^ʿarí, jehož názor převládá. U hříšných muslimů může být trest podle Boží vůle jen dočasný. Lidová víra i někteří teologové zde kladou značnou váhu na Prorokovu přímluvu, jiní ji odmítají jako neslučitelnou se spravedlností.

Islám převzal z židovských a křesťanských učení víru v anděly a satany a ze staroarabských pověr a bájí představu džinů. Džinové jsou dobří i zlí, takže vymezení tohoto druhu oproti předchozím není vždy jednoznačné. Zatímco Korán poskytuje o všech třech skupinách jen příležitostně nahodilé údaje, tradice s básnivou tvořivostí svět nadpřirozených bytostí utřídila a vylíčila v hýřivých barvách fantazie. S podmanivým vypravěčským zápalem se pak tématu ujímala lidová slovesnost národů islámských zemí, propojující tento báječný svět s příběhy lidí. Čarovná vyprávění, jaká najdeme v pohádkách Tisíce a jedné noci, se právem řadí ke zlatému fondu světové kultury. Na druhé straně se démonologické představy uplatňovaly také na poli magie.

Z andělů (*malá'ika*, sg. *malak*) je v Koránu jmenovitě uváděn nejčastěji prostředník zjevení Džibríl nebo Džabrá'íl (Gabriel); jednou jsou uvedeni Miká'íl (Michael), dozorčí nad peklem Málik a pokušitelé a první učitelé magie Hárút a Márút (jejichž předobraz rozvinula již apokryfní starozákonní Kniha Henochova). Korán hovoří také o nejvyšší třídě andělů, jíž jsou *muqarrabún* („přiblížení“, 4:172), kteří obklopují Boha a bez ustání Jej chválí. Bajdáwí je označuje za *karrúbjún*, „cherubíny“. Jménem je také uvedena, a to v raných mekkánských súrách, devatenáctičlenná andělská stráž *zabánija*, střežící peklo (96:18, 74:30). Vcelku Korán hovoří o andělech jako o Božím dokonalém, vždy poslušném dvořanstvu.

Jemu náleží všichni, kdož na nebesích jsou a na zemi; a ti, kdož u Něho dlí, nejsou tak hrdopyšní, aby mu nesloužili, a nikdy neumdlí a pějí slávu Jeho dnem i nocí bez přestání.

(21:19-20)

Důležitá, jakkoli rozporná, je také zmínka, že andělé nemají moc přimlouvat se za lidi (53:26), i když za ně prosí (42:5). Člověka však střeží a sledují jeho činy (13:11). Z Božího příkazu mohou zasáhnout na pomoc (3:124).

Postkoranická tradice a rozsáhlá literatura uvádí mnoho dalších jmen andělů, převzatých z židovských a křesťanských zdrojů. Vedle Džibríla a Miká'íla, který platí zvláště za ochránce židů (tafsíry Tabarího, Za-

machšariho, Bajdávího) a od stvoření pekla se neusmál (Ibn Hanbal), patří nejčelnější místa eschatologickým andělům 'Azrá'ílovi a Isráfílovi. Všichni čtyři jsou vlastně archandělé, muqarrabún.

Tradice se zabývá také povahou andělů.

Věří se, že jsou stvořeni ze světla, nadáni životem, řečí a rozumem. Druhově se liší od džinů a satanů. Věží, že jsou prosti tělesné žádosti a vznětlivosti. Vždy uposlechnou Boha a vykonají, co jim přikáže. Potravou je jim velebení Jeho slávy, nápojem hlásání Jeho svatosti, hovorem připomínání Boha - On je Vznešený - a potěšením uctívat Jej. Jsou stvořeni v různých podobách a s různou mocí.

ze sbírky Ibn Mádži

Některé otázky se jeví jako sporné, například pohlaví andělů a jejich postavení vůči lidem a zvláště prorokům. Podle koránského vyprávění Bůh přikázal andělům, aby se klaněli Adamovi, a dále pak vyvolil Imránův rod nad všechno tvorstvo. Zdá se tedy, že lidským prorokům přísluší vyšší postavení. Mu'tazila, filosofové i někteří teologové Aš-šariho školy přesto uváděli řadu argumentů pro opačný názor stavějící výše anděly.

Ducha zla Korán označuje dílem jako satana (*šajtán*), dílem apelaativem Iblís (z řeckého *diabolos*). Říká se mu také „nepřítel“, po případě „nepřítel Boží“, a ke jménu šajtán se připojuje epiteton *radiim*, „kamenovaný“, údajně podle počínání proroka Ibráhíma, jež obřadně napodobí poutníci při hadždži. V pojmu se mísí židovské a staroarabské představy a jeho vztah k širšímu démonickému společenství není zřetelně vyhraněný.

Iblís se pyšně vynáší nad člověka, že byl stvořen z ohně (7:12, 38:76). Má tedy zřejmě blízko k džinům, kteří byli stvořeni z ohně *samúm* (Hrbek: „prudce spalujícího“; 15:27) nebo *máridž* („plamene bezdýmného“; 55:15). Iblís se proto odmítal poklonit Adamovi, stvořenému z hlíny, přestože Bůh to všem andělům přikázal, a byl za neposlušnost potrestán. Vyprosil si však odklad trestu do soudného dne. Bylo mu také dovoleno pokoušet a svádět lidi. Z koránského podání tedy ne-vysvítá, zda Iblís je původem vzpurný anděl nebo džin. Tabarí soudí, že všichni džinové byli vlastně nejprve oddílem andělů určeným střežit ráj. Vzbouřili se, a Bůh poslal Iblíse, který se tehdy ještě jmenoval jinak, zavést pořádek. Podle jiných verzí byl Iblís zajatý džin vychovaný anděly, anebo archanděl pověřený vládnout na zemi džinům.

Pojmy satan a džin se tedy mísí již v Koránu a tím spíše v legendách, zvláště ve vyprávěních o nadpřirozené moci proroka Sulajmána, ve spekulativní literatuře a ve folklóru. Satan je někdy chápán jako otec džinů, spojován s podobou hada, označován také jménem Džánn apod.

S jistotou lze říci, že satan je odpůrce Boha v duších lidí, zlý našep-tavač a svůdce. Nemůže ale získat moc nad člověkem bohabojným.

Prorok řekl: „Každý z vás má u sebe přiděleného anděla a satana.“ Druhové se zeptali: „Týká se to i tebe sama?“ Řekl: „Ano, také. Ale Bůh mi dal zvítězit nad satanem a řídí mě jenom správně.“

hadíth uvádí Bagháví v MIŠKÁT

Ďábli se mohou objevovat také v lidské podobě obojího pohlaví a mít svá osobní jména. Zde se příliš neliší od svých protějšků z křesťanských vyprávění, přestože těmito vlastnostmi se shodují i s džiny.

V Koránu se také vícekrát uvádí jméno kurajšovské pohanské modly Tághút. Tato postava se v lidových představách rovněž zařadila do společenství d'áblů. Navíc se stávala symbolem bezpráví a tyranie. Za islámské revoluce v Íránu označilo duchovenstvo jménem Tághút šáha a jeho režim, zatímco jiná šajtánská označení byla přidělena dalším, zahraničním nepřátelským silám.

Co se týče džinů, představa o jejich existenci a působení navazovala sice v Koránu prvotně na staroarabský animismus, později se však s rozšířením islámu obohatila o perské, indické, egyptské, turecké a další démonické postavy a zázračné prvky. Šajtáni se začleňují do tohoto světa jako zlí džinové, kteří nepřijali islám a páchají zlo. Silnější třídy zlých džinů jsou *ifriti* a *máridové*. Slabší jsou *džánnové* a *džinové* (v užším smyslu), kteří mohou být zlí i dobří. Íránci zlým džinům říkají *dívové* a *nere*, dobrým ženským vílám *peri*.

Džinové (arabsky *džinn*, sg. *džinní*) v nejobecnějším smyslu jsou průhledné vzdušné bytosti. Aby byli viditelní, musí se zhustit, a při tom mohou na sebe brát rozmanité podoby. Byli prý stvořeni dávno před lidmi a vládli jim králové Sulajmáni, z nichž jeden s jejich pomocí vystavěl egyptské pyramidy. Jsou smrtelní. Mnohé zabíjejí meteory, které po nich házejí andělé střežící přístup k nebesům. Džinové se totiž často snaží poslouchat nebeské rozhovory, aby se dozvěděli o budoucích dějích. Když je džin smrtelně poraněn, vyrazí mu ze žil oheň a stráví jej. Džinové se bojí železa, proto volání *hadíd!*, „železo“, je prý zahání. V ramadánu jsou zlí džinové dočasně spoutáni.

K nejpoblárnějším vyprávěním o džinech patří příběhy proroka krále Sulajmána (Šalomouna), znalého řeči zvířat a ptáků a jiných tajných věd a umění, jimiž džiny ovládal. Jeho vládu nad satany, kteří pro něj museli lovit perly a všemožně těžce pracovat, chválí přímo Korán (21:82, 28:37 aj.).

A vyráběli pro něj vše, co si přál: chrámy, sochy, poháry velké jako nádrže a kotle pevně zapuštěné. Buďte rodu Davidovu vděční! jak málo je však vděčných mezi služebníky Mými! A když jsme rozhodli o smrti Šalomounově, upozornilo je na smrt pouze to, že zvíře pozemské jedno sežralo jeho žezlo. A když spadl, ukázalo se, že kdyby džinové znali nepoznatelné, nebyli by tak dlouho zůstali v trestu zahanbujícím.

(34:13-14)

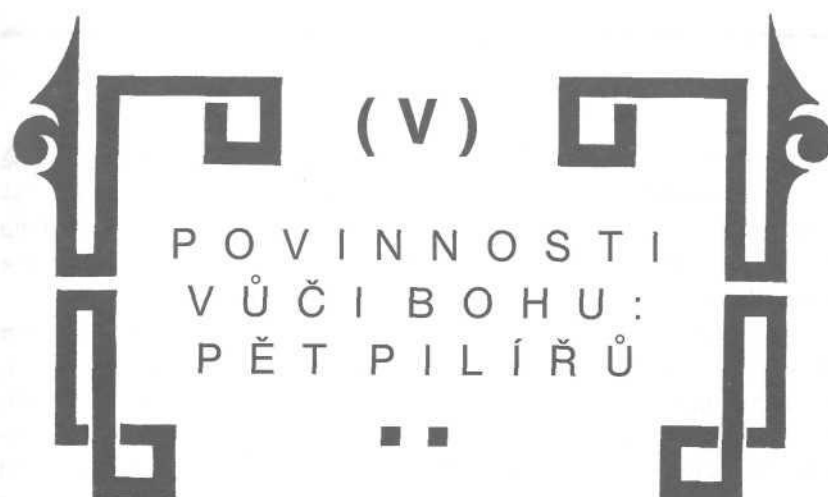
Podle výkladu Ibn Abbáse džinové pracovali tehdy pro Sulajmána ještě rok po jeho smrti, než hmyz prožral hůl, o níž se na trůnu opíral, a poznali, že zemřel. Podle rozsáhlé postkoranické populární literatury, často inspirované židovskými midráši, Sulajmán ovládal džiny kouzelným pečetním prstenem s vyrytým nejmocnějším jménem Božím. Sbírkou vyprávění *qisas al-anbijá'* znají celé desítky příběhů o jeho divotvorných činech.

Na víru v džiny navazovalo bezbřehé množství místních i šire známých báchorek, pověr a magických praktik. Do nižších tříd džinů se řadily desítky místních starých bůžků a démonů. Nejznámější jsou: *ghúlové*, zlí mužští i ženští démoni, kteří se proměňují ve zvířata a obludy a pěstují vlkodlačí kanibalismus; *ghaddárové*, synové Iblisovi, kteří mučí lidi; *si'lá'ové*, běsi, kteří v lesích utancují poutníky k smrti; *šiqq*, obluda v podobě pouhé poloviny člověka rozetnutého po délce aj. Zajímavou mýtickou bytostí je také *hátif*, pouhý radící nebo varující hlas neviditelného mluvčího. (V moderní arabštině *hátif* znamená telefon.)

Podle Koránu (72. súra: Džinové) Muhammad kázal islám i těmto bytostem a mnozí uvěřili. Středověký oficiální islám bral přesvědčení o jejich existenci tak vážně, že byly vypracovány i právní studie o jejich statutu a případných manželských a majetkových vztazích k lidem. Racionalisticky smýšlející autoři se někdy v této otázce uchýlovali k různým vytáčkám. Pouze Ibn Sína přímo popírá jejich skutečnost. Ibn Chaldún koránské zmínky o džinech řadí k mutašábihát, kde jen Bůh zná pravdu. Novodobí exegeti se s tímto ošidným tématem vypořádávají různě: od snahy přehodnocovat chápání pojmu (tafsír Manáru) až po snahu představu zjemnit, škrtnout násosy pohádkových výtvorů a vy-

kořenit návazné falešné jasnovidecké, šarlatánské a magické praktiky (Šaltút aj.).

Dobré příklady přehodnocení přináší Balić. Anděly chápe jako existující mimo čas a prostor, pověřené úkolem uchovávat řád vesmíru, s vědomím, že věda tyto síly nazývá jinak. Zatímco andělé jsou teo-centričtí, džinové jsou antropocentričtí, neodlučitelní od lidské existence. Jsou to v moderních termínech lokalizované přírodní síly, ideje nebo jevy, včetně halucinací, obsesí a falešných představ, jimiž se dnes zabývá psychiatrie, psychologie a psychoanalýza. (Takovýto výklad podporuje i jazyková skutečnost: duševně chorým říkají Arabové už od předislám-ských dob *madžnún*, etymologicky vlastně „posedlý džiny“.) Nemají nic společného s islámskou vlastní věroukou a transcendencí.



ŠIROKOU, VŠE ZAHRNÚJÍCÍ PŘEDSTAVU BO-
hem určeného řádu člení muslimští právníci do tematických okruhů
vztahů člověka k Bohu (*‘ibádát*) a vzájemných vztahů mezi lidmi (*mu-‘ámalát*).
Ve vztazích *‘ibádát* jde převážně o náboženské povinnosti v užším slova
smyslu, o vlastní kult. Zásadní význam zde má pět povinností, které
muslimské učení souhrnně označuje za pět sloupů nebo pilířů náboženství -
arkán ad-dín. V souladu s tradicí se dodnes pokládají za nejpodstatnější
znaky příslušnosti k islámu. Tvoří je: vyznání víry (*šaháda*), modlitba
(*salát*), náboženská daň (*zakát*), půst v měsíci ramadánu (*sawm*) a pouť
do Mekky (*hadždž*).

Prorok řekl: Islám se zakládá na pěti prvcích: vyznání víry, to znamená
dosvědčení, že není božstva kromě Boha a že Muhammad je Jeho Posel,
konání modlitby, placení zakátu, půstu v měsíci ramadánu a pouti do Mekky.

ze sbírky Buchářiho

V právnických knihách se celý okruh *‘ibádát* zpravidla probírá hned
na počátku a jednotlivým „pilířovým“ povinnostem jsou věnovány
samostatné rozsáhlé kapitoly. Namísto obsahu víry, který je
předmětem teologie, právní kompendia však rozebírají zpravidla
nejprve pojem rituální čistoty *tahára*. Dále pak následují *salát*, *zakát*,
sawm a *hadždž*. Navíc se do tohoto souboru často připojuje ještě
svatý boj (*džihád*).

Termín znamená „svědectví“ nebo „dosvědčení“, v moderní arabštině také „vysvědčení“ nebo „certifikát“; ve specifickém náboženském významu pak „vyznání víry“. Islámská šaháda zní: *Ašhadu an lá iláha illá 'lláh wa Muhammadan rasúlu 'lláh.* "Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží."

Toto krátké vyznání svou první částí řadí islám k monoteistickým náboženstvím a dále poukazuje na Muhammadovo prorocké poslání, čímž zahrnuje víru ve zjevený Korán. Chce-li se nevěřící stát muslimem, musí pronést šahádu. V současné praxi konvertita šahádu pronáší zpravidla před významným islámským činitelem, jakým je například šejch al-Azharu, muslimský státník nebo místní hodnostář. Stačí však pronést šahádu před dvěma svědky a pořídit úřední zápis. Při tom je samozřejmě důležitá upřímnost a poctivost záměru.

Tento pilíř má několik stránek. Za prvé, osoba, která pronáší šahádu, bude Bohem vyslyšena a odměněna jenom tehdy, jestliže chápe pravdu tohoto výroku a opakuje jej s porozuměním a opravdovou upřímností. Pokud by šahádu vyslovoval pokrytec, věřící pevně jinak, nebude u Boha pokládán za věřícího a nebude ani uchráněn trestu na onom světě. Ještě horší než takovéto skryté pokrytectví je odporné novotaření (*bid'a*)...

z knihy KITÁB USÚL AD-DÍN (O základech náboženství) Abdalqáhira al-Baghdádího (z. 1037)

Povinnost vyznávat víru plní příslušník muslimské obce při každodenních modlitbách, které šahádu vždy obsahují jako výraznou část. V širším smyslu vyznává svou víru též tím, že za ni bojuje a je připraven položit za ni i život. V takovém případě je s úctou připomínán jako *šahíd*, mučedník či padlý hrdina, etymologicky doslova „svědek“. (Stejnou řeckou etymologii má církevně latinské *martyr*, užívané o křesťanských mučednících.) V moderní době se uctivým *šahíd*, pl. *šu-hadá'*, označují všichni, kdo položí život za ušlechtilou věc, například v národně osvobozenéckém boji.

Bohatě strukturovaný obsah víry (*imán*), k níž se muslim hlásí a kterou v plnosti předpokládá šaháda, není již věcí právní vědy, ale dogmatické teologie.

Islám přikládá velkou závažnost čistotě, jejíž pojetí islámští právníci (podobně jako Mojžíšův Leviticus) rozebírají zevrubně až do drobnohledných podrobností. Jde o čistotu tělesnou, morální a rituální v jediném celku. Muhammad ji podle hodnověrného hadíthu označoval za polovinu víry. Tahára není sice jedním z pilířů, tvoří však důležitý předpoklad platnosti modlitby a hadždže.

Opakem čistoty je poskvrnění, které se z teologického pohledu dělí na hmotné a mentální, a z pohledu práva, prakticky závažnějšího, na věcné a náboženské, nebo na těžké (*džanába*) a lehké (*hadath*). K těžkému znečištění dochází jakýmkoliv pohlavním stykem a vůbec vyměšováním spermatu, u ženy je působí také menstruace a šestinedělí.

Á'íša řekla: „Prorok - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - se mi opíral o klín, přestože jsem měla měsíčky, a potom přednášel Korán. Já zas, přestože jsem měla měsíčky, jsem Poslu Božímu čechrala vlasy.“

ze sbírky Buchářiho (Islámské právo je zde méně přísné než starozákonní očišťovací řády - srv. Lv 15:19)

Lehké znečištění přivodí dotyk nečisté věci (*nadžis*, opak od „čistého“ *táhir*). Takovéto nečisté, poskvrňující věci jsou víno a lihoviny, nečistá zvířata (vepří, psi), zdechliny (*majta*; každé zvíře, které nebylo náležitě usmrceno, mimo ryby a hmyz), krev, hnis, zvratky a výkaly (ale nikoli slzy, pot nebo hlen) a mléko nejedlých zvířat. Některé právní školy tento výčet poněkud pozměňují. Například podle Abú Hanífy lihoviny nejsou nadžis. Šiité naopak k výčtu přidávají mrtvá lidská těla a nevěřící. Obecně platí, že člověk se znečišťuje také konáním potřeby, spánkem, omdlením, dotykem osoby opačného pohlaví a dotykem pohlavních orgánů.

Ve stavu lehkého znečištění není věřícím dovoleno se modlit, konat *tawáf* kolem Ka'by a dotýkat se Koránu. Ve stavu džanáby není přípustné ani se zdržovat v mešitě nebo přednášet Korán.

Stav znečištění se odstraňuje očištěním omytím, které je podle závažnosti poskvrnění rovněž dvojího druhu. Velké znečištění odstraní jen *ghusl*, tj. úplné vykoupání nebo omytí celého těla s vypláchnutím úst a nozder. Hadath lze odstranit částečným omytím (*wudu'*, *ta-waddu'*). Očišťování se opírá přímo o autoritu koránského textu.

Vy, kteří věříte! Když se chystáte k modlitbě, umyjte si obličej své i ruce

své až k loktům a otřete si hlavy své a nohy své až ke kotníkům! A jste-li potřísněni, očistěte se! Jste-li nemocni nebo na cestách či přišel-li někdo z vás ze záchodu anebo jste měli styk s ženami - a nenaleznete-li vodu - omývejte se dobrým jemným pískem a otřete si jím obličej své i ruce své; Bůh vám nechce působit žádné nesnáze, nýbrž vás chce očistit a dovést tak dobrodiní Svě vůči vám - snad mu budete vděční!

(5:6)

V praxi jsou mešity vybaveny umývárny, aby si věřící před modlitbou mohl umýt tvář, hlavu, ruce i nohy. Postup wudú'u se v podrobnostech liší podle předpisů jednotlivých právních škol a muslim se mu naučí jako pevnému životnímu návyku.

Voda platí za čistou a očišťující, jde-li o vodu tekoucí, anebo - v jiných případech - pokud se nezměnila její barva, chuť a vůně. Podle konkrétních podmínek právníci vypracovali další složitá pravidla.

Očištění je přípustné, provádí-li se čistou vodou, to jest dešťovou, pramenitou, studniční, říční nebo mořskou. Také tehdy, jestliže se voda pozmění v některých vnějších vlastnostech přidáním například prachu, šafránu, sody, mýdla, nebo jestliže nějaký čas stála v nádobě. Nikoli však vodou, která změnila svou povahu množstvím napadaného listí nebo jiné látky, silné nebo hojné do té míry, že převládne. Nikoli také vodou pozměněnou vařením jako sirupem, octem, růžovou vodou, vývarem nebo omáčkou. Ne také malým množstvím vody, do níž spadla nějaká nečistota, nejde-li o kaluž po prudkých deštích. Velkým množstvím vody je však možné se očistit i tehdy, je-li trochu znečištěna. Velké množství se určí tak, že nečistá strana se ne-rozvíří, nabereme-li z čisté strany. Malé množství je takové, že se rozvíří všechna tekutina. Vodní jímka musí být tedy velká alespoň desetkrát deset loktů a hluboká tak, že bahno ze dna nelze vybrat rukou. Pak se rovná vodě tekoucí, což je voda, jež může odplavit stěblo.

Abu Bakr Effendi (19. století), 2 příručky pro jihoafrické muslimy

Když není po ruce voda, jako například v poušti, anebo při poraněních, kdy by voda mohla uškodit, provádí se podle koránského pokynu očista jemným pískem nebo prachem (*tajammum*). Věřící si jím zpravidla jen krátce přetře obličej a pak ruce až po loket.

Očista se nemá omezovat jen na fyzickou stránku, ale musí jí předcházet zbožné předsevzetí (*níja*) a doprovázet ji myšlenky na Boha. Podle teologického výkladu tak má jít zároveň o očistu srdce a ducha.

كيفية الوضوء



٢- اضمض ثلاثاً



١- فويت الوضوء، بسم الله الرحمن الرحيم
وأغسل يدي إلى الرسغين



٣- استنشق ثلاثاً ٤- اغسل وجهي ثلاثاً ٥- اغسل يدي مع المرفقين



٦- أمتع رُبع الرأس ٧- أمتع أذني مرة ٨- اغسل رجلي مع الكعبين

Modlitba (*salát*; persky a turecky *namáz*) představuje hlavní, každodenní kultovní povinnost muslima a vedle obřadů hadždže vlastně jedinou závaznou podobu islámské bohoslužby. Jako pokorný, čistě bohabojný projev nemůže být spojována se snahou vyprosit si od Boha cokoli jiného než správné vedení. Prosebnou modlitbu, bližší křesťanskému pojetí, islám označuje termínem *du'á'*. Ta je projevem čistě soukromým a není vázána žádnými předpisy. Zvláštní případy soukromé zbožnosti, tj. další modlitby nad závaznou normu (*wird, hizb, dhikr* aj.), byly po staletí upravovány předpisy mystických řádů a bratrstev. Závaznou povinnost vůči Bohu představuje pouze modlitba *salát*, kterou je třeba vykonávat podle tradice a bez ohledu na místo a národnost věncích vždy jen v arabštině. V této kapitole se budeme zabývat pouze tímto významným pilířem islámu.

V Koránu se sice o modlitbě *salát* hovoří nejednou, a to v různých souvislostech, její charakteristická podoba se však ustavila a uchovala především tradicí, vycházející z praxe Muhammadovy obce, později kodifikované právníky. Náležitosti modlitby tvoří velmi podstatnou část celé soustavy *ibádát*. Jsou přísně závazné pro každého muslima, který dosáhl dospělosti (*báligh*) a je duševně zdravý (*‘áqil*). Pro nemocné se počítá jednak se snazší variantou pohybů podle zdravotního stavu, jednak s dočasným prominutím povinnosti za pozdější náhradu (*qadá'*) po uzdravení.

Modlitba je platná jenom tehdy, jsou-li splněny stanovené podmínky (*šurút*): čistota těla, čistota místa a šatu, náležité odění, zaujetí správného modlitebního směru, znalost modlitebních časů a zbožné předsevzetí.

Pojem čistoty - *tahára* - byl již vyložen. Modlitbu věřící koná zásadně bez obuvi a jeho šat se pokládá za čistý, když nepřišel do styku s ničím poskvřujícím. Také místo platí za čisté, je-li suché a neposkvřené. Modlitbu není nutné konat v mešitě, kde jsou tyto podmínky samozřejmě zabezpečeny, ale je možné modlit se i v bytě nebo kdekoli jinde. V moderní době jsou továrny, kanceláře, letiště i jiná veřejná místa zpravidla vybaveny modlitebnami se zvýšeným prahem, který věřící překračuje vždy již vyzutý. Často se také používá modlitebních koberečků, modláků (*sadžžáda*) v ustálené velikosti klečící postavy,

na nichž bývá zobrazen modlitební výklenek (*mihráb*). K témuž účelu lze také použít rohože nebo čisté látky.

Náležitým oděním se rozumí zakrytí stydkých míst (*satr al-^cawra*). Stydkými místy je u mužů vše mezi pupkem a koleny. Ženy musí mít zakryto celé tělo kromě obličeje a rukou od zápěstí. Tímto předpisem je vlastně dána i norma, nakolik má žena chodit zahalena před cizími muži. Má mít vždy zakryty vlasy; závoj přes obličej však klasické právní normy nevyžadují a mnoho moderních muslimských autorů zdůrazňuje, že jde o škodlivý zvyk z doby úpadku.

Důležitou podmínku představuje požadavek být při modlitbě obrácen směrem k Mekce (*istiqbál al-qibla*). Zatímco židé se modlí ve směru k Jeruzalému a esejci a některé staré křesťanské skupiny se modlili směrem k východu, Muhammad asi sedmnáct měsíců po hidžře změnil modlitební směr (*qibla*) z dřívější orientace k Jeruzalému na směr k Mekce, podle tradice v duchu praxe Ibráhímovy. Směr k Mekce je v mešitách vyznačen výklenkem, nazývaným *mihráb*. Při cestách měl vždy pro určení správného modlitebního směru velký význam kompas, jemuž se podle této funkce v islámských jazycích dostalo někdy i jména (persky *qible-namá*).

Modlitební časy (*awqát, mawáqít*) jsou sice naznačovány již v Koránu, nicméně přesný počet denních modliteb a jejich časové určení byly zřejmě závazně stanoveny až za pravověrných chalífů. Podle sunnitských právních škol je věřící povinen modlit se pětkrát denně. První je modlitba za úsvitu (*salát al-fadžr, salát as-subh*), v poledne následuje *salát az-zuhr*, odpoledne uprostřed mezi polednem a západem slunce *salát al-^casr*, při západu slunce *salát al-maghrib* a v noci po vyhasnutí posledních červánků *salát al-^cišá'*. Časem modlitby se rozumí doba od chvíle, kdy nastala povinnost, až do chvíle, kdy začíná povinnost modlitby následující. Jestliže věřící modlitbu ve stanoveném čase zanedbá, je povinen ji dodatečně nahradit (*qadá'*). Počátek modlitebního času oznamuje muezzin voláním *adhánu*. V moderní době je *adhán* vysílán také rozhlasem a televizí. Modlitební časy jsou podle astronomických propočtů sestaveny do kalendářních tabulek, jež jsou běžně k dispozici v mešitách i na trhu. Denní tisk islámských zemí publikuje průběžně pokyny o modlitebních časech na daný den. Před ranní modlitbou *fadžr* uvádí někdy ještě předsunutý čas před úsvitem pro další modlitbu *salát aš-šurúq*.

Voláním v modlitbě se islám odlišil od znamení dávaných rohy, dře-

věnými nástroji nebo zvony v jiných náboženských pospolitostech. Prvním muezzinem ustavil Prorok v Medíně věrného černocho Bilála. Adhán v klasickém pojetí volá muezzin z ochozu minaretu. Dnes se často používá moderních ampliónů a dosti často i nahrávky namísto přímého, autentického volání. Hlasově kultivované, melodicky vyříbené volání adhánu patří neodmyslitelně ke koloritu měst islámského Východu.

Alláhu akbar (4 x). Ašhadu an lá iláha illá 'lláh (2 x). Ašhadu anna Muhammadan rasúlu 'lláh (2 x). Hajja 'ala 's-salát (2 x). Hajja 'ala 'l-faláh (2 x). Alláhu akbar (2 x). Lá iláha illá 'lláh (1 x). Bůh je převeliký. Vyznávám, že není božstva kromě Boha. Vyznávám, že Muhammad je posel Boží. Vzhůru k modlitbě! Vzhůru k blahodárnému činu! Bůh je převeliký. Není božstva kromě Boha.

Při ranním adhánu se přidává ještě *As-salát chajrun mina 'n-nawm* „Modlitba je lepší než spánek“. Šiíté přidávají po vyznání Muhammadovy profecie ještě eulogii Alího: „Vyznávám, že kníže věřících Alí je přítel Boží“. A dodávají také: *Hajja 'alá chajri 'l-'amal!* „Vzhůru k nejlepšímu dílu!“

Adhán vyvolaný z minaretu se pak opakuje ještě uvnitř mešity bezprostředně před započítím modlitby. Věřící, kteří se přišli modlit do džámi'cu nebo mešity, se seřadí do řad tváří k Mekce, muži vpředu, ženy buď ve zvláštní části nebo vzadu. Před mihrábem stojí imám, který kolektivní modlitbu řídí.

Vlastní modlitba se skládá ze dvou částí: povinného fardu a zvyklostní sunny. Obě části zní stejně. V džámi'cu se fard modlí všichni společně, sunnu každý sám pro sebe. Modlitba tvoří jednotu duchovního obsahu a tělesných pohybů. Jednotlivé právní školy se v podrobnostech poněkud odlišují. Pohybová skladba sestává ze stání, sklonění s dlaněmi u kolen, opětovného napřímění, padnutí na tvář tj. prostrace (*sudžúd*), a posezu klečmo na patách s rukama na stehnech (*džulús*), po němž následuje další prostrace. Celá část od sklonění po druhý sudžúd se nazývá *rak'ca*. Modlitbě musí bezprostředně předcházet předsevzetí (*níja*), při němž věřící vyslovuje v duchu záměr vykonat modlitbu a předem určí i počet rak'c.

Podle hanafijské školy věřící zahajuje modlitbu ve vzpřímeném postoji s palci za ušima *takbírem*: *Alláhu akbar!* Od této chvíle se ocitá ve stavu zasvěcení (*ihrám*) a musí se již plně soustředit jen na modlitbu.



Jak se modlit. Z knížky islámské výchovy pro arabské žáky.

Kdyby se otočil, promluvil apod., modlitba by ztratila platnost. Dále pak se složenýma rukama před tělem pronáší formule chvály Boží a přechází k recitaci Fátihy. V mešitě Fátiha zaznívá nahlas, kolektivně. Následují další, libovolné recitace z Koránu. Při sklonění věřící znovu chvalořečí Bohu, při opětovném vzpřímení pronáší větu „Bůh slyší toho, kdo ho chválí“.

Následuje pokleknutí a prostrace, při níž se věřící dvakrát dotkne čelem země. Při každém sklonění opakuje Alláhu akbar a chvalořečení. Počet rak^č fardu a sunny se liší podle jednotlivých právních škol; nejkratší bývá u ranní modlitby (po dvou rak^čách), u modlitby maghrib činí fard tři rak^čy, u ostatních čtyři. V závěrečné části modlitby v pozici džulús věřící znovu chválí Boha a připojuje také slova chvály Proroka a vyznání víry. Zcela na závěr se obrací ke spoluvěřícím napravo a pak nalevo s pozdravem: *As-salámu ʿalajkum wa-rahmatu lláh* „Mír s vámi a milosrdenství Boží“. Tím končí stav ihrámu a celá modlitba. (Tento úkon připomíná katolické mešní pozdravení pokoje.)

Modlitba žen se v některých gestech liší, například namísto palců za ušima kladou ruce na prsa. Nemocní a mrzáci mohou celou modlitbu konat podle svého stavu vsedě nebo vleže.

Podrobné právní předpisy počítají s možností zkrácených variant modlitby na cestách (modlitba cestujícího *salát al-musáfir* zkrácená jen na dvě rak^čy nebo spojující dvě denní modlitby v jedinou) nebo ve válce (modlitba strachu *salát al-chawf*, kdy se vojáci mohou modlit střídavě).

Abduláh ibn Umar řekl: Zúčastnil jsem se s Prorokem tažení v Nedždu. Když jsme narazili na nepřítele, seřadili jsme se do bojového útvaru. V té chvíli Posel Boží povstal, aby řídil modlitbu. Někteří z nás se modlili spolu s ním, zatímco druzí stáli ostražitě tváří tvář proti nepříteli. Posel Boží a ti, kdo se modlili s ním, vykonali jednu rak^ču se dvěma prostracemi a potom se tato celá skupina postavila na místa těch, kteří se dosud nemodlili. S těmi rovněž se Prorok pomodlil jednu rak^ču s dvojitým padnutím na tvář a se závěrečným pozdravem. Potom věřící vstali a ještě se jednotlivě pomodlili jednu rak^ču se dvěma prostracemi.

ze sbírky Buchářího

Kromě pěti denních modliteb byly již za Muhammadova života oblíbeným projevem zbožnosti další, dobrovolné modlitby, konané podle určitých zvyklostí v noci nebo ráno. Pozdější právní literatura tu rozlišuje několik typů, mimo jiné podle toho, zda počet rak^č je sudý nebo lichý.

Zvláštní význam má páteční polední modlitba *salát al-džum^ca*. Věřící se ji modlí společně v džámi^cu, účastní se povinně všichni dospělí zdraví muži. Napřed se každý pomodlí dvě rak^cy sunny, potom vystoupí na kazatelnu (*minbar*) kazatel (*chatib*) a pronese kázání (*chutba*) o dvou částech. První obsahuje náboženské, právní a etické úvahy a ponaučení, proložené citacemi z Koránu, druhá chvalořečí Bohu, Proroku, jeho rodu, druhům a následovníkům. V závěru bývá vyslovena prosba za hlavu státu a celou obec. Po *chutbě* je zopakován *adhán* a potom se věřící, seřazení za imámem, pomodlí dvě rak^cy fardu. Páteční modlitba byla a zůstává i významnou politickou událostí. V muslimských zemích se dnes *chutba* a modlitba z významného džámi^cu každý pátek přenášejí televizi. Političtí představitelé dbají na to, aby se jí příležitostně na veřejnosti účastnili.

Páteční modlitbu připomíná modlitba o obou svátcích (*salát al-^ci-dajn*), tj. o velkém svátku v měsíci dhú-1-hidždža a malém svátku na závěr ramadánu. Nepředchází ji *adhán*. Koná se zpravidla ve sváteční den ráno ve shromáždění věřících, podle možnosti na volném prostranství. Skládá se ze dvou rak^c, po nichž následuje *chutba*.

Zvláštní místo v liturgických zvyklostech má pohřební modlitba *salát al-džanáza*, která vlastně není modlitbou pilířového typu, ale prosbou za zesnulého. Celá se koná vestoje pod širým nebem. Tělo zesnulého v truhle je umístěno tak, aby pravou rukou směřovalo ke qible. U zesnulého stojí imám, dále v řadách účastníci pohřbu. Imám pronese níju a celkem čtyřikrát *takbír* (tj. zvolání *Alláhu akbar!*) s pozdviženými rukama, s dlaněmi obrácenými vzhůru. Při prvním *takbíru* recituje Fátihu, při druhém chvály Proroka, dále pronáší *du^cá'* za zesnulého a *du^cá'* za účastníky obřadu. Na závěr se všichni zdraví pozdravením *po-koje*.

Bože, promiň našim živým a našim zesnulým, těm, kdo jsou přítomni, i kdo jsou nepřítomni, mladým z nás i starým, mužům i ženám. Bože, těm z nás, jimž dopřáváš života, dopřej žít v islámu, a těm, jimž dáváš umřít, dej umřít v islámu. Bože, nezbavuj nás jeho odměny a nestíhej nás. Odpusť mu, Bože, a buď mu milostivý, uchovej jej a promiň mu, vyzdvihni jeho hrob a rozšíř mu vstupní cestu, omyj jej vodou a sněhem a vyleč a očist' jej od chyb, tak jako se bílá látka očišťuje od nedokonalostí.

z lidových modlitebních příruček

Běžným projevem úcty k zesnulým je recitace Fátihy s rukama mírně pozvednutými, dlaněmi obrácenými vzhůru. Tak třeba prokazují

i muslimští státníci úctu před hroby neznámého vojína apod. Jiným, kolektivním pietním projevem je veřejná modlitba za nepřítomné, *salát al-ghá'ib*, na příklad za padlé účastníky palestinského lidového povstání.

Klasické islámské právo zná celou řadu zvláštních modlitebních obřadů, konaných navyklým způsobem při mimořádných příležitostech. Takovými jsou například modlitba za déšť, modlitba při zatmění slunce nebo měsíce, modlitba při toužebném přání (*salát al-hádža*), modlitba před prosbou o dobré vnuknutí, nebo noční modlitba s přestávkami (*salát at-taráwih*), kterou se věřící mohou modlit v ramadánových nocích.

Zatímco evropský sociologický přístup k islámské modlitbě, představující tak výraznou součást životního rytmu a soudržnosti muslimské obce, zdůrazňuje sociálně integrační funkci tohoto prominentního pilíře náboženství, muslimská tradice klade důraz spíše na očištnou funkci pro jednotlivce.

Modlitba je jako proud svěží vody, plynoucí přede dveřmi každého z nás. Pětkrát denně se do ní noří. Myslíte, že pak ještě zbude něco z jeho nečistoty?

Hadíth uvádějí Málík a Ibn Hanbal, v poněkud delším znění Bucháří

Náležitě vykonávání je důležitou podmínkou blaha na onom světě.

Nejprve bude zvažováno, jak se člověk modlil. Je-li výsledek příznivý, dosáhl blaženství, ne-li, je ztracen.

Hadíth uvádějí Nasá'í, Tirmidhí a Ibn Hanbal

Modlitba je také chápána jako důvěrný rozhovor s Bohem, který nesmí být nijak rušen. Tento přístup s velkým úsilím o vnitřní intenzitu prožitku široce rozvinula mystika.

Z filosofických hledisek rozlišuje Ibn Síná v krátké stati o modlitbě nezbytnou tělesnou kázeň a pokoru jako vnější stránku modlitby a vzhlížení k Bohu se srdcem a duší očištěnými od přání hmotného světa jako její význam vnitřní. Ghazzálí zase zdůrazňuje, že modlitba nabývá plného smyslu teprve účastí srdce, porozuměním, velebící úctou, hlubokou vážností, nadějí a pokorou. Modlitba by měla člověka odvést od zlých činů, jinak se naopak Bohu odcizí. Pokora vyjádřená prostrací připomíná člověku jeho vlastní konečnost.

Obličejem se dotýkáš toho nejnižšího: prachu. Když ses tak sám ponížil,

věz, že se kladeš na patřičné místo a žes přiložil správně větve zpátky ke kmeni, neboť z prachu jsi byl stvořen a v prach se navrátíš.

z Ghazzáliho právního traktátu KITÁB AL-WADŽÍZ (Krátká kniha)

Novodobé interpretace muslimských myslitelů zdůrazňují roli modlitby jako prvku kázně i prvku svobody. Poukazují i na její společenský jednotící význam. Výrazné místo dává modlitbě ve svém systému rekonstrukce náboženského myšlení islámu Muhammad Iqbál:

Islám uznává velmi závažný fakt lidské psychologie, totiž vzestup a pokles moci jednat svobodně, a snaží se uchovat moc svobodného jednání jako trvalý a nezmenšený faktor v životě ego. Časové rozvržení denních modliteb, které podle Koránu obnovují samostatnost ego tím, že je přivádějí k úzkému doteku s nejzazším zdrojem života a svobody, má za účel zachránit ego od mechanizujících účinků spánku a zaměstnání. Modlitba je únikem ego od mechanická k svobodě...

Filosofie, podle Iqbála, představuje intelektuální pohled nazírající skutečnost na dálku, systémově, zatímco náboženství s ní hledá užší kontakt. V tomto směru může dosahovat i důvěrného naplnění, a to právě v modlitbě.

Modlitbu je třeba pokládat za nutný doplněk intelektuální činnosti pozorovatele přírody. Vědecké pozorování přírody nám umožňuje úzký kontakt s projevy skutečnosti a tak zaostřuje naši vnitřní vnímavost pro hlubší pohled... Modlitba, ať individuální nebo ve skupině, je výrazem vnitřní touhy člověka po odpovědi ve velebném mlčení vesmíru. Je to jedinečný objevný proces, při němž se pátrající ego samo potvrzuje ve chvíli popření sebe sama a tak odhaluje svou vlastní hodnotu a oprávnění vlastní role jako dynamického činitele v životě vesmíru.

MUHAMMAD IQBÁL: REKONSTRUKCE...

Praktičtěji zaměřený Balić ukazuje spíše na stránku společenskou.

Spontánní modlitby - děkovné, vlebící a krátké vroucí projevy - odpovídají vnitřní potřebě člověka. Povinná modlitba (salát) naproti tomu plní individuální i společenské úkoly: posiluje společenské vědomí, prosazuje smysl pro kázeň a podněcuje k duševní i tělesné čistotě. Islámské povinné modlitby obsahují i prvky tělesné výchovy a branného utužení... Arabština při modlitbě je prvkem univerzálnosti islámu. Všude ve světě se muslimové modlí jediným, týmž způsobem. Islámská povinná modlitba je tak i prvkem mezinárodního sepětí.

SMAIL BALIĆ: VOLÁNÍ Z MINARETU

Instituce povinné almužny či náboženské daně určené na obecně prospěšné a dobročinné účely se v medínské obci vyvíjela postupně. Důraz na záslužnost dobročinnosti provázel islámské učení od samého počátku. (Stojí za připomenutí, že Ježíš rovněž pokládal almužnu vedle půstu a modlitby za třetí výraz zbožného života - Mt 6:1-18). Korán označuje dobrovolnou almužnu slovem *sadaqa*, které se někdy jak ve zjevených textech, tak později u některých právníků (např. Málíka b. Anas) významově kryje s pojmem zakátu, jenž má být odváděn do státní pokladny. Koránské verše z doby po dobytí Mekky svědčí o nesnázích, s nimiž se Muhammad střetával při využívání prostředků z tohoto zdroje pro své sociální a politické záměry.

A jsou mezi nimi někteří, kdož tě pomlouvají kvůli rozdělování almužny; když z ní něco dostanou, jsou spokojeni, avšak když z ní nedostanou nic, hned jsou rozzlobeni. Kéž jsou spokojeni s tím, co jim Bůh a posel Jeho dali, a nechť řeknou: „Bůh nám postačí a Bůh nám ušetří ze Své laskavosti a taktéž i posel Jeho. A my toužíme jen po Bohu!" Almužny jsou pouze pro chudé a nuzné, pro ty, kdož je vybírají, pro ty, jejichž srdce se sjednotila, pro otroky a zadlužené, pro boj na cestě Boží a pro toho, kdož po ní kráčí - podle ustanovení Božího, a Bůh je vědoucí, moudrý.

(9:58-60)

Početná místa v Koránu svědčí také o potížích při získávání příspěvků. Dobrovolné almužny se stále více měnily v pravidelnou daň. Nejprve zřejmě ve smlouvách, které Muhammad uzavíral s beduínskými kmeny, přijímajícími islám. Zde vznikala i funkce výběřčích. Obecný duch koránských pokynů, jemuž zůstávají cizí propracovaná schémata pozdějších právních norem, nicméně trvale zdůrazňuje, že věřící mají dávat jako almužnu prostě vše, co jim přebývá (2:219).

V tomto směru si mezi Prorokovými druhy počínal nejdůrazněji Abú Dharr al-Ghifáří, který zdůrazňoval, že věřící si má v osobním vlastnictví podržet jen tolik, kolik skutečně potřebuje. Jeho postava se v moderní době octla na výsluní pozornosti v některých teoriích islámského socialismu, popřípadě v té části islámské levicové literatury, která polemizuje s názory o neslučitelnosti islámu s komunismem. V islámu se stejně jako v křesťanství v průběhu staletí skutečně objevovala radikální sociální hnutí, které zavrhovala majetek a zvláště přeprych. Většinovým

názorem obce bývala zpravidla odsouzena jako heretická, anebo z původního radikalismu sama časem slevila.

Samo slovo zakát je často historicky nepřesně, ale tím neméně sugestivně odvozováno od verbálního kořene vyjadřujícího čistotu; odtud představa zakátu jako morálního očištění majetku činnou sociální solidaritou. Pilíře islámu zakotvují zásady vztahů k Bohu i sociálního chování. Již Tabarí si všiml, že povinnost modlitby je v Koránu velmi často uváděna v blízkém kontextu se zakátem.

Almužna se plně přeměnila v daň záhy po Muhammadově smrti spolu s rozmachem centralizované státní moci chalífátu. Tradice připisuje pravověrným chalífům podrobná fiskální nařízení, která právní věda s drobnými rozdíly podle jednotlivých škol později kodifikovala.

Podle klasického práva se zakát odvádí každoročně z určených druhů majetku, pokud překračují stanovenou hranici *nisáb*. Zdaňovaný majetek zahrnuje vypěstované plodiny, které se rychle nekazí, zvláště obilí, hrozny a datle; dále velbloudy, skot, ovce a kozy, pokud se tato zvířata volně pásala a nebyla využívána k práci; dále zlato a stříbro a zboží uskladněné k obchodování. Ze zemědělských plodin se zakát platí hned po sklizni, z ostatních druhů po roce nepřetržité držby. U plodin činí zakát 10 %, po případě 5 %, jestliže pole musela být uměle zavlažována. Zakát z užitných zvířat se řídí složitými předpisy podle počtu a druhu, zhruba činí asi 2 1/2 %. Stejná sazba platí pro drahé kovy a zboží. Za *nisáb* se pokládá 5 velbloudů, 20 kusů hovězího dobytka nebo 40 ovcí či koz, u zlata pak 20 *mithqálů*. (asi 84 nebo 96 g) a u stříbra asi sed-minásobek tohoto množství.

Zakát lze odevzdávat přímo těm, komu má připadnout, správnější je však svěřit ho k rozdělení úřadům. Zakát tak záhy splynul se státními daněmi a pozbýval bezprostřední charitativní smysl. Pokyny pro rozdělování dané citovaným koránským výčtem právníci rozpracovali do podrobného výkladu jednotlivých skupin oprávněných příjemců. Výraz „jejichž srdce se sjednotila“, překládaný také „jejichž srdce mají být usmířena“ nebo „získána“, se vztahuje na Mekkánce, které si Muham-mad chtěl získat po dobytí svého rodného města. Jak jej chápat dál, o tom právníci vedli spory. V případě otroků jde o finanční podporu, aby se mohli vykoupit. Skupina bojující na cestě Boží zahrnuje bojovníky, kteří se účastní džihádu mimo pravidelné vojsko, ale „cestou Boží“ lze chápat i budování obecně prospěšných staveb a zařízení. V tomto smyslu se v arabských zemích, osmanské říši i jinde v islámském světě

veřejným kašnám a studnám říkalo *sabil*, „cesta“. Co se týče zadlužených, některé výklady zdůrazňují zvláště nárok těch, kdo se zadlužili bohubylým činem, a k výčtu řadí také poutníky, kteří potřebují pomoc, aby dosáhli cíle své cesty.

Podle Abú Hurajry Posel Boží vybíral v době sklizně z palem daň v datlích. Ten přinesl své datle, ten zase své, a brzy se mu jich nakupila celá hromada. Jeho vnuci Hasan a Husajn si s datlemi začali hrát. Jeden z nich vzal datli a nesl si ji do pusu. Posel Boží ho viděl, vzal mu datli od úst a pravil: „To nevíš, že Muhammadova rodina zakát nejí?“

ze sbírky Buchářiho

Daňová praxe islámských zemí se s postuláty *fiqhu* v různé míře rozcházela a značně se lišila podle místních úprav. Vysoké daně, jež úřady ukládaly a vymáhaly, přesahovaly zákonný zakát a také jejich použití se lišilo od ideálu. Fiskální metody vykořisťování patřily ostatně vždy k příznačným rysům orientálního typu feudálního společensko-ekonomického uspořádání, označovaného někdy podle Marxovy poznámky za asijský výrobní způsob.

Přesto si zakát ve vědomí širokých vrstev věřících muslimů uchoval svou tvář jednoho z pilířů náboženství. Zvláštní místo zaujímá čistě dobročinný zakát poskytovaný formou almužny chudým na závěr ramadánu, *zakát al-fitr*. Do dnešního dne dotváří radostnou atmosféru konce postního měsíce a těší se úctě jako záslužný projev ryzí zbožnosti.

Obnovený význam daly principu zakátu novodobé teorie islámského socialismu. Zakát je v nich vedle některých dalších prvků islámského práva, jako jsou zákaz lichvy, dědické předpisy apod., představován jako důležitý princip sociální spravedlnosti a solidarity.

Zásady sociální solidarity lze uplatňovat díky těmto prostředkům: 1) Zákonodárství státu. 2) Zákonodárství sociální solidarity ukládající daně potřebné k ustavení sociální rovnováhy. 3) Zákonodárství upravující veřejné výdaje ukládáním daní pro zlepšení veřejně prospěšných služeb. 4) Zákonodárství upravující znárodnění důležitých přírodních zdrojů (vody, porostů, energie). 5) Zákonodárství o úrocích a prostředcích k uhrazení schodků tím, že bude v případě potřeby odňat přebytek majetku velkých kapitalistů. Takové je zákonodárství zakátu. „A jsou-li přítomni při rozdělování příbuzní, sirotci a chudí, dejme jim něco z toho a promluvme s nimi slovo vlídné (4:8).“

MAHMÚD ABDALMAGÍD: ARABSKÝ SOCIALISMUS VE SVĚTLE ISLÁMU, publikace Nejvyšší rady islámských studií, Káhira, 1964 (tedy z doby Násirových socializačních experimentů)

V podobném duchu chválí morální rozměr islámských hospodářských zásad R. Garaudy. Zdůrazňuje, že zakát z majetku ve výši 2½ % převádí za život jedné generace soukromý majetek do sociálních pokladen společnosti a znemožňuje, aby kdokoliv vedl lenivý život na základě rodinného zděděného bohatství.

P Ů S T

Třicetidenní půst (*sawm, sijám*) v měsíci ramadánu zavedl Muhammad v Medíně na jaře r. 624 namísto jednodenního půstu, připomínajícího starší, židovský vzor.

Vy, kteří věříte, předepsán vám jest půst, tak jako byl již předepsán těm, kdož před vámi byli - snad budete bohabojní! Postěte se jen po určený počet dní! Ten z vás, kdo je nemocen anebo na cestách, nechť postí se stejný počet dní později. Ti, kdož mohou se postit, však nečiní tak, ti nechť se vykoupí nakrmením jednoho chudého. Kdo však dobrovolně učiní více dobrého, bude to přičteno k jeho dobru. A půst je pro vás lepší - jste-li rozumní. Postním měsícem je měsíc ramadán, v němž Korán byl seslán jako vedení správné pro lidi a jako vysvětlení tohoto vedení i jako spásné rozlišení. Kdo z vás spatří na vlastní oči měsíc, nechť se postí! Ten z vás, kdo je nemocen nebo na cestách, nechť postí se stejný počet dní později; Bůh si přeje vám to usnadnit a nechce na vás obtížné. Dodržujte plně tento počet a chvalte Boha za to, že správně vás vede - snad budete vděční.

(2:183-185)

Pozdější dodatek k těmto veršům upřesňuje, že půst od jídla, pití i pohlavního styku platí jen pro denní dobu.

Jest vám dovoleno přiblížit se v noci postní k manželkám svým... Jezte a pijte až do chvíle, kdy od sebe rozeznáte bílou a černou nit na úsvitu, potom udržujte plný půst už do noci.

(2:187)

Touto úpravou se islám zřetelně odlišil od židovských a křesťanských způsobů postu. Někteří badatelé uvažují o možných vlivech manicheismu nebo zvláštních zvyků některých křesťanských sekt.

Islámští právníci koránské pokyny podrobně rozpracovali, s drobnými rozdíly mezi jednotlivými školami. Povinnost půstu platí pro každého dospělého (*báligh*), duševně (*‘áqil*) a tělesně (*qádir*) zdravého.

Děti jsou vedeny k půstu zhruba od deseti let. Povinnosti jsou zproštěni lidé staří, nemocní, těhotné a kojící ženy, ti, kdo konají těžkou fyzickou práci, a lidé na cestách. Staří a nevléčitelně nemocní nemohou půst nahradit později, dávají tedy náhradou potravu chudým. Ostatní zanedbané postní dny nahradí později (*qadā'*). Půst musí nahradit i ten, kdo jej zanedbal bez platného důvodu, a navíc musí vykonat kající skutek dostiučinění (*kaffára*). Pro závažné případy narušení šarí'a specifikuje i požadovanou kaffáru.

Půst začíná novoluním po ukončení předchozího měsíce ša'bán. Spatření nového měsíce se podle místních zvyků ohlašuje ranou z děla, světly na minaretu nebo jiným tradičním způsobem, v moderní době rozhlasem, televizí a dalšími sdělovacími prostředky. Stejně se také v jednotlivých dnech oznamují či připomínají časy západu a východu slunce, směrodatné pro započítání jídla (*iftár*) a ráno pro zahájení opětovného půstu.

Před každým postním dnem anebo alespoň globálně na počátku ramadánu (zvláště podle Málíkovy školy) musí věřící vyslovit zbožné předsevzetí (*níja*).

Během postních dnů je věřící povinen zdržovat se jakéhokoliv jídla a pití a vůbec polknutí čehokoliv, kouření, pohlavního styku a záměrného zvracení. Má se také vyvarovat svárů, pomluv a neslušných řečí a pokud možno by měl konat dobré skutky.

Když začíná ramadán, otevírají se brány nebes, brány pekel se zavírají a démoni jsou spoutáni řetězy.

Půst je ochranný útulek. Ať se postící věřící nedopouští hanebných činů a není hrubý! Jestliže se ho kdo snaží napadnout nebo urazit, ať pronese dvakrát: „Postím se.“ Přisáhám při Tom, v Jehož rukou je můj život, že pach z úst postícího se je Bohu příjemnější než vůně mošusu.

Prorokovy výroky ze sbírky Buchářího.

V moderní době někteří nemocní přijímají v ramadánu léky, je-li to možné, raději injekčně než per os. Pracovní doba a všechn veřejný život se v postním měsíci přizpůsobuje zvláštnímu rytmu, aby se unavení postící se věřící mohli ve dne prospat, zatímco v noci městská centra hýří světly, hudbou a rušným životem a obchody, restaurace a kavárny zůstávají velkou část noci v provozu.

K přerušení půstu (*iftár*) má věřící přistoupit hned po západu slunce. Místní obyčeje určují, kterým jídlem lačný věřící začíná konejšit hlad.

Velmi často jsou to datle s vodou, po nichž pak následuje další, zpravidla bohatá strava. Doporučuje se dobře se najíst ještě před svítáním. Vcelku v islámských zemích v ramadánu, zdánlivě paradoxně, vzrůstá celková spotřeba masa a vůbec potravin; odpovědná úřední místa s tím počítají a starají se o zvýšené zásobování. Ramadán je měsícem sebezapření, ale i radosti, která vyplňuje jeho noci a vrcholí v posledních dnech a o svátcích (*‘id al-ŕitr* „svátek ukončení půstu“, zvaný též *al-‘id as-saghír* „malý svátek“), jimiž muslimové oslavují ukončení ramadánu. Tematika půstu a jeho porušení byla přirozeně vždy plodnou půdou pro právníckou kasuistiku. Dodnes zůstává předmětem častých dotazů věřících a dobrozdání náboženských autorit.

Kdo se najedl nebo napil opomenutím nebo omylem, nemusí půst nahrazovat ani vykonat kaffáru. Vysvětá to z výroku Prorokova - ať mu Bůh žehná a dá mu mír: „Kdo při postu zapomněl a pojedl nebo se napil, jeho půst je platný, neboť to Bůh mu dal pojíst a napojil ho“, a z výroku „Od Boha může obci přijít omyl nebo opomenutí, proto na ně nehleďte s odsouzením“. Je také známo ustanovení, že kdo si nedopatřením lokne vody při omývání, neporušil tím svůj půst.

A jestliže počátkem půstu je úsvit a koncem západ slunce, tedy ten, kdo pojedl nebo se napil v domnění, že úsvit ještě nenastal, zatímco již svítá, anebo v domnění, že slunce již zapadlo, zatímco nezapadlo, jedl v době postu úmyslně a půst tak narušil. Musí půst nahradit. Jestliže se však mýlil v určení času, neprovinil se proti svaté povaze postu a nemusí vykonat kaffáru. Připomíná toho, kdo se domnívá, že již nastal čas k modlitbě, a pomodlí se, a potom se ukáže, že čas ještě nenastal, takže musí modlitbu zopakovat.

VELKÝ IMÁM MAHMÚD ŠALTÚT: FETVY, Káhira, 1966

Zajímavou otázku přinesla velká mobilita moderní doby, kdy mnoho muslimů žije v severních částech Evropy nebo Ameriky, kde se v létě bílý den neúměrně prodlužuje. Pro takovéto případy se právní autority shodly, že je přípustné řídit se poměry na jižnějších rovnoběžkách, kde leží mateřské země islámu, zhruba do úrovně jugoslávského Bělehradu.

Mimo ramadán islám předepisuje půst jako kaffáru při některých proviněních, jako jsou například neúmyslné zabití (4:92) nebo porušení přísahy, a poskytuje prostor také pro bohulibé dobrovolné posty. Na tomto poli bohatá právní literatura rozebírá, které dny jsou pro půst vhodné a které nikoli. Je zakázáno postit se o obou velkých svátcích a nedoporučuje se postit se v pátek. Naproti tomu se však doporučuje dobrovolný půst při příležitosti 10. muharramu, 9. dhú l-hidždža

a 27. radžabu (den *mi[‘]rádže*) a dále pak v týdnu v pondělí a ve čtvrtek. Moderní islámská publicistika často vyzdvihuje morální hodnoty pústu jako cvičení vůle a také projevu solidarity s chudými, a v souladu se současnou lékařskou vědou také zdůrazňuje zdravotní užitečnost pústu. Silné veřejné mínění ve většině islámských zemí nutí k pústu i méně zbožné spoluobčany. Pro ně i pro cizince jinověrce platí, že by rozhodně neměli porušovat obecný púst pohoršlivě na veřejnosti a měli by jíst a pít nebo kouřit raději v ústraní. Tlak veřejného mínění se ovšem liší podle jednotlivých zemí a společenských prostředí. V některých zemích se prosadila větší míra tolerance, někdy odůvodňovaná potřebami národní výstavby, která je vlastně obdobou úsilí džihádu a tedy důvodem k výjimce.

H A D Ž D Ž

Povinnost vykonat alespoň jednou za život pouť do Mekky ukládá všem dospělým muslimům, mužům i ženám, koránský příkaz.

A Bůh uložil lidem pouť k chrámu tomuto pro toho, kdo k němu cestu může vykonat.

(3:97)

Právní literatura podrobně rozebírá význam uvedeného vymezení. Povinnost platí pro každého, kdo je tělesně i duševně zdravý a má potřebné prostředky k cestě. Neplatí pro otrocky a ženy bez manžela nebo mužského příbuzného, který by je doprovodil, a neplatí také tehdy, není-li cesta bezpečná. Bohatý nemocný může také za sebe poslat zástupce, jemuž hradí výlohy. Takovéto opatření může učinit (zvláště podle názoru Šáfi[‘]ího školy) i v závěti. Dědic je povinen vykonat hadždž za zůstavitele, jestliže ten jej nemohl vykonat sám.

Korán, a tedy také právo a praxe, pečlivě rozlišují mezi hadždžem a malou poutí - *‘umrou*. *‘Umru* lze vykonat jako záslužný čin individuální zbožnosti kdykoliv, zatímco hadždž představuje hromadnou pouť v určených dnech měsíce dhú-l-hidždža. Povinnosti a obřady v Mekce samé jsou v obou případech prakticky totožné, a obě pouti se také běžně kombinují.

Kdo se vypravuje na pouť, má nejprve doma všestranně uspořádat materiální poměry, zaplatit případné dluhy a zabezpečit rodinu na dobu

své nepřítomnosti, a zároveň dostiučinit za různá minulá provinění a učinit upřímné předsevzetí žít nadále ctnostněji vůči Bohu i lidem.

Mekka spolu s Medínou představují posvátné okrsky (*haramán šarífán*), do nichž je zakázán přístup nemuslimům. Věřící si ještě před vstupem do Mekky obleče poutní šat, sestávající ze dvou nesešitých, tj. bežešvých pruhů bílé látky. Jeden si ovine kolem boků jako suknicí, druhý si přehodí přes levé rameno a zprava zaváže na uzel. Hlava zůstává nepokryta a za obuv slouží nanejvýš sandály chránící pouze chodidla. Tento šat se stejně jako stav zasvěcení při pouti a při modlitbě nazývá *ihrám*. Po celou dobu ihrámu, do níž věřící vstupuje očistou a vnitřním předsevzetím, nijou, není dovoleno se holit, česat, stříhat si vlasy, vousy či nehty, prolévat krev, trhat rostliny, voňavkovat se nebo pohlavně obcovat. Poutník se má všemožně zdržovat jakékoliv rozmařilosti a hádek. Ženy poutnice se halí do dlouhých šatů kryjících i hlavu.

Bože, zamýšlím vykonat hadždž, usnadni mi jej... Bože, nabízím Ti své tělo, vlasy i krev... Zaříkám se, že se odřeknu žen, vonných látek i šatstva v touze po Tvém zalíbení.

poutní níja

Charakteristickým heslem od prvních kroků pouti je při různých obřadech i při cestách mezi obřadními místy volání: *Labbajka, Alláhumma, labbajka!* „Tobě k službám, Bože, tobě k službám!“ (Jako projev oddané poslušnosti toto volání připomíná hebrejské *hinnéni* „Tu jsem“, jímž odpovídá Hospodinu zkoušený Abraham [Gn 22:1] a také Mojžíš, oslovený z hořícího keře [Ex 3:4], a Izajáš, pověřený prorockým posláním [Iz 6:8].)

Aby poutníci z nejrůznějších zemí islámského světa vykonali složité obřady správně, jsou dnes stejně jako dříve organizováni podle své příslušnosti do národnostních skupin. Řídí se pokyny odborného průvodce, nazývaného *šejch, dalíl* nebo *mutawwif*. Tito průvodci pomáhají poutníkům zařizovat vše potřebné.

Po příchodu do Mekky poutník vykoná *tawáf*, tj. sedmkrát obejde Ka'bu. Přitom se snaží políbit černý kámen nebo se jej alespoň dotknout, třebas i hůlkou. Následuje sedminásobný běh mezi pahorky Safá a Marwa mimo obvod mešity. Tento běh (*sa'j*) má připomínat, jak zde kdysi Ibráhím bezradně hledal vodu pro synka Ismá'íla, umírajícího žízní. Tehdy anděl Džibríl dal podle pověsti vytrysknout prameni Zamzam, jehož vodu poutníci dodnes pokládají za zázračně uzdra-

vující. Pijí ji a před odchodem domů si jí plní láhve a někdy si v ní namáčejí šat ihrámu, v němž budou jednou jako v rubáši pochováni.

Tawáf a sa'j naplňují obřady ʿumry, a jestliže poutník nekoná návazně ještě hadždž, může odložit ihrám a dát se ostříhat. Při hadždži zůstává nadále v ihrámu.

Vlastní hadždž začíná 7. dhú-1-hidždža kázáním v chrámu Ka'by (*al-masdzid al-harám*), které podává výklad obřadů. Další den se nazývá dnem napájení (*jawm at-tarwija*). Poutníci společně odcházejí mimo Mekku do údolí Miná, kde konají modlitbu a přenocují. Nazítí ráno stoupají na pahorek ʿArafát, kde po sdružené polední a odpolední modlitbě a dvou chutbách vykonávají za hlasitých zbožných projevů (labbajka...) obřad stání (*wuqúf*) až do západu slunce. Po setmění běží k mešitě Muzdalifa.

A když provádíte běh z ʿArafátu, vzpomínejte Boha poblíže místa posvátného! Vzpomeňte, že On vás uvedl na správnou cestu, zatímco předtím jste byli z těch, kdož bloudí.

(2:198)

Pouť vrcholí 10. dhú-1-hidždža. Tento den krvavé oběti (*jawm an-nahr*) se po celém světě slaví jako Velký nebo obětní svátek (*al-ʿid al-kabír* aj.). Po ranní pobožnosti (*wuqúf*, modlitba a chutba) v Muzdalifě procesí směřuje opět do údolí Miná, kde každý poutník hodí sedm kaménků na západní ze tří velkých hromad, nazývaných *džamra*. Toto počínání symbolizuje kamenování satana, kterého zde podle tradice kdysi Ibráhím zahnal právě kameny. Dáblu proto přísluší přídomek „kamenovaný“ (*aš-šajtán ar-radžím*).

Potom poutníci v údolí Miná - a spolu s nimi v tentýž den milióny muslimů všude v islámských zemích - obětují podle sunny ovci nebo kozu. Bohatí dříve podřezávali jako žertvu někdy i velbloudy. Maso je záslužné rozdat jako almužnu chudým.

Podle obyčeje se poutníci zdrží ještě tři dny do 13. dhú-1-hidždža. Během těchto dní, nazývaných *ajjám at-tašríq* podle sušení masa z obětovaných zvířat jako proviantu na zpáteční cestu, poutníci znovu házejí kamínky na džamry v údolí Miná, anebo si v Mekce vynahrazují odřikání předchozích dnů. Před odjezdem z Mekky je zvykem vykonat ʿumru na rozloučenou. Proud poutníků pak směřuje ještě do Medíny navštívit Prorokův hrob.

Pouť do Mekky navazuje na staré předislámské zvyky, které Mu-

hammad začlenil do islámu od druhého roku hidžry. Tento přístup zdůvodnil vírou, že Ka'bu kdysi vystavěl prorok Ibráhím se synem *Ismá'ilem jako místo návštěv a útočiště pro lidi* (2:124—129). Muhammad sám po dobytí Mekky vykonal vícekrát 'umru a vykonal také hadždž, a dal tak příklad pro další praxi obce. Z rozsáhlé sumy obřadů hadždže, k nimž orientalistické bádání zná z valné části zajímavé starosemitské kulturní paralely, platí v islámu za Bohem určený závazný fard pouze ihrám, wuqúf, tawáf a sa'j. Všechny ostatní prvky jsou sunna.

Hadždž hrál v dějinách islámského světa trvale významnou úlohu jako znak a aktivní činitel široké jednoty společenství. Přispíval také k šíření islámské vzdělanosti, hlavně pro národy z periférie. Po staletí směřovaly do Mekky proudy poutníků, organizované do velkých karavan. Nejvýznamnější bývaly karavany vypravované z Káhiry a z Damašku, a dále pak z Iráku. V čele karavany byl veden vybraný urostlý velbloud nesoucí nádherně zdobená prázdná nosítka *mahmal*, symbolizující suverénní moc panovníků, kteří je vypravili. Káhirska karavana, těšící se nejvyšší prestiži, dopravovala také nový ozdobný přehoz (*kiswa*) na Ka'bu. Puritánští wahhábovci, kteří posvátné okrsky ovládli od r. 1925, sice značně omezili okázalost karavan, zároveň však převzali silnou rukou odpovědnost za bezpečnost poutníků. Dnes ji ztělesňuje saúdské zvláštní ministerstvo hadždže.

Před druhou světovou válkou se počet účastníků poutí pohyboval ročně kolem 70 tisíc. Od padesátých let vytlačila někdejší karavany letecká doprava do Džiddy, vybavené dnes jedním z největších a nejmodernějších letišť, schopným přijímat až 120 letadel denně. Roční počet poutníků se v současnosti blíží dvěma miliónům osob. Zvláště vysoký bývá vždy po sedmi letech o „velkém hadždži“, když 10. dhú-hidždža připadne na pátek.

Kdo vykonal pouť do Mekky (*hadždž*, *hádždží*, v Africe *alhaji* apod.), těší se ve svém okolí úctě. Poutníci jsou při návratu vítáni slavnostní výzdobou domů a mešit. Vykonat pouť a být zachycen na fotografii či kamerou v oblečení ihrámu není bezvýznamné ani pro prestiž státníků islámských zemí. Ve státech s rozvinutým pracovním zákonodárstvím se pro účely hadždže zpravidla počítá s jednorázovým nárokem na zvláštní dovolenou.

Povinnost bojovat za víru krystalizovala v koránských ustanoveních postupně, od požadavků trpělivosti z mekkánského období, přes vyzdvižení práva odrážet útoky až po úkol vést aktivní, iniciativní boj za podrobení nevěřících nepřátel, jemuž se rostoucí silou obce otevřela cesta k úspěchu. Tematicke džihádu proti modloslužebníkům je věnována řada medínských veršů, včetně podstatné části pozdní 9. súry „Pokání“ či „Zproštění“.

A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí.

(2:190)

A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od víry a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu. Jestliže však přestanou, pak skončete nepřátelství, ale ne proti nespravedlivým.

(2:193)

A je vám předepsán také boj, i když je vám nepříjemný.

(2:216; verš navazuje na pokyny o almužně)

Vy, kteří věříte! Co je s vámi, že když vám je řečeno: „Vytáhněte do boje na cestě Boží!“ jste jako přikováni k zemi? Což se vám líbí více život na tomto než na onom světě? Vždyť užívání života pozemského je nepatrné oproti užívání v životě budoucím! Jestliže nevytáhnete do boje, Bůh vás potrestá trestem bolestným, vystřídá vás národem jiným a nebudete Mu moci v ničem uškodit, neboť Bůh je věru mocný nad každou věcí.

(9:38-39)

Ve vývoji právního systému se džihád úzce přimyká ke klíčovému povinnostem, avšak místo šestého pilíře zaujal pouze u cháridžovské sekty. Oproti individuálním povinnostem (*fard 'ajn*) byl džihád v systému náboženského práva určen jako *fard 'alá l-kifája*, tj. povinnost kolektivní, jíž je každý zdravý muž vázán jen tehdy, je-li třeba jeho osobního přispění, nepostačí-li stávající muslimské vojsko. Jestliže při boji „na stezce (či cestě) Boží“ (*fi sabili 'lláh*) padne, má jako šahíd zabezpečeno ihned čestné místo v ráji.

Povinnost muslimských panovníků vést džihád rozpracovávala islámská klasická mezinárodně právní teorie v systémovém pojetí rozdělení světa na území islámu (*dár al-islám*) a území válečná (*dár al-*

-*harb*), vedle nichž někteří připouštějí ještě území mírových dohod (*dār as-sulh*). Konečným cílem má být islamizace celého světa. Protivníci mají být vždy vyzváni k dobrovolnému přijetí islámu.

Mnohem později, v koloniální době přicházela na pořad dne modifikovaná otázka, jak se stavět vůči nadvládě „nevěřících“ nad územím platícím za *dār al-islám*. Byla vedena rozsáhlá diskuse zejména o případné povinnosti džihádu muslimů pod britským panstvím v Indii. Mnozí ‘ulamá’ tehdy zastávali názor, že *dār al-islám* si uchovává svou kvalitu i pod cizí vládou, pokud se dodržují islámské zákony, a že džihád má své oprávnění jenom tehdy, má-li reálné vyhlídky na úspěch.

V šíitském prostředí byla myšlenka džihádu zpravidla spojována s představou konečného světového vítězství islámu vedeného alíjovským imámem. Dokud imám zůstává skryt, věřící vyčkávají jeho příchodu.

V moderní době se představa džihádu vykládá často v nové podobě. V arabském prostředí obraznému výkladu napomáhá sama etymologie slova, jehož kořen vyjadřuje „vynaložení úsilí“. Je vlastně totožný jako u termínu *idžtihád*. Prorokovi se přičítá výrok, že nejvyšším džihádem je přemáhání vlastních vášní. Někteří moderní muslimští autoři v tomtéž duchu zdůrazňují, že dnes nejsprávnějším džihádem je činorodá práce při výstavbě vlasti. Pojem džihádu v sobě ovšem nese i představu statečnosti. Jiný Muhammadův výrok říká, že nejlepší podobou džihádu je říci tyranům do tváře pravdu.

Jiný moderní přístup (Balić aj.) připouští, že život je boj. Džihád je však výhradně boj obranný; nemůže jít o úsilí šířit víru zbraní, neboť Korán jednoznačně říká *nebudiž žádného donucování v náboženství!* (2:256). Džihád znamená nasazení všech sil pro nábožensky motivovanou humanitu, proti liknavosti a pasivitě. Překládat jej do evropských jazyků souslovími jako „svatá válka“ je zavádějící.

V moderním užití slova může jít samozřejmě také o boj za ušlechtilý cíl, zvláště za národní osvobození. Džihád byl vyhlašován z minbarů mešit i v tisku také při vojenských konfliktech, jako byly trojstranná agrese proti Egyptu v roce 1956 nebo války s Izraelem. Militantní interpretace nabyla znovu na důrazu s oživením fundamentalismu, s islámskou revolucí v Íránu a s vleklou občanskou válkou v Libanonu.

Označení bojovníka za svatou věc - *mudžáhid* - se v moderní době dostalo širokého využití v rozdílných případech. Používali jej například někdejší bojovníci alžírské války za nezávislost a také příslušníci ozbro-

jené opozice v Afghánistánu, bojující proti sovětské okupaci a jí do-
sazenému režimu.

Tradiční evropská představa džihádu jako trvalé hrozby násilí má z muslimské strany svou téměř zrcadlovou obdobu v nedůvěře ke křesťanskému Západu, popřípadě „západnímu imperialismu“, jako trvalému zdroji nebezpečí „křížových tažení“. Tento obraz je na islámském Východě stále živý a islámská publicistika a běžný denní tisk ho příležitostně osvěžují.



NÁBOŽENSKÉ PRÁVO — ŠARÍ^Ā, ŠAR^Ā - ZTĚLESŇUJE ve struktuře islámu souhrn Božského řádu přikázaného lidstvu, neproměnný morální Zákon. Šar^Ā je stejně jako Korán chápán jako věčný, nestvořený. [100 – slovo šarí'a – „Zpočátku se používalo pro označení napajedla či cesty k vodě, životodárné, Bohem darované stezky.“] Charakterizuje islám ještě výrazněji než soustava dogmatické teologie, je jeho dření. Soudobí muslimští učenci označují někdy své náboženství za jednotu dogmatu (*ʿaqída*), práva (*šaríʿa*) a kultury (*hadára*). Právní systém přitom fakticky zahrnuje i celou dogmatiku do zákonné povinnosti víry, prvního z pěti pilířů. Obsahuje celou oblast vztahů člověka k Bohu (*ʿibádát*) i k druhým lidem (*mu-ʿámalát*) a prostupuje celý způsob života. V podrobných rozpracováních právníků se šarí'a zároveň stává vyčerpávající soustavou zákonů a kvalifikací vztahů a činů i východiskem pro morální filosofii.

Tato všeobsažnost je pro současné fundamentalisty předmětem hrdosti.

Pro všechny záležitosti má islám zákony a předpisy. Vyhlásil lidem zákony, které obsáhnou jejich celý život od doby před narozením až po pohřeb... Žádnou důležitou otázku života islám neponechává bez zákonné úpravy... Zákony a ustanovení jsou dány pro všechna období života. Cílem je vychovat dokonalého, vzdělaného člověka, který je živým ztělesněním zákona a zákony naplňuje dobrovolně a samostatně. Islám přikládá mimořádný význam vytváření předpokladů pro výchovu čestných a vzdělaných lidí tím, že ustaví islámskou vládu a bude řešit politické a hospodářské otázky.

CHOMEJNÍ: VELÁJAT-E FAQÍH (Vláda duchovenstva, popř. Islámský stát)

V ideálním, zduchovňujícím pojetí šarí'ca znamená přítomnost Boží vůle, vyjádřené koránským poselstvím, v životě člověka a v dějinách (Garaudy). Slovo samo původně značilo užívanou, bezpečnou cestu, zvláště k vodnímu zdroji. Tento význam ještě doznívá v Koránu: *cesta zákona z rozkazu Našeho vycházející* (45:18) a *každému z vás jsme určili pravidla a dráhu vyšlapanou* (5:48); v tomto druhém případě ukazuje kontext zřetelně na starozákonní prorockou tradici a na Evangelium před Muhammadovým vystoupením. Jde tedy o cestu, kterou Bůh ukazoval národům.

Vědní obor zabývající se šarí'cou se nazývá *fiqh*, doslova „poznání“, „uvědomění“, neboť jde o vědu par excellence. Slovo připomíná latinský termín juris-prudentia. Právníci *-fuqahá'*, *sg.faqih* - vyložili a utřídili soustavu Božího zákona na základě čtyř zdrojů. Tyto základy práva (*usúl al-fiqh*) jsou: Korán, sunna, *qijás* (analogie) a *idžmá'* (souhlasný názor autorit). [141 – „Zatímco sunnité i ší'ité sdílejí koncept Koránu jakožto klíčového textu ustavujícího určité zásadní právní principy, rozcházejí se ve způsobu využití sekundárního základního zdroje islámského práva, Prorokovy sunny (vzorového jednání), jak ji vykládají a objasňují hadíthy. Ší'itské hadíthy se vyznačují tím, že kladou zvláštní důraz na výroky, které se týkají Prorokovy rodiny (*ahl al-bajt*). Ší'itské sbírky hadíthů obsahují velké množství materiálu, jenž v sunnitských sbírkách chybí. Ší'ité se dále odlišují tím, že odmítají sunnitské koncepty analogie (*qijás*) a konsenzu (*idžmá'*). Místo toho uznávají výsadní autoritu imáma, který rozhoduje o tom, co je a co není legální. Pro příslušníky 'i'hná'ášariji bylo poté, co se skrytí dvanáctého imáma stalo jejich oficiální naukou - jinými slovy neměli žijícího imáma, jenž by lidi vedl -, nezbytné, aby se v době jeho „nepřítomnosti“ delegovala jeho autorita na znalce náboženství, kteří víru vykládali. Tuto společenskou vrstvu vedli vysoce postavení právní znalci. Druhá nejpočetnější ší'itská skupina, ismá'ílité naproti tomu disponuje trvající linií imámů, jimž se dostává čestného titulu aga chán.“]

Nejstarší islámská terminologie rozlišovala *fiqh* od vědy (*'ilm*, jejími představiteli jsou učenci, *'ulamá'* *sg. 'álim*) podle toho, zda se při řešení právní otázky použije samostatného úsudku. Zatímco *'ilm* se omezuje na dokonalou znalost a výklad Koránu a tradice, *faqihové*, nenajdou-li řešení v týchž mezích, použijí na základě analogie vlastního myšlenkového úsilí (*idžtihád*) a názoru (*ra'j*). Spojený *idžtihád* předních myslitelů islámské ummy vede ke správnému konsensu (*idžmá'*), jehož oprávnění potvrzuje Muhammadův výrok, že jeho obec jako celek nikdy nepropadne bludu.

Termín *fiqh* nabyl později i širšího významu náboženské vědy. Pojetí *idžtihádu*, jeho zužování a odmítání, a v nové době naopak rozsáhlá rehabilitace, se zároveň stalo citlivým nervem islámského myšlení vůbec. Východiska a metoda úsilí *mudžtahida*, vědce užívajícího *idžtihádu*, si přitom dodnes uchovávají zřetelně vlastní, jen málo proměnlivou tvář.

(Mudžtahid) zná dokonale Korán s jeho různými významy a sunnu s jejími variantami, různými naučeními a výklady, a úsudkem podle analogie *nalézá* pravdu ve všech věcech, jejichž smysl může poznat jen porovnáním s jinou, obdobnou věcí, která poskytne objasnění.

ALÍ B. M. AL-DŽURDŽÁNÍ (z. 1413): TA'RÍFÁT (Definice)

Po vzniku islámské říše se v jednotlivých krajích ještě dlouho uplatňovaly starší právní zvyklosti, pozměňované jen zvolna a nejednotně v duchu koránských příkazů. Teprve za abbásovského chalífátu, zhruba od 2. století hidžry, začíná úsilí o systemizaci šari'cy. V Medíně při takovýchto snahách převažoval důraz na tradici, zatímco v živých kulturních centrech v Iráku se uplatňoval více vlastní úsudek, *ra'j*. V téže době sílila činnost zaměřená na sběr, utřídění a hodnocení sunny a na poli vznikající právní vědy byly uznány čtyři usúl al-fiqh. Prostřednictvím účelově sestavených hadíthů pronikaly do právního myšlení očividně i některé prvky talmudského a římského práva.

Po některých starších, jen zčásti zachovaných pokusech, mj. ze strany šiitských právníků, ustavují se za tvůrčího kvasu rané abbásovské doby právní školy nebo směry, *madhaby*. Některé zanikly, jako madhab, který založil v Sýrii Abdurrahmán al-Awzá'í (z. 774) nebo v Basře Sufján ath-Thawrí (z. 778). Jako nejúspěšnější právní systémy sunnitské ortodoxie se až do současnosti uchovaly právní školy hanafijská, málikovská, šafi'ovská a hanbalovská.

Hanafijský madhab měl kdysi postavení úředního právního systému v Osmanské říši i v říši Velkých Mogulů a dodnes se k němu hlásí většina sunnitských muslimů v Sýrii, Iráku, Turecku, na Balkáně, ve Střední Asii, v Afghánistánu, Pákistánu a Indii. Od r. 1912 platil také pro muslimskou menšinu v Rakousko-Uhersku.

Jeho zakladatel Abú Hanífa (z. 767) působil v Bagdádu, kde je také pochován. Kladl důraz na využití vlastního úsudku, v jehož rámci dává prostor vedle *qijásu* i volbě vhodnější alternativy (*istihsán*). Bere v úvahu i zvykové právo (*'urf*). Jeho hlavní díla jsou *Al-Musnad a Kitáb al-fiqh al-akbar* (Velká kniha právní vědy). V trestním právu se vyznačuje poměrnou mírností a vcelku také tolerancí vůči jinověrcům.

Mezi Abú Hanífovými žáky vynikli zejména Abú Júsuf Ja'qúb (z. 798), který na žádost chalífy Hárúna ar-Rašída sepsal velkou knihu o státní správě *Kitáb al-charádž* (O daních) a M. b. Hasan aš-Šajbání (z. 804), který působil jako jeden z mnoha hanafijských právníků ve vysokých státních službách v abbásovském Bagdádu. Mezi příručkami hanafijského práva si získalo popularitu Setkání moří (*Multaqá-l-ab-hur*) Ibráhíma al-Halabího (z. 1549).

Málik b. Anas (z. 795) z Medíny shromáždil ve svém velkém právním spise *Al-Muwatta'* (Upravená cesta) množství tradic. Tyto hadíthy a idžmá^c Prorokových druhů a medínských právnických kruhů tvoří hlavní výchozí základ jeho směru. V pochybných případech připouští osobní názor podle zásady *istisláhu*, tj. přihlídnutí k obecnému zájmu. Málikovský madhab převládal v někdejších muslimském Španělsku a dodnes má rozhodující postavení v arabském Maghribu a v islamizovaných oblastech západní subsaharské Afriky. Z rozsáhlé málikovské právní literatury, psané hlavně maghribskými a egyptskými autory, si zaslouží zmínku příručka *Muchtasar* (Stručný výklad) od Chalíla b. Isháq (z. 1365).

Muhammad b. Idrís aš-Šáfí^cí (z. 820) studoval u Málika i u žáků Abú Hanífy a později se usadil v Káhiře, kde je pochován. Jeho hrob je uctívaným poutním místem. Šáfí^cí se snažil prostředkovat ve sporu mezi zastánci lpění na tradici (*asháb al-hadíth*) a stoupenci práva na vlastní názor (*asháb ar-ra'j*). Ve svém hlavním díle *Risála fí usúl al-fiqh* (Traktát o základech fiqhu) stanovil meze přípustnosti využití každého ze čtyř možných zdrojů, a tak vlastně kodifikoval zásady právní vědy. Odmítá hanafijské široké využívání qijásu, avšak proti Málikovi rozšiřuje platnost idžmá^c na všechny odborníky určité epochy. Proti ha-nafijskému subjektivnímu istihsánu vytyčuje vlastní, konzervativnější metodu *istisháb*, znamenající vazbu řešení na dřívější platný stav, pokud není nepochybné, že se změnilly podmínky. Šáfí^covský směr se těšil podpoře Abbásovců a býval nejrozšířenější, dokud jej od 16. století nevytlačil hanafijský madhab. Dnes převládá v Egyptě, na jihu Arábie, v Indonésii a ve východní Africe. Mezi Šáfí^cího žáky vynikli zejména Ghazzálí a Taqíjuddín as-Subkí (z. 1355).

Nejmenší počtem stoupenců, ale zároveň nejpřísnější je stroze fundamentalistický madhab Ahmada ibn Hanbal (z. 855). [150 – „Proti nauce o stvoření Koránu se stavěla impozantní osobnost, Ahmad ibn Hanbal (780-855). Tento konzervativní náboženský učenec nenáviděl teologii a věřil, že pravá víra nespočívá v procvičování intelektu, nýbrž v následování tradic ustavených zbožnými předky z doby raného islámu (Hanbalovská právní škola“ – „Prostým věřícím museli spletité cestičky imtázily připadat jako zbytečné teologické hnidopišství. Ahmad ibn Hanbal ukazoval svou zásadou bílá kajfa („bez [ptání se] proč?“) cestu zpátky na mnohem bezpečnější stezku. Podle něj by věřící jednoduše neměli v rámci víry klást otázky týkající záležitostí ležících mimo dosah lidského chápání.““] Jeho škola, založená v Bagdádu, odmítá qijás a vůbec právo na vlastní úsudek a klade důraz na právní názory Prorokových druhů. Sám Ibn Hanbal sesbíral hadíthy ve svém klasickém *Musnadu*. Hanbalovský směr byl kdysi silný v arabské oblasti od Egypta po Irák. Z jeho představitelů vynikli zejména Ibn Qudáma, autor rozsáhlého kompendia *Mughní* (Obohacení), a dále Ibn Tajmíja a Ibn Qajjim al-Džawzíja (z. 1350), od nichž vede přes čtyři století přímý ideový spoj k puritánskému wahhábovskému hnutí a dál k novějším podobám fundamentalismu, jakož i snahám o obnovu cestou ad fontes. Hanbalovský madhab dnes žije hlavně v Saúdské Arábii.

Mezi zaniklými právními školami si zaslouží pozornost Tabarího madhab *džarírí* a dále směr *záhirí*, který založil v Bagdádu Abú Sulajmán Dáwúd (z. 884). Kládl důraz hlavně na zjevný (*záhir*) smysl textu a odmítal analogii a osobní názor. K jeho známým představitelům patřil slavný andaluský teolog a literát Ibn Hazm (z. 1064). Významné právní školy také vznikly a dodnes trvají mimo rámec sunnitské orto-doxie: šíitský madhab *džafarí* a ibádovský směr. Podrobnější pozornost je jim věnována v kapitole o sektách.

Když se *fiqh* zhruba v 9.-10. století ustálil ve čtyřech pravověrných madhabech, zakořenil se názor, že jejich zakladatelé byli absolutními mudžtahidy, zatímco právníkům dalších generací přísluší už jen omezený *idžtihád* v rámci školy na základě jejich vzorových principů (*usúl*) a textů zakladatelů. Později se rozšířilo přesvědčení, že „se dveře *idžti-hádu* uzavřely“. Právník může jen v mezích svého madhabu na základě znalosti dřívějších řešení odpovídat právním dobrozdáním, *fetvou* (*fat-wá*), na specifické otázky. [109 – „Fatwy byly zapotřebí, když se v muslimských společnostech objevil nějaký nový jev.“ – např. pití kávy a kavárny v 16. st. (*qahwa* původně označovalo „víno“) – „v pol. 16. st. antikávová lobby svůj boj prohrála“ – 118 – „Islámské právo není zkonstatělé, mrtvé a nehybné, jde o organickou, živoucí entitu.“ – „Moderní dogmatická ideologie tuto pravdu překrucuje“ – „Na základě šarí'atského názoru se na psy tradičně hledí jako na nečistá zvířata. Americký muslimský vědec Khaled M. Abou El Fadl hadíth, který se vůči psům staví nepřátelsky, posuzoval a prohlásil ho za nevěrohodný. Tvrdí, že objevil mnohem důvěryhodnější pravidlo, jež popisuje, že se Prorok modlil za přítomnosti psů. V Británii se přístup muslimů v nedávné době změnil, když muslimští majitelé restaurací a taxikáři po diskusi muslimských náboženských vůdců s Komisí pro práva postižených povolili vstup slepcům s vodícími psy, kteří k nim dříve nesměli. Vodící psi mohou v současnosti dokonce i do některých mešit.“

181- „Obecně negativní vztah muslimů ke psům nemá oporu v žádném verši Koránu, nýbrž pouze v prorocké tradici.“ – „Jeden z často citovaných hadísů praví: „Vyprávěl Abú Hurajra podle svědectví Málíka Ibn Dharr, který slyšel Posla Božího, jak řekl: Napije-li se pes z nádoby kohokoliv z vás, je nezbytné, abyste ji sedmkrát umyli.“ Tento hadís — pokud je „zdravý“ — svědčí prostě o tom, že domestikovaní psi, ale zejména pouštní psovitě šelmy, byli běžnou součástí života společnosti v Muhammadově | době a vztah tehdejších Arabů k nim byl ryze utilitární a opatrný. Psi byli obecně již u předislámských Arabů chápáni jako „rituálně nečistí“. Odpor Arabů se však netýkal ani tak chovných či užitkových psů a pes jako domácí mazlíček tehdy nebyl součástí životního stylu. Jednalo se spíše o psovitě šelmy obecně — šakaly, hyeny a fenky. Zdrženlivost ve styku s nimi nejspíš vyplývala z hygienických ohledů, neboť tyto druhy zvířete se namnoze živily požíráním mršin a dalších rozkládajících se organismů, což v daných klimatických a přírodních poměrech hrozilo šířením infekcí.“] Pouze šíité připouštěli *idžtihád* i nadále. V sunnitském společenství se o něj zasazoval Ibn Tajmíja a také Sujútí, který soudil, že každé století má mít svého obnovitele (*mudžaddid*). Ke znovuotevření *idžti-hádu*, a to téměř ve všech oblastech islámského myšlení, dochází ale až ve 20. století.

Čtyři sunnitské madhaby představují již několik set let obecným konsensem přijímanou pluralitu pravd v rámci jediné ortodoxie. Všem čtyřem se vyučuje na al-Azharu, tak jako se jim již dříve vyučovalo i na

jiných madrasách. Názory právníků všech čtyř směrů se berou v úvahu na islámských konferencích. Navzájem se liší jen v podrobnostech hmotného direktivního práva (*furú'*), které se nepokládají za příliš podstatné.

Všichni se shodují, že je dovoleno jíst maso chovaného dobytka, včetně velbloudího, hovězího, bývolího, ovčího a kozího. Liší se však názory na maso koní používaných k jízdě a při práci. Šáfí'í a Awzá'í je dovolují, zatímco odmítači je zapovídají a Abú Hanífa je vyhlašuje za makrúh. Názory se také rozcházejí v otázce domácích oslů. Awzá'í dovoluje jejich maso jíst, zatímco jiní je zakazují, přestože se všichni právníci shodují, že je dovoleno maso divokých oslů a divokých kobyl. Neshoda se také týká lišek, hyen a ještěrek. Šáfí'í, Awzá'í, Abú Thawr a medínští právníci je dovolují jíst, kdežto Abú Hanífa je zakazuje. Všichni se ale shodují, že je zakázáno jíst maso zvířat zabitých za okolností, kdy za ně musí být poskytnuta náhrada. Názory se také neshodují ve věci ptáků. Podle Málíka lze všechny jíst, zatímco Šáfí'í

a Abú Hanífa zakazují ty, kteří mají drápy, a také zakazují vrány a supy.
ABDALQÁHIR AL-BAGHDÁDÍ: KITÁB AN-NÁSICH WA-L-MANSÚCH (O rušícím a zrušeném; autor sám se hlásil k šáfi'ovské škole)

Stručné výklady v této kapitole se omezí na nástin hmotného práva převážně podle nejrozšířenějšího hanafijského směru. Příležitostně upozorníme na některé odchylky u jiných madhabů.

Jde o téma neobyčejně rozsáhlé. Právnícká literatura zaujímá mezi všemi obory islámské písemnictví kvantitativně první místo. Tato skutečnost nepřekvapuje: vždyť ustanovení všeobecné šari'í se každého jednotlivce dotýkají bezprostředněji než teologická dogmata. Z bezbřehého množství materiálu lze právníckou produkci utřídít do řady žánrů: objemná základní kompendia řiqhu; učební příručky; knihy o *ichtiláfu*, tj. rozdílech mezi madhaby (jedno z takových děl napsal také Ibn Rušd); knihy o lstech (*hijal*) jak nepřímě obejít literu zákona, a naopak o úzkostlivé svědomitosti (*wara'*) při dodržování jeho ducha; praktické sborníky (bez *'ibádát*); sborníky právníckých hypotéz a vzácných případů; sborníky fetv k nejrůznějším otázkám (svou funkcí obdobné našim sbírkám judikatur nejvyššího soudu); knihy na specifická právní témata, např. soudnictví; knihy o funkci inspektora trhu (*muhtasib*). Předpisy šari'í jsou vykládány v tematicky utříděných kapitolách s komentáři. Není číslovaných paragrafů, cituje se jen podle knih a kapitol. Tyto knihy sice fungují na místě zákoníků, nemůžeme je však za ně označit, poněvadž nemají státní sankci. Islámské klasické právo, evropskými autory označované také jako kanonické, je totiž extrémním případem legislativního systému vypracovaného soukromými odborníky, faqíhy, kteří jako vykladači hypostaze Božího zákona stojí mimo stát. Podle islámského ideálu má být Boží tj. koránské legislativě, vykládané systematicky právníky, stát vlastně podroben jako pouhá výkonná moc.

Všechny knihy téhož žánru podávají v podstatě stejnou, podobně uspořádanou látku. V rámci téhož madhabu se liší pouze jasností formulací a výstižností výkladů. Pro tyto vlastnosti si některé získaly zvláštní oblibu a rozšířily se v soudní praxi a byly také zavedeny do škol, protože fiqh byl v madrasách hlavním předmětem.

Základní právní díla a příručky jsou uspořádány tak, že nejprve se vždy vykládají *'ibádát*, potom *mu'ámalát*. Vnitřní členění a řazení v této druhé části není jednotné. Zpravidla se jako první probírají otázky rodinného, pečovatelského, dědického a nadačního práva, dále smlouvy

a majetkové otázky, trestní právo a soudnictví. V Muchtasaru Ibn Qudámy je pořadí jiné: ěibádát, smlouvy, dědické právo, otročí právo, právo rodinné, předpisy o stravě, trestní právo, džihád, soudnictví, svědecké výpovědi.

P R Á V N Í K V A L I F I K A C E O S O B
Č I N Ů A P L A T N O S T I Ú K O N Ů

Fiqh vymezil přesně práva a míru odpovědnosti různých kategorií osob a velmi podrobně klasifikoval veškeré činy, úkony i věci z náboženskomorálního a právního hlediska.

Některá práva vznikají již dítěti před narozením (ochrana života, dědictví). U dospělých pak fiqh rozlišuje podle rozsahu právních způsobilostí tři základní kategorie: svobodné muslimy, otroky a jinověrce. Plnoprávným je pouze svobodný muslim, který je dospělý (*bálig*) a duševně zdravý (*ěáqil*). Dospělým, tj. plnoletým, se mladík nebo dívka stává dosažením puberty, po případě věku patnácti lunárních let. Nabývá tak způsobilosti k právním úkonům a zároveň je nadále povinen plnit všechny povinnosti, které ukládá šaríĉa. K některým úkonům, jako je svědecká výpověď nebo výkon funkce soudce, se navíc vyžaduje, aby byl bezúhonný a nestranný (*ěadl*). Právo nicméně připouští uznat platnost takovéhoho úkonu i tehdy, když jej vykoná člověk morálně narušený, hříšník (*fásiq*).

O něco níže než plnoprávný muž stojí svobodná žena muslimka. K některým náboženským úkonům není oprávněna, jiné zase není povinna konat. Při výkupném z krevní msty (*dija*), svědectví a dědictví se žena počítá jako polovina muže. Svědecké výpovědi dvou žen mají tedy stejnou platnost jako svědectví jediného muže. Trestní právo je k ženě někdy mírnější (např. v případě odpadlictví od islámu). V manželství má méně práv, manžel ji může i trestat, ale má právo na výživné a v majetkoprávních otázkách je muži rovna.

Otroci jsou svobodným rovni pouze nábožensky (s vyloučením povinností předpokládajících svobodu a majetek). Jejich přestupky se posuzují mírněji. Nemají právo svědčit a dědit. Občanskoprávně je za ně odpovědný jejich pán, který je zároveň povinen otroka živit a nesmí mu ukládat práci nad jeho síly. Otročí právo představuje velmi rozsáhlou součást klasického fiqhu. Právní literatura upravovala jasnými

normami, poněkud odlišnými podle jednotlivých madhabů, způsob vzniku otroctví (narozením nebo zajetím ve válce), prodej, povinnosti majitele, manželství otroků a konkubinát s otrokyní atd. Propustit otroka na svobodu (*ʿitq*) platilo za bohubilý čin, který někdy šariʿa přímo prikazuje jako kající odčinění (*kaffára*) při přestupku. Otroek se také mohl sám smluvně vykoupit, ale i pak zůstal klientem svého pána.

V nové době byla instituce otroctví postupně všude zrušena (v Tunisu již r. 1846; v Saúdské Arábii až po r. 1960). V dnešním islámském fiqhu a publicistice převládá názor, že islámské zákonodárství mělo za cíl tento sociální jev, zděděný od starověkých společností, krok za krokem likvidovat.

Islám přišel s požadavky svobody, rovnosti a bratrství, úcty k člověku a rovnosti ras. Otroctví se rozšířilo před islámem a islám působil k jeho postupné likvidaci. V dnešní době islám otroctví již zakazuje kdekoli na světě, stejně jako každý útlak a útok na přirozená práva jedinců a kolektivů.

z usnesení 2. konference Kolegia islámských studií káhirské univerzity al-Azhar, 1965

Co se týče statutu jinověrců, klasické islámské právo rozlišovalo u ahl al-kitáb postavení těch, kdo žili trvale na území islámského státu jako lid chráněný (*ahl adh-dhimma*), a cizích státních příslušníků z dár al-harb, kteří směli na islámském území pobývat jen se zvláštním ochranným povolením (*amán*), jaké jim mohl dát kterýkoliv plnoprávný muslim. Chráněným jinověrcům se přiznávala vlastní samospráva a jurisdikce ve věcech osobního statutu. Ve vztahu k vládnoucí muslimské většině tedy šlo o určitou náboženskopravní segregaci, předpokládající vzájemnou nezpůsobilost k právním svazkům. Přes řadu pronikavých změn, jaké začínala zavádět již Osmanská říše, přežívají některé rysy těchto rozlišujících úprav v některých zemích až dodnes: křesťan nebo žid nemůže dědit po muslimovi nebo naopak, nepřipouští se sňatek muslimky s jinověrcem, někdy dokonce trvá pluralita jurisdikcí, tj. příslušnost soudu při rozhodování v občanskopravních sporech závisí na konfesijní příslušnosti stran, atd.

Právní systém hodnotí z náboženského hlediska všechny lidské činy a klasifikuje je do pěti tříd:

1. *fard*, *wádžib* - činy povinné podle Koránu, a to individuálně (např. modlitba, půst) nebo kolektivně (džihád, pohřební modlitba). Zanedbávání takovéto povinnosti je trestným činem před Bohem a zákonem;

2. *sunna, mustahabb, mandúb* - činy doporučené na základě hadíthů; nemají být bezdůvodně opomíjeny;
3. *mubáh* - činy indiferentní, nepřikázané ani nezakázané;
4. *makrúh* - činy zavrženíhodné; je třeba se jich vystříhat, i když nejsou trestné.
5. *harám* - činy zakázané, tedy hříšné a trestné.

Protikladem pojmu *harám* je kategorie *halál*, „cokoli, co je dovoleno“; užívá se jí však jen jako kvalifikace osob (např. v manželském právu) nebo věcí (např. o přípustném mase zvířat). K označení nábožensky dovolených činů slouží kategorie *džá‘iz*.

Islámská právní literatura se vždy vyznačovala tendencí k drobnohlednému rozlišování a vyhledávání dalších podstupňů.

Věz, že vše zakázané (*harám*) je zlé, ale některé věci jsou horší než druhé. A všechno dovolené (*halál*) je dobré, ale některé věci jsou lepší a čistší než druhé. A právě tak jako lékař posuzuje stupně sladkosti a označí něco za výrazně sladké v prvním stupni jako cukr, něco zas za sladké ve druhém stupni jako rafinované sladidlo fáníd, něco za sladké ve třetím stupni jako melasu a něco za čtvrtofadě sladké jako med, právě tak některé věci zakázané jsou zlem prvního, druhého, třetího či čtvrtého stupně. A také u dovoleného se rozlišují stupně dobrých vlastností. Přitom se podle zvyku lékařů rozhodujeme pro třídění zhruba do čtyř stupňů, i když skutečnost nás k takovému omezení nenutí, neboť v každém stupni lze dále rozlišit nekonečně mnoho dalších. Některý cukr je třeba zřetelně sladší než jiný a podobně. Proto vyložíme potřebu vystříhat se zakázaného ve čtyřech stupních: První je úzkostlivá svědomitost (*wara‘*) lidí bezúhonných. Ta je střeží před nemorálními činy, jimiž by ztratili svou bezúhonnost. Takové činy se právem označují za hrubá provinění vystavující pachatele pekelnému ohni. Jde o to vystříhat se všeho, co zakázaly fetvy právníků.

Druhý stupeň zahrnuje činy přičící se svědomitosti lidí řádných. Zdržují se toho, co je pravděpodobně *zakázané*, ale co muftí připouští po jevové stránce, avšak jen tehdy, je-li tu v dobré víře vztah k většímu celku. Zdržujeme se takovýchto činů s bohabojností řádných!

Třetí: co fetvy nezakazují a co nepřipouští možnost mylné záměny s dovoleným, co však zároveň vyvolává obavu, že by mohlo vést k zakázanému. Jde tu tedy o to vystříhat se nezávadného z obavy před závadným. Takto svědomitě si počínají bohabojní. Prorok - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - řekl: „Služebník nedosáhne stupně bohabojných, pokud se nezřekne i nezávadného z obavy před závadným.“

Do čtvrté skupiny patří čin sám o sobě nezávadný a nebudící obavu, že by mohl následně vést k závadnému, avšak konaný bez Boha a bez předsevzetí

(níja) sloužit jím Bohu. Anebo čin vycházející z důvodů usnadňujících nenávisť nebo neposlušnost. Zdržet se takového jednání je věcí svědomitosti poutivců.

GHÁZZÁLÍ: IHJÁ' (Oživení věd náboženských)

Záliba v klasifikacích se v dílech islámských právníků vypořádává s jakoukoliv situací každodenního života.

Jíst a pít, aby člověk zůstal na živu, je fard. Jestliže člověk tuto povinnost neplní a zemře, dopouští se těžkého hříchu. Prorok - mír s ním - řekl: „Bůh jistě odmění všechny dobré činy i sousto, jež si Jeho služebník vkládá do úst.“ Jíst a pít více, aby člověk mohl při modlitbě stát a snáze se mohl postit, je doporučené (mandúb). Abú Dharra - ať v něm Bůh nalezne zalíbení - se jednou zeptali, jaké jsou nejlepší dobré skutky. Odpověděl: „Modlit se a jíst chléb.“ Sytit se tak, že tělo sílí, je indiferentní (mubáh). Prorok řekl: „Ctností není ani se dosyta najíst, ani trpět hladem. Nejlepší je střední cesta.“ Všechno navíc je zakázané (harám), protože nestřídýmým přejídáním si člověk přivodí nemoc a plýtvá majetkem. Vznesený Bůh řekl: „Jezte a pijte, ale s mírou.“ Hojněji jíst však můžeme tehdy, chceme-li se posilnit na zítřejší půst anebo nechceme-li přivést do rozpaků hosty.

výklad Abú Bakra Effendiho

Tato záliba zabředává v rozsáhlých právnických knihách nezřídka do kasuistických spekulací, při nichž si autor vymýšlí nejrozmanitější malicherné nebo nepravděpodobné situace. Na příklad k otázce příbuzenství po mléku právní scholastikové diskutovali o nejmenším právně významném množství nasátého mateřského mléka, o mléku zkyslém nebo nasátém nosem, o mléku džinky apod. U zakázaného masa se kladla otázka přípustnosti masa zvířat křížených mezi zvířetem harám a halál a studovala se až do fantastických kombinací.

V oblasti věcného práva stanoví fiqh jinou stupnici, vztahující se k právní platnosti úkonů (obchodní transakce, listiny apod.):

1. *sahíh, náfidh* - správný, platný;
2. *makrúh* - „nefér“, vyhovující a platný formálně, ale související s něčím nepatřičným;
3. *fásid* - „zkažený“, nevyhovující po formální stránce; úkon lze zrušit nebo napravit;
4. *bátil* - neplatný.

Této stupnice se používá jen ve vztazích mezi lidmi, ale nemůže nebrat ohled na kvalifikace vycházející ze stupnice první, sankcionované Boží vůlí. Do kategorie makrúh se na příklad řadí svědectví člověka, který

není ^čadl, a přesto je soudce přijal, nebo obchodní smlouva uzavřená v době adhánu k páteční modlitbě, kdy by řádný věřící měl spěchat do mešity. Takovéto úkony si sice podržují platnost, avšak ve zvláštních případech mohou být napadeny. Také rozvod je podle okolností často makrúh před Bohem, ale přesto platný.

R O D I N N Ě P R Á V O

Rodinné právo tvoří podstatnou součást těch právních předpisů a zákazů, které se opírají přímo o podrobné pokyny v Koránu. Touto skutečností je dána úporná tendence nepřipustit žádné změny základních norem. Spolu s dědickým právem je zahrnováno pod společné záhlaví právních úprav „osobního statutu“ (*al-ahwál aš-šachsíja*). Tento termín se objevil na samém konci 19. století v Egyptě a stal se běžně užívaným označením této významné kategorie šarí'cy, nejhrouževnatěji odolávající moderním reformním snahám.

Muslimská rodina je patriarchální a patrilinéární. Manželství se uzavírá smlouvou, zpravidla písemnou, mezi ženichem a zákonným zástupcem (*walí*) nevěsty za přítomnosti dvou plnoprávných svědků (např. jednoho muže a dvou žen). Jako walí vystupuje nevěstin otec nebo některý mužský příbuzný z otcovy strany (děd, strýc, bratr), a jestliže takový v rodině není, tedy soudce. Smlouva ve své nejpodstatnější části stanoví výši daru (*mahr*), který ženich vyplatí otcovi nebo přímo nevěstě. Svobodný muž se může oženit až se čtyřmi ženami, otrok se dvěma. Oženit se je podle hadíthů záslušnější než zůstat svobodný. Polygamní sňatky jsou vázány podmínkou, že muž je schopen všechny své ženy přiměřeně svému stavu uživit a že se ke všem bude chovat spravedlivě. Manželství nelze uzavřít, brání-li mu překážky vyplývající z příbuzenství po krvi nebo po mléce. Korán vypočítává, které stupně příbuzenství činí ženu trvale zakázanou (*mahram*).

A jsou vám zakázány jako manželky vaše matky, vaše dcery, vaše sestry, vaše tety z otcovy i matčiny strany, vaše neteře z bratrovy a sestřiny strany, vaše kojné a vaše soukojenky a matky vašich žen a vaše nevlastní dcery, jež jsou ve vaší péči a které se narodily z žen, k nimž jste již vešli - však jestliže jste k nim nevešli, není to pro vás hříchem - a manželky vašich synů, na-

rozených z vašeho ledví, a dále dvě sestry současně, leda že se to stalo již v minulosti. A Bůh je věru odpouštějící, slitovný.

(4:23)

Právníci dále řadí mezi mahramy také bývalé manželky otcovy nebo synovy a pokrevné příbuzné kojné. Přípustný je ale sňatek s nevlastní sestrou vlastního bratra (z odlišného manželství) a se sestřenicí, zvláště ze strany otcovského strýce (*bint ʿamm*). Tyto se zejména v arabském venkovském prostředí uzavírají velmi často. Překážkou sňatku může být také nižší původ nebo rod ženicha oproti nevěstě. Žena se nesmí provdat za nemuslima, zatímco muslim se může oženit s *kitábíjí*, tj. křesťankou nebo židovkou. Každá žena platí pro muže na několik dní za zakázanou (*harám*) v době menstruace.

Šíʿa na základě koránského textu (4:24) připouští také uzavírání dočasných sňatků (*mutʿa*). Sunnitské právo tuto kategorii nezná, avšak snadné podmínky rozvodu dávají muži teoreticky obdobné možnosti krátkodobějších svazků. Proti jejich skutečnému využívání se rozhodně staví silné veřejné mínění, přející jednoznačně stabilní rodině s početným potomstvem.

Manželství zaniká úmrtím, rozvodem, vykoupením se z manželství, nebo prohlášením soudce, že sňatek je neplatný (*fasch*).

Rozvod (*taláq*) má podle šaríʿy nejčastěji podobu zapuzení či propuštění ženy mužem. Zapuzení může být podle formulace odvolatelné nebo konečné. Zapuzující výrok je třeba pronést třikrát, nejlépe vždy až po měsíci, aby se omezil škodlivý účinek prchlivého jednání. Podle klasických právních ustanovení se pak muž se svou ženou může oženit znovu jenom tehdy, jestliže mezitím konzumovala manželství s jiným. Moderní právníci toto ustanovení často napadají jako vulgární nepochopení. Zapuzením muž ztrácí mahr, který ženě vyplatil, včetně šperků, které jej často jako součást svatební smlouvy doprovázejí a patří výhradně ženě. Na ochranu žen před svévolným rozvodem se vyvinul zvyk zaznamenávat do svatební smlouvy dvojí mahr: předběžný, vyplácený hned při svatbě, a dodatečný, splatný v případě rozvodu. Někdy se celý mahr vyplácí teprve dodatečně.

Rozvedená žena se nesmí po dobu čekací lhůty (*ʿidda*) znovu provdat. Muž ji po tuto dobu musí ještě živit a má nárok na dítě, které by se v této době narodilo. Lhůta trvá u těhotné ženy až do porodu, jinak po tři měsíční období. Během této *ʿiddu* si muž smí ženu vzít bez jakýchkoliv formalit nazpět (neproněsl-li již zapuzovací výrok třikrát).

Rozvod může nastat také vzájemnou dohodou bez finančních nároků (*mubára 'a*) anebo mužovou přísahou, že se nadále zdrží styku s danou ženou. Její dodržení má po čtyřech měsících platnost konečného rozvodu.

Soudce může zrušit manželství z vlastního podnětu, zjistí-li překážky, anebo na žádost některého z manželů nebo ženina walího. Za platný důvod se uznává žádost dospělé ženy provdané předtím za své nezletilosti bez vlastního souhlasu (obdobně může o rozvod požádat i muž), impotence, šílenství nebo některé odpor vzbuzující choroby muže, neschopnost ženu uživit nebo nedodržení některé podmínky svatební smlouvy. Muž za vhodných okolností může dát soudnímu rozvodu přednost před prostým zapuzením, protože si tak ulehčí břemeno finančního vyrovnání.

Manželství také zanikne, jestliže muž pod přísahou tvrdí, že žena se dopustila nevěry a porodila dítě, které není jeho, zatímco ona pod přísahou toto tvrzení popírá. Podle obecné zásady platí vždy přirozený předpoklad, že otcem dítěte je matčin manžel.

Podle Abú Hurajry přišel k Prorokovi - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - nějaký muž a řekl mu: „Posle Boží, žena mi porodila černé dítě.“ „Máš velbloudy?“, zeptal se Prorok. „Ano.“ „A jaké jsou barvy?“ „Rezaví,“ odpověděl muž. „A jsou mezi nimi také šediví?“ „Ano.“ „A jak je to možné?“ „Možná, že jde o znak po vzdálených předcích,“ soudil muž. „Tak tedy,“ odvětil Prorok, „s tvým synem je tomu snad také tak.“

hadith podle Buchářího

Manželství se ruší také tehdy, jestliže jeden z manželů odpadne od islámu, a za některých dalších okolností.

V průběhu manželského života má muž právo ženě zakázat vycházet z domu a může dokonce omezit i návštěvy jejích příbuzných. Žena má zase právo odmítnout za sebe i děti doprovázet muže na cestách. Jako matka má právo péče o děti (*hidána*) až do 7-9 let u chlapců a do puberty u dívek. Jakékoliv spoluvlastnictví manželů šari'ca neuznává. Ženě patří svatební mahr a náklady na živobytí (*nafaqa*), které jí manžel musí poskytovat: stravu, ošacení a samostatný dům nebo alespoň místnost. Za určitých podmínek neposlušná žena právo na výživné ztrácí.

Legitimní děti mají právo na výživné od otce. Právo otce nebo dědečka jednat jménem dětí je omezeno určitými hranicemi. Vyžadují-li to okolnosti, mají synové a dcery ze své strany povinnost výživy vůči rodičům.

Bylo již poznamenáno, že celý komplex ustanovení o rodinném právu odolává v moderní době pokusům o úpravy. Islámská publicistika obhájí polygamii jako svrchovaně moudrou, odpovídající lidské přirozenosti, a tímž dechem obviňuje evropské monogamní manželství z pokrytectví. U reformistických myslitelů se nicméně vyskytl i názor, že Korán fakticky požaduje monogamii. Jako první jej formuloval indický liberální vykladač „ducha islámu“ Amír Alí (z. 1928) na základě koránského požadavku zacházet spravedlivě se všemi ženami. Naprostá spravedlnost v rozdělení citu, soudil, je přece nemožná, a tak koránská norma činí polygamii vlastně prakticky nemožnou. Takovýto názor se dosti rozšířil v kruzích modernisticky naladěné inteligence muslimských zemí. Do islámské publicistiky někdy pronikl ve zmírněné formě: monogamie představuje ideál (Muhammad sám přece žil s Chadídžou dlouhá léta v monogamním manželství), polygamie ústupek lidské povaze. Jiní autoři zase soudí, že koránská ustanovení o polygamii mají na mysli hlavně válečné sirotky, dívky a vdovy. Jde tedy vlastně o ustanovení charitativní, a polygamie je dovolena jen v mimořádných válečných dobách. Všechny tyto názory zůstávají ovšem v menšině. Na druhé straně v reálném životě je počet polygamních manželství v moderní době z praktických důvodů nevelký.

Oficiálně byla polygamie zakázána pouze v Turecku (1926), Tunisku (1957), Jemenské lidové demokratické republice (1973) a v těch muslimských zemích, kde získaly moc komunistické režimy. V některých státech byla omezena přijetím ustanovení, že žena si může ve smlouvě vymínit podmínku uchování monogamní povahy svazku (někdejší tzv. „kajruvánská doložka“ v Tunisku; osmanský zákon o rodině z r. 1917, používaný dodnes v Libanonu aj.), nebo že k druhému sňatku si muž musí vyžádat souhlas kádího, který přezkoumá jeho materiální postavení.

Šaríatské rodinné právo bylo dále pozměňováno určeními minimálního věku pro sňatek (v Britské Indii např. koloniální úřady prosadily spodní hranici 14 let u dívek, 18 let u chlapců), nařízeními o úřední registraci sňatku, některými zlepšeními postavení ženy, úpravami rozvodu a dokonce i stanovením nejvyššího přípustného věkového rozdílu mezi snoubenci (zákon o rodině Jemenské lidové demokratické republiky: nanejvýš 20 let).

Co se týče rozvodu, sílí nyní tendence k jeho soudnímu projednávání. Některé staré způsoby zapuzení pozbývají dnes z pohledu práva

platnosti. Stoupá přesvědčení, že rozvod je zavrženíhodný (makrúh).

Rozvážnost je pánem mravnosti a víra je souborem nejlepších vlastností; obě dvě jsou zbraní, jimiž se člověk brání před unáhleným jednáním, které by ho uvrhlo do pozdní lítosti a přivodilo mu nemilost a hněv Boží. Manželství, jak určil Bůh nebeskou moudrostí, má sloužit našemu dobru a štěstí. Směřuje k vytvoření rodin a předpokládá uchování zdravého manželského života, v jehož nevadnoucím trvání člověk nalézá pohodu srdce a v jehož prostranném sále si oba manželé navzájem poskytují ducha lásky a milosrdenství. V jeho svěžím duchu vyrůstá rostlina synů a dcer, kvete a dává plody, a je potěšením oběma rodičům, přináší jim radost v životě a útěchu v hodině smrti a zároveň významně slouží budování národa a jeho síly. Muslimové, takováto jsou některá tajemství duchovního života, k jakým nabádá Božské právo. Jeho sloup padá a jeho strop se bortí malicherným sporem a neváženou lehkomyšlností. Žena pak neslyší svého muže a on se svým přáním nemá trpělivosti. Ona se dotkne jeho ješitnosti a on sáhne po zbraní rozvodu a rozdělí to, co Bůh přikazuje spojovat. Zakrátko je pak ovládně lítost a zármutek a jejich srdcí a citů se dotkne pohled do tváře jejich dětí, na jejich výraz smutku a zmatku, osiřelosti a vyhnanství, přestože rodiče ještě žijí. Pravdu měl Posel Boží, když pravil: „Ze všeho dovoleného je Bohu nejodpornější rozvod.“ Bůh je Bůh v manželském životě, a Bůh je Bůh v dětech, a Bůh je Bůh v rodinách. MAHMÚD ŠALTÚT: FETVY, 3. vyd., 1996

Přestože se taláq ve své klasické podobě zapuzení zdá tak snadnou záležitostí mužovy libovůle, jakou dodnes mnozí muži projevují také třeba odmítáním pustit své ženy do práce, rozvodovost v muslimských zemích je dnes zřetelně nižší než v evropských společnostech. Muslimští apologeti rádi poukazují na tuto skutečnost, na faktickou větší soudržnost muslimské široké rodiny a zároveň na oslabení rodinných svazků v průmyslově vyspělých společnostech, a vidí v ní důkaz morální síly islámu.

Populační exploze jako jeden z významných prvků těžkých hospodářských a sociálních podmínek v řadě muslimských zemí, zvláště v tak významných centrech moderního islámského myšlení, jako jsou Egypt, Pákistán a Alžírsko, vyvolala zákonitě diskusi muslimských právníků o přípustnosti regulace porodnosti. Přes rozdílnost názorů na podrobnosti otázky, k níž se Korán nevyjadřuje, mínění se shodují na nepřípustnosti interrupce a sterilizace a na obecné zásadě, že islám přeje rozmnožování potomstva. Jenom v případě tísně se podle zásady is-tisláhu ponechává osobnímu svědomí a víře jednotlivých manželů, aby zvážili, zda je pro ně nezbytné přistoupit k antikoncepci.

Také dědické právo se opírá o podrobné pokyny Koránu (4:7-12). Vycházejí sice ze staroarabských zvyklostí, ale pozměňují je tím, že přiznávají právo dědit také ženám. Velmi složitý systém určování podílů jednotlivých příbuzných zůstavitele dal vznik rozsáhlému odvětví fiqhu - *'ilm al-farā'id*, vědě o povinných podílech, zabývající se aritmetickými propočty různě podmíněných nároků jednotlivých skupin dědiců. Těchto skupin je devět: od nejbližších příbuzných až v případě odúmrti po státní pokladnu.

Z pozůstalosti se vždy nejdříve musí odečíst dluhy. Závětí může muslim odkázat na náboženské a dobročinné účely nebo cizím osobám mimo okruh zákonných dědiců nanejvýš třetinu čistého jmění. Zůstatek se dělí. Synův podíl je vždy dvojnásobkem podílu dcery. Pozůstalý manžel má právo na polovinu, jsou-li zde však vlastní nebo synovy děti, pak jen na čtvrtinu. Pozůstalá manželka dědí obdobně čtvrtinu nebo, žijí-li děti, osminu. V dalších skupinách dědiců počítá klasická šari'ca vedle příbuzenských i s klientskými vztahy. Zná také možnost vyloučení z dědictví, jestliže dědic způsobil smrt zůstavitele, hlásí-li se k jinému náboženství apod.

Závětí je zpravidla určen také vykonavatel zůstavitelovy poslední vůle, který pozůstalost rozděluje pod dohledem soudce, kádího.

Ve velmi významnou majetkoprávní instituci se v muslimských zemích vyvinuly dobročinné nadace (*waqf*, v Maghribu *hubus*, *hubs*), ustavované zakladatelem již za života anebo odkazem třetiny pozůstalosti v závěti. Šlo o majetky, nejčastěji pozemky, jejichž výnos měl podle ustavitelovy vůle trvale, neodvolatelně a nezczitelně sloužit k vydržování mešity, školy, nemocnice, nebo trvalému dobru rodiny či jinému bohumilému sociálnímu účelu. Waqfy se postupně silně rozšířily. V Osmanské říši zahrnovaly v mnoha krajích podle odhadů až 3/4 orné půdy, v Íránu ještě r. 1930 asi 15 % atd. Konzervovaly rozdrobenou malovýrobu a bránily vzniku kapitalistických vztahů v islámské feudální společnosti. V moderní době byly přebírány do státní správy, která se zároveň zavazovala materiálně přispívat na potřeby islámského kultu. Ministerstva waqfů v současných muslimských státech jsou zpra-

vidla zároveň ministerstvy pro náboženské záležitosti. Soukromé rodinné waqfy se postupnými úpravami staly zcizitelnými.

Ustavení dědického a nadačního práva podobně jako právo rodinné vcelku značně odolává úpravám. Právní znevýhodnění žen ve věci dědictví zdůvodňují muslimští publicisté větší společenskou odpovědností a efektivností muže a jeho práce.

T R E S T N Í P R Á V O

Na tomto poli právníci spojují právo Boží (*haqq Alláh*) s lidským (*haqq ádamí*) ve složitý, nesourodý systém kombinující dva typy trestů. Za přestoupení zákona Božího se ukládají tresty určené Koránem (5:33 a 38), nazývané koránským termínem *hadd* (pl. *hudúd*, „vymezení“, „ohraničení“). Mírnější formu trestu představuje *ta‘zír*, který určuje soudce tehdy, nejsou-li splněny všechny předpoklady k vymezení haddu. V oblasti haqq ádamí jde o trestání běžných trestných činů (*dži-náját*) na základě žaloby postižených.

Tresty haddu se ukládají za smilstvo (*ziná‘*), křivé nařčení z cizoložství (*qadhf*), opilství, krádež, loupežné přepadení a odpadlictví od islámu (*ridda*). Ve všech případech se povaha a stupeň provinění zevrubně zkoumají a pachateli se dává příležitost projevit pokání (*tawba*), jež umožňuje změnit kvalifikaci viny a zmírnit trest.

Smilstvem se rozumí pohlavní styk mimo zákonný manželský svazek (v minulosti případně též zákonný konkubinát s vlastní otrokyní). Cizoložství ženatých či vdaných se trestá ukamenováním, zatímco u předmanželského styku hadd vyměřuje trest bičování (sto ran) a případně též vyhnanství. Křivé nařčení se trestá osmdesáti ranami. Cizoložství platí za prokázané pouze tehdy, jestliže je dosvědčí čtyři hodnověrní muži a nařčená žena má možnost se čtyřnásobným prohlášením bránit (24:4-9). Svědecké prokazování viny in puncto fornicationis je tedy velmi nesnadné a riskantní. Koránské ustanovení o čtyřech svědcích se váže ke známému příběhu Muhammadovy nejmilejší ženy Á‘iši, osočované mnohými lidmi pomlouvačně z nevěry poté, co se vrátila v doprovodu cizího muže z pouště, kde hledala ztracený náhrdelník. Ve staleté praxi se přísné morální požadavky muslimské společnosti uspo-

kojovaly často tak, že provinilou ženu trestali smrtí přímo její příbuzní. K tomuto způsobu se dodnes zákonodárství některých muslimských států, a tím spíše soudní praxe, staví značně benevolentně. Dojde-li ke křivému nařčení pouze urážlivou nadávkou anebo vůči nevěřícímu, uloží soudce zpravidla ta'zír.

Opilství se trestá osmdesáti ranami. Hadd lze nicméně uložit jenom tehdy, lze-li dokázat, že provinilec se opil z vlastní vůle.

Krádež (*sariqa*) se trestá haddem, jestliže ukradená věc přesahuje určitou hodnotu (10 dirhamů, 1 gram zlata apod.), jinak soudce uloží ta'zír anebo rozhodne o náhradě za neprávem drženou věc. Hadd za krádež představuje jediný případ, kdy islámská penologie bere v úvahu možnost recidivy. První krádež se trestá utětím pravé ruky v zápěstí, druhá utětím levé nohy v kotníku a při recidivách amputace buď pokračují, anebo je zloděj uvězněn, dokud neprojeví kajicnost. Podle některých mínění nemá být haddu vůbec užito, jestliže zloděj věc vrátí ještě před započítáním stíhání.

Za loupežné přepadení na cestách spojené s vraždou se ukládá hadd ukřižování, za samotnou vraždu stětí. Takto se trestá i celá loupežná tlupa, není-li mezi bandity nikdo nezletilý.

Smrtí se trestá také odpadlictví od islámu u muslimských mužů. Ženy jsou v obdobném případě uvězněny a bity, dokud se nenapraví. Někteří právníci pokládají tyto tresty za hadd, jiní nikoli. Pojetí odpadlictví (*ridda*) je značně široké a někdy zahrnuje rouhačské a urážlivé projevy proti islámu. Takovéto smrtonosné obvinění bývalo vyslovováno proti rozkolníkům. V r. 1989 ho použil Chomejní proti Salmanu Rushdiemu.

U ostatních trestných činů se uplatnila stará semitská zásada krevní msty (*qisás, tha'ar*), kterou Muhammad zmírnil omezením odpovědnosti jen na osobu pachatele a doporučením odpustit a přijmout odškodné. Jde o činy vraždy nebo zabití (nerozlišeně: *qatl*), vážného ublížení na zdraví a poškození majetku. Islámské právo tu rozlišuje čtyři stupně zavinění: úmysl, zahrnující použití smrtící zbraně; úmyslné jednání, ale beze zbraně; omyl; nepřímé zavinění. Pojem nedbalostního činu není znám, avšak právnícká literatura kasuisticky rozpitvává různé případy omylů a nepřímého zavinění a případných možných regresů. Na takovémto základě se určuje míra odpovědnosti pachatele a příslušná odplata (*qisás*), dostiučinění (*kaffára*) a odškodné, tj. „cena krve“ (*dija*). Jestliže oprávněný zástupce poškozeného trvá na odplatě, pak smí vraha popravit mečem, po případě pachatele vážného zranění

potrestat týmž zraněním (oko za oko). Jinak pachatel vykoná kaffáru (např. propustí otroka nebo se postí dva měsíce) a zaplatí diju: za zabitého muže sto velbloudů nebo tisíc dinárů, za ženu polovic; za zmrzačení také plnou cenu, způsobilo-li ztrátu jediného orgánu (např. jazyka), nebo polovinu, jestliže šlo o párový orgán (oko, ruku apod.).

Vězení klasická šarí'ca nepokládala za trest, spíše jen za preventivní opatření anebo prostředek k vynucení lítosti.

Trestání podle šarí'cy nahrazovaly v moderní době postupně trestně právní systémy přizpůsobované podle západních vzorů. V polovině našeho století byly tresty haddu vykonávány příležitostně jen v Saúdské Arábii, severním Jemenu a Afghánistánu. Od sedmdesátých let nicméně nastupuje období opětovné fundamentalistické islamizace trestního práva v řadě zemí: za vlády Zijául-Haka v Pákistánu, v Íránu od vítězství islámské revoluce (1979), v Súdánu podle rozhodnutí Nimajrího (1983), v monarchiích při Perském zálivu (mezistátní dohoda z r. 1982) aj. Někdy má mít zavedení těchto trestů spíše jen deklarativní ráz.

N Ě K T E R É D A L Š Í Z Á K A Z Y A P R Á V N Í N O R M Y

Významnou součást šarí'cy tvoří zákaz požívat nečisté věci. V návaznosti na staré semitské zvyklosti Korán v této souvislosti opakovaně jmenuje vepřové maso, zdechlina a krev (2:173, 5:3, 6:145, 16:116) a ukazuje na nezbytnost náležité porážky zvířete.

A jsou vám zakázány zdechlina, krev, vepřové maso a to, co bylo zasvěceno jinému než Bohu, dále zvířata zardoušená či zabitá úderem, pádem či bodnutím rohu nebo kousnutá divokou zvěří - kromě těch, jež jste očistili - a dále to, co bylo podřezáno na kamenech vztyčených.

(5:3)

Požítí zakázaného masa se však promíjí, došlo-li k němu z donucení.

Za zdechlina (*majta*) šarí'ca označuje uhynulá zvířata, která nebyla rituálně náležitě usmrcena podříznutím krční tepny, doprovázeným basmalou. Pouze ryby jsou požitelné bez této podmínky. Rozsáhlá právní literatura, podle madhabů značně rozlišená v argumentacích a soudech, rozvádí podrobně, co vše je harám. (Východiska a způsob uvažování často při tom připomínají starozákonní řady z knihy Levi-

ticus.) Tyto zákazy muslimové v převážné většině dodnes svědomitě dodržují. Vepřové vzbuzuje přímo živelný odpor. Mnozí odmítají i masové konzervy, při nichž čistota masa nemůže být zaručena.

K zákazu alkoholických nápojů dospělo koránské zákonodárství až po určitém rozvažování.

Dotazují se tě na víno a na hru *majsir*. Rci: „V obou z nich je pro lidi hřích těžký i užitek, avšak jejich hřích je větší než užitek.“

(2:219)

Koránský termín *chamr*, původně jen „víno“, nabyl v pozdějších právních rozpracováních obecného významu lihovin a právníci k tomuž zákazu přiřadili také opium a narkotika. Saúdští wahhábovci soudí, že zákaz se týká i tabáku.

I přes přísnou pohružku *haddu* bylo víno v některých obdobích v muslimských zemích nejenom konzumováno, ale i opěvováno básníky (Abú Nuwás v abbásovském Bagdádu; Peršan Omar Chajjám; mystická poezie aj.). Dnes panuje přísná naprostá prohibice v Íránu, Libyi a ve většině zemí v Arábii, jinde se nezdřídka povoluje podávat alkohol jen v mezinárodních hotelích cizincům.

[jídlo – 114 – „Jídla těch, jimž dostalo se Písma, jsou vám též dovolena a pokrmy vaše jsou zase dovoleny jim“ (Korán 5:5) – „Zvířata je potřeba porážet muslimským a židovským košer způsobem, muslimští řezníci navíc musejí dodržovat hygienické a zdravotní předpisy nemuslimského státu.“]

Zmíněný koránský zákaz staroarabské losovací hry *majsir* (2:219, též 5:91) tradice a právníci rozšířili na jakoukoliv hazardní hru (*qimár*) a dále vůbec na jakýkoliv hazard, sázky a spekulaci úmluvu s nejistým výsledkem. Tato právní tendence dokonce bránila v muslimských zemích rozvoji pojišťovnictví.

Hlubší společenský dosah má dodnes koránský zákaz lichvy (*ribá*).

Ti, kdož pohlcují zisk z lichvy, vstanou z mrtvých jako ten, koho satan potřásl svým dotykem. A to proto, že říkali: „Vždyť prodávání je podobné lichvě!“ Bůh však dovolil prodávání a zakázal lichvu... Bůh zničí lichvu, avšak zúročí almužny.

(2:275-6)

Šarí'a rozumí lichvou nejenom jakoukoliv půjčku na úrok, ale i nespravedlivou dohodu o neekvivalentní směně zboží, kterou jedna strana získává neoprávněný prospěch. Právní normy upravující platnost obchodních kontraktů se v tomto duchu snažily zamezit vždy především hazard a *ribá*, a vlastně tak bránily vzniku bankovního kapitálu. Praxe podnikatelských kruhů tíhla přirozeně k opaku. Vymyslela princip směnky, který renesanční Evropa s elánem rozvinula, a vynalezla také klíčky, jak zákaz úroku obcházet. Na příklad transakce *muchátara* (ve

středověké latině *mohatra*), doslova „riskování“, spočívala ve fiktivním prodeji věci potenciálnímu věřiteli za hotovost a okamžitým zpětném odkoupení téže věci za později splatnou vyšší částku.

I přes tyto lsti zůstával zákaz úroku brzdou vývoje bank a spořitelen. Tradiční psychologii muslimských lidových mas se dodnes úrok přičítá jako instituce islámu cizí a nesprávná. Jejich představitelé jej tváří v tvář dravému zahraničnímu kapitálu odsuzují z etických i ekonomických důvodů. Existují ovšem i opačné, liberální názory, jaké představoval na příklad v šedesátých letech v Egyptě šejch Mahmúd Šaltút.

Dovoluje šar^c muslimům přijímat podíl ze zisků spořitelny? Někteří ‘ulamá’, zabývající se zkoumáním dovoleného a zakázaného, vyslovili názor, že zisk, který vyplácí poštovní spořitelny majitelům vkladů, je zakázaný, poněvadž jde povahou buď o lichvářský úrok z vložených peněz nebo o prospěch z poskytnutého úvěru. Obě takovéto operace jsou podle šarí‘y zakázané. Proto je třeba takovýto úrok vrátit a zakazuje se přijmout jej a užívat. Podle našeho názoru, založeného na soudech šarí‘y a zdravých základů fiqhu, je dovoleno jej přijmout a nejde zde o nic zapovězeného. Vložený majetek totiž nebyl úvěrem, který jeho majitel poskytuje spořitelně. Spořitelna jej od něj nepřijala jako půjčku, nýbrž majitel jí ho sám z vlastního rozhodnutí nabídl, spontánně a dobrovolně, a požádal spořitelnu, aby jej přijala. Je si přitom vědom, že tento ústav investuje vložené prostředky do obchodního podnikání a jen zřídka, pokud vůbec kdy, při něm dochází k nezdarům nebo ztrátám.

Vkladatel sám sleduje dva cíle: za prvé uchování svého majetku před ztrátou, při čemž si zvyká na šetrnost a hospodárnost, a za druhé rozmnožení kapitálu peněžního ústavu, aby se mohl rozšířit rozsah jeho operací a vzrostly tak jeho zisky, z nichž mají prospěch dělníci, úředníci i vláda. Není pochyb o tom, že oba záměry - návyk šetrnosti a pomoc státnímu ústavu - jsou cíle ušlechtilé, oba směřují k dobru a chvályhodné činnosti, a zaslouží si povzbuzení...

Lidský pokrok přinesl v hospodářském životě řadu nových druhů kontraktů a smluv, zakládaných na správných, přípustných zásadách, jaké nicméně nebyly dříve známy; a pokud je zákonným měřítkem přípustnosti nebo zákazu nějakého jednání, co uvádí kniha Boží: „Bůh rozeznává dobře toho, kdo pohoršení šíří, od toho, kdo dobré skutky činí“ (2:220), a „nebudete tím škodit a nebudete tím poškozeni“ (2:279), podle našeho názoru se tímto máme řídit. Vyplývá z toho, že zmíněný zisk není úrokem za poskytnutí úvěru a rozhodně není lichvou a není ani užitekem nabytým z půjčky, a není tedy zakázaným a neplatí závazná povinnost zříkat se jej. Jak jsme již pravili,

je povzbuzením ke spořivosti a společenské spolupráci, což šar^c pokládá za chvályhodné.

MAHMÚD ŠALTÚT: FETVY; 1966

V posledních dvou desetiletích muslimské podnikatelské kruhy, berouce v úvahu hluboce zakořeněnou a rozšířenou obavu a nechuť vůči úroku, usilovaly o uspokojivé řešení zakládáním zvláštních, islámských bezúrokových bank. Této snaze se již dostalo mezinárodního institučního zakotvení (vznik Mezinárodního sdružení islámských bank r. 1977, ženevská Dár al-mál al-islámí) a podpory (doporučení Organizace islámské konference z r. 1978). Tyto banky nabízejí vkladatelům namísto úroku podíl na zisku z investic, na nichž má banka účast. Vycházejí teoreticky z některých kategorií šarí'atského obchodního práva, jakými jsou *murábaha* (obchodní přírážka za bankovní služby) a *mudáraba* (partnerství; banka poskytující úvěr se podílí jako „tichý partner“ na zisku či ztrátě zálohované investice). Islámské bankovníctví se v osmdesátých letech rozšířilo ve většině muslimských zemí a zaznamenalo první úspěchy i defraudační skandály (např. v Egyptě).

V kulturním životě sehrál významnou úlohu zákaz šarí'cy zobrazovat živé bytosti. Neopírá se o Korán, pouze o tradici. Po staletí určoval ráz islámských výtvarných projevů, rozvíjejících ve vymezeném prostoru zejména umění kaligrafie, arabesky, geometrických a rostlinných ornamentů. Ve 20. století se prosadil názor Muhammada Abduha a dalších průkopníků reformy, že nebezpečí tvorby a uctívání model, před nímž měl zákaz chránit, dnes již nehrozí, a výtvarné umění není již tedy nutno námětově omezovat.

S T Á T N Í M O C

Z 228 koránských veršů věnovaných právním předpisům se jen deset zabývá otázkami, jež bychom dnes mohli označit za ústavně právní, třináct soudnictvím a právem procesním a dvacet pět mezinárodními vztahy. Solidní základ organizaci státní moci dala především Muhammadova praxe v Medíně a dále pak vláda čtyř pravověrných chalífů, i když právě již tehdy došlo k rozkolu pro neshody v otázce nejvyššího vedení. Od sunnitské většiny se odloučila legitimistická ší'a a extrémně teokratická cháridža.

V čele sunnitského společenství nastolila dynastie Umajjovců světský způsob monarchistické vlády, *mulk*. Za jejich nástupců, Abbásovců, šel vývoj dál k faktickému rozdělení světské a duchovní moci, přestože původnímu islámskému ideálu je takováto dělba cizí. Rozsáhlá říše se postupně rozkládala a politické řízení jednotlivých států na sebe strhávali světští sultáni. Chalífát nicméně trval dál jako fikce kontinuity nejvyšší moci v islámu, chápané převážně již jen v užším, náboženském smyslu.

Titul chalífy si ostatně přisvojovali i mnozí další sunnitští panovníci v různých muslimských zemích. V 10.-12. století ho dokonce užívali i vládci z fátimovské dynastie, panující nad Egyptem a značnou částí Blízkého východu jménem ismá'ílijského sektářského učení.

Chalífát v žádném případě neznamenal autoritativní pravomoc v otázkách věrouky nebo práva, nýbrž jen dohled nad dodržováním uznaných islámských norem. Jejich formulací a výkladem se při tom bezprostředně zabývalo duchovenstvo, tj. 'ulamá' a fuqahá'. Ti sice nerozhodovali, kdo bude stát v čele státu, ale právní a morální poměry ve společnosti ovlivňovali velmi podstatně. Islám postrádá živé magisterium církve v katolickém smyslu; kolektivní mínění duchovenstva se mu ve struktuře islámu nicméně obsahově poněkud blíží a měrou bezprostředního zapojení do politického a právního života společnosti je ve srovnatelném působení předstihuje.

Po vyvrácení zbytků abbásovske moci v Bagdádu mongolským vpádem r. 1258 uchovávali si titul chalífů s pouhou symbolickou náboženskou pravomocí příslušníci abbásovskeho rodu, kteří uprchli do Egypta pod ochranu mamlúckých sultánů. Po dobytí Egypta Turky (1517) odvezl osmanský sultán Selim I. posledního abbásovskeho chalífu do Cařihradu. Později si osmanští sultáni pro zvýšení prestiže vlastního rodu a říše titul chalífy přisvojili sami. V křesťanské Evropě se od konce 18. století rozšířil mylný názor, že chalífát znamená v islámském světě touž autoritu jako u katolíků papežství. Prestiže této instituce se v nadnárodním měřítku skutečně snažil využívat ještě osmanský sultán Abdülhamid II. (z. 1909), prosazující ve vlastním zájmu myšlenku panislamismu. Za kemalovské revoluce v Turecku byl chalífát r. 1924 s konečnou platností zrušen.

Nejucelenější nástin islámské teorie státní moci sestavil v době pozvolného rozpadu abbásovske říše Abú-l-Hasan al-Máwardí (z. 1058) v knize „O zásadách vlády“ (*Kitáb al-ahkám as-sultánija*). Sepsal také

příručku pro soudce. Máwardí popisuje ideální islámský stát, jaký již fakticky neexistoval. Chalífát jako nejvyšší imámát byl založen proto, aby převzal autoritu po prorocích, hájil náboženství a vládl světu. Chalífové jsou voleni z kmene Kurajšovců, ustavují je oprávnění *ahl al-hall wa-l-‘aqd*, „ti, kdo svazují a rozvazují“. (Taftazání upřesnil, že jsou to ‘ulamá’ a vysocí společenští činitelé.) Islám ve svém teoretickém ideálu nezná rozlišení duchovní a světské moci, chalífát spojuje obojí.

Máwardí rozebírá státní příjmy (daně *chums*, *džizja*, *charádž* a *zakát*), správu, vojenství, postavení otroků a jinověrců. Určuje také zásady mezinárodního práva (*dár al-islám* a *dár al-harb*) a válečného práva (nezabíjet bezbranné; neničit bezúčelně majetek, zvláště palmové háje a zavlažovací zařízení; rozdělení válečné kořisti) atd.

Nejvyšší soudní moc přísluší chalífům. Ti ji svěřují soudcům. Soudce, kádí (arabsky *qádi*), je jmenován buď přímo vladařem nebo místní správou, nadále se však řídí výhradně jen šarí‘ou. Musí být osobně bezúhonný, znalý šarí‘y a soudní praxe. Působí i jako ochránce veřejného zájmu (šarí‘a nezná prokuraturu) a všech těch, kdo nemají jinou ochranu, na příklad nalezců, sirotků, osob nesvéprávných, dbá o správu majetku pohřešovaných osob apod. Potřeby praxe si za Abbásovců vynutily navíc zřízení odvolací instance pro přešetření stížností (*ma-zálim*). Podle byzantského vzoru se ustavila také funkce dohlizitele na pořádek na trzích (*muhtasib*), začleněná do islámu podle koránského kolektivního pokynu „přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné“ (3:104, 110, 114 aj.). I tento úředník ukládal tresty.

Máwardího státní teorie připouštěla podle skutečných mocenských poměrů autorovy doby i ústupky od ideálu univerzální moci chalífátu. Chalífa i lid mají uzнат faktickou vládu uchvatitele nebo dobyvatele, jestliže jedná v souladu s náboženskými předpisy islámu, neboť taková poslušnost je lepší než vzpoura, občanská válka nebo zmatek a bezvládí.

Obecně lze říci, že živá skutečnost v muslimských zemích se postulátům šarí‘y jen více nebo méně přibližovala. Vedle šar‘u se uplatňovalo také zvykové právo národů, které přijaly islám, jako právo světské (*‘urf*, *‘áda*), někdy přímo odporující šarí‘atské normě. I přesto však v době zanikající politické jednoty islámského světa za rozpadu abbásovské říše zůstávala v tomto prostoru právě šarí‘a nejvýznamnějším pojítkem. Znovu se silně uplatnila v 16. a 17. století v Osmanské říši a v Mogulské říši v Indii. Dále již nastoupilo období silící sekularizace, a to nejdříve právě ve státní správě a ve vojenství (osmanské zákoníky *Qánún-náme*, *Medželle* atd.).

Po zrušení chalífátu Tureckou republikou se na mnoha místech nejprve zvedly hlasy volající po obnově této nejvyšší politicko-náboženské instituce sunnitského islámu. V r. 1926 se za tímto účelem sešel v Káhiře neúspěšný Kongres. Tyto snahy však brzy vystřídal nový, modernější přístup k pojetí islámského státu. Měl by být vládou Zákona, nomokracií. Jedinou přípustnou ústavou může a musí být Korán - tuto myšlenku hlásají Muslimští bratři i další fundamentalistické proudy. Maw-dúdí si ideál islámského státu představuje jako sjednocené společenství všech muslimů, jiní zase zdůrazňují pružnost podle místních podmínek a postupnost realizace. V letech konfrontačního bipolárního vidění světa mnozí hovořili o „třetí cestě“ mezi kapitalismem a socialismem. Vcelku v pojetí postulovaného ideálu přetrvává značná nejistota a nejednota.

Hlava muslimské obce nikdy nemůže mít zákonodárnou pravomoc, ta patří jen Bohu. Vládce je povinen radit se s náboženskou obcí, zvláště s vykladači zákonů, duchovenstvem. R. Garaudy dnes kritizuje Máwardího, že ve snaze dát absolutismu chalífů náboženské oprávnění (podobně jako se později snažil ve Francii Bossuet posloužit Ludvíku XIV.) argumentoval koránskými verši tak servilně, že tuto důležitou zásadu konzultací (*šúrá*) opomenul. Právě široké porady, diskuse a podíl na rozhodování patří podle jeho názoru k nejpodstatnějším rysům ryzí islámské ummy, otevřené všem bez rozdílu původu a uznávající pouze vládu Boží. Koránského principu šúry (42:38) se dnes v Libyjské džamáhíríji dovolává systém přímé vlády lidových mas prostřednictvím lidových kongresů. Na druhé straně Muslimští bratři chtějí termínem *šúrá* vytlačit ze současného politického života slovo i pojem „demokracie“ jako islámu cizí.

Hnutí Muslimských bratří (*al-ichwán al-muslimún*) založil r. 1928 egyptský učitel Hasan al-Banná jako organizaci boje proti polokoloniální závislosti své vlasti a měšťáckým pořádkům. Vychází sice ze salafíje, ale staví se proti smířlivosti jejího reformismu a kritizuje také politickou a sociální pasivitu etablovaného azharského duchovenstva. Vytyčuje požadavek všestranné islamizace společnosti, islámského řádu, státu s Koránem jako jedinou ústavu.

Věřím, že islám je všeobecným zákonem řádu světa i zasněžení... Věřím, že muslim musí jednat a vydělávat peníze, o něž ho mají právo požádat ti, kdo je nemají. Zavazují se pracovat pro svou obživu a spořit pro budoucnost, odvádět zakát a věnovat část svého příjmu na dobročinná díla, podporovat jakýkoliv užitečný hospodářský záměr, dávat přednost výrobkům vlasti

a svých souvěrců a neprovádět v ničem lichvu a nevyčerpávat se v činnostech přesahujících mé schopnosti... Zavazuji se, že budu všemožně členům své rodiny vštěpovat učení islámu a nedám děti do jakékoliv školy, která by je neučila jejich víře a jejich morálce, a že budu bojkotovat všechny noviny, publikace, knihy, organizace, skupiny a kluby stavějící se proti islámskému učení.

Věřím, že muslim je povinen usilovat o oživení slávy islámu tím, že bude prosazovat obrodu jeho národů a obnovu jeho zákonodárství. Věřím, že prapor islámu musí zavlát nad lidstvem a že každý muslim musí vzdělávat svět podle islámských pravidel. Zavazuji se bojovat, co budu živ, za naplnění tohoto poslání a obětovat mu vše, co mi patří.

H. AL-BANNÁ: MUDHAKKIRÁT AD-DA^CWA WA-D-DÁ^CÍ (Zápisky o výzvě a jejím hlasateli), úryvek z kréda Muslimských bratří

(Muslimští) bratří nejsou náboženské sdružení v západním smyslu tohoto slova. Nesoudí, že císařovo patří císaři a co je Božího Bohu. I císař sám a vše, co má, náleží jedině Bohu.

H. AL-BANNÁ: tamtéž

Muslimští bratří rozvinuli rozsáhlou hospodářskou, sociální a především militantní propagandistickou a politickoorganizační činnost, uchylující se i k individuálnímu teroru. Hasan al-Banná sám byl zavražděn r. 1949. Hnutí se nicméně teoreticky i prakticky rozvíjelo dál, střetlo se vícekrát se státní mocí Násirova Egypta (procesy 1954 a 1966) a rozšířilo se i do dalších arabských zemí.

Libyjské pojetí přímé demokracie podřízené jen Božímu zákonu stojí také v protikladu ke koncepcím velké části fundamentalistů tím, že nepřiznává žádnou zvláštní úlohu duchovenstvu. V teoretické rovině otevírá výhled k obzorům dokonalé rovnosti všech občanů.

Synové džamáhírijské společnosti prohlašují, že náboženství je posvátné nad jakoukoliv úvahu pro každého člověka zvlášť a obecně pro všechny lidi. Lidé si v něm jsou rovni a v přímém vztahu k Tvůrci bez prostředníka či . zástupce. Nikdo nemá právo si náboženství monopolizovat nebo tvrdit, že je jeho mluvčím nebo představitelem. To by bylo zneužitím náboženského učení pro vlastní cíle, klamáním lidí a přivlastňováním si toho, co patří všem. Bylo by to příčinou rozbroje, fanatismu a bratrovražedného boje, a to je v džamáhírijské společnosti zakázané jakožto zneužití transcendence a duchovních posvátných hodnot k potlačení svobody.

z návrhu Listiny lidských práv v džamáhírijské společnosti, Tripolis, 1988

Odlišné konkrétní projekty islámského státu, opřeného naopak

o právníky, vypracovali nejpodrobněji Mawdúdí a Chomejní. Obě fundamentalistické koncepce - v tomto případě sunnitská a šíitská - si jsou značně blízké.

Mawdúdí přiznává všemhnu zákonodárnou moc pouze Bohu; lidem, ať jednotlivcům nebo kolektivním sborům, ji upírá. „Uznávat, že národ má právo zákonodárství, znamená dopouštět se šírku, neboť toto právo patří jedině Bohu.“ Je třeba ustavit vládu Boží, *hukúmat-e Alláh*. V praxi má mít podobu idžmá^u odpovídajícího přesně liteře zjeveného zákona. Cenzory jednání vlády jsou ^uulamá'. Demokracie znamená přesné dodržování ducha i litery šarí^y. Dodržováním takových předpisů islámu, jako jsou zakát ve prospěch chudých, dědické předpisy a zákaz ribá, se zabrání zlům kapitalismu. Mawdúdí takovýto systém nazýval islámským socialismem, zatímco likvidace soukromého vlastnictví a „nepřirozená rovnost“ jsou podle jeho názoru projevem hrubého materialismu. Hegelovskou triádu a marxistické vývojové schéma srovnává s křivkou, proti níž Korán rýsuje pro pohyb vpřed cestu přímky.

Ájatolláh Chomejní (z. 1989) vychází ze šíitské teorie skrytého imáma. Po dobu jeho nepřítomnosti jsou nejvyšším vedením muslimské obce pověřeni faqíhové. Jeden z nich nabývá pravomoci hlavy státu, nadřazené prezidentu, jiní zasedají v Radě odborníků a v Radě pro ochranu ústavy. Princip moci faqíhů - *velájat-e faqih* -jako vykladačů a prosazovačů zákona se v Íránu pod Chomejního vedením po r. 1979 opravdu uskutečnil.

Islámský stát není ani despotický, ani absolutistický. Je konstituční. Samozřejmě nikoli konstituční v běžném smyslu, kdy se o zákonech hlasuje a jejich přijetí závisí na většině. Je konstituční v tom smyslu, že vládcí jsou ve své výkonné a správní činnosti vázáni řadou podmínek určených svatým Koránem a sunnou Prorokovou, ať mu Bůh žehná a dá mu mír. Řadou podmínek se rozumějí zákony a příkázání islámu, která je nutno ctít a plnit. Islámská vláda je tedy vládou Božího zákona.

CHOMEJNÍ:VELÁJAT-E FAQÍH. HOKÚMAT-E ESLÁMÍ

Hledání islámského státu pokračuje. Vlastní bolestná zkušenost mnoha společností v jiných částech světa utvrdila mezitím poznatek, že státní koncepce uchylující se k zdánlivě dokonalému, tj. neosobnímu zákonu nebo předpokládané zákonitosti dějin nejsou nikterak chráněny před nebezpečím podlehnutí pokušením totalitarismu, jestliže ideologická stránka pojmů nahradí a vyloučí hluboký mravní obsah a humánní praxi.

Reformy islámského práva státní mocí probíhaly od 19. století jednak pod cizí koloniální vládou, jednak v domácím, muslimském zřízení.

V Indii zavedli Angličané po porážce velkého povstání z r. 1857 jednotné trestní i občanské zákoníky a šarí'a byla uznávána jen v otázkách rodinného a dědického práva, waqfů a darů. Soudní organizace byla zároveň sjednocena, takže podle šarí'cy rozhodoval v daných otázkách třeba soudce anglického původu nebo hinduista. Podobně hluboce zasahovali do právních institucí v Alžírsku Francouzi hned od počátku kolonizace (1830).

V Osmanské říši postupovaly reformy zvolna cestou sultánských ediktů, inspirovaných evropskými vzory, až po vyhlášení nového hanafijského zákoníku zvaného *Medželle* (1877). První ústava v islámském světě byla vyhlášena r. 1861 v Tunisku, r. 1876 pak nakrátko v Osmanské říši (obnovena 1908).

Ve 20. století se reformy v různé podobě a míře prosadily téměř všude. Kemalovské Turecko v r. 1926 úplně zrušilo šarí'cu přijetím občanského zákoníku podle švýcarského vzoru. Po r. 1945 učinila stejně radikální krok Albánie, hluboké zásahy byly provedeny také v muslimských republikách SSSR. V jiných zemích byly většinou vypracovány zákoníky podle západoevropských vzorů. Šarí'a byla vytlačena jen do oblasti rodinného a dědického práva, v jiných oborech zaujala jen místo jednoho z deklarovaných zdrojů legislativy. Západní vzory nepřijaly pouze monarchie na Arabském poloostrově a předrevoluční Afghánistán.

Od sedmdesátých let jako by se vývoj obrátil nazpět od sekularizace k islamizaci. Ústavy rostoucího počtu zemí zakotvují zásady, že islám je státním náboženstvím, že zákonodárství má vycházet z Koránu a šarí'cy, že hlava státu musí být muslim atd.

Přes všechna omezení praktického uplatnění šarí'cy se fiqh nepřestal studovat a rozvíjet jako podstatná součást islámského přístupu k člověku a světu. Jeho modernizaci napomáhá převládající přesvědčení, že prostor pro idžtihád se znovu otevřel. Specializované časopisy i denní tisk věnuje sloupce fetvám, odpovídajícím na skutečné nebo fiktivní otázky věřících autoritativními názory na správné islámské řešení toho nebo onoho problému, ať již tradičního nebo vyvolaného moderním

způsobem života. V této knížce jsou na několika místech přetištěny ukázky takovýchto právních dobrozdání Mahmúda Šaltúta, šejcha al-Azharu z počátku šedesátých let. Jeho postoj je charakteristický pro nejvýraznější proud nového právního myšlení v arabských zemích: odmítá jakékoliv zpochybňování zřejmého doslovného smyslu výchozích textů, ale sám interpretuje nebo prakticky rozvádí dané příkazy s jistou benevolencí.

Novým mechanismem rozvoje fiqhu se staly odborné konference, zaměřené na aktuální problematiku. R. 1964 se sešla I. konference azharského Kolegia za účasti 'ulamá' ze čtyřiceti zemí. Od padesátých let se organizují také specializované „týdny islámského fiqhu“. Velmi častým tématem bývá otázka přípustných hranic idžtihádu oproti nehybnosti minulých temných staletí. Často jde také o upřesňování stanovisek k politickým, sociálním a hospodářským problémům soudobé společnosti. V otázce idžmá' trvá spor, kdo jsou ti, „kdo mají právo svazovat a rozsvazovat“, jimž právo na konsensus přísluší. Jiný názor má Mawdúdí, jiný parlamenty. I jmenované mezinárodní konference si činí nárok na kvalifikaci autority oprávněné k závaznému idžmá'.

Z filosofických a etických pozic vycházejí některé nové přístupy k exegezi Koránu, které mají bezprostřední význam pro výklad koránských příkazů (Ráží al-Fárúqí, Fazlur Rahman aj.). Pákistánský právník Ka-mál Fárúqí (v knize Islamic Jurisprudence, 1962) rozlišuje šarí'ou jako Boží zákon a fiqh jako jeho lidskou interpretaci, jejíž řešení mohou být nahodilá podle místa a doby. Zavádí tedy princip volby nejlepšího z různých možných řešení (*istirhám*) a takovéto využívání rozdílných názorů přirovnává k hegelovské dialektice. Idžmá' moderních parlamentů, „ideologických shromáždění“, podřízených „radě idžtihádu“ může podle jeho názoru na tomto základě odpovídat na současné potřeby, a nikoli vyhledávat řešení minulých generací.

Fárúqího *istirhám*u již odpovídá využívaná metoda *talfíq*u, tj. volby řešení podle kteréhokoliv ortodoxního madhabu. V Egyptě se soudy například řídí hanafijskou šarí'ou, ale ke zlepšení postavení žen bylo využito některých blahovlnnějších řešení Málíkovy školy. Někdy právníci sahají i k zaniklému madhabu *záhirí*; v Egyptě, Sýrii a Tunisu využili jeho prvků k úpravě dědických předpisů. Některí faqíhové se odvolávají přímo na mínění některých výchozích autorit, často Prorokových druhů.

Hlavní oporu pro dynamické pojetí šarí'ou nalézá moderní právní

myšlení v pojmu obecného užitku, *maslaha*, jímž v minulosti argumentovali zejména Ghazzálí, Ibn Tajmíja a Nadžmuddín Tawfí (z. 1316), působící již po ustavení čtyř ortodoxních škol. V moderní době oživil v arabském světě široké používání pojmu *maslahy* již M. Rašíd Ridá. Jeho formulace, podobně jako teologický systém jeho učitele Muham-mada Abduha, oscilovaly nicméně mezi rozpornými přesvědčeními, že islám má své zjevené normy pro veřejné záležitosti a že připouští širokou nezávislost v úsudku a jednání. Princip *maslahy* umožnil mladší generaci teoreticky v duchu islámu zdůvodnit opuštění ideje chalífátu a připustit sekulární organizaci státu.

Vedle principu *maslahy* využívá právní myšlení kategorie podmínek. Za nových podmínek, odlišných od klasického řešení, je třeba nově rozhodnout. Přesto v některých případech, jako je třeba zrušení šari'atských soudů nebo waqfů, úřady často sáhly k reformnímu opatření, aniž se je vůbec snažily zdůvodnit z vnitřních argumentačních možností *fiqhu*. Totéž platí i pro úplné zrušení šari'aty, i když na úrovni filosofické reflexe kemalovská sekularistická revoluce našla určité zdůvodnění i zde.

Obecná tendence směřuje k posílení legislativní kompetence státních úřadů a otevřený *idžtihád* umožňuje uplatňovat žádoucí morální a sociální principy za použití pojmového aparátu klasického *fiqhu*. Vlna islamizace, patrná od sedmdesátých let, zvýšila nicméně znovu váhu i úkoly *fiqhu* a dřívější tendenci odklání z původního směru a brzdí.



ISLÁMSKÁ ETIKA V RYZE NÁBOŽENSKÉM

pojetí je teologická a objektivistická: poté co ortodoxie zavrhla učení mučazily o přirozeném dobru a zlu, přisuzuje mravní normy výhradně vůli Boží. Někdy se zdá, jako by vytrácela ve stínu propracovaných právních příkazů a zákazů šarí'yy, jejího významu před Bohem i lidmi a její pětistupňové klasifikace jakéhokoliv jednání.

Neprávem. Korán přináší jako součást zákona i množství morálních právnicky těžko formalizovatelných výzev: ke zbožnosti, upřímnosti, vlídnosti, velkodušnosti, štědrosti, trpělivosti, zdvořilosti, mírnosti, cudnosti, milosrdenství, dobrým činům a při provinění ke kajivosti atd. Prolínají se s právně relevantními pokyny, například v koránských deseti či dvanácti příkázáních (17:23-37 a 6:151-152), živě připomínajících starozákonní Desatero. Zřetelnou stopu těchto základních zákonů všeobecně etické závažnosti nalzáme ostatně už ve staroegyptské knize mrtvých ze 16. století před Kristem. Koránská varianta Dekalogu spolu s verši 25:63-76 charakterizuje žádoucí vlastnosti a jednání dobrého muslima. Nabádá věřící jednat laskavě se zestárlými rodiči, obdarovávat příbuzné, chudé a pocestné, ale bez marnotratnosti, nezabíjet a nesmilnit, nedotýkat se majetku sirotků, dodržovat úmluvy, nešidit, nepodezírat bez důvodu a nepočínat si domýšlivě; a dále pak nerozhazovat ani neskrblit, ale držet se střední cesty, nepomlouvat a dbát Božích připomenutí.

Pojem střední cesty mezi nesprávnými krajnostmi je pro islám příznačný a jeho morální úvahy a pobídky ho bohatě využívají. Opírá se

o koránské určení muslimů jako „lidu středu“ (*ahl al-wasat*, 2:143; Hrbek překládá jako „obec vzdálená krajnosti“). Nezřídka prorůstá i do moderních ideologických formulací, například v šedesátých a sedmdesátých letech býval vkládán do požadavku zvláštní islámské cesty mezi krajnostmi kapitalismu a socialismu či komunismu.

V tomtéž duchu mnoho koránských veršů varuje obecně i konkrétně před nestřídmostí a neumírněností ve světských požitcích (7:31 aj.). Koránské morální učení odsuzuje zvláště pokrytectví a lež, hněv a unáhlenost. Nejednou se setkáme i s nabádáním, které zřetelně souzvučí s křesťanskou etikou.

...avšak raději odražej zlé tím, co je lepší!

(23:96)

Dobré a špatné skutky si nejsou rovné; odplácej tím, co lepší je, a hle, ten, mezi nímž a tebou bylo nepřátelství, se stane jakoby přítelem horoucím.

(41:34)

Etické učení široce rozvinuly hadíthy, stavějící na skutečném nebo podle potřeby uzpůsobeném vzoru Proroka a jeho druhů, s hojnými příměsmi ze starších kulturních tradic. Od 9. století, kdy zájem o etiku citelně rostl, byly sestavovány celé sbírky čistě mravoučných hadíthů.

K nejlepším z vás patří ten, kdo vyniká svých charakterem.

ze sbírky Buchářiho

Prorok řekl: Byl jsem poslán dovršit ušlechtilé morální ctnosti.

pozdní hadíth, není v kanonických sbírkách

I zde má často místo příznivý souzvuk s křesťanským učením.

Prorok řekl: Nikdo z vás nebude skutečně věřícím, nebude-li svému bratru přát to, co přeje sám sobě.

ze sbírky Buchářiho

Pouhé formální plnění náboženských povinností nestačí, víru musí provázet dobré skutky.

...ti, kdož uvěřili a zbožné skutky konali, to jsou ti nejlepší ze všech stvoření!

(98:7)

Od toho, kdo se neodřiká lži a podvodného jednání, Bůh nemá zapotřebí půstu od jídla a pití.

ze sbírky Buchářiho

Smířit dva soky je cennější než všechny modlitby a posty.

mravoučný hadíth

Důležitým předpokladem hodnoty náboženských i mnohých mezilidských právních úkonů je dobrý, zbožný úmysl, *níja*. Touto kategorií islám vlastně do svého právního myšlení začlenil etický princip blízce příbuzný hodnocení morální kvality podle záměru, jaká je vlastní evropské křesťanské a filosofické tradici (Descartes, Kant aj.).

Kladné morální vzory se v muslimské společnosti utvářely přirozeně i působením kulturních substrátových vlivů. Značné úctě se těšily staroarabské ctnosti, popularizované předislámskou poezií a lidovými romancemi: čest, odvaha, věrnost rodu a kmeni, pohostinnost, houževnatost a sebeovládání. Jejich souhrn tvoří arabskou tradiční představu mužnosti (*murúwa*). Ve společenském mravním vědomí postupně splývaly s náboženskými požadavky ve vcelku ústrojný vzor. Také perský vliv začal záhy pronikat, mj. prostřednictvím literatury, počínaje již díly Abdulláha b. al-Muqaffa^c (z. 757). První větší souhrnný výsledný přehled muslimské etiky představují Prameny zpráv (*Ujún al-achbár*) od Ibn Qutajby (z. 890).

Silným vlivem zapůsobila od 10. století antická etika. Tehdy byla do arabštiny přeložena díla Platónova a Aristotelova i některé úvahy stoiků. Oblibu si získal Galénův spis O mravnosti (*Peri ethón*, arabsky *Fí-l-achlâq*), který se dochoval právě jen v arabském překladu. Na tento základ navazovali muslimští filosofové. Fárábí rozebíral Aristotelovu Etiku Níkomachovu s Porfyriovým komentářem a v klasifikaci věd řadil etiku (*achlâq*) spolu s politologií a domácí ekonomikou mezi obory praktické filosofie. Ghazzálí později etiku definoval jako část filosofie zabývající se charakteristickými rysy a mravními skladebními prvky duše a způsoby jejich usměrňování a ovládání.

Vrcholné dílo islámské středověké filosofické etiky představuje Výchova mravů (*Tahdhíb al-achlâq*) bagdádského knihovníka Abú Alího al-Miskawajha (z. 1030). Vyznačuje se úsilím o smíření islámského učení s přístupy řecké filosofie. Mladí lidé si mají napřed osvojit moudrost a správné příkazy šarí'cy a na tomto základě pak mohou své vzdělání dále prohloubit a obohatit filosofií a etikou.

Někteří lidé konají dobro pro dobro samé, jiní proto, aby si získali dobrou pověst, a jiní z pouhé okázalosti. Nejvýše z nich stojí samozřejmě ten, kdo koná dobro pro ně samé, tím spíše, že přestože ani v myslí, ani skutky o to neusiluje, nakonec docela určitě sklídí i dobrou pověst, trvalou chválu a lásku

i těch, jimž se přímo nedostalo jeho dobrodiní... Kdo jedná na základě dobra a jeho důstojnosti, počíná si nejlépe. Neustupuje živočišným potěšením, ani potěšením vnějším jeho duši, protože všechna jsou jen případkem, proměnlivá a pomíjivá. Rozhoduje se naopak pro nejdokonalejší, nejvznešenější a nejzávažnější dobro, tedy to, jež svou podstatou patří k duši, není jí vnější, ale vztahuje se k božské části člověka.

MISKAVAJH: TAHDHÍB

Ve stejném duchu argumentoval na muslimském Západě Ibn Rušd ve snaze obhájit věcným rozlišením filosofickou etiku před Ghazzálího kritikou, opřenou o začlenění morálních hodnot mystiky.

Pravou vědou je poznání Nejvyššího Boha a skutečnosti všech věcí, zvláště šarí' y a blaženosti a trýzní na onom světě. Správná praxe si vyžaduje konat skutky zabezpečující blaženost a vyhnout se těm, jež vedou k trýzním. Znalost takovýchto skutků nazýváme praktickou vědou. Skutky jsou dvojího druhu. Jedny vnější, tělesné, a těmi se zabývá právní věda. Druhé jsou duševní, jako vděčnost, trpělivost a další mravní postoje, které šarí' a doporučuje nebo zakazuje. Zabývá se jimi věda o askezi nebo vědy o budoucím životě.

IBN RUŠD: FASL AL-MAQÁL

Otázkami etiky a morálky (*achlâq*, též *adab*) se nezabývali jenom teologové, právníci a filosofové, ale mimo užší náboženský rámec také velmi oblíbená didaktická literatura islámského středověku, označovaná příznačně jako *adabová*. Podávala různá morální naučení a rady do života a prostřednictvím anekdotických příběhů se vysmívala různým neřestem, lakotě, pokrytectví, svatouškovství apod. Etický prvek najdeme ostatně i v díle polyhistorů a historiků. Ibn Chaldún ve své cyklické filosofii dějin viděl v morálním úpadku příznačný rys zániku říší.

V teorii i praxi krystalizovalo v muslimské společnosti vědomí, že právo a etika nejsou totožné. Šarí' a znamená sice celostně správnou životní cestu, avšak jako právní systém upravuje pouze vnější, formální vztahy člověka k Bohu i druhým lidem. I etický moment zbožného úmyslu, *níju*, může postulovat pouze jako formální předpoklad platnosti určitého činu. Proto někteří myslitelé jako Ghazzálí varovali před přeceňováním právního nazírání a sami právníci přiznávali, že pouhé plnění příkazů Božího práva k dokonalé zbožnosti nestačí. Cestou dál se vydali mystikové, súfijové. I tato cesta, žel, končila pro statisíce věřících v novém formalismu ztuhlých stereotypů bigotních obřadů a způsobů súfijských řádů, *tariq*.

Súfismus nicméně otevřel islámské etice nové průzory a ukázal cestu v novém směru. Mystický morální zápal, zdůrazňující asketické odříkání, chudobu a pokoru a usilující o osobní, vřelý vztah k Bohu až po stavy roztouženého vytržení, nabyt v širokých vrstvách vrchu nad etikou filosofů a po několik staletí úspěšně soutěžil jako ideál s etikou právníků. Do uznané ortodoxie jej včlenil Ghazzálí, který súfijskou niternost stavěl vysoko nad povrchnost světské adabové morálky.

[169 – „dvě početné kategorie súfijů: takzvaní „střízliví“ súfi a „opilí“ súfi“]

Vlastní etické výklady Ghazzálí podal jednak v monumentálním Oživení věd náboženských, jednak v traktátu Váha činů (*Mizán al-‘amal*). Pojetí mravnosti zakládá na Koránu a sunně, na asketickém zanícení a rozjímavosti, a s určitými výhradami i na výkladech filosofů, včetně Miskawajha.

Súfijskou zbožnost provázely etické důrazy i v dobách stagnace a přežívají přes celkovou bídu pokleslé mystiky i v nové době. Z její duchovní půdy vyrůstají tu i tam krásné kvítky morální ušlechtilosti, nezřídka i na opomíjených vzdálených perifériích islámského světa. Příkladem za vícere může být učitel tidžáníjského řádu z Bandiagary v Mali Tierno Bokar (z. 1940), jehož kdysi jeho francouzský přítel označil za islámského Františka z Assisi.

Kdo snese a promíne urážku, podobá se rozložitému stromu, cejbě, který supí, odpočívající na jeho větvích, potřísňují nečistotou. Strom ale působí odpudivě jenom část roku. Vždy v době dešťů sešle Bůh lijáky, které jej omyjí od koruny až po kořeny, a pak všude vyrazí nová zeleň.

Víra je jako žhavé železo. Když chladne, ztrácí na objemu a hůře se kuje. Proto je třeba ji hřát ve vysoké peci lásky a dobročinnosti. Své duše musíme zakalovat v oživujícím živlu lásky. Proto nesmíme uzavírat jejich východy k dobročinnosti a musíme dbát, aby myšlenkám byla otevřena cesta k rozjímání.

z myšlenek Tierno Bokara Salifa, zaznamenali A. Hampaté Ba a M. Cardaire

Sám pojem náboženství (*dín*) se někdy v súfijských kruzích i mimo ně vykládá jakou souhrn tří prvků: islámu s jeho pěti pilíři, víry (*ímán*) a činění dobra (*ihsán*). Termín ihsán se objevuje v tradicích. Podle Muhammadova výroku znamená

...uctívat Boha, jako bys Ho viděl, a mít na paměti, že Bůh tě vidí.

hadíth podle Miškát

Súfijské breviáře tuto myšlenku pozitivně rozvíjejí.

Ihsán se stává povinností, neboť je živým projevem podrobení (islám) a víry (imán). Ihsán naplňuje povinnost k Bohu, tedy také povinnosti k bližnímu a k sobě samému. Což nejsou naši bližní Božími tvory jako my sami? ...Adam neuposlechl, potom prosil o odpuštění v důvěře ve svou víru, potom se s vírou podrobil a nakonec se vrátil ke Stvořiteli. To byl ihsán. Bratři, vraťme se ke Stvořiteli, buďme dobří a plni lásky k Bohu, a Jeho prostřednictvím získáme upřímnost v duši, sebedůvěru a bratrské city ke všem Božím tvorům.

QAWÁ'ID AL-ISLÁM (Dogmata islámu; příručka alžírské tariqy alawíja z Mostaganemu)

Sama šari'ca dává někdy hustým pletivem předpisů prosvítat možnosti eticky motivované volby. Takový může být ve fiqhu istihsán. V trestních řízeních podle haqq ádamí šari'ca přiznává poškozeným právo krevní msty, ale proti ní staví možnost zvolit odškodné, diju. Garaudy ve své ideální vizi islámu tuto volbu označuje přímo za morální povinnost v duchu věčného Božího zákona. Korán skutečně zná a oceňuje Ježíšovo „opláčet zlé dobrým“ (v této podobě 28:54) a často klade důraz na milosrdenství, avšak jindy neméně naléhavě zdůrazňuje i odplatu a tvrdé tresty. Široká škála koránských morálních soudů dává dnes liberálním reformátorům rozsáhlý prostor pro požadavky nového výkladu šari'cy (monogamie, axiologické roviny; objevuje se i myšlenka historické podmíněnosti morálky), ale dává argumenty i jejich konzervativním odpůrcům.

V morálce všedního dne se formální náležitosti šari'cy někdy dostávají do kolize s mravním vědomím. Islám zná párové kategorie „vnější“ (*záhir*) a „vnitřní“ (*bátin*), a také *qadá'* (soudní rozhodnutí) a *dijána* (náboženské svědomí, *forum internum*). Vnější normám šari'cy lze platně učinit zadost i různými kličkami a lstmi (*hijal*), jakých staletá praxe a právní literatura znají nemálo. Naopak čin vedený níjou někdy formálně neuspokojí. Morálně svědomití věřící často jednají s úzkostlivými ohledy až zábranami (*wara'*), aby nepřekročili málo zřetelnou hranici zakázaného.

Prorok řekl: Je zřejmé, co je dovolené a co je zakázané. Mezi obojím je mnoho věcí nejednoznačných, které mnozí nedokáží rozlišit. Kdo se jich vystříhá, očistí svou víru a svou čest, ale ten, kdo do nich upadne, upadá do zakázaného. Připomíná pastevce, který pase stádo na pomezí oborů, kam může snadno vniknout za pastvou. Každý král má svou oboru a Boží oborou jsou věci zakázané. Avšak v lidském těle je tělísko, které, je-li zdravé, dává zdraví celému tělu, a kazí-li se, kazí celé tělo. Je to srdce.

hadíth podle Buchářího, Muslima, Nawawího

Wábisa b. Mub^cad řekl: Přišel jsem k Poslu Božimu a ten mi pravil: „Přišel ses mě zeptat na zbožnost?“ Odpověděl jsem: „Ano.“ Řekl mi: „Ptej se svého srdce. Zbožnost je to, co přináší pokoj duši i srdci. Avšak v duši se může usadit hřích a člověka rozbouří přes všechny dobré rady druhých.“

hadíth zaznamenali Ibn Hanbal a Nawawí

I. Goldziher, sám žid, citoval kdysi tento hadíth v polemice s těmi, kdo tvrdili, že islám nezná výraz a pojem svědomí, a zdůraznil, že na základě islámského učení lze vést mravně bezúhonný, nesobecký život, vyhovující přísným morálním nárokům.

Pojmu svědomí se blíží také koránská *fitra* (30:30; Hrbek překládá „sklon přirozený lidem“). Z celkového smyslu verše i dalších koránských výroků vyplývá, že jde o přirozený, čistý náboženský cit, jaký před Muhammadem islám připisuje hanífům. Vede člověka k dobru a poznání pravdy. Existuje ale i jeho protiklad, duše nabádající ke špatnostem (12:53), která zevnitř nahlodává morální integritu člověka, napoddá-li se Božimu vedení. U moderních muslimských autorů nalezneme dnes nejednou myšlenku, že hodnoty svědomí a lásky k bližnímu zdůrazňoval zvláště Ježíš. (Nejpůsobivěji ji rozvádí M. Kámil Husajn.) Islám, zapojený od samého počátku do politických bojů, postavil naproti tomu do popředí zřetelně vymezený řád, zákon, spravedlnost. Tuto skutečnost někteří uvádějí s apologetickým odkazem na poměry, v nichž islám vznikl, jiní ji vynášejí jako přednost.

Ze sepětí s politikou nabýval islám drsné rysy, proti nimž teologie, filosofie, mystika i prostá lidová zbožnost vytrvale hledaly svými způsoby vlídnější alternativu. Tentýž svár trvá v ostrých podobách i dnes. V sepětí se státem, s říšemi překrývajícími na velkých plochách bohatou rozmanitost starších domácích kultur, islám nabýval i rysů ultralegalismu, kdy neosobnost zákona vtiskovala společnosti jednotu a zároveň tvořila příhodné podhoubí pro byrokracii a totalitní moc. I proti této zkušenosti se staví odmítavý myšlenkový proud, zdůrazňující etické a duchovní jádro koránského poselství. Spory vedené na kolbišti moderního fiqhu se ovšem odrážejí i v rozdílnosti přístupů k otázkám mravnosti.

Etické stránce islámu se dnes v muslimských zemích věnuje zřetelně zvýšená pozornost. Proti někdejší súfijské pasivitě v každodenním životě se prosadila, zvláště v intelektuálních kruzích a vůbec v městském prostředí, aktivita, činorodost, jako důležitá morální hodnota. Etické výklady a argumentace prostupují kázání, fetvy, publicistiku i odborné

studie. Do popředí přitom vystupují spíše sociální otázky než problematika jednotlivce. Namísto apologetických tendencí, převažujících zhruba až do padesátých let, ozývá se dnes častěji myšlenka, že muslimská společnost přes všechny své trvalé nedostatky a materiální zaostalost stojí morálně výše než společnosti Západu, jimž muslimští představitelé předhazují paušálně hrubý materialismus, dravý individualismus a konzumní vztah k životu.

Ze strany Západu se islámu naopak nejčastěji vytýká sklon k násilí, drsnost trestního práva a nerovnoprávnost žen. Ke všem těmto otázkám se v moderním islámu projevují diferencované přístupy, o nichž již byla řeč. Muslimští apologeti někdy sarkasticky poznamenávají, že představa smrtících zbraní, uťatých rukou a zahalených žen charakterizuje islámskou kulturu podobně výstižně jako nacismus a stalinismus kulturu evropskou.

Sociologická doktrína islámu (Ibn Chaldún) skutečně rozpoznává u člověka agresivitu a rivalitu zájmů, zvláště v boji o moc. Adamův pád podle islámu neměl za následek dědičný hřích přenosný na jedince, ale projevuje se v tvrdosti mezilidských vztahů.

Řekl Pán: „Sestupte z ráje! Jedni druhým nepřáteli budete a na zemi bude místo vašeho pobytu a užívání jen na čas určený!

(7:24)

A kdyby Bůh nechránil mezi lidmi jedny před druhými, věru by země dospěla do záhuby, však Bůh je pln laskavosti k lidstvu veškerému.

(2:251)

Podle islámského učení lze zavrhnout přípustnost agrese. Ani k víře nelze nutit, a na tomto základě moderní myslitelé odmítají středověkou doktrínu prozelytizačního džihádu.

Nebudíž žádného donucování v náboženství! (2:256)

Je však zákonné sáhnout k násilí na obranu víry, spravedlivé věci, společnosti nebo sebe sama a pro nápravu chyb. I přes výslovný koránský pokyn odrážet zlo lepším muslim pokládá za nepřirozený a nesprávný křesťanský morální apel nastavit po políčku druhou tvář. Za komplementární zdravé zásady mezilidských vztahů uznává zbožnost, bojovnost za spravedlnost a velkodušnost.

Mravní pokrok muslimských společností bude přirozeně záviset na měnících se poměrech v celém světovém společenství.



(VIII)
M Y S T I K A
..

OD A S K E Z E K T E O S O F I I
A P O E Z I I

Snaha o hlubší zbožnost, než kolik stanoví formální příkazy šarí'cy, provázela islám od počátku. Vyvěrala z potřeb srdce, rozníceného silnou vírou, a nalézala živnou půdu v Koránu i osobních příkladech. Některé koránské verše (73:20) svědčí o tom, že již v pozdním mekkánském období se v rámci obce ustavila skupina projevující se až přepjatou zbožností. Mezi Prorokovými druhy vynikali takovouto horlivostí zvláště Abú Dharr a Hudhajfa. Pozdější vývoj vedl k šíření askenze (*zuhd*) a mystiky (*tasawwuf*). Orientalistika na tomto širokém poli životních postojů, idejí a duševních i tělesných průprav a cviků rozpoznává vlivy křesťanství (naznačené již v Koránu 57:27), gnóze, novoplatónské filosofie (rozpracované arabskou falsafou), židovské kabaly, indického védántu a jógy. Mnozí muslimští autoři tyto vlivy buď znevažují nebo popírají a zdůrazňují domácí původ. Odmítá je také Garaudy, pro něhož súfismus je prostě vnitřní dimenzí víry v islám, jeho spiritualitou. Tyto rozdílné názory se ovšem beze zbytku nevylučují. Cizí vliv by se těžko uplatňoval, nebýt domácí receptivity, koránského východiska a shodného směru hledání.

Súfismus se zakládá na předpokladu, že metoda těchto lidí byla vždy považována významnými muslimy rané doby, Muhammadovými druhy a muži druhého pokolení, za stezku pravdy a správného vedení. Toto pojetí je za-

loženo na ustavičném úsilí velebit Boha, na úplné oddanosti Bohu, na odporu k falešnému lesku tohoto světa, na zřeknutí se radováněk, majetku a postavení, po nichž touží široké masy, a na odchodu ze světa do osamělosti za účelem služby Bohu. Tyto věci byly všeobecně rozšířeny u Muhammadových druhů a u muslimů rané doby.

IBN CHALDÚN: MUQADDIMA

Tento prvek islámu zatlačily do pozadí vojenské úspěchy a světské politické a hospodářské zájmy, podpořené zemitou kasuistikou práva. Koránské učení o Bohu, který *stojí mezi člověkem a srdcem jeho* (8:24) a *je mu blíže než jeho krční tepna* (50:16), je *všezahrnující, vševědoucí* a jeho tvář je všude (2:115), ve všech jevech dává *znamení pro lid rozumný* (2:164) a je světlem, vedoucím *k světlu Svému, koho chce* (24:35), vyvolávalo nicméně touhu po hlubším poznání, odpoutaném od všední reality smyslově vnímaného světa. Korán i hadíthy poskytují po pravdě podněty k zaměření na svět i mimo něj, k snadnému prožívání i k tvrdé sebekázni.

O různých podobách odříkavého, osamocenému života svědčí i množství jmen dávaných asketům: *záhid, násik; bakká'* „plačivec“, *faqír* „chud'as“, *qári'* horlivý „čtenář“ Koránu, *qáss* „potulný kazatel“, persky *dervíš* „žebrák“, doslova „troucí si hlavu o dveře“, atd. Teprve v 8. století se někteří začali sdružovat do škol, z nichž nejvýznamnější se ustavily - podobně jako u většiny islámských vědních oborů - v jihoiráckých městech Basře a Kúfě. Tehdy se také od prosté askeze vydělila teosofická spekulace, ovlivněná i cizími vzory intuitivního hledání Boha, a objevil se také výraz *súfí*, „mystik“. Bylo navrhováno několik etymologických výkladů, nejpravděpodobnější vychází z arabského *súf*, „vlna“, neboť asketičtí mystikové si podobně jako křesťanští mniši oblékali chudobný šat *chirqa* z hrubé vlny. Propagoval jej již přední učitel baserské školy Hasan al-Basrí (z. 728). Protivníci jej napadali, že jde o křesťanskou novotu, bid'u, neboť Prorok nosil oděv plátěný.

Mystické hnutí se šířilo do zemí s křesťanskou a helénistickou tradicí - Sýrie a Egypta - i do Střední Asie a Chorásánu, kam sahal buddhistický vliv. V 9. století se silně rozvinulo i v abbásovské metropoli Bagdádu. Působil zde Hárith b. Asad, zvaný al-Muhásibí, „zpytující svědomí“ (z. 857), který na základě rozsáhlé teologické erudice hledal v mystice především mravní očistění. Zanechal řadu děl etického zaměření, včetně duchovní autobiografie *Odkazy (Wasájá)*, a v mnoha směrech předznamenal a ovlivnil pozdější vývoj Ghazzálího.

V Íránu v téže době působil Abú Jazíd (Bájazíd) al-Bistámí (z. 874), razící cestu mystickému panteistickému monismu (Bůh je všude a mimo Něj není nic), myšlenky vyvanutí osobnosti (*faná'*) rozplynutím v Bohu a extatickým stavům a výkřikům (*šatahát*), předjímajícím Halládže. Nejpohoršlivěji působil jeho výkřik *Subhání!* „chvála mi!“, neboť použitá formule přísluší jen Bohu.

Kdybych mohl říci upřímně: Není božstva kromě Boha!, potom už bych se neměl o nic starat.

Bistámí

[170 – „Učence přímo oslovil v údajném výroku: „Vaše vědění pochází od mrtvého muže, zatímco to naše pramení z Živoucího, jenž je nesmrtelný.““ – výrok: „Já jsem On“]

Myšlenku *faná'* a spojení s Bohem rozvinul v Bagdádu v jednotný teosofický systém Abú-l-Qásim al-Džunajd (z. 910), který proti Bistámího „opojení“ (*sukr*) stavěl „střízlivost“ (*sahw*). *Faná'* znamená, že Bůh dá v člověku umřít jeho já, aby mohl žít v Něm. Avšak jeho individualita jako nezczitelný dar Boží nezanikne, pouze se v Bohu zdokonalí a zvěční. Džunajdova moudrost se u mystiků těšila velké úctě.

Šejch Džunajd měl žáka, jemuž dával přednost přede všemi ostatními. Ti na něj žárlili a šejch si to jako znalec srdcí uvědomoval. „Je chápavější a moudřejší než vy,“ řekl jim. „Proved'te pokus, abyste porozuměli.“ Šejch Džunajd přikázal, aby mu přinesli dvacet ptáků, a řekl žákům: „Vezměte si každý jednoho, zanešte jej na místo, kde vás nikdo neuvidí, a tam ptáka zabijte a doneste zpátky.“ Všichni odešli, zabili ptáky a donesli je zpět. Všichni kromě oblíbeného žáka: ten přinesl ptáka živého. „Proč jsi ho nezabil?“ zeptal se Džunajd. „Protože učitel řekl, že čin má být vykonán na místě, kde nás nikdo nevidí,“ odpověděl žák. „Ať jsem šel kamkoliv, Bůh mě všude viděl.“ „Vidíte, jak chápe!“ zvolal Džunajd. „Srovnajte se s ním.“ A žáci prosili Boha o prominutí.

FARÍDUDDÍN ATTÁR: TADHKIRAT AL-AWLIJÁ' (Zápisky o světcích; dílo líčí životy a výroky 72 súfijských světců)

Introvertní učení a život súfijů neohrožovaly státní moc a nevyhledávaly střetnutí se strážci ortodoxie a práva, kteří je sledovali s nevlídnou nedůvěrou. Přesto docházelo k ojedinělým konfliktům. Mezi prvními byl v Bagdádu postaven před soud pro kacírství legendární egyptský divotvůrce Dhú-n-Nún al-Misrí (z. 861), který rozpracoval učení o mystickém poznání (*ma'rifá*) a stavech (*hál*).

Existují tři druhy poznání Boha. Nejprve poznání, že Bůh je jediný, k němuž docházejí všichni věřící. Druhé poznání se opírá o důkaz a zdůvodnění, to přísluší filosofům, filologům a teologům. Třetí je poznání atributů Boží Jedinosti, náležející světcům Božím, těm, kdo o Bohu rozjímají v srdci tak, že

jim zjeví, co nikomu jinému na světě nezjevuje. Skutečné poznání Boha tkví v božském osvětlení srdce ryzí září poznání, tak jako slunce je patrné svým světlem. Čím více člověk poznává Boha, tím hlubší a větší je jeho úžas.

Dhú-n-Nún al-Misri

Zákroky proti mystikům dosáhly vrcholu krutou popravou Husajna Mansúra al-Halládže (z. 922). Jeho slavný, mnohokrát různě vykládaný extatický výkřik *aná 'l-Haqq*, „Já jsem Pravda (tj. Bůh)“, byl chápán jako hrubé rouhačství, zatímco mystikové v něm vidí naopak pokorný projev rozplynutí v Bohu. Mystik, který dosáhl svou vůlí plného ztotožnění s Bohem, patří k Němu.

Já jsem „já“ bez přívlastků. Jsem „já“ bez určení. Mé přívlastky, oddělené od mé osobnosti, se staly čistou lidskou přirozeností. Toto mé lidství ničí všechna duchovní určení, zatímco mým určením je nadále jen ryzí Boží přirozenost.

Halládž

Známý je také jeho paradox:

Kdo tvrdí, že Bůh je jeden, je vinen širkem.

Svým tvrzením totiž podtrhl zvláštnost vlastní vypovídající existence.

Na popravišti, tentokrát v syrském Halabu, skončil také Šihábuddín Suhrawardí (1191), iránský učitel filosofie osvětlení (*išráq*). Jeho učení propojilo mystickou zkušenost se spekulativní falsafou, zvláště novoplatónstvím a jeho muslimským rozvinutím v koncepcích Fárábího a Ibn Síny. Suhrawardí rozlišil moudrost teoretickou a spirituální (*hikma dhawqíja*, doslova „moudrost vychutnávaná“). K této druhé, rozpálené bezbřehou touhou, směřují adeпти iluminace, *išráqu*. První Bytí, jež je zároveň nejvyšším Rozumem a Láskou, Suhrawardí líčí souhlasně s novoplatoniky i staroiránskými mýty jako absolutní Světlo, pro něž se nerozpakuje použít posvátné jméno staroiránských mudrců *Churra*. Lidská duše je jeho odrazem a její vztah k určitému tělu je jen náhodný. V budoucím životě se očistěná duše vrátí zpět do světa vítězných, vládnoucích, archetypálních světél. Již nyní, ve stinném bar-zachu pozemského bytí se duše může intuitivní osvětlenou moudrostí dopracovat k ontologické jednotě poznávajícího a poznaného.

Uvedené případy tvrdých zásahů proti jednotlivým slavným súfijům by však neměly svádět k představě o jednoznačné nesmiřitelnosti středověké muslimské společnosti vůči mystice. Zásadně nepřátelsky se k ní skutečně stavěly cháridža, a přes příbuznost některých myšlenko-

vých východisek i ší'a a mu' tazila, zatímco v sunnitském prostředí převládá spíše snášenlivý, byť diferencovaný postoj. Okolní prostředí rozhodně pohoršovaly některé individuální výstřelky. Silící proud súfijské zbožnosti si však vcelku získával uznání a úctu. Na dovršení vývoje mu autorita Ghazzálího zabezpečila v pravověrném islámu domovské právo.

Trvalými odpůrci mystiky na půdě sunnitské ortodoxie zůstávali nicméně hanbalovci, kteří vždy tvořili odlišný, neméně upřímný, ale neúprosně fundamentalisticky strohý proud zbožnosti. Sám Ibn Hanbal sice v knize O askezi (*Kitáb az-zuhd*) shromáždil tradice o Muhammadově odříkavém způsobu života, avšak mystiky rozhodně odsoudil ve jménu přísného řádu za příliš niterné meditace a snahu o osobní vztah k Bohu (*chulla*), vedoucí k porušování striktních předpisů práva. Později hanbalovec Ibn Tajmíja ostře napadl „ctnost chudoby“ jako výpůjčku z křesťanství a Ibn Džawzí odsoudil jakékoliv snahy o vnitřní citové prožívání víry a boje s lidskými slabostmi. V jejich šlépějích na prahu nové doby vypověděli boj súfismu a zvláště kultu světců také wahhábovci a později obrodné hnutí salafíje.

Složitě a doširoka rozvětvené dějiny súfismu nelze na malé ploše sledovat jinak než výběrově a zjednodušeně. Tím spíše, že velmi mnoho súfijských rukopisů, zasvěcených ponorům do „moře duše“ (termín H. Rittera), teprve čeká na studium a výklad. G. C. Anawati a L. Gardet rozlišují pro hrubou orientaci čtyři vývojová období. V prvním, vrcholícím Halládžem, se mystika prosadila uvnitř islámu jako silný duchovní proud. V druhém a třetím, odpovídajícím zhruba 10.—11. století, vznikaly klasické výkladové příručky, hájící pravověrnost mystiků. Velké rozšíření doznaly Potrava srdcí (*Qút al-qulúb*) Abú Tálíba al-Makkího (z. 996), Psaní (*Risála*) Abú-l-Qásima al-Qušajrího (z. 1072) a perské Odkrytí zakrytého (*Kašf al-mahdžúb*) Abú-l-Hasana Alího Hudžwírího z Afghánistánu (z. 1072). Hudžwírího spis podává rozsáhlý výklad názorů všech mystických škol i používaných výrazů.

Uns „důvěrnost“ a *hajba* „bohabojná úcta“ jsou dva stavy dervíšů putujících Boží cestou. Když Bůh projevuje v srdci člověka svou slávu tak, že převládá Jeho vznešenost (džalál), člověk pocítuje bohabojnou úctu, když ale převáží Boží krása, pocítuje důvěrnost. Je rozdíl mezi tím, jehož Boží vznešenost spaluje v ohni lásky, a tím, jehož Jeho krása ozařuje světlem rozjímání.

HUDŽWÍRÍ: KAŠF

Súfijští šejchové nazývali gnózi (*ma^crifa*) každé poznání, jež se vztahuje k náboženské zkušenosti a prožitému stavu (*hál*), vyličenému tím, kdo jím prošel. Kdo nabyl tohoto poznání, nazývá se *‘arif*. Na druhé straně nazývají vědou (*‘ilm*) každé poznání bez spirituálního významu a náboženské osobní zkušenosti; jeho držitelem je *‘alim*. Toho, kdo zná význam a skutečnost věcí, nazývají tedy *‘arif*, kdežto toho, kdo zná jen slovní vyjádření a tento slovní popis - a nikoli spirituální skutečnost - si uchovává v paměti, nazývají *‘alim*. Proto když súfijové chtějí soupeře potupit, říkají mu „vědátor“. Prostým lidem se to může zdát nevhodné, ale súfijové mu tím nevytýkají studium věd, ale to, že zanedbal náboženskou zkušenost, protože *‘alim* se spoléhá jen sám na sebe, zatímco *‘arif* se spoléhá na Pána.

HUDŽWÍRÍ: KAŠF

Stejným směrem jsou zaměřeny arabské básně a perské traktáty i dalšího významného afghánského mystika Abdalláha al-Ansáriho al-Harawího (z. 1089).

Qalaq „úzkost“. Bůh pravil, uváděje Mojžíšova slova: „Já spěchám k Tobě, Pane můj, abych se ti zalíbil.“ (20:84). Úzkost je rozrušení, vyvolané tesknou touhou až do té míry, že mizí trpělivost... *Wadžd* „extáze“. Bůh řekl: „A srdce jejich jsme posílili, když vstali.“ (18:14). Extáze je plamen, jenž vyšlehne, vidíme-li nadcházet něco vzrušujícího.

ANSÁRÍ: MANÁZIL AS-SÁTRÍN (Etapy putujících k Bohu)

Podobně vysvětluje několik desítek mystických duchovně existenciálních pojmů také dodnes ceněná příručka Qušajrího.

Naděje (*radia*) spočívá v tom, že srdce lpí na něčem milém, co se má dostavit v budoucnu. Stejně jako se budoucnosti týká strach, tak i naděje se upíná k budoucímu očekávání. Na naději spočívá život a svoboda srdce. Naděje se liší od pouhého přání tím, že přání ponechává člověku pohodlí, takže se nevydává cestou horlivosti a úsilí, zatímco naděje v tomto směru naopak působí. Naděje zasluhuje chválu, pouhé přání je choré.

QUŠAJRÍ: RISÁLA

Tendenci zařadit mystiku důstojně mezi náboženské vědy dovršuje Ghazzálí v celém svém autoritativním díle. Z hlediska sufismu obsahuje nejpozoruhodnější myšlenky jak monumentální *Ihjá' ‘ulúm ad-dín*, tak specializovaný traktát *Výklenek světel (Miškát al-anwár)*.

Každé srdce, přes osobní rozdíly, má předem danou schopnost poznávat skutečnost věcí, neboť je samo věcí Boží a vznešenou, lišící se tím ode všech druhých substancí jakožto místo vědění Božích věcí.

GHAZZÁLÍ: IHJÁ'

Ve čtvrtém období, zhruba ve 12.-15. století, mystika zaznamenává od Maghribu až po Indii vrcholný rozmach jako zdroj i romantický náboj esoterických metafyzických učení, opojná inspirace poezie a hybný princip vzniku a růstu bratrstev a legendárních příběhů stovek světců.

Pověst největšího súfijského učitele (i v Evropě: doctor maximus) si získal Muhjiddín ibn al-Arabí z Andalusie (z. v Damašku 1240). Svým životem i bezprostředním vlivem spojil mystické tradice muslimského západu a východu; zároveň tvoří svorník na rozmezí dvou epoch, neboť všichni příští čerpají z jím dovršené syntézy. Ovlivnil nejen myšlení, ale i způsob súfijského života. Jeho obrovské kompendium esoterických naučení *al-Futúhát al-Makkíja*, „Mekkánské iluminace“ vychází v současnosti tiskem postupně v 37 svazcích. Sám se považoval za pečet' muslimské svatosti a v tomto smyslu si přizpůsobil i někdejší hadíth o Muhammadovi jako poslední cihle profecie.

Byl jsem v Mekce roku 599 hidžry, když jsem jako ve snu spatřil Ka'bu, vystavěnou ze zlatých a stříbrných cihel. Když jsem se zahleděl na část průčelí mezi jemenským a syrským rohem, všiml jsem si, že schází jedna zlatá a jedna stříbrná cihla, jedna v horní a jedna ve spodní řadě. Potom jsem se viděl vsazen na místa obou chybějících cihel... Probudil jsem se, poděkoval Bohu a řekl si: Jsem vůči ostatním učedníkům svého druhu tím, čím je Posel Boží vůči prorokům.

IBN ARABÍ: FUTÚHÁT

Ibn Arabi dobudovává systém učení o jednotě všeho bytí, existenciálního monismu, a v jeho smyslu dovršuje také súfijskou antropologii. Představám o rozplynutí v Bohu a o člověku jako mikrokosmu všehomíra dává vyústit do nauky o dokonalém člověku (*al-insán al-kámil*).

Člověk v sobě spojuje formu Boží a formu všehomíra. Jen on projevuje Boží podstatu společně s Jeho všemi jmény a atributy. Je zrcadlem, v němž se Bůh zjevuje Sám Sobě, a proto je konečnou příčinou stvoření. Sami jsme atributy, jimiž popisujeme Boha, naše existence je pouhým zpředměněním Jeho bytí. Je-li Bůh pro nás nezbytný, abychom mohli být, my jsme nezbytní Jemu, aby se Sám Sobě mohl projevit.

IBN ARABÍ: FUSÚS AL-HIKAM (Kaménky moudrosti)

Myšlenku o dokonalém člověku jako emanaci Absolutního Bytí, obdobnou naukám gnostiků a kabaly, rozvinul do nejpracovanější podoby poslední z tvořivých súfijských teosofů Abdulkarím al-Džílí

(z. 1428), autor známého díla *Al-insán al-kámil*. Dokonalý člověk se vrací k podstatě po stupních osvětlení: jmény, přívlastky a nakonec podstatou, kdy nabývá pečeti deifikace a stává se pólem (*qutb*) a prostředkem uchování všehomíra. Je Božím chalífou na zemi, spojujícím článkem mezi Ním a tvorstvem. Za nejdokonalejšího člověka Džilí označuje Muhammada, který - podle jeho výkladu - v každém věku přijímá podobu žijícího světce a tak se zjevuje mystikům.

Na Ibn Arabího navazuje také Mawlání Džaláluddín Rúmí, Íránci nazývaný krátce Maulaví, Turky Mevlana, „Pán“. Pocházel z Chorásánu, zemřel roku 1273 v Konyi v Anadolii, kde se jeho hrob těší dodnes úctě statisíců věncích. [177 – „uprchl před mongolskou invazí z rodného Balchu v Afghánistánu a nakonec se usadil v Konyi, která dnes leží v Turecku. Rúmí psal poezii v perštině“ – 178 – „Klíčovým obrazem Rúmího básní je rákosová flétna (*náj*). Motiv je nostalgickou připomínkou naší prapůvodní jednoty s Bohem a tklivý tón flétny symbolizuje duši, která se touží vrátit do někdejšího domova, k Bohu. Korán to podává takto (2:156): „My Bohu patříme a my k Němu se navrátíme!“ Mesneví je možné číst na mnoha významových úrovních, Rúmího představa dosažení Boha je mnohem snáze zapamatovatelná než jakékoli teoretizování: „A pak se rozloučíš se zemí: tvůj domov bude v nebi. Vyprav se dál, až za andělský stav, vejdi do oceánu, aby tvá kapka vody mohla splynout s mořem.“] Jeho slavná básnická encyklopedie súfismu *Mathnaví-je ma'naví* „Dvojverší vnitřního smyslu“, o 27 000 verších, dílo nespoutané imaginace, meditativních úvah, příběhů a podobenství, platí právem za vrchol perské a vůbec islámské mystické poezie. Klasickým idejím a postulátům súfismu se tu dostává umocnění půvabem formy, mistrně prostřídávající rétorický rozlet s prostotou a učenost s citem.

Praví Bůh: Jsem šum vody v uších žiznivého, přicházím jako déšť z nebes.
Tak již vstaň, milény, a buď netrpěliv; voda šumí, ty žizníš a přitom spíš.

Očisti se od přívlastků svého já, abys mohl rozjímat o vlastní čisté podstatě:
ve vlastním srdci přemítej o vědách proroků, bez knih a učitelů. Kniha súfího
nesestává z inkoustu a písmen, ale je jí pouhé srdce, bílé jako sníh.

MATHNAVÍ

Myšlenku čistého srdce súfího jako zrcadla, účinnějšího než formální studium, vyjadřuje také podobenství:

Jednou sultán povolal do paláce malíře z Číny a Byzance. Číňané tvrdili, že jsou nejlepší malíři, Řekové zase vynášeli vlastní umění. Sultán je pověřil úkolem vyzdobit freskami dvě protilehlé stěny. Obě soupeřící skupiny odděloval závěs, takže žádná strana neviděla, jak pracuje druhá. Zatímco Číňané vynaložili na dílo všechní malířský um, Řekové jenom úporně čistili a leštili svou stěnu. Když se závěs zvedl, nádherné fresky čínských malířů se odrážely na protilehlé stěně, zářící jako zrcadlo. Vše, co sultán viděl na zdi Číňanů, se v ještě větší kráse odráželo na řecké straně.

MATHNAVÍ

Mystické myšlenky o jednotě bytí, intuitivním poznání a extatickém opojení dávaly živnou půdu rozmachu básnické tvorby ve všech kulturních jazycích postupně se rozšiřujícího islámského světa.
Opojení

se sugestivně odráželo zvláště v metaforických obrazech lásky, vína, krásy, uhoření motýla v plameni svíce atd. Přitom sám princip básnické představivosti a hry se symboly chránil autory poměrně bezpečně před případným nařčením z hereze.

Zvláště hluboce zapůsobila mystika na perskou poezii. Prvky mystické meditace, ozvláštňení světa, extatického vzrušení a symbolismu prostupují nejen skladby tak proslulých súfijů, jakými byli vedle Rúmího Abú Sa'íd (z. 1049), Abú-l-Madžd Saná'í (z. 1130), Faríduddín Attár (z. 1230), Fachruddín Iráqí (z. 1289) a Sahábí Asterábádí (z. 1601), ale i vrcholnou poezii klasiků Omara Chajjáma (z. 1122), Nizámího (z. asi 1209), Sa'dího (z. 1292), Háfize (z. 1390), Džámího (z. 1492) a mnoha dalších. Mnozí z nich se ostatně činně účastnili života mystických bratrstev.

Celý svět i nebesa i slunce a měsíc pijí víno Tvého bytí, Ty jsi nezávislý na světě a svět není nic jiného než Ty. Ty jsi nad prostorem a veškeren prostor je Tebou naplněn.

Ten, kdo z lásky k Tobě zešílel, nerozeznává hory a planiny, nerozeznává údy vlastního těla. Kdo našel cestu k Tobě, sebe už nemá, ten, kdo Tě poznal, sám sebe ztratil.

Abú Sa'íd

Bůh je začátkem a koncem pro nás, ale pro Něho zajisté není ani začátku ani konce.

Attár

Vzdej se světa, vzdej se pachtění a ctízádosti, tím se špíní jen lidé bez rozumu: když loď ztroskotá na moři, měch plný větru je užitečnější než váček zlata.

Mé malé srdce je dnes tak naplněno Tebou, že v něm nezbývá místa pro mne samotného, ani místečka pro starost o zítřek.

Sahábí Asterábádí

Rozsáhlá je také mystická poezie v arabštině, na níž se rovněž podíleli někteří iránské básníci. Pozoruhodným básníkem byl Halládž. V severní Africe skládal mystické básně již tamní průkopník súfismu Sidi Abú Madján (z. 1197), uctíváný jako národní světec Alžírsko. Myšlenkově i formou dosáhla arabská súfijská poezie vrcholu v díle Káhiřana Umara ibn al-Fárid (z. 1235). Jeho báseň *Chamríja* „Opojení vínem“, opatřená později výkladovým komentářem Abdulghaního Nábulusího

(z. 1641), představuje na malé ploše 46 veršů hutné zanícené vyznání mocné lásky jako pojítka jednoty bytí, chápané v duchu koránského učení a teosofie Ibn Arabího. Báseň vzbudila ve francouzském překladu (1931) značnou pozornost i v Evropě. Další, rozsáhlejší Fáridovy básně se v Egyptě dodnes recitují při súfijských shromážděních.

Mystickou inspirací se vyznačují také počátky turecké poezie: básně Ahmada Jasavího (z. 1166), Rúmího syna Sultána Veleda (z. 1312), Yunuse Emreho (z. kolem 1320) a dále pak Nesimího (umučen r. 1404). Velký literární význam mělo v 18. století přebásnění Rúmího dvojverší do turečtiny.

Mystická inspirace zapůsobila na básnickou tvorbu i v dalších jazycích islámského světa: malajskou (Hamza Fansúrí v 16. století), urdskou (největší súfijský básník Chwadža Mír Dard, z. 1784) a v nedávné době i chorvatskou v Bosně (Musa Čazim Catiš, z. 1915, aj.).

T É M A T A A T E N D E N C E

Pojmy a metodika súfismu se utvářely postupně, souběžně i v kontrastu s vývojem kalámu a filosofie, ovlivňované řeckou metafyzikou. Viděli jsme již, jak súfijové odlišují své vlastní poznání (Misrího pojem *ma^c-rifa*) od neinspirované vědy *ilm*, jakou je třeba kalám. Zároveň súfismus klade důraz na svou vlastní metodu a pojmový aparát, které rozpracovává do podoby esoterického vědění.

K Dhú-n-Núnovi Misrímu přišel mladík a říkal, že súfijové se mýlí. Egyptan si stáhl s prstu prsten a podal mu jej: „Odnes si jej ke kupcům u tržních stánků a uvidíš, co ti za něj nabídnou.“ Nikdo na trhu nenabízel víc než jedinou stříbrnou minci. A tak jej mladík přinesl zpět. „A teď,“ řekl mu Dhú-n-Nún, „zanes prsten ke skutečnému klenotníkovi a uvidíš, kolik ti zaplatí.“ Klenotník za ten šperk nabídl tisíc zlatých. Mladíka to ohromilo. „Tak vidíš,“ řekl mu Dhú-n-Nún. „Ty toho víš o mysticích tolik, jako trhovci o klenotech. Chceš-li ocenit drahokamy, staň se klenotníkem.“

Cílem poznání je Bůh, Jeho pravdivá podstata, Pravda (*haqq* nebo *haqíqat al-haqá'iq*, „realitas realitatum“), a zároveň sjednocení s Bohem. Zatímco pro teology pojem jedinství Boží, *tawhíd*, zůstává vymezen šahádou, vylučující jakákoli jiná božstva, pro mystiky jde o substan-

ciální jednotu všeho s Bohem a v Bohu, který je jediným absolutním bytím; vše ostatní je jen nahodilé anebo vlastně nejsoucí.

Vše ve skutečnosti je Stvořitel a stvořené, Stvořitel jako jeden rozměr, stvořené jako druhý. Ale zcela konkrétní vše je jediné Všechno.

IBN ARABÍ: FUSÚS AL-HIKAM

Evropská orientalistika tu hovoří o panteismu, teopanismu (J. Rypka) nebo existenciálním monismu (L. Massignon).

Ke sjednocení sůfi dospívá cestou (*safar*) směřující k extatickému stavu vytržení (*wadžd*), kdy dosahuje vyřazení vjemů a vůle, odstranění závoje smyslového vnímání (*kašf*), cítí se oproštěn od hmoty a prožívá tuto jednotu či ztotožnění (*ittihád, wasl*). Misrí a Bistámí hovořili o zániku v Bohu (*faná'*), neboť trvalost (*baqá'*) přísluší jen Bohu samotnému (55:26-27). V súfijském pojetí symbolizuje padnutí na tvář při každodenní modlitbě právě tento zánik, zatímco pozice vsedě vyjadřuje vlastní další trvání v jednotě s Bohem.

Tato cesta k poznání, *itinerarium mentis ad Deum*, vede vnímanými stavy (*hál*, pl. *ahwál*), které si súfijský novic cvikem pevně osvojuje jako pevné zastávky (*maqámát*) ve vzestupném sledu. Ibn Arabí je podle starších mistrů vypočítává takto: kajícnost, svědomitost (*wara'*), askeze, chudoba, trpělivost, oddaná důvěra v Boha (*tawakkul*) a uspokojení. Představují nabyté ctnosti duše, jež jsou zároveň modalitami cesty k Bohu. Stavy jsou naproti tomu jen dočasnými znaky duchovního pokroku, získanými milostí a vedením Božím. Zahrnují bdělost, blízkost, lásku, bázeň, naději, touhu, důvěrnost, duševní klid, prozření (*mu-šáhada*) a jistotu, po případě další. Výše byly uvedeny některé definice Hudžwírího a Qušajrího.

Významnou kategorii, sdružující prostředek i cíl mystického úsilí, tvoří láska. Súfijský slovník ji zná ve dvojí podobě, srovnatelné přibližně s řecko-křesťanskými protějšky: jako vřelý cit (*hubb, mahabba* - agapé) a vášnivou touhu (*°išq* - eros). Pouze první pojem se vyskytuje v Koránu (3:31 a 5:54); vztah lásky však nepatří k Božím atributům, není zahrnut mezi Jeho krásná jména a pravověrnému chápání se přičí. Lásku, zvláště *°išq*, jako vztah mezi lidmi a Stvořitelem odsuzovaly rozhodně zvláště *mu' tazila* a *madhab záhirí* jako nepřipustný antropomorfismus. Také Ibn Tajmíja učil, že milovat můžeme Boží příkaz nebo dobrodiní, ale nikoli Boha samého, neboť láska předpokládá přiměřenost ve vztahu.

Pro súfismus jde nicméně už od raných počátků o stěžejní pojem.

Velkého věhlasu si již tehdy hlásáním zanícené lásky (mahabba) k Bohu získala pozoruhodná hrdinka súfijských hagiografií Rábi'a al-Adawija z Basry (z. 801). V dětském věku byla prodána do otroctví a po propuštění žila asketickým životem. Vypráví se, jak vzala do jedné ruky pochodeň a do druhé vědro vody a volala, že chce uhasit plameny pekla a spálit rozkoše ráje, aby lidé jednali dobře výhradně z čisté lásky k Bohu. Jako lidové přísloví se rozšířila její aforistická odpověď na otázku, co soudí o ráji: Napřed Soused, potom dům. Ghazzálí tento výrok vykládá v tom smyslu, že Boha patří jen ten, kdo Ho znal již na tomto světě.

Vypráví se také, že se jednou sedm dní a sedm nocí postila. Při tom nespala, ale trávila noci na modlitbách. Téměř již umírala hladem, když jí kdosi přinesl misku s jídlem. Šla si pro lampu, a když se vrátila, spatřila, že kočka převrhla misku. Řekla si tedy, že si dojde pro džbán vody, aby ukončila půst. Zatímco hledala džbán, lampa zhasla. Pokoušela se napít ve tmě, ale džbán jí vyklouzl z rukou a rozbil se. Povzddechla si: Co mi to činiš, Bože, mně nebohé? A tehdy zaslechla hlas: „Chceš-li, dám ti bohatství celého světa, ale odejmu ti ze srdce lásku ke Mně, neboť nebeská láska a pozemská hojnost se v jediném srdci nesnášejí.“ ... A Rábi'a pravila: Když jsem slyšela to varování, odpoutala jsem si srdce od jakýchkoliv pozemských přání.

Halládž, představující posun od prosté askeze k extázi, dovádí motiv lásky do polohy vášnivé touhy *‘išq*, kterou povyšuje na vlastní Boží podstatu. Toto pojetí nalezneme i v poezii „sultána milenců“ Ibn al-Fárida.

Nejvyšší království Lásky je mou říší, mé vojsko tvoří ryzí smysl věcí a všichni milenci jsou stádcem, jež vyvádím se pást.

AT-TÁ'ĪJA AL-KUBRÁ (Velká báseň s rýmem na „t“)

Láska mučedníka Halládže i básníků má ale i své lidské východisko: je nám prostředkem k intencímu ztotožnění s Bohem. Súfijské chápání lásky, rozvíjené traktáty i verši, se rozbíhá do závratné šíře a nejednou zachycuje i vzájemný mezilidský vztah nebo vztah k jiným tvorům. Shody s křesťanstvím tu jsou velmi nápadné, přesto však nelze hovořit o „christianizovaném islámu“, jak činí například španělský islamista Asín Palacios.

Islámská mystika si záhy kromě pojmů a názvosloví, srozumitelného jen zasvěceným, vypracovala i metodiku cesty směřující k odstranění závoje smyslového vnímání (kašf), jímž se otevře pohled do Božského

světa. Nejčastější cvik v rámci soustředěné meditace představuje *dhikr*, neustálé opakování Božího jména nebo některého přívlastku. Dhikr je „jako potrava, která umožňuje duchu růst“ (Ibn Chaldún). Odbývá se - podle pravidel jednotlivých řádů, *taríq* - buď potichu, nahlas nebo i křikem, mohou jej provázet dechová cvičení a tělesné pohyby, rytmické kývání, nebo i hudba a vířivý tanec. K opakování slov Boží chvály nebo krásných jmen slouží muslimský růženec (*subha, tasbíh*) o 33 nebo 99 zrnkách.

Ti, kdo houževnatými mystickými cvičeními dosáhli odstranění závoje, kašfu, a tím prozíreli, nabývají pověsti světců (*walí*, pl. *awlijá'*; doslova „přátelé [Boží]“). Nepodléhají „jhu vášní“ (Hudžwíri), mají dar udělovat účinné požehnání (*baraka*) a schopnost předvídat budoucnost a konat nejrůznější zázraky (*karámát*). Bohatá muslimská hagiografická literatura zaznamenává v této souvislosti dlouhou řadu událostí, projevů a činů, zajímavých z hlediska moderní parapsychologie.

(Ibn Arabí vypráví, jak v Tunisu složil báseň, o níž se nikomu nezmínil.) Při návratu do Sevilly, což jsou z Tunisu tři měsíce cesty karavanou, přišel ke mně neznámý muž a přednášel mi slovo za slovem mou báseň, přestože jsem ji pro nikoho nezapsal. Ptal jsem se ho, kdo ty verše složil, a řekl mi, že Muhammad ibn Arabí. Ptal jsem se ho, kdy on se jim naučil, a on uvedl tentýž den, kdy jsem je složil, přestože obě místa byla tak vzdálená...

IBN ARABÍ: FUTÚHÁT

Světcí jsou podle súfijských teorií na světě trvale přítomni ve stálém počtu (4000) a tvoří hierarchickou soustavu. Svůj vliv na chod světa vykonávají přímo, nebo Božím prostřednictvím, a to skrytě, lidem neznámi. Někteří ani sami o své svatosti nevědí. Popis soustavy vykazuje drobné odchylky podle jednotlivých autorů. Nejpočetnější skupinu tvoří *radžabíjún*, výše stojí *hukamá'* „mudrci“, dále *‘asá'ib* „zástupy“ (je jich vždy asi 500), *nuqabá'* „dozorci“ nebo *achjár* „vyvolení“ (300), *nudžabá'* „znameniti“ (70), *abdál* „zástupci“ (40), *afrád* „ojediněli“ nebo *abrár* „zbožní“ (7), *awtád* „pilíře“ (4) a na vrcholu hierarchie stojí *qutb* „pól“. Qutb, vždy největší světec své doby, žije v Mekce. Kdysi jím byl Iljás a al-Chidr, ze známých súfijských mistrů pak údajně Džunajd. (Al-Chidr, jehož Korán označuje za Mojžíšova učitele [18:65-82], stojí podle názoru súfiů nad šarí'ou i nad proroky, a je tedy nanejvýš povoláním vůdcem duše k Pravdě.) Awtádové přebývají každý na jedné světové straně, nudžabá' v Egyptě, abdál v Sýrii. Každý stupeň má svůj obor působnosti, uprázdněná místa se obsazují postupem. Podle některých

klasifikací stojí nad qutbem ještě *ghawth* „pomoc“, podle jiných jde o touž hodnost.

V každodenním životě muslimských pospolitostí se kult světců velmi rozšířil. Předmětem úcty, projevované v některých mešitách a u světeckých hrobů až s blouznivou horlivostí, se stávali nejen významní súfijové, zvláště zakladatelé tariq, ale i předkové kmenů a vládnoucích rodů a na druhé nejednou i jurodiví prostřáčci, pokládání za osoby v trvalé extázi (*madždhúb*, doslova „přitažený“ tj. Bohem). Podobně jako v katolickém světě někteří významní světci nabyli postavení patronů měst, obcí, profesí a cechů. Velkým množstvím světců se mohl chlubit Bagdád (Džilání, Džunajd aj.), istanbulským patronem je Muhammadův praporečník Abú Ajjúb al-Ansári (turecky Eyüp Ansari; u jeho hrobky bývali intronizováni osmanští sultáni opásáním mečem), v Bucháře je uctíván zvláště básník Džámí, v Konyi Rúmí, v egyptské Deltě šejch Ahmad al-Badawí a Ibráhím ad-Dasúqí (oba pochováni v Tantě), v Alžírsku Sidi Abú Madján (pochován v Tlemcenu), v Tunisu Sidi Machlas, v Maroku zakladatel královského rodu Sidi Idrís atd.

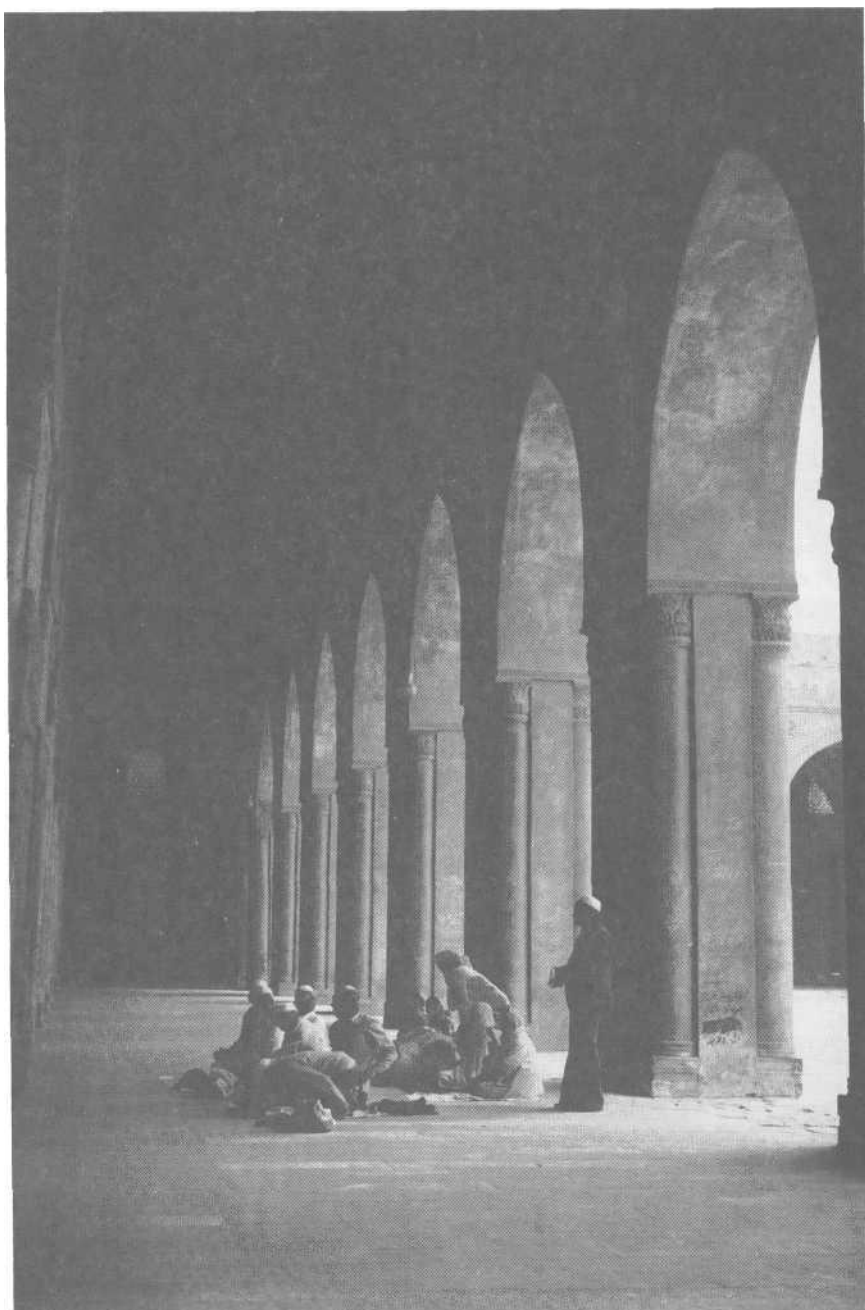
Kult světců se přirozeně přičí věrouce islámu a ortodoxními teology byl tolerován jen s nevolí a za podmínky, že nedosáhne úrovně úcty k Muhammadovi a prorokům. Přesto po staletí od zániku abbásovského chalífátu a od vyhasnutí tvořivého teologického a právníckého úsilí zůstávala mystika, sama pokleslá do formalismu řádů a zavádějícího světeckého kultu, nejvýraznějším projevem muslimské religiozity a navíc i mocným činitelem šíření islámu v Africe na jih od Sahary a v jižní a jihovýchodní Asii.

T A R Í Q Y

Slovo *tariqa*, pl. *turuq*, znamená „cesta“ nebo „způsob“. V raném období súfismu šlo prostě o morálně a psychologicky propracovanou metodu cesty k extázi a Pravdě. Od 11. století termín nabývá vyhraněnějšího významu systému duchovních cvičení, odříkání a zbožnosti nad rámec příkazů šari‘y, uskutečňovaných ve společenství stejně smýšlejících bratří. V této době se začaly utvářet tariqy jako bratrstva spojená úctou k mistru, zakladateli a jeho nástupcům, a dodržující pravidla jím stanovená. Není bez zajímavosti, že první velké tariqy se ustavují



V alabastrové mešitě na káhirske citadele



Odpoledne v mešitě ve staré Káhiře



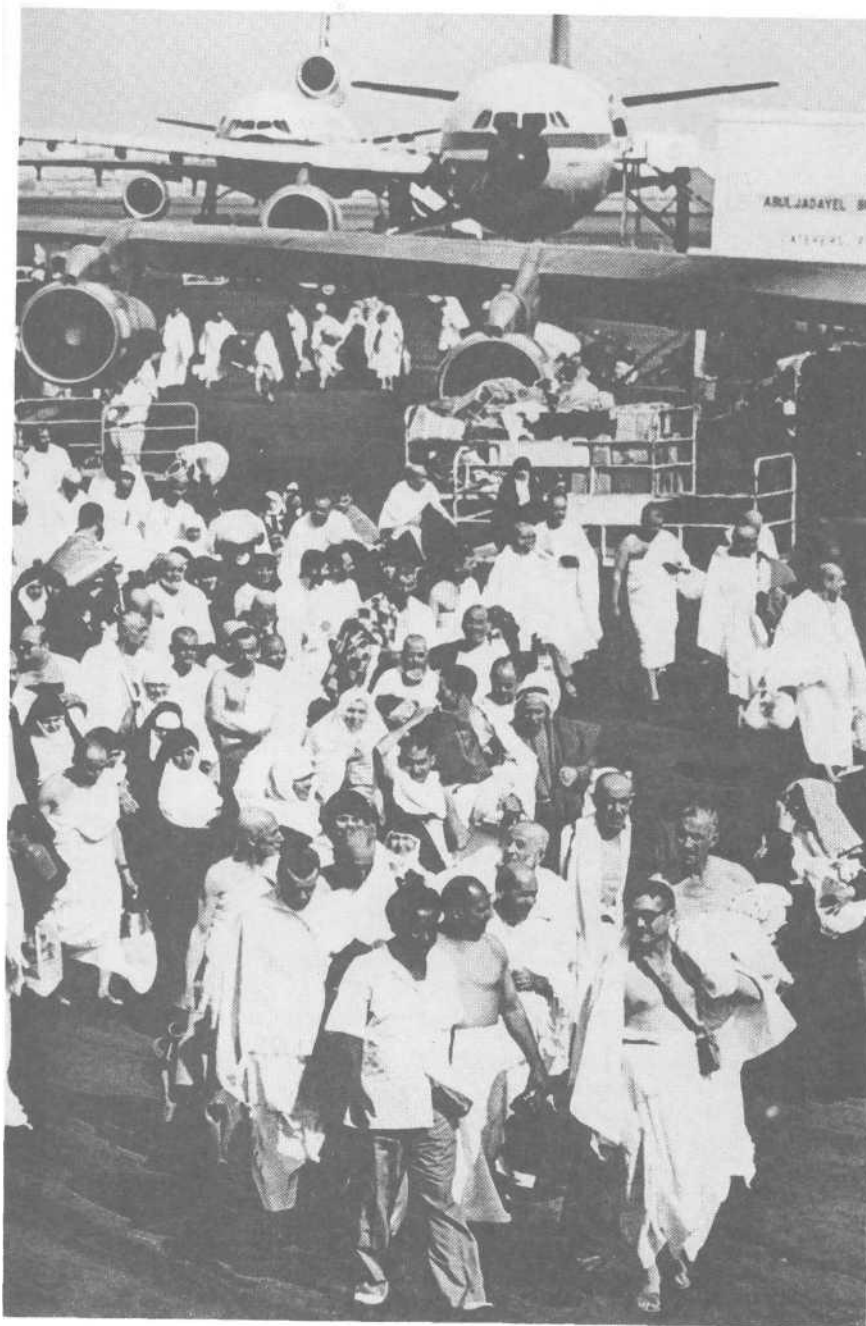
Shromáždění pod stanem za ramadánové noci (Káhira)

Kovová skříňka na Korán, tepaná, zdobena arabeskami a vykládaná stříbrem. Egyptská práce ze 14. století

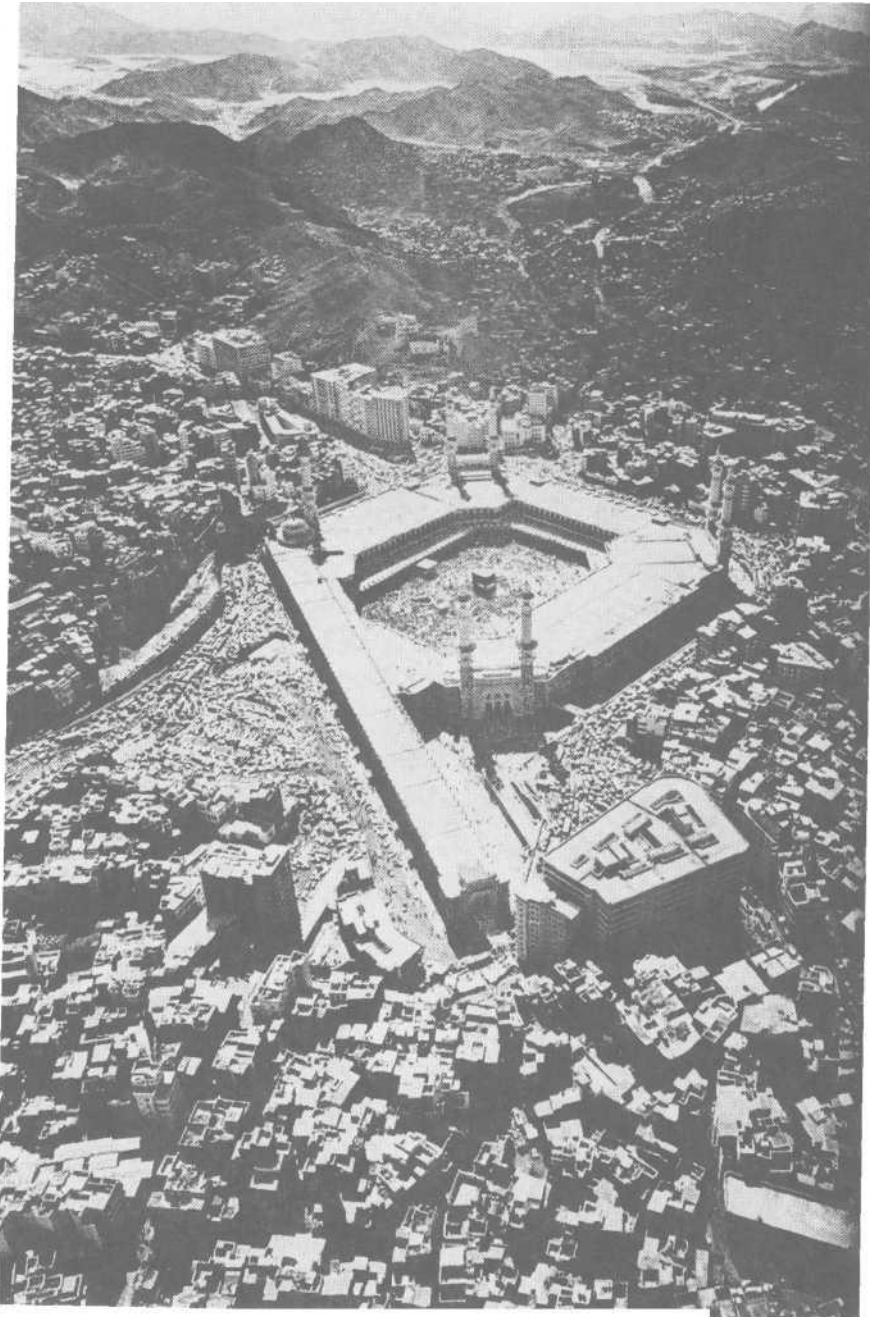


Vyřezávaný čtecí pult na Korán ze Střední Asie ze 14. století





Poutníci do Mekky na letišti v Džiddě. Někteří se již v letadle převlékli do poutního roucha, hrá



Velká mešita v Mekce v době pouti. Uprostřed nádvoří Ka'ba



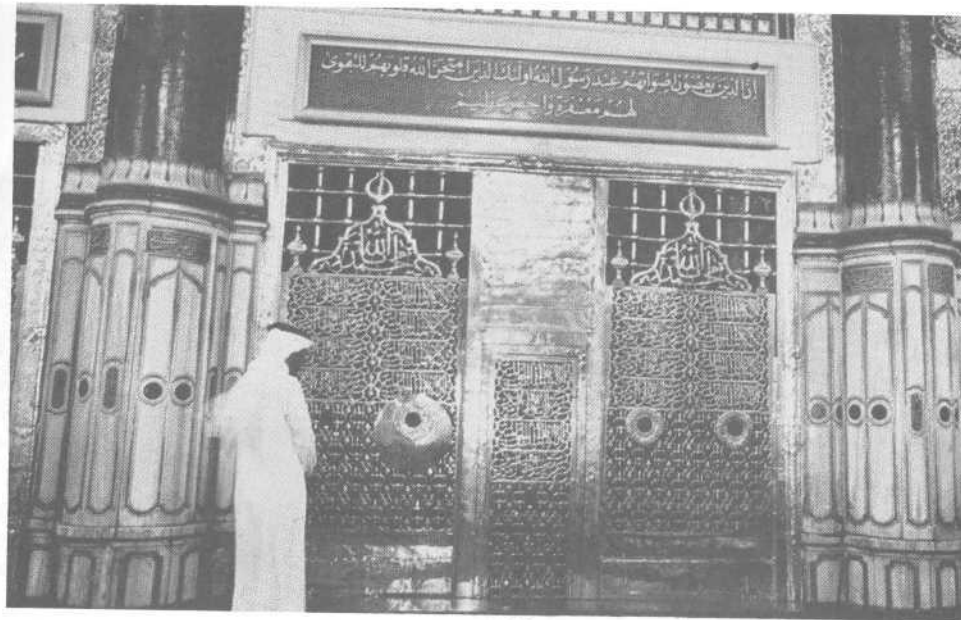
Poutníci táboří a modlí se v údolí Miná



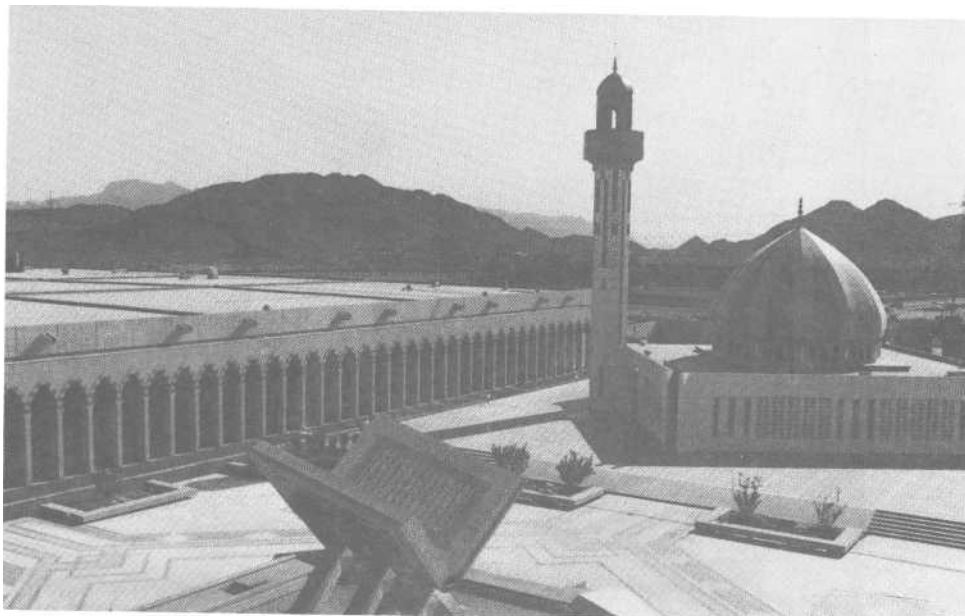
Pří pouti u Ka*by na nádvoří Velké mešity



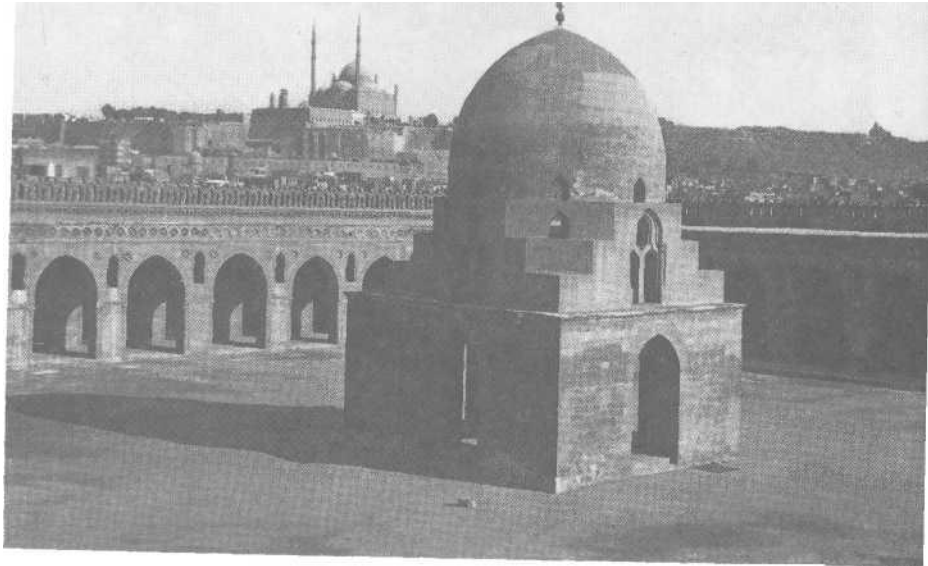
Stovky káhirských mešit nestačí v pátek v poledne pojmout všechny věřící. Někteří se proto hromadně modlí na ulici v jejich blízkosti



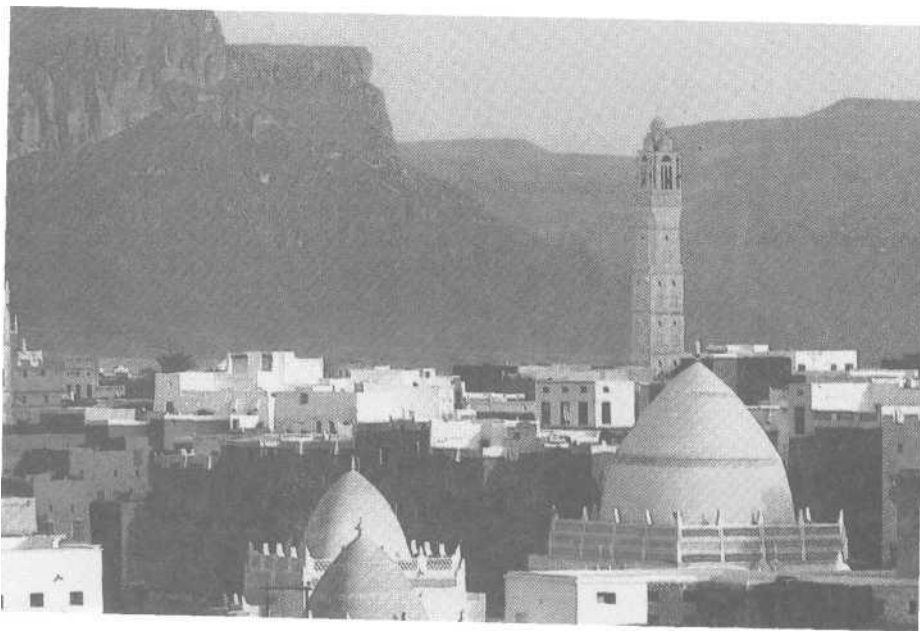
Hrobka Proroka Muhammada v Medíně



Mešita Qubá' na místě první mešity, kterou dal Muhammad vystavět při cestě do Medíny (hidžře r. 622



Ibn Túlúnova mešita v Káhiře (z 9. století); v pozadí citadela s alabastrovou mešitou



Mešita a hrobky v Saj'únu v Hadramautu (jižní část Jemenu)



Z egyptské lidové svatby: příbuzní vezou v průvodu nevěstinu výbavu do ženichova domu



Islám nemonumentální: nejprostší modlitebna na parkovišti nákladních aut v Kanu (sev. Nigérie):
ohraňovaný prostor udržovaný v čistotě, výklenek označující směr k Mekce, v sousedství studna
s vodou pro omytí



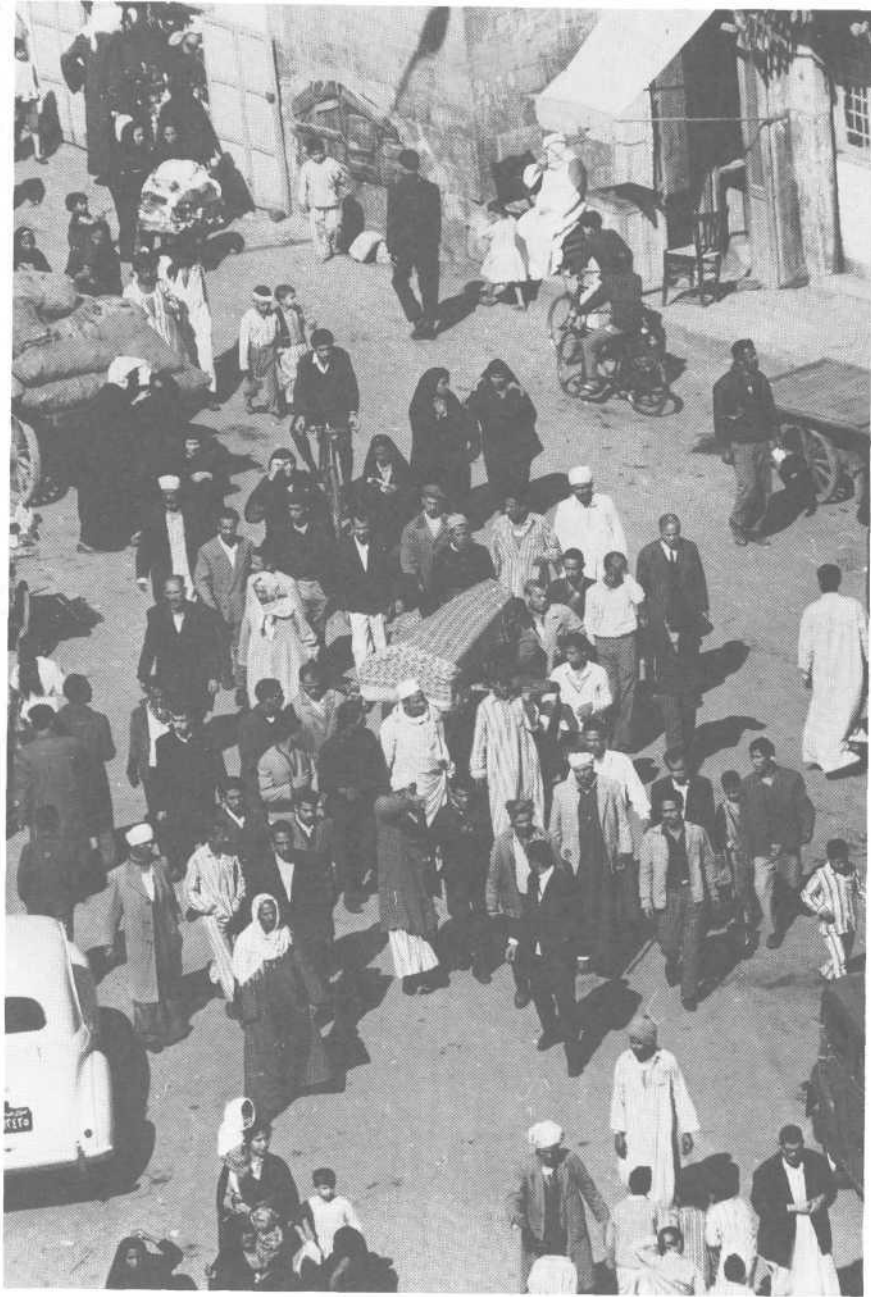
Koránská škola v západní Africe



Hliněná mešita tzv. súdánského slohu v Mopti (Mali)



V pátek před polednem u velké mešity v Kanu (severní Nigérie)



Pohřeb v chudinské čtvrti Káhiry

zhruba v téže době, kdy na Západě vznikají řády františkánů a dominikánů. Oproti katolickým řeholním řádům nebo kongregacím se tariqy téměř vždy pojmenovávají podle zakladatele.

Novic (*muríd*, persky *ganduz*) prochází nejprve zasvěcením u řádového mistra, nazývaného prostě šejch nebo *šejch as-sadžžáda* (podle koberečku, na němž při obřadech sedí), *muqaddam* „představený“, *mur-šid* „správně vedoucí“, persky *pír* „stařec“, turecky *baba* „otec“.

Když novic přijde k šejchům, protože se chce odříci světa, podrobí ho na tři roky duchovní kázni. Splní-li, co se od něj žádá, je to v pořádku. Jinak mu sdělí, že do tariqy nemůže být přijat. První rok je věnován službě lidem, druhý službě Bohu a třetí bdění nad vlastním srdcem. Lidem může sloužit jen tehdy, zařadí-li se sám mezi ně jako sluha a všechny ostatní pokládá za pány. Musí tedy všechny bez výjimky pokládat za lepší, než je sám, a pokládat za svou povinnost všem jim co nejlépe sloužit. Bohu může sloužit jen tehdy, odřekne-li se jakéhokoli sobeckého zájmu ve vztahu k tomuto i budoucímu životu a uctívá-li Boha jen z čisté lásky k Němu, protože kdokoliv by uctíval Boha z jiného důvodu, uctíval by vlastně sám sebe a nikoli Jeho.

HUDŽWÍRÍ: KAŠF

Přijímací obřad se nazývá *baj^ca* „hold (mistru)“, *‘ahd* „úmluva“, *tal-qín* „svěření tajemství“ nebo někdy *šadd* „ovázání“ (protože šejch novice symbolicky sváže šátkem). Přijatý adept dostane řádový šat, *chirqu*, a pokrývku hlavy. Tak se stává faqírem nebo dervíšem; někdy se také užívá názvu bratři (*ichwán*, turecky *ihvan*), v Maghribu *marabuti*. Musí se šejchovi zavázat naprostou poslušností.

Buď v rukou svého šejcha jako mrtvola v rukou omyvače.

súfijská formule, již přebírá Ghazzáli

Musí také znát řádová pravidla a „řetěz“ (*silsila*) následnictví od Proroka nebo Alího k zakladateli tariqy a dál až k současným šejchům.

Na rozdíl od křesťanských mnišských řádů se členové zpravidla žení, žijí s rodinou a věnují se běžné práci, a jenom občas se uchylují od řádových domů, nazývaných v severní Africe *záwija* nebo (u vojenských řádů) *ribát*, na východě persky *chánqáh* nebo turecky *tekke*, *tekkiye*. Zde obvykle tráví čtyřicet dní ročně v odloučení (*chalwa*; persky *čihil* „čtyřicet“) a sem také týdně docházejí ke shromáždění s extatickým dhikrem. Dervíši při něm sedí v kruhu (*halqa*), šejch předsedá zády ke qible. Některá bratrstva se k usnadnění extáze uchýlovala i k drogám (hašiš, opium). Důležitou úlohu při dhikru může však hrát i poslech

hudby (*samá^c*), kterou islám z bohoslužby jinak vylučuje. Její užití u súfijů obhájil Ghazzálí.

Lidé při *samá^c* uskutečňují Boží příkaz dotud neexistujícím věcem: *Kun!* Bud! Slovo, jež slyší a které vyvolává sjednocující extázi a plní jim srdce Božím poznáním, odpovídá tomu „bud!“, které stvořilo jejich existenci (wudžúd) a extázi (wadžd). Extáze pro ně předchází existenci.

IBN ARABÍ: FUTÚHÁT

Soukromější projev zbožnosti představují řádové modlitby (*wird*, pl. *awrád*), sepsané mistry tariqy ve zvláštních breviářích, případně vyučované při zasvěcení. Přidávají se navíc k povinným modlitbám salát; někdy mají povahu invokací. Dervíši projevují zbožnost také vigiliemi, přídatnými půsty, sbíráním almužen a zvláštními projevy při některých svátcích, mezi nimiž kdysi nechybělo ani trhání šatu.

Jádra tariq vznikala již v rané době kolem velkých postav súfijských učitelů (Džunajda, Halládže aj.), vlastní rozmach začíná od 11.-12. století. Celkem se postupně ustavilo asi tři sta tariq, některé byly ovšem jen odnože větších mateřských řádů s omezenou zeměpisnou působností. Ve středověku se v Egyptě a Sýrii ustavovaly také ženské řády. Tariqy měly kdysi vliv na řemeslnické cechy a na muslimské rytířstvo (*futuwa*), v našem století zaznamenávají všude postupující úpadek. Do dneška přežívá asi sedm až osm desítek tariq, ale souhrnný počet jejich členů dosahuje sotva 3 % populace muslimských zemí.

V následujícím přehledu si povšimneme pouze nejvýznamnějších.

Za nejstarší mezi nimi se pokládá qádiríja, ustavená v Bagdádu na základě učení Abdulqádira al-Džíláního (z. 1166), navazujícího na Džunajdovu školu. Rozšířila se a rozvětvila po celém islámském světě od Indonésie až po Maghrib a subsaharskou Afriku. Zbožnost jeho stoupenců oslavila postavu zakladatele bezpočtem legend, tradovaných v různých jazykových verzích.

Již před narozením se Abdulqádirovi dostávalo stovek vidění od Boha. Jako nemluvně odmítal za ramadánových dnů matčin prs, takže ho matka musela kojit v noci.

Všichni dervíši používají růže (ward) jako znaku a symbolu téměř souzvučného se jménem pro mystickou modlitbu: *wird*. Abdulqádirovi se říkalo „bagdádská růže“. Vypráví se, že v Bagdádu působilo v jeho době tolik učitelů mystiky, že se rozhodli Abdulqádira při jeho příchodu do města varovat. Poslali mu k branám města nádobu naplněnou až po okraj vodou.

Význam byl zřejmý: bagdáský pohár je vrchovatě plný. Přestože to bylo v zimě, již po odkvětu, Abdulqádir vyňal rozkvetlou růži a položil ji na hladinu vody, aby tak prokázal svou zvláštní moc a vyjádřil, že pro něho místo je. Když shromážděným mystikům předali toto znamení, zvolali: „Abdulqádir je naše růže!“ a spěchali ho uvést do města.

z qádírjiských hagiografií

Zhruba stejně stará je rifá'ija. Založil ji Ahmad ar-Rifá'í (z. asi 1183) a z původního centra v Basře se rozšířila do Sýrie, Egypta a Turecka. Podle zaznamenaných vyprávění rifá'ijovští svěřci vynikali jednak úzkostlivou snahou neublížit ani hmyzu, jednak podivuhodnými zázraky.

Ve 12. století se ustavily také tariqy kubráwija (v Chorásánu, navazovala rovněž na Džunajdovu školu) čištíja a šádhilija. Čištíju založil Mu'ínuddín Čistí (z. 1236), jeden z nejuctívanějších muslimských světců indického subkontinentu. Čištíjší potulní dervíši prosluli v Indii a Afghánistánu pestrými oděvy a hudebními produkcemi s flétnami a bubny, při nichž shromážděným vyprávěli mravoučné příběhy.

Ví se, že nasloucháme hudbě a vnímáme v ní tajemství. Hrají a uvádějí se do mystických stavů. Věz ale, že k učení je třeba splnit všechny požadavky, nejenom hudbu, přemýšlení a soustředěnost. Pamatuj si: bezcenná je plná číše mléka, když pak kráva díží převrhne.

výroky Mucínuddína Čištího

Šádhilija navazovala na působení alžírského Abú Madjána, jméno a řád jí dal v Tunisu Abú-l-Hasan Alí aš-Šádhilí (z. 1256). Rozšířila se hlavně v severní Africe. Původně měla volnější organizaci bez řádových domů, sám Šádhilí své následovníky vyzýval k setrvání v zaměstnání a nikoli k chudobě. Řád má mnoho odnoží, rozmístěných kdysi od Rumunska až po Komorské ostrovy.

Ve 13. století založil Džaláluddín Rúmí v Konyi tariqu mawlawiji (turecky mevlevi). Jeho syn Sultán Veled se přičinil o její organizaci a rozšíření. Řád si časem získal ochranu osmanských sultánů. Někteří příslušníci vládnoucího rodu do tariqy přímo vstupovali. Řádové domy *mevlevi tekke* byly otevřeny i zvědavým evropským návštěvníkům, kteří mohli sledovat obřad samá'c mevlevijských „tančících dervíšů“, vyjadřující krouživým pohybem pohyb nebeských těles a další mystické významy.

Súfijští mistři soudí, že bytí má tvar kruhu. Podstata Jediného tvoří jakoby bod, zatímco svět člověka lze přirovnat ke kruhu vznikajícímu pohybem tohoto bodu. Připomíná obvod kruhu: napravo od bodu je vnější svět, nalevo

vnitřní; vpředu je „stupeň člověka“. Svět a člověk vděčí za své bytí projevu bodu podstaty a pohybují se po kruhu existence. Ve smyslu koránského „jako jsme začali již prvním stvořením, tak opakovat to budeme“ (21:104) se zjevují na scéně, odcházejí a zase se k témuž bodu vracejí. V souladu s verši „u Něho je cíl cesty konečný“ (40:3) a „u Něho cíl je konečný“ (5:18) vracejí se k výchozímu bodu.

ISMÁČIL ANKARAVÍ: MINHÁDŽ AL-FUQARÁ' (Metoda dervíšů; autor v 17. st. komentoval turecky Rúmího Mathnaví)

V Egyptě nabyt velké popularity kult divotvůrce Ahmada al-Badawího (z. 1276), proslaveného jógínskými dovednostmi. Jeho hrob v Tantě je střediskem řádu ahmadíje a místem poutí a lidových slavností.

Mistři, chalífové ahmadíje, hráli významnou úlohu v politickém životě Egypta v mamlúcké době.

Ve 13. století se také objevuje tariqa potulných dervíšů qalandaríja, zmiňovaných často jak v klasické perské poezii, tak v pohádkách 1001 noci. Šlo zřejmě o dosti volné společenství bez řádových domů a pravidel. Qalandarští dervíši se vyskytovali nejvíce v Íránu a Střední Asii, v menší míře přicházeli do Indie a Sýrie.

Velkého významu nabyt v Osmanské říši tariqa bektášíja. Navazovala na řád založený v Turkestánu slavným básníkem Ahmadem Ja-savím, její název je spojen s polomýtickou postavou tureckého světce Hádždžího Bektáše (Haci Bektas Veli, 13. století) a s legendami o založení janičárských gard, rekrutovaných z chlapců z porobených křesťanských obcí. Tariqa převzala do svých tajných nauk a obřadů řadu prvků z křesťanství (trojice: Bůh - Muhammad - Alí; obřadní přijímání chleba, vína a sýra; zpověď; u některých členů celibát), ze ší'cy (úcta ke dvanácti imámům, smuteční slavnosti za Husajna) a ze starotureckého šamanismu, takže ve veřejném mínění platila za neznabožskou. Byla úzce spjata s janičáry a silně utrpěla jejich likvidací r. 1826, brzy však zase ožila. Bývala rozšířena zejména v Turecku, Makedonii a Albánii.

Ve Střední Asii založil Bahá'uddín Naqšband z Bucháry (z. 1388) řád, který se rozšířil do Indie, na Jávu, do Číny a také do Turecka. Naqšbandíjovští dervíši nevzbuzovali pozornost oděvem ani chováním. Pěstují tichý dhikr a platí za muslimské pietisty.

V 15. století se v Indii a na Sumatře rozšířila šattaríja, popírající súfijské učení o faná', jež logicky předpokládá ve výchozí fázi dva odlišné subjekty. Šattaríjský tawhíd se drží důsledně halládžovského monismu *aná 'l-Haqq*.

Na africké půdě se ještě v posledních dvou stoletích některé významné řády jednak reformovaly a aktivizovaly (qádiríja, šádhilíja), jednak nově tvořily. Jejich obliba se do dnešního dne zakládá na sociálně významné skutečnosti, že svým stoupencům dávají pocit nového kolektivního bezpečí za postupujícího rozkladu tradičních kmenových vazeb.

Tidžáníja, založená Abú-l-Abbásem at-Tidžáním (z. ve Fezu 1815), se z Alžírsko a Maroka rozšířila v soupeření s qádiríjí do súdánského pásma na jih od Sahary. Hrála významnou úlohu tváří v tvář francouzskému koloniálnímu záboru: jako síla odporu i spolupráce.

Rozhodným zápasem proti evropskému koloniálnímu pronikání se na Sahare, zvláště v Tripolisku a Kyrenaice, proslavila tariqa, kterou založil M. b. Alí as-Sanúsí (z. 1859) s cílem působit pro obrodu a šíření islámu. Poslední sanúsíjský šejch Idrís se po druhé světové válce stal králem nezávislé Libye. Byl svržen revolucí z 1. září 1969.

Mezi novými řády si zaslouží pozornost také místně omezené, ale početně silné bratrstvo senegalských murídů (založil Amadu Bamba, z. 1927), které mystikou zemědělské práce, povýšené bezmála na roveň rituálního úkonu, zorganizovalo masu svých stoupenců ve výkonnou pracovní sílu při pěstování arašídů k materiálnímu prospěchu řádových předáků.

Nejmladší tariqu založil r. 1919 v alžírském Mostaganemu šejch Ahmad al-Alawí (z. 1934). V maghribských zemích se těší úctě jako „muslimský světec 20. století“ (M. Lings). Některé nové tariqy vznikly nebo se rozšířily v posledních letech také v Turecku, kde jsou oficiálně zakázány.

NA C E S T Ě K D N E Š K U

Novodobé úsilí o obrodu islámu očistným návratem ke kořenům odmítlo tariqy a zvláště kult světců jako cizorodou bid'cu. Soustředěný útok v tomto směru zahájili již v 18. století v Arábii wahhábovcí. S tímž elánem, s nímž kdysi Muhammad potíral pohanské modloslužebnictví, vedli Muhammad ibn Abdulwahháb (z. 1792) a s ním spojení Sa'údovci boj proti súfismu, kultu světců a všem pseudoislámským kulturním nánosům.

V podobném duchu, navíc však s modernější intelektuální a morální argumentací kritizovalo súfismus hnutí salafíja v arabských zemích a re-

formisté v Indii. Muhammad Abduh obviňoval tariqy, že požadavkem pasivní poslušnosti „zženštily“ islám, a zdůrazňoval, že vedle pravých světců, morálních awlijá', je mezi dervíši i mnoho podvodníků. Úctu k světcům připouštěl jen v rozumné, omezené míře, a jeho žáci se k této otázce stavěli ještě kritičtěji. V maghribských zemích, kde se lidový kult světců silně rozšířil v podobě marabutismu, se postoje rozlišily podle jednotlivých fází protikoloniálního odporu. Například v Alžírsku hrdina národního boje proti francouzskému pronikání emír Abdulqádir (z. 1883) patřil ještě k významným duchovním žákům a komentátorům Ibn Arabího, zatímco po dovršení koloniálního záboru, za zcela nových podmínek, převzalo štafetu úsilí o národní emancipaci a obrodu Sdružení alžírských 'ulamá', prodchnuté reformními myšlenkami salafíje. Jeho zakladatel Abdulhamíd Ben Bádís (z. 1940) vyhlásil nesmiřitelný boj tariqám a marabutismu.

Nejtvrdší úder z modernistických pozic zasadila súfismu turecká kemalistická revoluce. Zákonem z listopadu 1925 byly po celé Turecké republice zavřeny dervíšské tekke a správu jejich majetku převzal stát. Vedoucí tekke směli sice v řádovém domě zůstat, jestliže to předpokládala nadační listina, ale další užívání jeho místností pro náboženské účely nebo nošení tradičních dervíšských oděvů se trestalo pokutami nebo i vězením. Na portál ankarské univerzity byl umístěn Atatürkův výrok: Nejryzejší muršid v životě je věda! Tažení proti pověrám spatřným s degenerovaným súfismem vyvrcholilo koncem třicátých let, kdy policie ničila svatyně a hroby světců. Přesto však některé řádové struktury, zejména naqšbandíjů, tidžáníjů a bektášíjů přežily dál a znovu se projevily zvláště v padesátých letech, kdy se státní tlak na náboženské projevy ve veřejném životě poněkud uvolnil. Tehdy také byly znovu otevřeny významné hrobky (*türbe*) a poutní místa, zejména Rúmiho hrob v Konyi. Při slavnostech v den Rúmiho úmrtí (17. prosince) mohl být znovu předveden i mystický samá'.

Ve třicátých letech vrcholila také kampaň proti súfismu i dalším tradičním formám islámského životního způsobu v severním sousedství Turecka a Íránu, v muslimských oblastech SSSR. Súfismus zde byl označen za tmářskou brzdu rozvoje vědy a za nástroj hospodářského a kulturního útlaku, za vědomé pohrdání rozumem, ohlupující masy. Sovětská hodnocení se tak vlastně i přes odlišné světonázorové východisko shodovala s kritikou salafíje, odsuzující rovněž pasivitu, slepou poslušnost šejchů a další zformalizované, pověrečné, pokleslé formy

mystiky. Salafija při tom ale samozřejmě sledovala jiný cíl: očistit islám, zatímco sovětské úřady se jej snažily celkově zdiskreditovat a výhledově vymýtit.

V současnosti jsou taríqy i přes určité snahy o ožívování (např. v Egyptě a Maroku) zatlačeny na okraj islámských společností. S obecným růstem zájmu o národní kulturní odkaz se však objevil zřetelný zájem také o myšlenkové a estetické hodnoty literárního odkazu velkých mystiků středověku. Mnohá z těchto početných a nesmírně rozsáhlých a interpretačně neobyčejně náročných děl jsou teprve postupně vydávána a vykládána. Při výkladech se klade důraz jednak na původnost islámského sufismu - proti dřívější orientalistické tendenci zdůrazňovat cizí vlivy -, jednak na jeho kulturní význam, přetrvávající v určitém smyslu dodnes.

Oprávněnou pozornost vzbudily studie káhirského profesora filosofie Abdurrahmána Badawího (nar. 1917) o vztazích sufismu a existencialismu z hlediska principu, metody a zamýšleného cíle.

Nejprve z hlediska principu: jedna i druhá tendence vycházejí od lidské subjektivní existence, což staví v protikladu s veškerou pojmovou filosofií existenci před podstatu. „Stavy“ u súfiho zaujímají místo kvalit a modů přírodovědně orientovaného filosofa, poněvadž súfi neuznává jinou existenci než subjektivní, anebo alespoň ustavuje vzestupnou hierarchii, v níž je subjektivní existence umístěna výše než existence fyzická. Ustavuje rozdíl mezi znalostí jedné a druhé při vyhledávání deifikace: první je poznání fyzické existence, zatímco druhá je poznání existence subjektivní. Plný význam této vzestupné hierarchie rovin poznám, a tedy i existenčních, je dobře patrný zvláště u Suh-rawardího. Podle něho dosahuje deifikace a vrcholu moudrosti ten, kdo začíná čistým filosofickým poznáním se záměrem povznést se dál k prvotní zkušenosti súfiho; při stanovení hierarchie svých vlastních knih se Suhra-wardí sám drží velice zřetelně tohoto postupu. Budeme proto rovněž trvat na tomto smyslu, abychom pochopili význam sufismu v jeho nejhlubším rozměru: nejde prostě jen o soubor osobních analýz individuálních psychických stavů, podniknutých na bázi individuální psychiky, ale ve vlastní podstatě jde o analýzu subjektivní existence skutečné a pravé, což zcela přesně odpovídá také přístupu existencialistického směru...

BADAWÍ: AL-INSÁNÍJA WA-L-WUDŽÚDÍJA FÍ-L-FIKR AL-^CARABÍ (Humanita a existencialismus v arabském myšlení), Káhira, 1947

Badawí dále rozebírá představy předních islámských mystiků, zejména Ibn Arabího, a ukazuje na jejich úzkost (*qalaq*) a pocity odcizení ve vztahu ke všemu, co není pravé, a na chuť po izolaci a rezignaci.

Výsledek súfijského chápání jednoty všeho bytí vidí v deifikaci ústící do představy dokonalého člověka. Dospívá tak k názoru odmítajícímu tvrzení, že by Kierkegaard bylo možno pochopit jen z evropského zázemí. Badawí si je jist, že svazek Kierkegaard se západním existencialismem nepřesahuje o mnoho obdobný svazek existencialismu se sufismem. Kierkegaard začal existenciální analýzy náboženských příběhů tím, že je pochopil jako látku pro existenciální interpretaci. Totéž činili i muslimští mystikové. V obou případech se tedy vychází z náboženské historie.

Badawí sám byl nicméně v arabském intelektuálním prostředí podroben ostrým výtkám. Deník al-Ahrám v r. 1965 označil jeho spojování existencialismu s islámskou tradicí za „směs evropské filosofie s padělanou kúrou z islámských mystiků“. Badawího přístup nicméně nezůstal osamocený. Myšlenkový odkaz vrcholného období islámské mystiky zůstává nadále ceněným domácím předpolím pro filosofické úsilí o vybudování alternativního, humanitního proudu moderního islámského myšlení oproti totalitním snahám převážně právnicky založeného fundamentalismu.



PODLE TRADICE PRÝ MUHAMMAD PŘEDPOVĚDĚL, že jeho obec nezůstane ušetřena štěpení na sekty.

Abdulláh b. Umar vypráví, že Prorok řekl: „Mému lidu se stane totéž co Izraelským. Ti se rozdělili na sedmdesát dvě sekty a můj lid se rozdělí na sedmdesát tři. Všechny půjdou do pekla mimo jedinou.“ Druhové se zeptali: „Kterou, Proroku?“ Privil: „Náboženství, jež vyznávám já a moji druzi.“

hadíth dle MIŠKÁT

Vzhledem ke státotvorné povaze islámu došlo k prvním schizmatům hned v raném období ze sporů o politické vedení obce. Tak se od sunnitské většiny odštěpila legitimistická ší'á a extrémně teokratická cháridža, kdežto smířlivá, kvietistická murdží'a působila nějaký čas v jejím stínu. Zatímco u křesťanských sekt představovaly jablko sváru hned od počátku věroučné rozdíly, v islámu se příznačně projeví až druhotně, v prokazatelné návaznosti na politické zápasy doby.

Muslimská středověká hereziografická literatura se snažila zmapovat náboženskopolitické skutečnosti islámu tak, aby určila předpověděných 72 sekt (*fíraq* „skupiny“ nebo *nihal*). Dospěla tak k různým schematickým výčtům. Vedle cháridži a ší'ý a jejich početných odnoží řadí mezi sekty také teologické a filosofické školy s rozdílnými názory na lidskou svobodu, Boží atributy, výklady koránských antropomorfismů, povahu víry, některé právní přístupy a další sporné otázky. Výčty pak uvádějí mu' tazilu, deterministickou džabríji a džahmíji, její protiklad qadaríji, antropomorfistickou hašwíji a mnoho dalších názorových škol

či sekt, nejednou z dějepisných prací vlastně neznámých. Sunnitská ortodoxie v takovýchto schématech zaujímá 73. místo a je označována jako *nádžija* „proud spásy“. Existují ale hereziografické výčty psané z odlišných, například muʿtazilských hledisek. V této souvislosti si zaslouží zmínky mistrné eseje baserského literáta al-Džáhize (z. 868), který úmyslně předváděl svou velkou vzdělanost a polemickou obratnost střídavým hájením různých i protikladných stanovisek.

Sekty v částečném nebo plném smyslu slova vznikaly a zanikaly po všechna staletí islámských dějin až do nejnovější doby. Někdy šlo o radikální politicko-náboženská hnutí vycházející ze sunnitských základů (puritánský wahhábismus, který dal od 18. století vznik saúdské moci v Arábii; mahdíja koncem 19. století v Súdánu a na ni navazující sú-dánské společenství ansárů, uplatňující se dodnes v politickém životě země atd.), jindy o další odnože šíʿy (v Íránu 19. století šejchismus, bábismus, bahá'ismus), o nová synkretistická učení, orientovaná na potřeby moderní doby (ahmadíja), nebo o drobná hnutí vyrůstající ze zvláštních místních podmínek na periférii islámského světa.

C H Á R I D Ź A

Ti, kdo opustili Alího tábor po bitvě u Siffínu (r. 657) a dali tak podnět k označení svého hnutí za „(odcházející) rebely“, vyjadřovali nespokojenost s očividně světskou povahou, již nabyl boj o moc v muslimské obci. Vůdce obce, imám, má podle jejich názoru být volen výhradně podle náboženských a morálních hledisek, bez ohledu na původ, „i kdyby byl habešský otrok s uříznutým nosem“. Neplní-li své povinnosti, má být sesazen. Takovýto postoj autoři charakterizují různě jako extrémně teokratický, puritánský nebo beduínsky rovnostářský či demokratický. Cháridžovci uznávají chalífát Abú Bakra a Umara, další dva chalífy jen s výhradami. Jejich hnutí, přitažlivé pro utlačované společenské vrstvy, se sice početně rozrostlo, ale v prvních stoletích prošlo řadou krvavých srážek a rozštěpilo se do několika podsekt, které pak v dalších dějinách sehrávaly spíše již jen okrajovou roli.

Cháridžovské věroučné a právní názory se vyznačují strohou přísností. Kanonický text Koránu přijímají s výhradou proti sůře Josef (12), která přejímá starozákonní příběh Josefa Egyptského s ženou Putífa-

rovou, a mnohým z nich připadá nedůstojně frivolní. Shodně s mu^c-tazilou chápou Korán jako stvořený, odmítají antropomorfismy, připouštějí vlastní názor při výkladu a jejich některé podseky přiznávají člověku svobodnou vůli. Podle cháridžovského názoru sama víra nestačí, není-li doprovázena dobrými skutky. Naopak těžký hřích smazává hodnotu víru, je odpadlictvím, a má být trestán. I hříšné myšlenky, lhaní a pomluvy poskvřňují natolik, že si od provinilce vyžadují před modlitbou očistný wudú'. Cháridžovci platili vcelku za neshovinné vůči ostatním muslimům, někdy však vystupovali tolerantně vůči křesťanům a židům. V dobrovolné izolaci rozvinuli vlastní kulturu, tradice, fiqh, poezii a dějepisnou prózu.

Do současnosti se uchovala jen jediná, umírněná odnož *ibádija* (v severní Africe *abádija*), nazvaná podle údajného zakladatele Abdulláha b. Ibád, který se kolem r. 685 rozešel s cháridžovskými extrémisty *az-raqíja*, prosazujícími své cíle nábožensko-politickými vraždami. Ibádovské obce se dnes nalézají ve dvou odlehlých ohniskách islámského světa: v Ománu, odkud sultáni rozšířili ibádovské krédo na Zanzibar, a v Mag-hribu, v oázách Mzab na alžírské Sahaře, v libyjských horách Džebel Nefúsa a na tuniském ostrově Džerba. Celkem jde asi o milión vyznavačů.

Ibádovská filosofie dějin rozlišuje několik modů stavu obce: „projevení“, tj. veřejný, ryzí imámát, jaký existoval za prvních dvou chalífů a nadále zůstává cílem, „obranu“ tj. boj za uchování víry, jaký byl veden zvláště proti Umajjovcům, „oběti“ za víru a „skrytost“ (*kitmán*), tj. skryté působení v nepřátelském prostředí, kdy nelze zvolit imáma a věřícím se podobně jako u šíitů doporučuje chránit se předstíráním konformity (*taqíja*).

Taqíja je věřícímu pláštěm. Kdo ji nemá, nemá náboženství.

DŽUMAJJIL B. CHAMÍS: QÁMÚS AŠ-ŠARÍ^cA (Slovník šari^cy), ibádovská právní příručka ze Zanzibaru, kolem r. 1880

I v období kitmánu se však ibádovci organizují do menších samosprávných obcí, jaké představuje například sedm oáz Mzabu. Jejich muži prosluli obchodní podnikavostí i zajímavou formou „lidové teokracie“ (L. Gardet): shromáždění předních duchovních (*azzába*) přijímá usnesení na základě širší konzultace a shromáždění ostatních mužů dohlíží na jejich provádění.

[143 – „Jediná země v současném světě, která učinila ší' u svou státní ideologií, je Írán.“ – 145- „Ší'ité sami sebe tradičně vnímají jako ty, kdo bojují proti despotům, kteří vykořisťují chudé, a stojí při tom na straně utlačovaných a nerovnoprávných milionů po celém světě. Husajnov příběh do tohoto rámce zapadá. Jeho postava symbolizuje ty, kdo trpěli a přáli si povstat proti tyranii. Velký emoční náboj | ší'itských svátků posiluje vědomí opakovaného útlaku, jež museli předci účastníků snášet, a přetrvávajícího napětí mezi nimi a sunnity v určitých, válkou stížených oblastech světa.“ – 146 – „Emigranti udržují vazby s rodnými zeměmi, obzvláště skrze nejvyšší ší'itské autority na Blízkém východě (marádži'), kteří poskytují vedení souvěrcům žijícím v dalekých, převážně nemuslimských zemích. Stovky let po raném období sektářských bojů spolu sunnitě a ší'ité na Blízkém východě žili v relativním souladu, avšak nepokoje po Arabském jaru zkraje 21. století rozdmýchaly prastaré nepřátelství mezi těmito dvěma skupinami a možnost míru a náboženské harmonie se zdá tragicky vzdálená.“]

Již při Muhammadově smrti se ustavila skupina prosazující nástupnické právo jeho nejbližšího mužského příbuzného, bratrance a zetě Alího. Říkalo se jí Alího strana, *ší'at Alí*. K jejím předním představitelům patřili asketa Abú Dharr a Peršan Salmán al-Fárisí, jehož památku ší'ité, súfijové a příslušníci řemeslnických cechů při svých obřadech později přizdobili množstvím legend a mystických významů. Alího stoupenci naléhali, že právo stát v čele obce, být jejím imámem, má jen Alí a jeho potomci, tedy „rod Prorokova domu“, *ahl al-bajt*. Avšak namísto nejvyšších poct imámátu se Alijovci dočkali jen příkoří a často násilné smrti: Alí byl zavražděn po krátké vládě v r. 661 [127 – v mešitě v irácké Kúfě chárídžovcem – 124 – „Kromě 'Alího důležitých rodinných vazeb, jeho zbožnosti a odvážných činů, jichž si cení sunnitě i ší'ité, zacházejí ší'ité ve svém uctívání ještě o krok dále. Popisují událost, k níž došlo 16. března 632, kdy se Prorok vracel ze své pouti na rozloučenou do Mekky. Zastavil se u vodního zdroje zvaného Ghadír Chumm, kde nechal ze sedel postavit kazatelnu. Vzal 'Alího pod paží, postavil jej vedle sebe a oznámil, že se 'Alí stane jeho nástupcem a vůdcem muslimské obce. Prohlásil: „Ó lidé, vězte, že co Áron znamenal pro Mojžíše, to je mně 'Alí, až na to, že po mně už nepříjde žádný prorok a on ('Alí) je mým náměstkem (walí), který vás po mně povede. Pro ty, pro které jsem já pán (mawlá), pro tyje pán (mawlá) 'Alí.““ – 128 – „O Soudném dni se bude přimlouvat za ty, kdo ho následovali.“ – „V muslimské kaligrafii bývá znázorňován jako lev.“ – „Svolávání k modlitbě z ší'itské mešity se od sunnitského liší přidanou větou: „... a 'Alí je přítel Boží (*walí Alláh*)““]; jeho starší syn al-Hasan (z. 670) se chalífátu raději zřekl; mladší al-Husajn byl zabit umajjovským vojskem v bitvě u Kerbelá (r. 680) [129 – „Stoupenci 'Alího rodiny v Kúfě přesvědčili v roce 680 Husajna - mladšího syna 'Alího a Fátimy, Muhammadova vnuka a druhou nejvýznamnější osobnost ší'itských posvátných dějin -, aby se ujal vedení povstání proti umajjovskému princí Jazidovi, jehož dědičný nárok na chalífát považovali za nezákonný. Husajn zdráhavě souhlasil a vypravil se z Arábie se svou rodinou a dvaasedmdesáti muži. Na planině Karbalá' zhruba čtyřicet kilometrů od Kúfy, se Husajn, kterého opustili jeho kúfští stoupenci, ocitl tváří v tvář beznadějně přesile armády čtyř tisíc mužů umajjovského správce Kúfy 'Ubajdulláha ibn Zijáda. Husajn byl spolu se všemi mužskými příbuznými (sedmdesáti dvěma muži) brutálně zavražděn, unikl jen jeho syn 'Alí Zajn al-'Ábidín, v té době teprve jedenácti- či dvanáctiletý. Umajjovská armáda vyplenila Husajnov tábor a setnula hlavy všem jeho druhům. Ženy z Husajnova doprovodu skončily i s dětmi v zajetí a nakonec je poslali zpět do Medíny. K této významné události došlo podle muslimského kalendáře 10. muharramu v roce 61 hidžry neboli 10. října 680.“ – 130 – „Když Kúfští, kteří tento příšerný masakr dopustili, spatřili useknutou Husajnovu hlavu,

tvář, již líbal sám Prorok, začali naříkat, bili se v prsa a hluboce litovali, že mu nepřišli na pomoc. Z úpěnlivých proseb těchto kajících (taw-wabúri), aby jim Husajn odpustil, se vyvinuly šíitské smuteční a kající rituály. Pro štítý se Husajn stal „knížetem mučedníků“ a jeho pašije (utrpení) a smrt bývají občas přirovnávány k poslednímu týdnu Ježíšova života.“]; Husajnův pravnuk Dža°far as-Sádiq (z. 756) a o dvě generace později Alí ar-Rezá byli prý na chalífův příkaz otráveni atd.

V šíitském prostředí se tak rozšířily myšlenky o vykupitelském utrpení, pašijový motiv. K víře v jediného Boha a zjevený Korán se přidružila víra v Bohem vyvolaného imáma jako jediného povoláního vůdce obce a vykladače zákona, ba dokonce jako nositele části božství a vůdce ke spáse. Božský prvek přechází imámovou smrtí na jeho syna, jde o světlo emanující od Adama k Muhammadovi a dále pak do jeho rodiny.

Sám Alí ibn Abí Tálíb se stával předmětem vypjaté úcty svých stoupenců již zaživa.

Když jsem hleděl na tvář Abú-l-Husajna, viděl jsem měsíc v úplňku, plnící diváky údivem a úctou. Kurajšovci teď už všude vědí, že jsi nejvznešenější v zásluhách a v náboženství.

básník Abú-l-Awad ad-Du°alí o svém veliteli Alím

Všechny šíitské sekty se shodují v názoru, že ho s Bohem spojuje zvláštní mystické pouto „blízkého přátelství“, *wilája* (v perské výslovnosti *velájat*). Přímo k šahádě šíité přiřazují vyznání, že Alí je *walíju-lláh* „přítel Boží“, v pozdějším významu slova „světec“. Legendy vyprávějí o jeho zázračných činech bojovníka (pouhým vztažením ruky pobil třiatřicet útočníků) a světce (Peršané mu připisují asi tisíc zázraků). Velkou popularitu si získala sbírka Alího kázání, naučení, aforismů a dopisů *Nahdž al-balágha* „Cesta výmluvnosti“, sestavená ze starších

pramenů v Bagdádu bratry Šarífem Rádím (z. 1016) a Šarífem al-Murtadou (z. 1044). Tyto texty představují Alího jako navýsost zbožného člověka, přitom však hájí jeho právo na vládu jako svatý nárok a odpovědnost a předjímají další osudy šíitského imámátu.

Přisahám při Tom, který dal vyklíčit semenu a stvořil duši, kdyby mi nebývali holdovali a kdyby nebylo pádných důvodů k převzetí tohoto úkolu, kdyby Bůh nebyl zavázal učence k tomu, aby pozvedli hlas proti nenasytlosti a křivostem utlačitelů a proti bolestnému hladu a bídě utlačených, býval bych se zřekl otěží vlády a neusiloval bych o ni. A byli byste viděli, že váš svět a světské úřady pro mne znamenají méně než mekot kozy.

Pomněte, lidé, že současnost je dobou, kdy se něco příslibeného stane a kdy nastanou události, které neznáte nebo nemůžete předvídat, Za trýzní a pokušení budou ti, kdo vyznávají význam a cenu Prorokovy rodiny, nejenom bezpečně procházet věky jako lidé krácející tmou se světlem v ruce, ale budou nápomocni i druhým, jednajíce jako zbožný lid. A tento stav potrvá, dokud nepřijde pravý imám času rozptýlit pochyby vyvolané kacířstvím a schizmatem, osvobodit lid od útlaku a tyranství, poučit pomýlené a nevědomce, napravit společnost a zacelit trhliny, které pravému učení islámu způsobily zloba a bezbožnost. Po nějaký čas bude očím lidí skryt tak, že ani největší badatel přes všechno vyčerpávající hledání neobjeví jeho stopu. Avšak až se objeví, vzdělá lid, že se učením Koránu rozšíří obzory, lidé dokáží nabýt pravé moudrosti a jejich myslí se budou moci povznést k vyšším rovinám vědy a filosofie.

NAHDŽ AL-BALÁGHA

Citové jádro šíitské spirituality tvoří připomínka násilné smrti Alího syna Husajna, oživovaná každoročně ve výroční den 10. muharramu procesími, plnými scén sebetrýznění spolu s vypjatými projevy drásavého zármutku, a zároveň i nepřátelství vůči sunnitům, obviňovaným ze spoluodpovědnosti za tragédii u Kerbelá.

Budeme ho oplakávat až do lůna ráje. Srdce každého pravého šíity je Husajnovým živým hrobem.

výrok indického šíity

Ze smutečních slavností se v Íránu, šíitských oblastech Iráku a Indie i jinde, například ve východní Africe, vyvinula lidová představení *ta'zija*, označované obrazně za islámské pašijové hry. Husajnovův bolestný osud se v nich líčí s množstvím fantastických prvků jako vykupitelské poslání.

Vojsko z Damašku obsadilo oba břehy Eufratu, takže lidé z Prorokovy rodiny byli odříznuti od vody. Nepřátelský velitel Šimar je nařídil obklíčit a čekal, že se Husajn, zkrúšený žízni, brzy vzdá. V bitvě by Husajna silou zbraní nepřemohli, na to byl příliš silný a statečný. Ani celé vojsko by nestačilo. Vojáci tedy stříleli šípy na tábor a čekali. Husajn se pokusil přinést vodu žíznivým dětem, a tak vyšel z úkrytu a byl zasažen několika šípy. Jeden zásah byl smrtelný, srazil ho na zem, kde Husajn zbaven sil čekal na smrt. Při tom se modlil poslední modlitbu: Bože, vždycky jsi ke mně byl milosrdný a slitovný. Rány mě pálí jako oheň. Brzy zemřu. Bojoval jsem ze všech sil proti Tvým krutým nepřátelům, ale teď již nadešel čas a cítím, že se blíží smrt. Bože, buď milostiv mému věrnému lidu! Mají těžký úděl a před sebou mnoho nepřátel. Rač mi dát umřít samotnému bez nejstaršího syna Akbara. Ach, kéž tam spatřím dědečka!

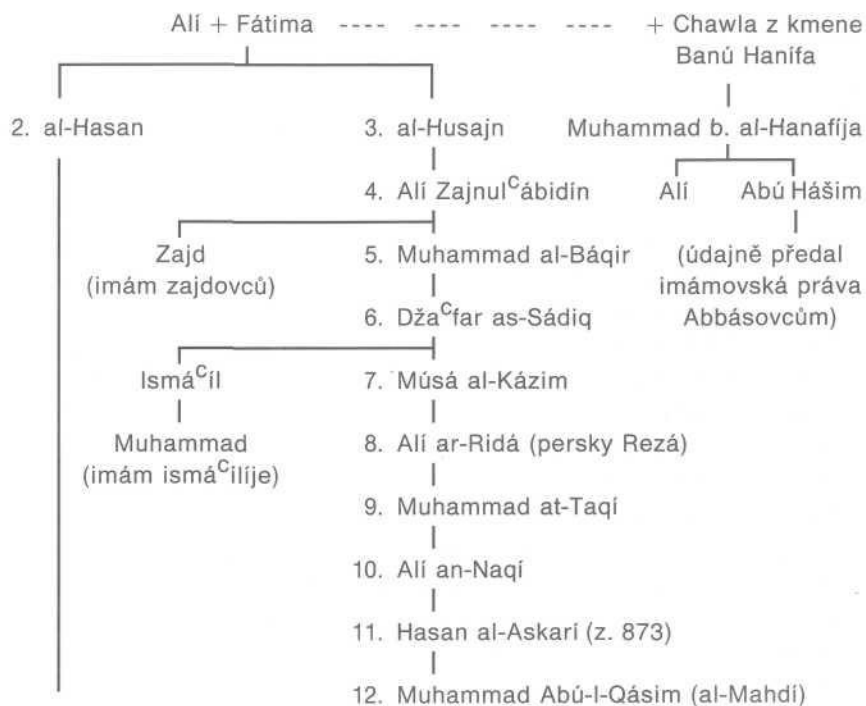
V té chvíli se mu milostí Boží zjevil děd, svatý Prorok Muhammad, a promluvil: Zde jsem, drahý Husajne! Jsem zde, abych tě v poslední hodině utěšil. Máš mnoho ran. Jsem na tebe hrdý, vnuku, trpěl jsi statečně pro islám! Jsi velký mučedník pro pravou víru. Jestliže máš poslední přání, hleď, zde jsem, jen řekni a já se budu za tebe modlit k Bohu...

z ta'ziji

I někteří další alijovští imámové si získali pověst zvláštní svatosti. Zajnul'ábídín je znám jako autor krásných modliteb. Dža'faru as-Sádiqovi (z. 756), jehož si váží i sunnitská tradice, šíité přičítají uspořádání svého právního systému. Všichni imámové mají čestné přídomky a jejich poměrný stupeň významu se liší podle jednotlivých šíitských sekt: pro zajdovce je zvláště významný syn čtvrtého imáma, pro ismá'ilíji Dža'-farovi potomci v linii mladšího syna Ismá'íla, pro nejpočetnější ithná'-ašaríji pak dvanáctý imám.

Významnými místy šíitských poutí, kultu a duchovního života jsou mešity s hroby příslušníků Prorokovy rodiny. V Iráku jsou to Nedžef s hrobem Alího, Kerbelá s hrobem Husajnovým, Kázimajn na bagdánském předměstí s hrobkou Kázima a Muhammada at-Taqího a také Sámarrá, kde je pochován Hasan al-Askarí a kde údajně zmizel dvanáctý imám. V Íránu jsou nejvýznamnější Kumm (Qomm) s hrobkou Rezovy sestry Fátimy a Mešhed s hrobkou imáma Rezy. Mešity vynikají nejenom skvostnými kopulemi z masivního zlata, ale i svým významem jako střediska šíitských vysokých učeních (zvláště Nedžef a Kumm, na obou v nedávné minulosti působil Chomejní). Po mnoho generací zbožní muslimové převáželi na tato místa karavanami až ze vzdálených končin Íránu své mrtvé, aby je pohřbili v blízkosti svatých imámů. Ze

RODOKMEN ALÍJOVSKÝCH IMÁMŮ



šerífové
 (–rody, které vládly do
 r. 1924 v Mekce a k nimž
 patří i Hášimovci, vládnoucí
 dodnes v Jordánsku,
 – rod vládnoucí dodnes v Maroku)

Podle rozšířeně, ale nikoli všeobecně a jednotné tendence se Hasanovým potomkům dává čestný titul šerífové, Husajnovým sajjidové. V obou případech mohou nosit čestný turban v Prorokově, tj. zelené barvě.

ztvrdlé hlíny z týchž míst si věřící zhotovují malé misky, jichž se dotýkají čelem při modlitební prostraci.

Šiitské učení zdůvodňuje nároky Alíjovců Koránem, který vykládá tendenčně alegoricky, aby vyzvedlo údajný skrytý vnitřní smysl. Zvláště v tomto smyslu využívá veršů 33:33 (o ahl al-bajt), 57:26, 11:74 a 24:35. V Koránu ovšem Alí není nikde přímo pojmenován. Šiité proto rozhořčeně obviňují chalífu Uthmána, že dal zmínky o něm a o jeho rodu vypustit. Právě těmito škrty prý vznikly násilné, nelogické přechody patrné na některých místech koránského textu. Uthmán prý také vyloučil sůru Dvou světél; v tomto případě jde ovšem o mladší šiitský apokryf. Autentický Korán zná podle šiitského přesvědčení jen skrytý imám, který jej zjeví při své parusii (*radž^ca*).

Alího nárok je zdůvodňován také tím, že jej Muhammad prý jmenoval svým nástupcem při zastávce u jezírka (*ghadir*) Chumm mezi Mekkou a Medínou, když se vracel domů z poslední pouti. Toto ustanovení si šiité každoročně připomínají dne 18. dhú-l-hidždža.

O Alího nároku a ušlechtilých vlastnostech hovoří také bezpočet šiitských barvitých hadíthů. Prorokův rod je přirovnáván k Noemově arše, spolu s Koránem označován za dva poklady na zemi apod. Šiité uznávají čtyři vlastní kanonické knihy tradic. Před názvem hadíth dávají přednost označení *achbár* „zprávy“, zvláště vztahují-li se k imámům; Chomejní v tomtéž smyslu používal synonyma *reváját*. Nejvýznamnější soubor představuje monumentální sbírka *Al-Káfi* „Dostačující“ od Muhammada b. Ja^cqúb al-Kulajního (z. 940), obsahující 16000 hadíthů. Šiitské „zprávy“ zachycují velmi často výroky alíjovských imámů, zejména Dža^cfara.

Abú Abdulláh (tj. Dža^car as-Sádiq) řekl: Zdržte se udílení příkazů, neboť rozkazovat přísluší imámovi, který zná zákony a soudnictví a vůči muslimům je spravedlivý. Tento úkol plní Prorok nebo jeho zmocněnec.

Alí b. Ibráhím vypráví podle Abú Abdulláha: Prorok - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - řekl: „Tomu, kdo se vydává za vědění, Bůh otevře cestu k ráji. Andělé rozevřou nad vědychtivým radostně křídla. Každý v nebi i na zemi a dokonce i ryby v moři mu přejí prominutí vin.“ Učenec je nadřazen zbožným jako měsíc v úplňku hvězdám. ‘Ulamá’ jsou skutečně dědici proroků. Proroci nezanechávají peníze, ale vědění. Proto každý, kdo vědění užívá, nabývá velkého užítku.

KULAJNÍ: AL-KÁFI

Umar ibn Hanzala vypráví: Ptal jsem se imáma Sádiqa - mír s ním -, zda je správné, když se dva věřící, kteří se pohádají kvůli půjčce nebo dědictví, obrátí na vládce a soudce. Řekl: „Každý, kdo se na ně obrátí, i kdyby byl v právu, obrátil se na Tághúta, tj. nespravedlivou moc. Nic, co je mu přiřčeno jejich rozhodnutím, nesmí přijmout, i kdyby na to měl právo, protože to dostává rozhodnutím Tághúta, moci, jíž Bůh zakázal věřit.“ ... Ptal jsem se tedy, co dělat. Právil: „Musíte se rozhlédnout, kdo mezi vámi předává naše hadíthy, prostudoval, co je dovoleno a co zakázáno, ovládá toto vědění a zná naše zákony. Jeho rozsudek přijměte, neboť jeho jsem vám určil za vládce.“

M. HASAN AL-ÁMILÍ (17. století): WASÁ'IL AŠ-ŠÍ'CA (šíitská sbírka hadíthů)

Na zčásti odlišné pramenné základně ší'ca rozvinula své věroučné a právní zvláštnosti, uplatňujíc přitom vysokou niternou citovost a sklon k esoterismu i pragmatismu utlačovaných. Dogmata zjevené Knihy obohatila o citově působivé láskyplné přilnutí (*velájat*) k imámům, které představuje u šiitů jeden z pilířů nebo kořenů náboženství. Jestliže seslané zjevení (*tanzíl*), zprostředkované Prorokem, představovalo v prostorové symbolice sestup, funkce imáma slouží k opětovnému vzestupu. V šiitské náboženské filosofii velájat umožňuje poznání skutečné vnitřní pravdy za vnější podobou poselství, jíž je šarí'ca. Po cyklu proroků, jež pečetí Muhammad, nastupuje imámovský cyklus velájat, který pečetí imám uchylující se do dočasné nepřítomnosti (*ghajba*) nebo skrytosti (*satr*). Funkci šiitské imámologie v dogmatickém a citovém životě šiitské obce přirovnává H. Corbin k místu christologie v křesťanství. Hagiografická literatura, vyznavači ší'cy dvanácti imámů stále hojně čtená, uvádí s oblibou shodu čísla dvanáct při srovnání počtu imámů hlavního šiitského proudu a počtu Ježíšových apoštolů. Má tato shoda naznačit tajemnou souvislost daného vzoru osobního způsobu předávání svaté zvěsti? Šíitský cyklus velájat, vrcholící v postavě imáma „neviditelného smysly, ale přítomného v srdcích“, ukazuje svým vyznavačům cestu návratu tam, odkud vyšlo zjevení.

V šiitském právně etickém systému má výrazné místo učení o kitmánu nebo taqíji, tj. přípustném zapření či porušení zásad víry v nouzi, zvláště v ohrožení života. Může se opřít o Korán (16:106 aj.). Sunnitští právníci se ze své strany nicméně přeli, zda takovéto porušení je pouze přípustnou úlevou, zatímco statečnější je vytrvat, anebo naopak neopominutelnou sebezáchovnou povinností. Tabarí zdůrazňoval, že rozhodující je vždy víra v srdci, a rozlišoval také prosté verbální zapření od přímých činů proti víře. Potlačovaná ší'ca se stejně jako cháridža otázkou za-

bývala přirozeně mnohem naléhavější a taqíji uznala za zcela legitimní obrannou taktiku. Raná desetiletí spikleneckého boje naučila šíiti chápat realistickou taqíji jako lepší postoj, než jakým by bylo podstoupení rizika otevřeně vystoupit, vystavovat se zkáze a ztrácat možnost utajovaného působení. Vnitřní boj, který ovšem musí vést stoupenec pravé víry uchylující se k taqíji, přirovnávali někdy zbožně k džihádu. V životopisech významných šíitů čteme nejednou zprávy o jejich taqíji.

Taqíja je mé náboženství a náboženství mých otců.

Dža'far as-Sádiq

Jako příklad vrcholné ekvilibristiky taqíje islamistická literatura uvádí dráhu šíitského mučedníka Núrulláha Šuštarího (z. 1610), pochovaného v indické Agře. Působil jako kádí pod vládou velkých Mogulů. Při své soudcovské činnosti vybíral ze čtyř ortodoxních madhabů vždy ta řešení, která nejlépe odpovídala požadavkům ší'cy, aniž se k ní sám otevřeně hlásil. Potají napsal knihu plnou fanatické nenávisti vůči sunnitům, která byla asi objevena a stala se příčinou jeho mučednické smrti.

Zdá se, že v příležitostných snahách o dorozumění mezi sunnou a ší'ou by významné místo mohlo připadnout společnému důrazu na význam imáma Dža'fara, který se těší úctě obou stran a u šíitů všech sekt a frakcí. Už v 18. století navrhoval íránský šíitský Nádír Šáh osmanskému chalífátu, aby byla imámovská ší'a zařazena jako pátý mad-hab, zvaný *dža'fari*, do ortodoxie. Návrh byl tehdy zamítnut, ale z různých stran se ozývá dodnes. Na jeho významu nemění nic skutečnost, že naprostá většina různorodých vědeckých děl, jež se Dža'farovi přičítají, jsou pozdější podvrhy.

Patří k nim také tajný spis *džafri*, určený výhradně Alíjovcům a shrnující všechno esoterické vědění o dění až do soudného dne. Vychází z něj i metoda zasvěceneckého čtení podle zvláštních hodnot jednotlivých arabských písmen, jíž lze poznat skrytý smysl koránského textu a pochopit i hurúf muqatta'a. V islámu se takovýmto čtením zabývali později mystikové (Halládž aj.) i filosofové (Ibn Síná), v judaismu obdobně kabalistická literatura navazující na Knihu stvoření (hebrejsky *Sefer jecira*).

Ší'a netvořila nikdy zcela jednotný proud. Na jejím základě začaly záhy vznikat desítky sekt (Maqrízi hovoří dokonce o třech stech), tím spíše, že Alí zanechal početné potomstvo. Jednou z nejstarších odnoží

byla *kajsáníja*, která prohlašovala za imáma Muhammada b. al-Hanafíja (z. 700), Alího syna s beduínkou Chawlou. Tomu prý připadl imámát a tajné vědění po bratru Husajnovi, nebo přímo po otci. Právě v prostředí kajsáníje vznikla mesianistická mahdistická představa. Zatímco část stoupenců sekty pokládala za další dědice imámátu některého z Muhammadových synů, většina se přiklonila k názoru, že Muhammad b. al-Hanafíja nezemřel, ale skryl se v ústraní v pohoří Radwá u Medíny, odkud jednou, až se naplní čas, přijde jako mahdí, „(Bohem) správně vedený“, naplnit svět spravedlností. Kajsáníja zanikla v rané abbásovské době, mahdistická myšlenka se prosazovala i v dalších šíitských sektách, zčásti i v lidovém povědomí sunnitského společenství.

Do současnosti se uchovaly šíitské sekty založené na různých pojetích posloupnosti imámátu v linii Husajnových synů: zajdíja, ismá'ílíja, ší'ca dvanácti imámů (*ithná'asarija*), nazývaná také krátce imámovská, a extremisté (*ghulát*). Vzrušujícím osudům a nedokonale známým skutečnostem věroučné a organizační stavby ismá'ílíje a odvozených extremistických sekt a nových náboženských formací věnujeme zvláštní podkapitoly.

Zajdíja přijala pojmenování podle Husajnova vnuka Zajda, který po dědově smrti vedl v Kúfě ozbrojenou vzpouru proti Umajjovcům a v boji padl (r. 740). Přičítá se mu autorství velkého právního kompendia *Madžmú' al-fiqh*, dochovaného ve dvou redakcích. Zajdovští imámové se nejprve pokoušeli ustavit státy jižně od Kaspického moře a v Hidžázu, až od počátku 10. století zakotvili úspěšně v Jemenu, kde jejich dynastie, v novější době pojmenovaná jako mutawakkilovská, vládla až do republikánské revoluce r. 1962. K zajdovskému vyznání se hlásí dodnes většina jemenských horských kmenů.

Zajdíja platí za umírněný proud ší'cy (*tašajju' hasan*) a v sunnitské právní literatuře se její soudy nezdědka uvádějí vedle čtyř pravověrných madhabů. Zajdovci neztracují první chalífy, ve věrouce zaujímají mu'tazilská stanoviska, zvláště ke svobodě lidské vůle a stvoření Koránu, v etice nesouhlasí s pasivitou murdžíců vůči provinilým předákům a odmítají taqíji a také súfismus. Svou imámologii pojímají střízlivě, nepřijímají představy o nadpřirozených vlastnostech Alíjovců a o skrytých imámech. V praxi jejich imámy volili představitelé kmenů a nejednou docházelo k případům soužití vícero imámů zároveň.

Ší'ca dvanácti imámů, *ithná'asarija*, nebo prostě imámovská, je největší a nejúspěšnější sektou v rámci celého komplexu ší'cy. Za skrytého

imáma, odešlého do ústraní (*ghajba*), který je pánem času (*qá'im az-zamán*) a očekávaný mahdí (*mahdí muntazar*), pokládá dvanáctého imáma Muhammada, historicky ne zcela doloženého. Do ústraní prý zmizel v Sámarrá v dětském věku. (Jedenáctý imám Hasan al-Askarí zemřel r. 874 a je pochybné, zda vůbec zanechal syna.)

[143 – „Kontroverzní právní otázka, které oddělila 'ithná'ašariju od sunnitů stejně jako od ostatních nejvýznamnější šfitských skupin - ismá'ilitů a zajdovců je tradice dočasného manželství - mu'ā (potěšení). Jak sunnité, tak šfité se shodují, že Muhammad zprvu tento starý, předislámský zvyk nezakázal pro případ, že se muslim ocitne na dlouhých cestách nebo na vojenských taženích. Manželství mu'ā se zakládá na smlouvě mezi mužem a ženou, jejíž trvání je časově omezeno. Během této doby může mít muž se ženou sexuální styk. Po vypršení dohody se rozejdou a žena obdrží věno nebo poplatek.“ – „Později se na základě sunnitského názoru od manželství mu'ā upustilo, neboť tento zvyk zanechával muže bez legitimních potomků. Příslušníci 'ithná'ašariji sesbírali mnoho výroků připisovaných imámům z linie Prorokovy rodiny, jež manželství mu'ā výslovně schvalují a stanovují pravidla, podle nichž by mělo být prováděno. Další dvě hlavní šfitské skupiny, stejně jako sunnité, tuto praxi odsuzují jako „chabě maskovanou prostituci“.“]

Ší'ā jako systém menšinový a schizmatický, stavějící se na odpor ustavené státní moci, kterou označovala za uchvatitelskou a nezákonnou, přijímala racionalistické podněty mu'āzily a filosofů, zvláště myšlenky o Boží spravedlnosti, lidské svobodě a Boží podstatě a atributech. První soustavný výklad imámovské věrouky sepsal Ibn Bábawajhi as-Sadúq (z. 992). Vrcholné formativní období imámovské dogmatické teologie a fiqhu spadá ale až do doby po pádu Bagdádu, kdy systém sunny se již uzavíral a vývoj ortodoxie přecházel ve stagnaci. Významnou šiitskou postavou této doby byl perský polyhistor Násiruddín at-Túsí (z. 1274), který přímo pomáhal Mongolům při tažení proti Bagdádu. Byl žákem Ibn Síny, jehož myšlenky hájil proti sunnitskému ka-lámu.

Jediné, co skutečně existuje, je Prvotní Jednota, vše ostatní je pouhý dohad a domněnka. Kromě Něho je veškeré bytí, které se jeví tvému oku, pouze podvojný obraz oka šilhajícího.

Ti, kdož poznali pravou cestu, odešli aniž zanechali znamení své jistoty. K tomuto uzlu, který nikdo není schopen rozvázat, každý z nich přidává další a odchází.

z myšlenek Násiruddína at-Túsího

Túsího žák, autoritativní systematik Džamál al-Hillí (z. 1325), se snažil o vyvážení rozumové spekulace s tradicí a v mnohém se tak bezděčně blížil svému velkému sunnitskému vrstevníkovi a protivníkovi Ibn Tajmíjovi. Podrobil sunnitskou dogmatiku ostré kritice v tradičních sporných otázkách, zvláště polemizoval s absolutním odmítáním lidské svobody. Logicky totiž vede k popření Boží moudrosti, poněvadž Bůh by musel, tvoří-li lidské činy, být původcem všeho rozvratu a zkaženosti ve světě. Šiitská dogmatika proto přijala mu'āzilské pojetí člověka jako tvůrce vlastních činů, které je předpokladem Boží spravedlnosti při odměňování a trestech. Morální zřetel člověka nadto zavazuje plnit Boží zákon, jen pokud jej zná. Jen proroci a imámové jsou neomylní a Bohem chráněni od jakéhokoliv poklesku (teorie *'isma*), jen tak se totiž zaručuje uchování správnosti zákona. Hillí zároveň napadl sun-

nitský fiqh jako odvozený a pokažený plagiát učení Džafara as-Sádiqa. Všechny čtyři ortodoxní madhaby označil za bid'cu.

Další vývoj dogmatiky probíhal za Safijovců (od r. 1501), kdy se ithná'ášarija stala poprvé oficiální náboženskou doktrínou, již od té doby zůstává v Iránu dodnes. Mír Dámád (z. 1630) a jeho žák Mollá Sadrá ze Šírázu (z. 1640) prohlubovali systém filosofickými a teosofickými myšlenkami, čerpanými zejména z Ibn Síny a mystiků Ibn Arabího a Suhrawardího, s cílem smířit skutečnost se šari'ou, vnější smysl (*zá-hir*) s vnitřním (*bátin*) a údaje zjevení s racionálním myšlením. Přímá skutečná znalost, kterou Bůh vyhrazuje jen vyvoleným, má mít jako předstupeň znalost diskurzivní, formální, dostupnou. Intuitivní přímé poznání skutečnosti je připravováno jak zjevenou pravdou tradice, tak prokázanou pravdou racionální.

Přes řadu pokračujících a nově vznikajících sporů si ithná'ášarija uchovala rysy racionalismu a interpretační volnost. Tendence k uchování idžtihádu a otevřenosti vůči vývoji se znovu potvrdila v 18. století, kdy se prosadila převaha směru *usúli*, zdůrazňující interpretační volnost kvalifikovaných mudžtahidů, nad směrem *achbári*, který uznává pouze doslovné chápání Koránu a hadíthů. Achbári představují mezi iránskými šíity konzervativní menšinu, obdobnou hanbalovcům v sunnitské obci.

Snahy o vnitřní obrodu v moderní době našly tedy v ší'ismu otevřené pole. Velká témata sunnitské salafíje, jakými jsou pojetí svobody lidské činnosti, obnova idžtihádu a skloubení racionálního přístupu se zjeveným základem tak, aby systém byl schopen přizpůsobování a interakce s moderním světem, byla v ithná'ášariji z odlišného dogmatického východiska prakticky již vyřešena.

Za svého staletého vývoje jako opoziční ideologie si imámovská ší'a přinášela do moderní doby zároveň politickou teorii, jakou společenské přeměny a převraty mohly těžko znehodnotit. Podle imámovského práva byly od Prorokovy smrti všechny muslimské režimy s výjimkou období Alího vlastně nezákonné. Vláda přísluší výhradně alíjovským imámům a za nepřítomnosti (*ghajba*) dvanáctého imáma až do jeho parusie (*radž'a*) jeho moc není nikomu delegována. Existující vlády mohou a smějí tedy jen administrativně zabezpečovat pořádek, zatímco suverenita náleží nepřítomnému imámovi.

Myšlenka, že nepřítomný imám je jediným neomylným pramenem zákonodárství a správného vedení, se promítla i do iránské ústavy za

šáhovských režimů. Islámský stát nesmí tvořit zákony, smí jen tradovaný šar^č vykládat v duchu požadavků doby. Podle imámovské praxe, jak se ustavila za úpadku státní moci v 18. století, mají imámovu vůli interpretovat kvalifikovaní mudžtahidové, mezi nimiž požívají nejvyšší autority učenci v Kázimajnu, Nedžefu, Kummu a v dalších posvátných šíitských místech.

Íránské duchovenstvo na těchto základech soustředilo již v 19. století za qádžárovských šáhů více moci než jejich kolegové v Osmanské říši, které naopak modernizační přeměny zbavovaly veřejného vlivu. Šíitští duchovní se vícekrát spojovali s lidovým hnutím a úspěšně prosadili na vládě svou vůli. Slavné byly kampaně za zrušení britského tabákového monopolu v letech 1891-2, kdy ^čulamá' vyhlásili dočasný zákaz kouření, a hnutí za otevření parlamentu, *medžlisu*, a za ústavu v letech 1905-6. Tento směr vývoje dovršil v současné době ájatolláh Chomejní. Svůj požadavek, aby faqíhové přímo převzali moc, vyložil nejprve v přednáškách v Nedžefu, kde trávil exilová léta, když byl vypuzen z Íránu za odpor proti šáhovu režimu.

V islámských zemích dnes nejen neexistuje islámské zřízení a nespravedlivé a škodlivé zákony nahradily zákony islámské, ale dokonce i sami ^čulamá' pokládají islámské ideje za zastaralé. Když s nimi hovoříte, řeknou, že zásada „faqíhové jsou osobními zmocněnci proroků“ znamená jen tolik, že mají věrohodně vykládat praktické úkoly vyplývající z náboženských povinností. Nenaslouchají veršům Koránu. Hadíthy, které ukazují, že v období imámovy skrytosti mají ^čulamá' vykonávat místodržitelenskou moc, vykládají tak, jako by šlo jen o vysvětlování bohoslužebných úkolů...

Vykonávat místodržitelenskou moc však neznamená nic jiného než řídit a vládnout. Oproti jiným pojetím to není výsada, ale velký úkol. Místodržitelenská moc faqíha je záležitostí relativní, přenáší se jmenováním, je to čin srovnatelný se jmenováním poručníka pro nezletilého. Z hlediska úkolu a postavení není rozdíl mezi poručníkem národa a poručníkem nezletilce. Je tomu tak, jako když imám někoho pověří výchovou dětí nebo vládou nebo jiným úřadem.

CHOMEJNÍ: VELÁJAT-E FAQÍH

Po vítězství islámské revoluce v Íránu r. 1979 byly Chomejního ideje uskutečněny v praxi. „Místodržitelenská moc“ faqíhů byla zakotvena ústavním článkem.

Ší^ča dvanácti imámů má své různě početné obce ovšem i mimo Írán: v Iráku, Bahrajnu, Libanonu, Sýrii, Ázerbájdžánu, Pákistánu, Indii

i v Africe a jinde. Íránská islámská revoluce se různou měrou dotkla i jejich osudů. Íránsko-irácký konflikt (1980-88) nemohl nemít bezprostřední dopad na irácké šíity. V Libanonu zase postavení šíitů - od 18. století zde nazývaných také *mutáwila* „projevující lásku (k Alímu)" - ovlivnila vleklá občanská válka. Někdejší konfesijní obec s přiznávaným nárokem na místo předsedy parlamentu se za ní přetvořila ve významnou vojenskou sílu, rozbitou však na soupeřící strany: prosyrskou Amal „naděje" a proíránskou Hizballáh „strana Boží". V celkově neklidné situaci na Blízkém východě nabyla dnes ší'ca znovu povahy závažného militantního politického činitele ve vícerych ohniskách.

I S M Á Ć Í L Í J A

Své jméno odvozuje od Ismá'íla (z. 762), staršího syna Dža'fara as-Sádiqa. Ithná'ašaríja mu imámát upírá buď proto, že zemřel dříve než otec, anebo proto, že jej prý otec pro špatné chování (pití lihovin) z nástupnictví vyloučil. Sekta se označuje také jako *sab'íja*, „sekta sedmi“, podle počtu „viditelných imámů“, k nimž se hlásí, a podle čísla, které hraje výsostně významnou úlohu v její věroučné a organizační stavbě. Některé její frakce pokládají za posledního imáma a očekávaného mahdího Ismá'íla, většina však postavení „pána času" přiznává až jeho synu Muhammadovi. (Ten je sedmý v řadě, začíná-li se počítat až od al-Hasana.)

Z ismá'ílíje vyrostla bojovná hnutí, která vážně ohrozila sunnitský chalífát a ortodoxii. Historicky nejstarší z nich bylo hnutí qarmatů, které se s hesly sociální rovnosti rozšířilo v 9.-11. století v Arábii a přilehlých oblastech. V duchu primitivního komunismu qarmati odevzdávali majetek do společného vlastnictví za záruku životních jistot, které jim slibovalo nové společenství, rušící staré právní a sociální pořádky. Hnutí se nicméně zapsalo do dějin také vraždami a loupežnými výpravami, zvláště odvečením černého kamene z Mekky. Studium a hodnocení qarmatství věnuje dnes pozornost zvláště arabská marxistická levice.

Větší a trvalejší politické moci nabyli ismá'ílíjští Fátimovci, kteří v 10.-12. století ovládli část Maghribu, Egypt a Sýrii a prohlásili se

sami za chalífy. Svou moc odvozovali přímo od Božího světla, které vstupuje do imámů. Do období jejich vlády se datuje mj. založení města Káhiry a univerzity al-Azhar.

Reformu fátimovské ismá'ílije či „novou výzvu“ vyhlásil „horský šejch“ Hasan b. as-Sabbáh (z. 1124). Jeho stoupencům se říkalo *haš-šásín*, protože se bez zábran opájeli hašišem a jinými drogami. Z horské pevnosti Alamút v severním Iránu a později ze základen v Sýrii a Libanonu podnikali teroristické útoky proti politickým soupeřům. Prostřednictvím křížáků přešla přezdívka této sekty do evropských jazyků slovem *asasín*, tj. „úkladný vrah“.

Vznik ismá'ílijského učení obestírá tajemné šero, kde mýty a dohady převládají nad prokazatelnými fakty a kde pole zůstává otevřeno střetávání hypotéz. Část učení byla vždy tajena před nezasvěcení jako esoterické učení (*bátin*), část byla úmyslně zkreslována v duchu taqíje a velmi mnoho falešných tvrzení rozšířily spisy jejich nepřátel. Střetávala se také učení různých ismá'ílijských frakcí. V kvasu a tvrdých konfliktech docházelo k nepochopením, falšování a pomluvám skutečné tváře jednotlivých osob a myšlenek. Současné vědecké úsilí (W. Ivanow, A. A. Fyzee, H. Corbin aj.) vrcholilo zatím pracemi H. Halma.

Legenda, přijímaná nejednou za historickou skutečnost, přičítá vypracování ismá'ílijské věrouky historicky mlhavé postavě Abdulláha b. Majmún al-Qaddáha (z. podle legendy 875, podle nového bádání již asi 780). Abdulláh a jeho otec Majmún nebyli zřejmě zakladateli fátimovské moci, jak je líčí různá falšující podání, ale vcelku řadoví učedníci imáma Dža'fara. (Na počátku fátimovské linie stojí jiný Abdulláh, údajně potomek Prorokova bratrance Aqíla.) Ismá'ílijské učení vznikalo spíše jako výsledek širšího spontánního vývoje raného ši'itského esoterismu, který našel vyjádření také v encyklopedii baserských Ichwán as-safá'. Teologické, filosofické a etické traktáty tohoto encyklopedického souboru se vyznačují racionalismem i sklonem ke spekulaci ovlivněné novoplatónskými a novopythagorskými představami. Jejich zpracování pro sektu se přičítá Ismá'ílovi pravnuku Ahmadovi, druhému v řadě skrytých imámů. Mezi několika ismá'ílijskými spisy z 10. a 11. století, vydanými péčí H. Corbina, vyniká *Kitáb džarrf al-hikmatajn* „Kniha sdružující obě moudrosti“ slavného perského básníka Násir-e Chosraua (z. asi 1072 nebo 1088), který hledá soulad mezi řeckou filosofií a ismá'ílijskou gnózí. Vcelku jsou v ismá'ílijských duchovních

obzorech patrný myšlenky novoplatónství, zvláště Plótína, a dále křesťanství, manicheismu a staroperských a indických mýtů.

Stěžejním rysem je rozdělení učení na exoterické, vnější (*záhir*), a esoterické, vnitřní (*bátin*). Takovéto rozlišení odpovídá hierarchizující tendenci, k níž razila cestu falsafa. Vnější je šarí'a a ta věrouka, v níž se ismá'ílíja vlastně neliší od ithná'ášaríje, po případě sunny. Vnitřní učení zahrnuje jednak ta'wíl Koránu a šarí'y (který vypracoval zejména fátimovský soudce Qádí an-Nu'mán [z. 974]), jednak nejzazší pravdy (*haqá'iq*), které lze studovat jen se souhlasem duchovenstva, pro něž má sekta název *hudúd*. Vzhledem k ústřednímu významu právě těchto vnitřních pravd se ismá'ílíja také označovala za směr přímého či vnitřního učení (*ta'limíja*, *bátiníja*). Toto učení bylo prý zjeveno imámy.

Sleduje v podstatě Plótínův ontologický systém, na rozdíl od sufismu ale nehledá cestu k nejzazšímu poznání v extázi. Konečným pramenem všeho je *mubdí'* („iniciátor“; odpovídá Plótínovu „Jednomu“). Je nadaný První Dokonalostí a nepoznatelný. Postup stvoření pak sleduje cestu novoplatónské emanace. Iniciátor stvořil první, ryze spirituální svět, v němž vynikl První Rozum, nositel Druhé Dokonalosti, včetně poznání minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Další Rozumy jsou hybnými principy různých kosmických sfér. Náš svět byl stvořen z vůle posledního z nich. Tímto demiurgem, stvořitelem hmotného světa a člověka, je podle názoru některých koránský Alláh, jehož jiní ztotožňují s Iniciátorem. Podle jiného mýtu vyloženého v ismá'ílijských traktátech svět vznikl sporem mezi mužským principem Boží moci a ženskou formou Jeho příkazu „budiž!“.

Ani antropologické výklady nejsou koncipovány jednoznačně. Podle jedné z verzí nabyli mezi stvořenými lidmi, umístěnými na Sarandíbu (Srí Lanka), dokonalé osobnosti První Adam, jehož duch přechází postupně do imámů času. Podle stavu imámátu společnost prochází obdobími síly při imámově zjevení (*zuhúr*), dočasného úpadku v mezidobích a slabosti v době imámovy skrytosti (*satr*). Skrývající se imám určuje své mluvčí (*nátiq*), jakými byli proroci, tj. zvěstovatelé exoterických učení od Adama až po Muhammada, v původním počtu sedm. Novodobá indická ismá'ílíje k nim ochotně přidává i Buddhu, Krišnu, řeckého Sókrata a také čínské a jiné mudrce a světce. Alí stál výše než proroci, byl esoterickým učitelem (*wasí* „poručník“), mlčícím (*sámit*), na rozdíl od proroků chráněným před ideovými i morálními poklesky (*ma'súm*).

Podle jiného pojetí je Dokonalým člověkem, pravzorem lidstva, Prorok Muhammad jako hypostaze Univerzálního Rozumu, totožného s Iniciátorem, který sám je již stvořencem předvěčné emanace z Nejvyšší Transcendence {*al-ghajb ta'álá*). Alí pak je hypostazí třetí osoby triády, životodárné Univerzální Duše (*nafs al-kull*), vzniklé druhou emanací. Imámové střežící svět jsou hypostazí konečného Rozumu. Spojením s imámem jako s vyšší podstatou se lidská duše může povznést ke spáse.

Odlišné podání, hlásící se ke Qaddáhovi, uznává tohoto údajného zakladatele učení za sámíta, součinného s nejvyspělejším nátiqem sedmičlenné řady imámem Muhammadem al-Mahdí, synem Ismá'ílovým. Pátým párem zvěstovatelů v této řadě jsou Ježíš (ísá) a Šimon Petr (Butrus). Ostatní dvojice nátiqů a sámítů tvoří: Adam a Šíth, Nuh a Sám (Sem), Ibráhím a Ismá'íl, Músá a Hárún a Muhammad a Alí.

V hierarchii ismá'ílijských stupňů zasvěcení či učitelských hodností (*hudúd ad-dín*) se při praktickém šíření doktríny uplatňovali vysoce zasvěcení představitelé nazývaní *hudždža* „důkaz“ a pak aktivně působící emisaři, kazatelé (*dá'í*, pl. *du'át*) a další kvalifikovaní hlasatelé (*mustadžíb*, *ma'dhún*).

Ismá'ílíja se v 11. století rozštěpila na západní (*musta'li*) a východní (*nizá'í*) větev. Západní má svého skrytého imáma (*imám-e mas túr*), který je i terminologicky odlišený od nepřítomného imáma (*imám-e ghá'ib*) imámovské ší'cy. Nizá'íja se naproti tomu hlásí k přítomným imámům (*házar imám*), jejichž linii sleduje od Ismá'íla přes Hasana as-Sabbáha k současné rodině. Ta se usadila v Indii, kde anglické koloniální úřady zavedly pro jejího představitele titul Aga Khan (Ághá Chán). Soudobá ismá'ílíja obou větví má dnes hlavní střediska v Indii, západním se říká Bohorové (v anglickém úzu *Bohoras*), východním Khodžové (*Khojas*).

Soudobá ismá'ílíja odmítá učení o inkarnaci božství nebo stěhování duší. Imáma chápou jako hypostazi Slova, či prvního projevu vůle (*amr*). Nizá'íja zdůrazňuje, že mezi imámy se předává jen světlo imámatu. Obraz světla, tak bohatě využívaný už novoplatónstvím, staroíránskými mýty a sufismem, je citlivě využíván i v moderních výkladech věrouky této sekty.

Imám Hasan vyložil islámské učení o Bohu a světě přirovnáním ke slunci a jeho odrazu na vodní hladině. Slunce se v ní skutečně odráží, ale jak chudě a jak málo skutečně. Jak nepatrná a bledá je podoba tohoto nehmateľného obrazu oproti nesmírné, zářivé, do běla rozpálené slávě nebeské sféry. Bůh

je slunce, a svět ve vši své velikosti, čas a moci je jen pouhým odrazem Absolutna v zrcadle vodní plochy...

Mezi židovským a islámským pojetím stvoření je zásadní rozdíl. Stvoření podle islámu není jediným činem v daném čase, ale neustále trvajícím událostí. Bůh podporuje v každé chvíli všechno jsoucí Svou vůlí a Svým myšlením.

ÁGHÁ CHÁN III.: ISLÁM - NÁBOŽENSTVÍ MÝCH PŘEDKŮ (1954)

(Z výkladu k síře Světa 24:35, která je často citována také mystiky: A Bůh je světlem nebes i země. Světlo Jeho podobá se výklenku, v němž hoří lampa, a lampa je v nádobě skleněné. A nádoba skleněná se podobá hvězdě zářící; a je zapalována ze stromu požehnaného, stromu olivového, jenž není ani východní, ani západní, a olej jeho lehko vzplane, i když se ho nedotkne oheň žádná. A je to světlo na světle! A Bůh vede k světlu Svému koho chce...) Logicky jsme si představili lidské tělo jako výklenek, určený předávat myslí prostřednictvím pěti smyslů obraz vnějšího světa. Lampa je všechna životní síla nebo živý duch, jehož první vrstvou je sklo nebo mysl, jemnější a křehčí než tělo. Jejím úkolem je zaznamenávat smyslové údaje a svou představivostí tvořit poznání. Tímto myšlenkovým směrem se můžeme dostat ke stromu jakožto srdci produkujícímu olej, základní palivo... Strom má kořeny zapuštěny do temné země a korunu pozdviženu k jemnějším prvkům shora. Právě tak má i srdce nižší živočišné pudy, a přesto povzbuzuje člověka k úsilí o nejvyšší vrcholky života. Jak? Tím, že rodí a vydává palivo potřebné k rozšíření světla Boží iluminace, olivový olej... Ten představuje ducha vyššího než mysl a srdce, neboť nesestává z žádného nízkého prvku. Svítí tolik, že se zdá samovznětlivý, a člověku dává transcendentálního prorockého ducha... Čeká však na poslední jiskru od Božství, a než ta jej zažehne, dřímá. A zde naše duchovní hledačství tajemství tohoto verše vrcholí. Tuto trvale přítomnou lampu, opatřenou palivem a sklem a umístěnou ve výklenku, zažehne jen milost Boží. Jasně to říkají slova: Světlo na světle! A Bůh vede k světlu Svému, koho chce. A když Boží nekonečná láska sestoupí k duchu, probudí se a je osvícen z hluboké dřímoty narození a smrti. Je to chvíle opětovného procitnutí, kdy člověk vidí sám Sebe. Je to chvíle opětovného narození, neboť člověk se rodí znovu jako nadčlověk, prorok. Je to jeho pravé zrození, zrození věčně živoucího ducha, úsvit Kosmického Vědomí, v němž jeho minulost, přítomnost a budoucnost splývají v jedno. V té vrcholné chvíli člověk dosahuje svého konečného osudu: duchovního spojení s Bohem.

z kázání Ághy Chána IV. Karíma Alího k ismá'íljské obci v Mombase, 1957

Dnešní obec ismá'íljjů-Khodžů čítá několik set tisíc členů. Žijí jednak v Indii a Pákistánu, jednak v indických přistěhovaleckých společen-

stvích ve východní Africe. Středisky obcí jsou modlitebny (*džamat-chána*), jež slouží i jako střediska kulturní a sociální péče. Členové odvádějí Ághá Chánovi ročně asi 12 % svých příjmů, aby tyto prostředky použil pro obecný užitek. V r. 1957 se ujal vedení obce princ Karím jako IV. Ághá Chán a v historii již jako 49. imám východní ismá'ílíje. O legendárním bohatství Ághá Chánů píše příležitostně světový tisk s příděchem senzačnosti.

E X T R E M I S T É (G H U L Á T)

Toto označení dávají muslimští hereziografové šiitským sektám, které v přepjaté úctě pokládají Alího nebo jiné osobnosti za inkarnaci (*hulúl*) božství, věří ve stěhování duší (*tanásuch*) apod. Patří sem zvláště alawité, ahl-e haqq a drúzové.

K sektě alawitů (*'alawí*) se dnes hlásí několik set tisíc obyvatel severovýchodní Sýrie s centrem okolo Lattákíje. Její vznik sahá do 9. století. Byla tradičně označována jako *nusajríja* podle Ibn Nusajra (z. 873), pobočníka jedenáctého imáma. Lidová etymologie spojovala tento název s křesťany, *nasárá*, vzhledem k množství křesťanských prvků v náboženském životě sekty (slavení vánoc, velikonoce a dalších křesťanských svátků, používání křesťanských osobních jmen, převzetí některých liturgických prvků podle mše apod.). Mezi světovými válkami za francouzské mandátní vlády v Sýrii sekta dosáhla oficiální změny názvu na současný, podtrhující její zvláštní vztah k Alímu.

Alawitská věrouka představuje Božskou moc jako trojici, již tvoří Alí, Muhammad a Salmán al-Fárisí jako hypostaze tří stránek božství: podstaty (*ma'ná*), projevu (*ism* „jméno“) a poznání (*báb* „brána“, tj. k esoterickému vědění). Toto učení je sedmým cyklem zjevení, zprostředkovaného v předchozích fázích trojicemi historicky starších postav a pojmů, převzatých z ismá'ílíjských profetologických a emanačních učeních. Alawitská eschatologie navazuje mj. na někdejší pohanský astrální kult a učí o návratu zbožných duší mezi hvězdy. Nižší stupně metempsychózy jsou v podobě převtělení do zvířat naopak údělem nehodných. Tuto představu alawité odůvodňují i svým výkladem súry Krávy. Jako jediná islámská sekta připouští také dogma o prvotním

pádu člověka s dlouhodobým důsledkem. Byl totiž vyloučen z astrální říše, kam se vrátí očištěn alíjovskou vírou.

Podobně synkretistická sekta ahl-e haqq „lid pravdy“ je početně podstatně slabší. Její stoupenci žijí rozptýleni zvláště v iránském, iráckém a tureckém Kurdistánu. Patří vesměs k chudinským vrstvám. Sousedé je neprávem nazývají *‘alī-ilāhī*, tj. „vyznavači Alího božství“. Těžiště jejich barvitých, silně synkretistických představ tkví v učení o sedmi postupných projevech božství od předvěké uzavřenosti v perle (manichejská a gnostická myšlenka) přes stvoření k Alímu a do dalších čtyř epoch: šarī‘a, tarīqa, ma‘rifa a konečně haqīqa, „Pravda“. Věří také v početná posmrtná převtělování a příchod „pána času“.

Nepřekvapí, že ortodoxní kruhy se k extremistickým sektám stavěly nevlídně. Když byl po zrušení chalífátu organizován všeislámský kongres v Káhiře (1926), byli pozváni i představitelé ibádovců, zajdovců, imámovské ší‘y a ismá‘ílije, ale nikoli ghulát. V současné Sýrii zastává větší počet příslušníků alawitských rodin významné státní a společenské funkce. Tato skutečnost dává příležitost a záminku části politické opozice, zvláště Muslimským bratřím, využívat v ostrých ideologických kampaních i náboženského motivu.

D R Ú Z O V É

Drúzská obec představuje nejextrémnější výhonek ismá‘ílijské sekty. Vznikla za vlády šestého chalífy fátimovské dynastie al-Hákima bi-amri-lláh, jehož pošetilé a často měněné rozkazy a zákazy zůstávají pro historiky nevyřešenou hádankou. Měnil znenadání nařízení o trhu, o daních, o vycházkách žen, zakázal hadždž, pronásledoval křesťany a dal zbořit chrám Božího hrobu v Jeruzalémě; sám si nechal sedm let růst vlasy a nehty a jezdil jen na oslech. Ke konci své vlády se prohlásil za vtělení božství. Stalo se tak r. 1017, který drúzové určují za počátek svého letopočtu. Po vyhlášení nového náboženství v káhirských mešitách odešel jeden z jeho předních emisarů dá‘í Muhammad ad-Darazí (z. 1019) do Libanonu, kde pro toto učení získal tamní šiítské obce v horách. Sektě se dostalo jména podle tohoto jejího kazatele. Sami drúzové si říkají *muwahhidún* „unitáři“ a svému náboženství prostě *taw-*

híd, ryzí monoteismus. Někdy se podle ústřední postavy hovoří také o *hákimíji*.

Hákim r. 1021 při vyjížděce v okolí Káhiry zmizel. Možná byl zavražděn anebo se skryl, aby tak u svých vyznavačů vyvolal představu, že se jednou vrátí, až se naplní čas.

Věřoučný systém hákimíje vypracoval Peršan Hamza b. Alí az-Zúzání se skupinou druhů. Vychází z ismá'ílíje a promítají se v něm křesťanské, židovské, gnostické, novoplatónské a perské prvky. Předmětem božské úcty je Hákim, nazývaný drúzy uctivě Mawláná, „náš Pán“, a chápaný po způsobu starokřesťanského doketismu jako čistá božská podstata za pouze fiktivním lidským „závojem“. Drúzové nepopírají Hákimovy krutosti a výstřednosti, ale vykládají je symbolicky. Hákim v jejich očích byl a je poslední projev božství. Jednou z devíti inkarnací (*maqám*), které ho historicky předcházely, byl například starozákonní keř oslovující Mojžíše (Ex 3:4).

Drúzká dogmatika (*híkma* „moudrost“) dále navazuje na ismá'ílíjské učení o emanaci univerzálního rozumu a rozvíjí je vlastním způsobem. Ze Stvořitelova světla emanoval Univerzální Rozum, z něj - v boji s protikladem - Univerzální Duše, z té - v dalším boji - Slovo a dále pak křídla, pravé „předchozí“ a levé „následné“. Těchto pět emanací se nazývá *hudúd* „hranice“. Jejich ztělesněním byli vysocí hodnostáři z družin imámů jednotlivých pokolení. Například Rozumem (*‘aql*) byl vždy nejbližší pobočník: u Mojžíše Šu‘ajb (Jitro), u Muhammada Salmán al-Fárisí. Čtyři evangelisté byli rovněž emanovanými *hudúd*, ale Ježíš si prý neprávem přivlastnil jejich knihy, které správně náleží přímo Hákimovi. Háki-movým Rozumem je Hamza a k němu se druží jeho čtyři pomocníci. Hákim vypuzuje dřívější proroky, tak jako Bůh vypudil Adama z ráje. Pod úrovní *hudúd* drúzové rozlišují ještě tři stupně kazatelů *tawhídu*.

Drúzké učení má esoterickou povahu. Adepti jsou zasvěcováni do tajemství víry postupně. Spisy připisované Hákimovi ani Hamzovy traktáty a další věroučná literatura by neměly přijít do rukou jinověrcům; přesto se mnohé z nich, včetně zásadně významné Knihy moudrosti (*Kitáb al-híkma*) dostaly i do evropských knihoven. Drúzové si nepřejí obracet jiné na svou víru, od Hákimova zmizení to ani není dovoleno. Věří, že všechna spása je vyhrazena jen stávající obci, která je endogamní stále se obnovuje. Souhrnný počet duší je neměnný a dochází k převtělování (*tanásuch*): když drúz umře, v téže chvíli se jiný rodí a přejímá jeho duši.

Drúzové popírají Muhammadovo posláni jako pečeti proroků, šarí^u vykládají alegoricky a nezávazně a pět pilířů islámu nahrazují vlastními sedmi povinnostmi (*šurút* „podmínky“): uznávat výhradně Hákimovo božství; odmítat nedrúzká učení; odmítat satana a bezvěrectví; přijímat Boží činy; podrobovat se Bohu v dobrém i zlém; být pravdomluvný; vzájemně si pomáhat. Číslo sedm má pro drúzy stejně jako pro ismá^uilíji zvláštní magický význam.

Drúzká eschatologie vychází především z představy o Hákimově opětovném příchodu (*radž^a*) a spáse jen jeho vlastní obce:

Den, kdy se Hákim zjeví v lidské podobě a bude svět přísně soudit mečem, není znám. Ohlásí ho určitá znamení. Králové si budou počínat podivně a křesťané nabudou vlády nad islámem. Až budou všechny obce odsouzeny a zaniknou, znovu se převtělením zrodí a Hákim je bude soudit znovu. Tehdy budou čtyři skupiny: křesťané, židé, muslimové a muwahhidún... Ti zahmou i své odpadlíky, tedy ty, kdo se naučili náboženství našeho Pána, budiž požehnán, a opustili je. Spravedlivým muwahhidún se dostane moci, království, majetku, zlata a stříbra. Stanou se emíry, paši a sultány.

anonymní traktát, sloužící drúzům jako katechismus

Drúzké společenství se dělí na nezavěčené laiky (*džuhhál*) a zasvěcence (*uqqál*). Ti tvoří nejširší vrstvu drúzkého duchovenstva, které se dělí na několik stupňů. Nejvýznamnější hodnostáři (*šujúch al-^aqal* „šejchové Rozumu“) působí v Qanawátu v jihosyrském Hauránu. Jinak je při každé drúzké vsi stroze zařízená *chalwa*, užívaná k modlitbám, studiu a meditacím zasvěcenců. Zasvěceny mohou být i ženy, které se v drúzké společnosti těší rovnoprávnosti. Manželství jsou zpravidla monogamní.

V osmanské době vládly drúzům významné emírské rody. Od 19. století nabyla mezi libanonskými drúzy zvláštní prestiže rodina Džumblátů, která dnes stojí v čele převážně drúzké Socialistické pokrokové strany. Syřští drúzové, soustředění v hornaté jižní části země, se proslavili statečným odbojem proti francouzské mandátní nadvládě po první světové válce. Větší počet drúzů žije také na severu Izraele, kde jsou jako jediná skupina z arabského obyvatelstva rekrutováni do izraelské armády. Celkově současný počet drúzů ve všech zemích okolo pohoří Hermon nedosahuje ani miliónu.

O původu a dějinách tohoto zvláštního náboženského společenství víme pramálo. Muslimští učenci je označovali za někdejší muslimy, kteří propadli herezi. Jazídíjové sami se pokládají ve svých pověstech za zvláštní lid vzešlý samovolně z Adamova semene ve džbánu, nezrozený tedy z Evina lůna jako ostatní lidé. Okolní obyvatelstvo i senzacechtivé evropské cestopisy a publicistika je neprávem označují za „uctívače ďábla“. Sami si říkají Dásin nebo Dawásin. Nejčastěji užívané jméno jazídí pochází pravděpodobně z perského *ized* „bůh“ či „anděl“. Někteří autoři je spojují se jménem umajjovského chalífy Jazída ibn Mu'áwija, nenáviděného ši'ity, neboť má vinu na smrti Husajnově.

Jazídíjové dnes patří k některým kurdským kmenům. Největší skupina žije v severním Iráku nedaleko Mosulu. Zde také sídlí jejich nejvyšší hlava a v údolí severně od Láleše se nalézá jejich ústřední svatyně při hrobce Šejcha Adího. Menší skupiny jazídíjů žijí v severní Sýrii a na Kavkaze. Celkový počet vyznavačů postupně klesá, dnes se odhaduje asi na 60000.

Stricto sensu nejde o islámskou sektu, ale o synkretistické náboženství, které početné islámské prvky mísí s představami a řády přebíranými eklekticky ze všech předovýchodních religiózních tradic. K šamanistickým pohřebním zvykům, tancům a výkladu snů, přistupuje sabejská představa o stěhování duší, prvky zoroastrovské a manichejské gnóze a dualismu, některé židovské zákazy jídel a jako náznaky křesťanského, nejspíše nestoriánského vlivu obřad připomínající křest, lámání chleba, pití vína a návštěvy křesťanských kostelů.

Islámská složka je nejbohatší. Zahrnuje obřízku, půst, pouť, způsob provedení náhrobních nápisů a řadu esoterických prvků převzatých ze súfismu.

Jazídíjská věrouka se zakládá na dualismu. Bůh však svět pouze stvořil a nadále mu nevěnuje větší pozornost. Účinným prosazovatelem Jeho vůle je druhý princip, nazývaný Malak Tá'ús „Pávi anděl“. Ten je také hlavním předmětem kultu. Nemůže být ztotožňován se satanem. Dopustil se sice snad poklesku, ale napravil jej hlubokým pokáním, kdy svými hojnými slzami uhasil pekelné plameny. Namísto pekelného ohně čeká proto hříšníky posmrtné očišťování převtělováním až ke konečné možnosti dospět k božství. Toho již dosáhlo sedm menších bož-

stev jazídíjů. Patří k nim Šejch Adí (někdejší súfí Adí b. Musáfír, z. v Láleši 1162), Jazíd a také slavní jihoiráčtí súfíjové Hasan al-Basrí a Halládž. Páv, který je nejvýraznějším symbolem jazídíjů, má vyjadřovat nesmrtelnost, protože jeho maso prý nepodléhá zkáze.

Jazídíjové tvoří endogamní, značně uzavřené a kastovně členěné společenství. Jejich kněžstvo se dělí na pět skupin. Nejvyšší náboženský hodnostář nazývaný *šejch názir* nebo *mír-e šejchán* pochází prý z rodiny Hasana al-Basrího nebo Šejcha Adího.

Jazídíjové si udrželi svou identitu zřejmě po několik staletí od nejasných počátků i přes nepřátelství ze strany jiných kurdských kmenů a tureckých pašů. Ortodoxní duchovní nejednou ve fětách odsoudili jejich herezi a jejich území označili za dár al-harb.

Š E J C H I S M U S , B Á B I S M U S , B A H Á ' I S M U S

V řadě novodobých hnutí vzniklých v íránském kulturním prostředí ze šiitského základu zaujímá chronologicky a vývojově první místo šejchismus. Název vychází od osoby zakladatele Šejcha Ahmada al-Ahsá'ího (z. 1826). Pocházel z al-Ahsá' ve východní Arábii, ze staré kulturní oblasti, která kdysi po delší čas sloužila za základnu qarmatum. Vykonal pouť do Nedžefu, Kerbelá a Mešhedu a usadil se trvale v íránském Kazvínu. Místní teologové ho napadali, že zaujímá pozice ghulát, popírá vzkříšení těla, Alího chápe jako inkarnaci božství a tvrdí, že Bůh světil imámům tvořivou moc ve světě. Zanechal obrovské teologické dílo, jehož analýza nebyla dosud plně provedena. Duchovní škola, kterou založil, přetrvala přes řadu konfliktů až do našeho století. Mezi světovými válkami se počet šejchíjů odhadoval asi na čtvrt miliónu.

Škola se ve svém esoterickém synkretismu přibližuje doktrínám, které formuloval Mollá Sadrá, z něhož přímo vychází, a také k teosofii mystiků Suhrawardího a Ibn Arabího. Ahmad al-Ahsá'í se odchýlil od dogmatiky ší'cy v nejednom ohledu. Kupříkladu šiitské imámy označoval za atributy Boží a za brány Božího vědění. Na poli eschatologie učil o dvojím těle: hmotném, které zaniká smrtí, a spirituálním, které žije dále a po zmrtvýchvstání se spojí s duší.

Bábismus, který je znám lépe, se od šejchismu oddělil krátce před

polovinou 19. století. Jeho zakladatel Sajjid Alí Muhammad aš-Šírází (z. 1850) se původně zabýval obchodem. Při pouti do Kerbelá se setkal s Ahsá'ího nástupcem Sajjidem Kázimem Raštím (z. 1843), který hlásal blízký příchod skrytého imáma. Jeden z jeho žáků rozpoznal v květnu 1844 v Alím Muhammadovi oprávněného mluvčího (*báb*) očekávaného imáma.

Termín *báb*, tj. brána (přístupu k Božímu tajemství), se vyskytoval v šíitském slovníku již dříve. Původně označoval předního žáka a oprávněného mluvčího imáma. Hagiografická literatura dvanáctníků zná i historii jejich *bábů*. Alí Muhammad Šírází vešel do dějin pod jménem *Báb*.

Jeho stoupenci se ocitli v konfliktu se státní mocí, *Báb* byl zatčen a ve věku pouhých 31 let zastřelen. Když se r. 1852 dva *bábisté* pokusili zavraždit šáha, byla proti hnutí rozpoutána nová vlna represí a jeho kazatelé uprchli do zahraničí, většinou do osmanského Iráku a do Aš-chabádu, obsazeného v té době již Rusy.

Báb zanechal početné spisy v arabštině a perštině, z nichž nejvýznamnější je *Baján* „Objasnění“, podávající systematický výklad nové věroučné a právní doktríny. *Baján* se snaží napodobit sloh Koránu, jeho způsob vyjadřování je ale velmi složitý a temný, takže porozumění si vyžaduje přispění intuice. Určité liberální a moderní rysy učení se ztrácejí ve verbalismu a mystických argumentacích. *Baján* postuluje existenci světa ducha, který představuje pravou skutečnost, zatímco hmotný svět je jejím pouhým vnějším projevem. Víra v tvůrčí moc slova předávaného proroky a imámy pokračuje ve víře v moc písmen, z nichž se skládá slovní poselství, a také v moc některých čísel. Kategorie islámské eschatologie *Báb* vykládá alegoricky jako obraz dějinného konce profetického cyklu a počátku nového, který zahajuje právě *Baján*.

Posvátným číslem *bábismu* je devatenáctka, odpovídající počtu arabských písmen v basmale. Rok dělí na 19 měsíců po 19 dnech. V čele obce stojí devatenáctičlenný sbor. Je předepsán devatenáctidenní půst a denní četba 19 veršů z *Bajánu* atd.

Nová *šarí'a*, kterou *Báb* hlásal, pozměňuje Muhammadův zákon v mnoha ohledech. Zrušil veřejné bohoslužby mimo modlitbu za mrtvé. Zrušil také předpisy o rituální čistotě, obřízku a zahalování žen a vyhlásil rovnost pohlaví. Povolil úrok při některých obchodních úkonech a nově upravil daňové předpisy. *Šarí'atské* tresty značně zmírnil. Zákaz kvašených nápojů nicméně ponechal. Rozeslal také slavnostní výzvu

vládcům své doby, aby se nezmocňovali protiprávně statků, které patří Bohu. Bábistické hnutí mělo nesporně sociálně reformní cíle, možnost nápravy však hledalo tradičním způsobem jen v náboženských, súfij-ských a morálních doktrínách. Jeho pozitivní přínos byl nevelký. Jak říká J. Rypka, ve veřejném životě alespoň obrátilo pozornost na nedostatky, i když se mu ani dost málo nepodařilo obrodit Írán mravně.

Mezi bábisty, kteří za represí uprchli z Íránu do Bagdádu, zaujímali vůdčí postavení dva nevlastní bratři: Mírzá Jahjá Subh-e azal a Mírzá Husajn Alí Bahá'ulláh (z. 1892). Oba založili své směry, nazývané podle nich stručně *azalí* a *bahá'í*. Zatímco první se přidržoval původního Bábova učení, bahá'ismus pokročil značně dál v roztržce s islámem jako nové, konečné zjevení určené pro celé lidstvo, jako nové humanistické, pacifistické a kosmopolitní učení.

Bahá'ulláh (jméno značí „nádhera Boží“) se r. 1863 slavnostně prohlásil za toho, jehož Báb předpovídal v Bajánu jako dovršitele nového Božího poslání. Svě učení vtělil do desítek spisů, z nichž nejvýznamnější Kniha ujištění (*Kitáb al-iqán*) a zvláště Nejposvátnější kniha (*Al-Kitáb al-aqdas*) připomínají podobně jako Baján formální nápodobu Koránu se zmodernizovaným věroučným a právním obsahem. Zajímavé jsou také jeho dopisy, které podobně jako Báb rozesílal soudobým vládcům a významným osobnostem. V jednom z nich vypráví, jak na něj v dětství hluboce zapůsobilo zamyšlení nad loutkovým divadlem. Když loutky dohrají, odloží se; a právě tak nicotná je i lidská moc.

Bahá'ulláh zemřel v Palestině, kam byl vykázán do vyhnanství osmanskými úřady. V čele sekty ho vystřídal jeho nejstarší syn Abbás Effendi, zvaný Abdulbahá' (z. 1921), který otcovo učení zpracoval do celistvého systému. Cestoval nejenom po Blízkém východě, ale také po evropských zemích a USA, kde nakonec zaznamenal největší úspěch. Kázal v protestantských kongregacích, synagogách i zednářských lóžích. Velkou podporu mu poskytla Američanka Laura Clifford Barneyová, která své rozhovory s ním zveřejnila v úspěšné knize Odpověď na některé otázky (*Some Questions Answered*, 1908). Abbás Effendi zemřel v palestinské Haifě a byl pochován na svazích hory Karmel vedle Bába, jehož tělo sem bylo převezeno. V r. 1957 bylo v tomto světovém centru bahá'ismu vybudováno výstavné mauzoleum.

Po Abbásově smrti převzal vedení sekty, či vlastně již nového náboženství, jeho vnuk Shoghi (Shawqí) Effendi (z. 1957), absolvent Oxfordu, který bahá'ismus propagoval zvláště v anglicky hovořícím světě.

Od šedesátých let přešlo vedení kosmopolitní obce na volený kolektivní „Dům Spravedlnosti“ se sídlem v Haifě. Dnes má bahá'istická obec přes šest milionů vyznavačů, nejvíce v jižní Asii a Africe. Většinu věřících tvoří konvertité od islámu nebo jejich potomci, nemalý počet představují také bahá'isté v USA a západní Evropě. Od jara 1990 obnovila bahá'istická obec své působení i v Československu. V mateřské zemi hnutí, v Íránu, byl počet vyznavačů této kosmopolitní víry odhadován asi na půl milionu, nebyli však uznáváni za náboženskou menšinu a nesměli vydávat tiskem knihy ani časopisy. Po vítězství islámské revoluce byli vystaveni zesíleným represím.

Bahá'istické učení zahrnuje filosofickou, teologickou, sociální a kulturní složku. Zřejmě se rozešlo s islámem, i když samy otázky a způsob jejich kladení, struktura výkladu a některá řešení na islámský původ jasně ukazují. Bahá'ismus chce být univerzálním náboženstvím. Zdůrazňuje princip jednoty Boha i lidstva. Bůh je transcendentní a nepoznatelný. Jeho podstata se projevuje stvořením, takže svět je vlastně věčný. Jde tu tedy o pojetí odlišné jak od kreacionismu islámské teologie, tak od filosofického chápání emanace. Bahá'ismus zahajuje nový cyklus profecie jako vyvrcholení posavadní tradice, neboť přináší zjevení, které vyjadřuje podstatu všech zjevení předchozích a dnešnímu světu nabízí řešení jeho problémů. Důležité je, aby se změnil člověk sám a společnost, a tak aby se svět zotavil z úpadku mravních hodnot a dosáhl míru.

V souladu s touto humanistickou vizí Abbás Effendi nalézá řešení i pro tradičně svízelný problém Boží všemohoucnosti a vševědoucnosti a její slučitelnosti se svobodou lidské vůle.

Předchozí znalost věci není ještě příčinou jejího uskutečnění, neboť zásadní Boží vědění zahrnuje skutečnosti tímž způsobem před jejich bytím i po něm. Taková je Boží dokonalost. Ale to, co bylo Božím vnuknutím zvěstováno jazyky proroků o příchodu biblického Přislíbeného, nezpůsobilo Kristův příchod. Skrytá tajemství budoucnosti byla zjevena prorokům a ti se tak seznámili s budoucími ději, které zvěstovali. Avšak tato znalost a tato proctví nebyly příčinou, že ony děje nastaly. Například každý dnes večer ví, že za sedm hodin slunce zase vyjde, ale tato předchozí znalost nezpůsobí jako příčina jeho východ. Proto Boží vědění v říši nahodilostí nedává věcem formu. Naopak, samo je očištěno od minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Je totožné se skutečností věcí, není však příčinou, proč nastávají.

ABBÁS EFFENDI (vyd. L. Clifford Barney): ODPOVĚĎ NA NĚKTERÉ OTÁZKY

Víra bahá'í odmítá askezi; člověk je stvořen k radosti. Nově upravuje celou šarí'u. Zcela zavrhuje džihád a zdůrazňuje naopak cíl všeobecného míru, jehož základy má vytvořit společné vzdělání, mravní obroda a mezinárodní arbitráž pro případné spory. S touto myšlenkou bahá'ismus přišel ještě před ustavením Společnosti národů. Je také pluralistický: duchovní jednota lidstva znamená i jednotné náboženství, ale v něm jsou různé proudy rovnoprávné. Hlásá také rovnost mužů a žen, odstranění předsudků a harmonický soulad náboženství a vědy.

Lidstvo je jediný celek... Fanatické lpění na jediném náboženství, jediné rase nebo jediné vlasti ničí tuto jednotu. Je třeba se osvobodit od tradičních věr a přiklonit se k principům Božího náboženství.

Abbás Effendi

A H M A D Í J A

Velmi osobitou reformu islámu představuje ahmadíja. Vedle islámského základu čerpá eklekticky i z jiných zdrojů a výrazně se orientuje na misijní, propagandistickou a osvětovou činnost.

Její zakladatel Mírzá Ghulám Ahmad (1835-1908) pocházel z městečka Qádiján v indickém Paňdžábu. V mládí po nějaký čas pracoval v britském správním aparátu a vedl disputace se skotskými misionáři. Po návratu do rodné obce se plně věnoval samostatnému náboženskému bádání a organizační činnosti. Vydal asi šedesát spisů. Jako některé směry islámské obrody uznával za ryzí Boží přikázání jen Korán. Hadíthy přijímal jen tehdy, jsou-li nesporné a odpovídají potřebám měnicích se poměrů. Současně přiznával každé generaci právo na novou interpretaci Koránu.

Poklady svatého Koránu jsou nevyčerpatelné. A stejně jako divy přírody jsou nekonečné, takže každé nové pokolení nalézá v přírodě nové vlastnosti a hodnoty, tak i slovo Boží. Nemůže totiž být rozpor mezi Božím dílem a Jeho slovem.

GH. AHMAD: IZÁLA-JE AWHÁM (Odstranění iluzí)

Odvolával se přitom také na údajnou Muhammadovu předpověď, že na počátku každého století islámského letopočtu Alláh sešle náboženského reformátora či obnovitele, *mudžaddida*. Sám se prohlásil za

reformátora počínajícího 14. století (od 1883). Své zvláštní poslání dokládal výzvami, zázračným léčením i jinými znameními, mezi něž se počítala i skvělá úroveň jeho arabsky skládaných básní. Roku 1889 založil společnost ahmadíje (*andžuman-e ahmadíja*), která ho brzy poté prohlásila za nového proroka, jemuž se dostalo přímého zjevení. Muslimské ortodoxní kruhy takovýto nárok, odporující dogmatu o Muhammadovi jako pečeti proroků, přirozeně neuznaly a označily ho za káfira. Ghulám se bránil výkladem, že zjevení nelze pokládat za uzavřené.

Není pochyb, že když příjemce zjevení klade otázku a Bůh na ni odpoví, a otázky a odpovědi se řetězí, přičemž se zjevení vyznačuje Božím majestátem a světlem a zahrnuje i znalost neviděného a pravé porozumění, pak jde o pravé slovo Boží. Boží zjevení musí být jako rozhovor mezi dvěma přáteli. Když služebník položí otázku, měl by dostat laskavou a výmluvnou odpověď od Všemohoucího Boha, na níž by jeho vlastní já a jeho vlastní přemýšlení nemělo podílu. Jestliže se někomu dostává štědrého daru takovéhoho rozhovoru, je to slovo Boží a v jeho příjemci se Bohu zalíbilo.

Gh. Ahmad z vystoupení na konferenci o velkých náboženstvích konané v Láhauru r. 1896

Ghulám Ahmad se označoval nejen za islámského mudžaddida, proroka nebo po případě mírumilovného mahdího, ale i za mesiáše křesťanů a židů, za avatára hinduistického boha Višua a za učitele zo-roastrovců a buddhistů. O Ježíšovi ahmadíjové učí, že sice byl přibit na kříž (tím se odlišují od islámské ortodoxie), ale uzdravil se a zemřel prý ve vysokém věku v Kašmíru nedaleko Šrínagaru, kde Gh. Ahmad dokonce objevil jeho hrob. Později o této otázce vedl rozsáhlé polemiky významný pákistánský politik Zafrulláh Chán, vyznavač ahmadíje, od r. 1947 ministr zahraničí a později představitel Pákistánu u OSN a Mezinárodního soudu v Haagu. Argumentoval mj. i turínským plátnem jako údajným důkazem, že tělo v něm zahalené nebylo ještě mrtvé.

Ghulám Ahmad rozhodně popíral jakýkoliv nárok arabských 'ulamá' a tureckého chalífátu na vedoucí úlohu v islámu. Každé zemi přiznával právo na vlastní poutní střediska. Indickou Mekkou se měl stát Qádíján. Ahmadíja tedy ve svých počátcích vystupovala jako místně patriotický islám. Navíc, podobně jako Ježíš nevyzýval ke vzpouře proti Římanům, Ahmad odmítal džihád proti britskému panství v Indii. Hovořil pouze o nezávislosti a sociální rovnosti jednou v budoucnosti. Angličané za to ahmadíji chránili a její učení se silně rozšířilo zvláště v britských koloniích.

Po zakladatelově smrti v sektě narůstalo napětí kolem pojetí jeho profecie a vztahu k ostatním muslimům. Po roce 1914 vyústilo v rozštěpení obce na dvě části. Početnější strana uznala za svého chalífu Ahmadova syna Bašíruddína Mahmúda Ahmada (z. 1965) a podržela si centrum v Qádijánu. Když po rozdělení Indie v r. 1947 Paňdžáb připadl Indii, sekta přenesla své sídlo do horského místa v Pákistánu, které nazvala Rabwa „vrcholek“. Této straně se říká *qádijání*. Druhá strana uznává Ghuláma Ahmada pouze za mudžaddida, nikoli za proroka, a má své středisko v Láhauru.

Ghulám Ahmad psal svá díla persky, arabsky nebo urdsky. Později se hlavním jazykem rostoucího misionářského působení ahmadíje stala angličtina, což spolu s britskou benevolencí usnadňovalo šíření tohoto učení do zemí Commonwealthu. Misionářská aktivita měla i svou hospodářskou stránku: paňdžábští kupci rozvíjeli styky s obchodními firmami Evropy, USA, Kanady a zemí Asie a Afriky. V tom mají mnoho společného s vyzařováním ismá'ílíje. Rozsáhlou misijní činnost vedou obě strany, qádijánská i láhaurská. Obě mají své mešity mj. v Londýně a po celém anglofonním světě, celkem asi šest set. Řídí také řadu základních a středních škol a několik nemocnic a vydávají anglické časopisy.

Někdejší vůdce láhaurské strany Maulvi Muhammad Alí (z. 1951) vzbudil pozornost svým překladem Koránu do angličtiny, v němž mnoho myšlenek a pojmů vykládá zcela nově. V duchu tradiční mírumilovnosti ahmadíje, která džihád chápe vždy jen jako pokojné usilování, vykládá i sám pojem islám jako „dosažení míru“ či „úsilí o mír“. Tento výklad, z hlediska arabské etymologie docela přípustný, má v současném islámském světě kladnou odezvu.

Islámská ortodoxie nicméně pokládá ahmadíji za herezi, přičemž mírnější směr v Láhauru je napadán méně než qádijánští obhájci nového proroka. Ahmadíjům se brání v účasti na poutích do Mekky. V azharských a jiných ortodoxních publikacích je ahmadíja obviňována z rozkolu. Dříve byla často také hanobena pro údajné spojení s britským imperialismem. V Pákistánu vystupoval jako úhlavní nepřítel ahmadíje A. A. Mawdúdí. Brojil proti sektě i proti politickým funkcím Zafrulláha Chána, a roku 1953 vyvolal proti ahmadíjům pogromy. Sekta si přesto své pozice udržela a v Evropě a Africe dokonce rozšířila.



KULTURNÍ USTRUTÍ A ÚPADEK ISLÁM-

ského světa ve staletích odpovídajících zrychlenému tempu vývoje v Evropě po impulsu renesance podněcuje k otázce, která dodnes vzbuzuje určité rozpaky. Snažili se s ní vyrovnat snad všichni představitelé islámského reformismu a moderního myšlení. Řešení, k nimž docházejí, často i značně nacionálně podbarvená, mají být zároveň klíčem k obrodě a ukázat cestu k očištění islámu a jeho plnohodnotné integraci v soudobém a příštím světě. Stagnace ovšem nezasáhla celý islámský svět rázem. V době, kdy v arabských zemích byly tvořivé síly již téměř umrtveny, prožívaly safíjovský Írán a říše Velkých Mogulů v severní Indii dobu velkého uměleckého rozkvětu. Od konce 17. století byly nicméně známky úpadku patrné již všude. Řečeno slovy Násirovými: islámský Východ se citelně opožďoval za postupující karavanou lidstva. Otázku příčin islámského kulturního úpadku se pokoušeli řešit autoři univerzálních cyklických teorií dějinného procesu jejím zařazením do obecných koncepcí úpadku velkých říší v dějinách. Jejich soudy o islámu vyznívají, žel, málo výstižně. Například A. Toynbee pokládá islámský zlatý věk před křižáckými válkami a mongolským vpádem za vrcholnou fázi „syrské kultury“, jež trvala asi od r. 1200 př. Kr. do 1200 po Kr. a zahrnuje proroky Izraele a velké říše Achajmenovců a Abbásovců. Velké říše podle Toynbeeho předznamenávají kulturní zhroucení. Po mongolském vpádu se rodí dvě nové kultury s islámským náboženstvím: arabská, reprezentovaná mamlúky, a íránská, představovaná zprvu ílchány. Není ani třeba podotýkat, že vystoupení Proroka Muhammada

a vznik islámu jsou zcela jistě významnějším předělem než křížácké války a mongolský vpád.

Otázky rytmu, periodicity a případně cykličnosti společenských procesů zkoumají dnes některé směry sociologického studia sociální dynamiky. Klade se kupříkladu otázka, jaká je úloha a rychlost proměn jednotlivých složek komplexu kultury? Změny prokazatelně neprobíhají ve všech stejně rychle. Historie zná například dostatek příkladů zaostávání různých společenských institucí za materiální částí kultury s výsledným nesouladem. Marxistické učení o materiální základně a nadstavbě formuluje vzájemnou závislost složek kultury tendenčně jednostranně. Období počínajícího buddhismu, křesťanství nebo islámu slouží v sociologickém zkoumání jako doklady významných změn světázorových a morálních postojů bez zřetelných předchozích změn v materiální sféře. M. Weber soudil, že některá období charakterizují více novoty v nemateriální kultuře, jiná inovace v technice. Souhrnem lze říci, že jak materiální tak nemateriální složky kultury procházejí vývojem, který má kumulativní povahu. Většina získaných hodnot zůstává i při určitých ztrátách jako nabídka následujícím generacím.

Proměnlivost a vývoj kultury vyvolávají také otázku po opaku: po stabilitě kultur. Nestor americké kulturní antropologie F. Boas ukázal na dva výrazné faktory stability: izolaci společenství a jednotu automatických reakcí celé společnosti. Konformismus a dalekosáhlá, zpočátku zčásti i vynucená, jednota názorů a reakcí islámské společnosti (Maročan A. Lahbábí tu hovoří o „stádním duchu“) působila nepochybně k všestranné izolaci. V konkrétním historickém kontextu staletí počínajícího evropského novověku je pak případnější zaměnit antropologický termín „stabilita kultury“ ve vztahu ke stavu islámského světa emocionálnějším výrazem stagnace. (Islamista W. M. Watt sice mluví o skleróze islámské filosofické teologie, ale připouští, že se nám její ztuhlost možná zdá větší, než jakou skutečně byla, poněvadž nám nuda věčně opakovaných argumentů brání pokusit se o pozitivní ocenění.) Volání islámských modernistů po znovuotevření idžtihádu vychází ze správného poznání, jak je nebezpečné znemožnit rozmanitost postojů. Lze říci, že hlavním myšlenkovým obratem moderní obrody, *nahdy*, bylo přehodnocení chápání kulturní stability, jaké dosáhl islámský svět, z hodnoty pozitivní na negativní. Souběžně šel i proces vyproštění islámského světa z izolace.

Lineární dějinné schéma Karla Jasperse používá kategorie „axiální

období", tj. období tvůrčího probuzení rozhodujícího dějinného významu. Prvním bylo probuzení z mytického věku, zhruba mezi 9.-3. stoletím př. Kr., kdy vznikají vědy a filosofie a vůbec reflexivní myšlení. Druhé axiální období nastupuje s vědecko-technickým věkem. Toto druhé probuzení nastává v Evropě a teprve postupně se rozšíří dále na celé lidstvo. Tím je tedy vysvětlena náhlá dynamika evropského centra, za nímž přirozeně muslimský Východ zaostává až do doby, kdy je vtažen do nové epochy historicity. Řečeno s drobnou obměnou kulturně antropologickým termínem M. Herskovitse, je zřejmé, že technický rozvoj, jehož cestou se vydal euroamerický svět, nepatřil v islámských společnostech ke kulturnímu ohnisku.

C. Lévi-Strauss zdůrazňuje originalitu a přínosnost každé kultury a relativnost hodnocení jejich stacionární nebo kumulativní vývojové podoby. Za kumulativní pokládáme zpravidla ty kultury, které se vyvíjejí obdobně k naší, tj. jejichž vývoj má pro nás význam. Jiné kultury se nám zdají stacionární nikoli nezbytně proto, že takovými jsou, ale proto, že jejich vývoj pro nás nic neznamená, není měřitelný uvnitř referenčního systému, jehož používáme. Je nesporné, že mluvíme-li o stagnaci „temných staletí“ islámu, používáme při tom našich měřítek a hodnot, které si ovšem sám islámský Východ začal zhruba od 19. století v procesu nahdy osvojovat.

Ekonomicky motivovanou koncepci trvalé nehybnosti Východu předkládal Karl Wittfogel. Podle jeho pojetí v „hydraulických společnostech“ Východu, založených v první řadě na nutnosti kolektivní výstavby a údržby zavodňovacích zařízení, je jednotlivec beznadějně ztracen. Systém je zcela stacionární, nevyvíjí se; stagnace sama se nicméně promítá do života lidí jako určitá jistota. V orientálních despociích se nemůže ujmout demokracie a dynamický rozvoj evropského typu. Wittfogelův model v podstatě dovádí k ostřeji formulovaným závěrům některé Marxovy myšlenky o asijském výrobním způsobu. Pokud jde o islám, nelze však zapomínat, že ve svém vrcholném období integroval i velkou část dědictví helénismu, který v mnoha ohledech otupil ostří protikladů mezi východním a západním chápáním člověka. V islámu samotném se vytvářelo napětí mezi individualismem (jaký mnozí moderní muslimští myslitelé přímo prohlašují za islámský přínos) a kolektivismem v jeho pozitivní (odtud vycházejí četné moderní islámské společenské koncepce) i tísnivé podobě.

Konečně marxistické pojetí společenských formací vyvolává otázku,

proč se v islámském světě a vůbec na Východě vlastní vývoj jakoby zastavil a nedospěl ke vzniku kapitalistické formace západního typu. V této souvislosti probíhaly i u nás v šedesátých letech diskuse marxistických historiků o zvlátnostech tzv. asijského výrobního způsobu. Názor V. B. Luckého a některých jiných badatelů, že Orient byl ve chvíli zásahu západního vlivu už sám blízko kapitalismu, nebyl většinou přijímán; dnes se objevuje znovu. Mnozí však stále soudí, že situace, že situace, kterou například popsali účastníci Napoleonovy expedice do Egypta v posledních letech 18. století, se v ničem podstatném nelišila od stavu počínajícího znehybnění za mamlúků. Společnost stagnovala, nevyvíjela se, její kultura byla ve stavu zřetelného ustrnutí a úpadku, a vývojovou dynamiku přinesl teprve zpočátku traumatizující náraz cizího vlivu, jakým byl v egyptských podmínkách právě příchod Francouzů.

Myšlenka, že islámský svět je v úpadku, se v Evropě ujímala od sklonku 17. století, kdy už zřetelně slábla i vojenská moc Osmanské říše. Toto poznání přinášeli evropští cestovatelé vracující se z Orientu. Jako příčiny a příznaky uváděli uchvácení pudy vladaři, chudobu, nevědomost, strach pod vládou tyranů. V 18. století G. Vico ve své filosofii dějin označoval soudobý stav islámu za úpadek obdobný evropskému středověku. Ch. L. Montesquieu viděl příčinu v despotismu, který se projevuje uchvácením pudy a obchodu ve prospěch vládců, takže jednotlivci rezignovali na činnost, která jim nemůže nic vynést. Je pozoruhodné, že Montesquieu tak nalézal racionální vysvětlení pro fatalismus, který je tak často muslimům předhazován. I Leibniz mluvil o „*fatum mahumetanum*“. Voltaire v Eseji o mravech naopak popíral despotismus tureckého režimu a zdůrazňoval stejnou hodnotu různých větví lidstva.

Úpadek islámského Východu živě líčil francouzský filosof Volney. Zdůrazňoval rovněž despocii, ale zároveň soudil, že jde jen o dočasný nezdar na cestě pokroku lidstva. J. G. Herder rozlišoval čtyři příčiny úpadku někdejšího arabského impéria: změkčilost vyvolanou bohatstvím a přepychem následujícími po velkých výbojích, veřejný pořádek udržovaný vládní despocií a fatalismus poddaných a náboženskou opozici ze strany aljovských sekt.

V druhé polovině minulého století vznikaly vedle historických prací zabývajících se bývalou velikostí arabské civilizace i práce silně nepřátelské islámu. R. 1883 například E. Renan kritizoval islám za nepřá-

telství vůči vědě. Polemicky mu odpověděl Džamáluddín al-Afghání.

V samotném islámském světě byla představa stagnace nebo úpadku dosti běžná už od prvních staletí - abstrahujeme-li ovšem od smyslu, jaký položené otázky přikládáme dnes. Představa určité stagnace byla přímo součástí společenského vědomí, stagnace byla pocíťována jako přirozená a rozhodně nikoli tragická. Islámské pojetí dějin pokládalo Muhammadovu profecii jako dovršení dějin zjevení (5:3). Ještě zřetelněji se vyslovuje hadíth: Proroka se otázali, která generace je nejlepší. Odpověděl: Já a moje generace, pak druhá (tábi^ćún), třetí... a dále pokračuje neustálé zhoršování. Už prý Mu^ćáwija vyjadřoval pocit, že po prvních chalífech začal úpadek. Podobně se vyslovoval o sedm set let později Ibn Tajmíja. Převládlo tedy pojetí vývoje jako v podstatě dovršeného procesu, což hrálo neblahou úlohu při vytváření ovzduší nepřejícího novotám. Jen v některých sektách se dějinná filosofie upírá i k budoucím událostem.

Vlastní arabská historiografie zaznamenávala přibývajících příznaky úpadku. Mnozí obvinili Umajjovce, že přinesli počátek zlořádů, které podlomily islám. Obecný lidský postoj stárnoucího jedince, který pokládá za kumulativní a smysluplnou jen historii doby svého mládí, na níž se sám činně podílel, se stával příznakem celé kultury. Myšlenkově nejhlubší produkt arabského společenskovedního myšlení - Ibn Chaldúnova *Muqaddima* - si stěžuje na neustálý kulturní pokles v severní Africe. K programové kritice a určitému přehodnocení starých postojů odevzdanosti došel islám ale až ve své moderní fázi v 19. století. Tehdy dospívá k odsouzení stagnace, zemdlení, zaostání a úpadku a staví proti nim nové hodnoty vývoje a pokroku.

Mezi hlasateli aktivizace a obrody vystupoval v první řadě šejch M. Abduh.

Islám nás vede k odpoutání od výlučného lpění na věcech pocházejících od našich otců, označuje za nevědomé a omezené ty, kdo následují slepě slova předků, ukazuje, že skutečnost dřívějšího výskytu v čase není ani důkazem vědění ani nadřazenosti ducha nebo rozumu, že předkové a potomci jsou si rovni způsobilostí kritického ducha a vrozených schopností, a že potomci navíc znají minulé události a je jim dovoleno o nich uvažovat a zvažovat jejich následky, což vše předkům chybělo.

M. ABDUH: RISÁLAT AT-TAWHÍD (Traktát o monoteismu), 1897

Jestliže se podobný názor v islámské minulosti ozýval jen zcela ojedinele, progresivní proudy moderního islámu jej rozšířily jako novou,

samozřejmou pravdu. Kategorie pokroku se zařadila mezi významná témata moderního islámského myšlení. Ozývají se však i hlasy, které vůbec popírají úpadek před příchodem evropského kolonialismu, jež jediný činí zodpovědným za zaostalost islámského světa.

Některé kořeny společenské a kulturní stagnace „temných staletí“ tkvěly nepochybně ve struktuře moci. Politické aspirace se v muslimských společnostech vždy spojovaly s určitou ideologickou formou výkladu islámu. Abbásovští chalífové, nejvyšší představitelé ortodoxie, si vytvářeli spolehlivou armádu z tureckých otroků vychovaných k nevnášenlivosti. Náklady na armádu pohlcovaly značnou část veřejného majetku, a zároveň se ustavovala mocenská a majetková elita z lidí, kteří měli jen slabé vazby k obyvatelstvu, nad nímž postupně nabyli vlády. Diletantské zásahy nekvalifikované mamlúcké, původně vojenské otrocké státní moci do hospodářského života rozrušovaly právní a etické jistoty společnosti. Zároveň korupce rozrušovala soudnictví. Soudci byli často ustanovováni za úplatek a vynášeli na objednávku rozsudky vyhovující sultánskému dvoru.

I zarážející úpadek islámské kultury, hluboká skleróza tvořivého myšlení a výrazu, která se dostavila spolu s úpadkem sociálním, měla v této skutečnosti početné kořeny. Svou roli jistě sehrála i poměrná kulturní izolace, v níž se islámský svět octl na prahu novověku v důsledku odklonu tranzitního obchodu s Indií a osmanské expanze. K úpadku myšlení a kultury vedla i řada příčin vnitřních, vlastních jednotlivým složkám kultury a daných postojem, který si muslimské společnosti a jejich tvůrčí inteligence zvolily.

Spolu se vzestupem nové, vojenské mocenské elity se měnily podmínky vzdělávací a vědecké práce. Výuka dostávala nový, pevnější organizační rámec zřízením *madrasy*. Tyto instituce sdružovaly učitele i žáky a poskytovaly jim hmotné zabezpečení z výnosu nezczitelných waqfů. Cesta ke vzdělání byla zdánlivě otevřena širokým vrstvám. Avšak tato institucionalizovaná demokratičnost školství, kterou tolik velebí dnešní arabští obdivovatelé islámského středověku, vrhá v další dějinné perspektivě stíny do několika stran. ‘Ulamá’, dříve převážně nezávislí a žijící v bezprostředním doteku s prostředím, z něhož vyšli, upadali do závislosti na režimu. Výuka se standardizovala, byla kontrolována a zapadala do kolejí tuhnoucího dogmatismu. Navíc metody a cíle výuky v islámském světě byly - a zčásti jsou dodnes - toho druhu, jaký nedává valné vyhlídky cestě vpřed: převaha memorování nad sa-

mostatným myšlením a přílišné lpění na textu. Muslimský učitel si kladl za cíl předat mladým co nejuvěrněji totéž, čemu jej naučili jeho učitelé, zatímco v Evropě se prosazovala výchova k samostatnosti a k překonání učitele. Životopisné slovníky 'ulamá' zaznamenávají uvědomělou soudržnost a úzkou, napodobivou solidaritu stavu přes prahy generací.

Dalším, možná diskusním záporným rysem madrasy byla neexistence výběru žactva podle schopností, která přispívala ke snižování úrovně výuky. Konečně sama instituce waqfů jako hospodářskoprávního zařízení vyřazovala z možnosti rozvoje značnou část výrobních sil.

Vlastními nositeli byrokratické strnulosti se stávali úředníci státního správního aparátu. Měli téměř kastovní zájem na své výlučnosti, kterou zdůrazňovali a stavěli na odiv stylem a kompilativním kupením encyklopedicky široké, ale mělké erudice. Šlo vlastně jen o to elegantně psát, bavit a poučovat. Cílem poznání bylo však jen již poznané. Kulturní atmosféru doby poznamenávalo stále výrazněji nepřátelství k novotám, netvořilo se už, jen shromažďovalo, komentovalo, glosovalo a resumovalo. Množství takovéto literární produkce zůstávalo stále arci obrovské, avšak originalita a myšlenková hloubka se vytrácely. V náboženskoprávní sféře zvítězilo dogma, že dveře idžtihádu se uzavřely. Systém je dokončený, není už co nalézat, co překonávat.

Duch samolibé stagnace pronikal postupně do všech složek kultury. Napomáhala mu nábožensky zbarvená úcta k hodnotám vytvořeným v minulosti, která spolu s pocity dekadence vyústila k obecnému závěru, že pozvolný úpadek je vlastně přirozený.

Vědecké bádání, které kdysi přijalo a rozvinulo a zčásti zprostředkovalo i pro Evropu helénistické dědictví, propadalo v tomto ovzduší samo stagnaci v přesvědčení o nedostižnosti velkých učitelů minulosti. Nejdéle odolávala úpadku vzhledem ke svému věcnému obsahu historiografie, jejíž předmět se sám obnovuje. Naopak filosofie, závislejší na autoritě učitele, podlehla mezi prvními.

Porážka racionálních tendencí v kalámu, představovaných zejména mu' tazilou, připravila půdu k jejich společenské diskreditaci. Filosofie vedla obranné boje na pomezí nařčení z úkladů proti islámu. Přitom trpěla i vlastní vnitřní slabostí: přílišným lpěním na textech, převážně aristotelských a novoplatonských, jejichž rozbory a komentáře poutaly více studijního úsilí než sama výpověď o problémech jsoucna, kterou přinášely. Mnozí filosofové přecházeli raději k vědám. Na druhé straně se filosofickými otázkami zabývali i teologové, právníci a gramatikové,

zkoumající vnitřní a vnější význam slov. Islámská falsafa stejně jako jiné systémy měla dvojí křídlo: scientistické a antropologické. Scientistické podleho ochrnutí společně s úpadkem věd, antropologické se rozplynulo v mystice.

Mystika, tato „netrpělivost v poznávání pravdy“, blízká duchu doby, byla od dob Ghazzálího oficiálně uznána za pozitivní součást islámu, jemuž přinesla osobní vroucnost, napětí a aktualizaci - ale i další formalismus a sebeuspokojení. I ji v „temných staletích“ postihl úpadek ve stereotypních projevech taríq. Na otázku, jak se súfismus podílel na stagnaci islámské kultury vůbec, nelze dát zcela jednoznačnou odpověď. Po vrcholném vzepětí 12.-13. století začíná zvolna jeho vlastní úpadková fáze. Súfismus jistě přispíval k ustrnutí svou mimosvětstostí, ale i sám jím byl vyvolán, rozšířen, zformalizován a znehodnocen. Súfí zásadně není nepřátelský vůči světu tak, že by jej chtěl zničit, ale svět je mu lhostejný. Podle Rúmiho si Bůh přál existenci vnějšího a vnitřního světa, jinak by je nebyl oba stvořil, ale k vnějšímu je lhostejný. Jen touha po Bohu, vědomí reality vyššího řádu, opojení a extáze jsou architektky vyššího světa.

Úpadek taríq se projevoval formalizovaným rituálem, zahleděním k osobám světců a často nehoráznými fantaziemi a dryáčnictvím. Zastavily se tvůrčí síly, vybledla pronikavost reflexí a ryzost citu a na jejich místo nastupovaly stereotypy myšlení a praxe.

Nepřekvapuje, že v době zčásti vynuceného, zčásti spontánního úpadku racionálního myšlení vzrůstal zájem o okultní vědy: magii, věš-
tebné a léčebné praktiky, amulety apod. Potvrzení účinnosti a současně odsouzení magických praktik přináší Korán v súře Záře jitřní. Ibn an-Nadím v 10. století klasifikoval okultní vědy jako plnohodnotné: umění zaklínat, vyvolávat zjevení, čarodějnictví, bílou magii a alchymii. V době úpadku se silně rozvinul také výklad snů, oneirokritika, nava-
zující na staršího, pololegendárního Ibn Sírína. Ke znakům stagnace patřil právě posun religiozity z oblasti racionálního myšlení k obskur-
ním představám, lidové nepřemýšlivé horlivosti a někdy i k násilí a fa-
natismu. Zatímco v klasickém středověkém islámu měly okultní vědy jen omezený okruh pěstitelů, neboť vědecké poznání bylo dosti rozší-
řeno ve všech vrstvách, v době počínajícího mezidobí „temných staletí“
se rozmohly a pomáhaly ruinovat logičnost, myšlenkovou přesnost,
zbylé prvky racionality a univerzálnost náboženské dogmatiky.

Vyvstává *závažná* otázka, která se vrací znovu a znovu v úvahách

moderních muslimských myslitelů, 'ulamá', historiků a publicistů: má na všestranném úpadku vinu sám islám? Anebo: zabrzdil islám společenský pokrok? Islámem teď máme na mysli jen úzké vymezení určitého pohledu na svět shrnutého do věrouky a fiqhu, jak se ustavily v klasické době. I toto vymezení stejně jako sám text Koránu připouští ovšem namnoze užší nebo širší výklad mezi doslovností a symbolikou.

Zatímco muslimové, ať konzervativní nebo modernisté, názor o dějinné odpovědnosti islámu za stagnaci rozhořčeně odmítají a naopak ztotožňují islám s pokrokem, odpověď mnoha evropských autorů, známá zvláště v podání Renanově, bývala kladná. Byl také srovnáván s podnikatelským aktivismem, k němuž vedlo pojetí predestinace v kalvíntví a vůbec protestantství (Max Weber), zatímco islámský determinismus se nejčastěji projevoval rezignací. V islámu - s výjimkou některých taríq a sekt - se v minulosti nevyvinulo posvěcení denní práce, protože už příslušnost k ummě byla chápána spolu s plněním „pěti pilířů“ a detailních právních předpisů za záruku příští blaženosti.

Francouzský islamista M. Rodinson odmítá jak staronové argumenty, které islám velebí jako záruku společenské spravedlnosti a pokroku, tak i všechna odsouzení, která jej prohlašují za příčinu stagnace Východu. Tyto téze spočívají podle jeho názoru na chybném předpokladu, že lidé určité epochy striktně naplňují určitou doktrínu, aniž ji přizpůsobí svým životním podmínkám a svému způsobu myšlení a jednání. Příčinou stagnace nebyla islámská ideologie, ale historicky vzniklá společenská situace islámského světa. Ani ty předpisy šarí'cy, které se zřejmě stavějí proti vývoji směrem ke společnosti kapitalistického typu, jako kupříkladu zákaz úroku a pojištění, nehrály fakticky retardační roli, neboť praxe je běžně obcházela.

Historicky vzniklá společenská situace islámského Východu byla ovšem vždy svázána s ideologií vydávající se za ryzí, autentickou doktrínu islámu. Očistit islám od pozdějších příměsí a přehodnotit jeho historické instituce je dnes snahou těch, kdo usilují o jeho moderní pojetí. Otázka společenských institucí zahrnuje mnoho otevřeného; islám vytyčuje jen obecný princip vlády a v praxi šlo vždy hlavně o to nedopustit bezvládí. Proto ideologie otevřela pole i uzurpátorům. Systém veřejných financí založený na zakátu v praxi nepostačil, a proto se sáhlo k jiným daňovým opatřením. O retardační roli waqfů již byla řeč. Hlubší pozornost si zasluhuje také otázka sociálních důsledků nerovnoprávného postavení ženy v islámské společnosti.

V souhrnu lze souhlasit, že úpadek kultury souběžný se stagnací společenského vývoje nevyplýval přímo z učení islámu. V tom mají muslimští apologeti, kteří koncem minulého století vstoupili s Renanem a jinými do polemiky, pokračující a obnovované pak po řadu desetiletí, velký díl pravdy. Ideologickou podobu islámské ortodoxie formovaly tytéž dogmatické tendence, které svázaly těsnými normami literární výraz i vědecké myšlení. Jako trvalý znak se tu projevovala nedůvěra v tvůrčí síly člověka, která nalezla v podstatě souhlas v širokých muslimských vrstvách. Ortodoxní dogmatika nabízela hotovou pravdu, kdežto racionální myšlení jen její hledání. Ortodoxie poskytovala ochranu kolektivity, racionální myšlení jen izolaci a nejistotu.

L. Gardet vidí příčiny vnitřního ustrnutí náboženského myšlení islámu ve dvou skutečnostech. Dogmatický vývoj proběhl příliš rychle, neboť vzhledem k úzkému spojení doktríny a státu některé otázky si vyžadovaly kvapná řešení přímo v kontextu politických zápasů. Zatímco katolictví má za sebou v době Tomáše Akvinského již více než tisíc let teologického vývoje, náboženské vědy islámu se ustavují do závazné podoby již ve 3. a 4. století hidžry. Druhou skutečností je absence živé autority in religiosis, nebo přesněji: je těžkopádná. Sunnitský chalífa nebo imám mají vládnout podle náboženského zákona, ale vyhlášovat závazný názor může jen idžmá^c. Otázka jak takovýto konsensus chápat a zajistit patří mezi často projednávané obtíže i v moderním islámu.

Stagnace vyrostla z většího počtu nestejnorodých kořenů, které nelze uvést na jediného společného jmenovatele. Mnoho součinitelů specifických pro jednotlivé muslimské náboženské vědy vyplývá přímo z jejich osobitých podmínek vývoje.

Tafsír byl zasažen stagnací nejdříve. Záhy se přestal vyvíjet, jen se opakovalo, co bylo řečeno v prvních staletích. Dogma o nestvořenosti zjeveného Koránu nedovolilo, aby se rozvinula textová kritika v podobných směrech jako v křesťanství, zvláště aby byla položena otázka historických zdrojů a literárních žánrů. Nové myšlenky přinesla až nová doba, nicméně právě zde se projevuje nejsilněji tíha tradice a úzkost a malost prostoru tolerovaného modernistického myšlení. Tafsír reformistů osciluje mezi moderní racionalitou a rezignací před doslovným smyslem výroků.

Podobný vývoj postihl analogický obor náboženských věd: zkoumání hadíthů. I zde veškerý vědecký, tj. kritický přístup zůstával ve středověku

nutně omezen jen na povrchové stránky, nejvíce se rozvinula kritika řetězu tradentů, isnádu. Vnitřní kritika a širší konfrontace s obecnými historickými daty nebyly až do nové doby rozpracovány.

Ke stagnaci myšlení přispěla velmi výrazně jeho právní složka. Fiqh se závazně ustálil již od 3. století hidžry v madhabech. Přes celou obrovskou šíři teoretické a metodické základny fiqhu, která z právníké literatury činí kvantitativně patrně nejsilnější součást islámského písemnictví, se myšlenkové postupy vlastně vždy omezují jen na osvětlení (*istinbát*, doslova „čerpání [z hloubi, ze studny]“) na základě Koránu a kodifikované sunny. Od počátku 4. století hidžry se uzavírají dveře idžtihádu. Je pozoruhodné, že nejstriktnější škola - hanbalismus - přispěla nejvíce ke vzniku reformního myšlení. Ibn Tajmíja kladl totiž důraz na rozlišování neměnnosti kultovních příkazů, *‘ibádát*, od sociálních vztahů, *mu‘ámalát*, které jsou svou povahou vázány k určité době a určitému místu.

Dogmatická teologie kalám sice v mnohém připomíná evropskou scholastiku, nerozlišila však filosofii a teologii tak přesně jako křesťanství. Hanbalovci vůbec upírali kalámu charakter náboženské vědy. Po Ghazzálím v ovzduší postupující stagnace stoupala súfíjská zbožnost, kladoucí srdce nad rozum, a scholastické závěry ustoupily jako předmět širšího veřejného zájmu súfíjským názorům a projevům. Početné příručky kalámu z doby temných staletí se vyznačují už jen stereotypním opakováním.

V celém souboru náboženských věd se uplatnil neblahý přístup k procesu poznání: netrpělivost, příliš ukvapená snaha o závěr, schematicismus. Současně se na rubu téže mince vyskytla nesnášenlivost. Jestliže se dnes islám dovolává tradice tolerance, platí to v historicky proměnlivých mezích o jeho vztahu k jinověrcům, hlavně křesťanům a židům, na periférii také k hinduistům, africkým animistům apod. Do vlastních řad ale islámská ortodoxie i jiné, schizmatické směry byly nejednou značně nesnášenlivě.

Dalším rysem, přispívajícím k úpadku, se stal i postoj, který v tomto klimatu zvolilo tvůrčí myšlení. Když bylo dohnáno ke střetnutí s mocenským tlakem vládnoucí ideologie, připravené použít jakýchkoliv nevybíravých prostředků, nalézalo jako slabší strana východisko z konfliktu v taqíji. Stala se životním pravidlem těch, kdo měli odlišný názor, a obrannou taktikou celých potlačovaných skupin. Přiřadila se k již zmíněným slabinám islámské kultury a přes veškerý realismus je-

jího sebezáchovného taktizování vedla rovněž do slepé uličky stagnace. Jestliže měřítkem síly kultury je i její schopnost snášet odchylky od středové normy a využívat kontrastů a rozporů jako hybných sil, islámská kultura se sama odsuzovala k ochrnutí. Úpadek nastával nerovnoměrně v různých částech rozsáhlého islámského světa v místně i časově rozrůzněných podobách. Společným znakem umrtvování tvůrčích sil byla všude nedůvěra k člověku, sebeuspokojení s dosaženým a obava a pak i nechuť a nezájem experimentovat, hledat, nalézat. I na tomto poli muselo novodobé islámské myšlení přistoupit k reformní obrodě, která nově formulovala hodnotu a možnosti člověka.



(XI)
N Ě K T E R É
R E Á L I E
..
K A L E N D Á Ř

V PŘEDISLÁMSKÉ ARÁBII NEBYL ČAS MĚ-
řen jednotně. Převládalo zřejmě lunisolární pojetí roku, podobné ži-
dovskému. Měsíce, z nichž některé platily za posvátné, se určovaly
podle lunárních fází. Přidával se k nim ještě další, třináctý, aby se délka
roku srovnala s rokem slunečním. Muhammad kladl důraz na lunární
měření času (10:5) a krátce před smrtí zakázal „vsunutý měsíc“
(9:36-37). Rok islámského kalendáře byl tak pojat jako čistě lunární
a zhruba o jedenáct dní kratší proti slunečnímu. 33 lunárních let od-
povídá 32 letům slunečním.

Jména měsíců, převzatá s několika změnami ze staroarabských, zní:
*muharram, safar, rabīʿ al-awwal, rabīʿ ath-thání, džumádá-l-úlá, džu-
mádá-l-áchira, radžab, šaʿbán, ramadán, šawwál, dhú-l-qaʿda, dhú-l-
hidždža*. Muharram a další liché měsíce mají po 30 dnech, sudé po 29.
Celkově rok trvá 354 dní. Aby se cyklus srovnal s astronomickým lu-
nárním rokem, jsou některá léta (celkem 11 z každých 30) přestupná;
přidává se v nich jeden den k měsíci dhú-l-hidždža. Počátek dne se
tradičním způsobem počítá od západu slunce.

Islámský letopočet, jak byl zaveden za chalífy Umara, začíná dnem
1. muharramu roku Muhammadovy hidžry. Výchozí den letopočtu hidžry
(latinsky se někdy značí AH - anno hegirae) připadá na čtvrtek
/pátek 15./16. července 622 juliánského kalendáře. Pro praktické pře-

vádění dat mezi islámským a křesťanským kalendářním systémem byly sestaveny převáděcí tabulky: Wüstenfeld-Mahler: Vergleichungstabellen der muhammedanischen und christlichen Zeitrechnung. Leipzig, 1926. U nás jsou širě dostupnější zhuštěné tabulky připojené ke slovníku Ch. K. Baranov: Arabsko-russkij slovar', Moskva, větší počet vydání.

V moderní době se ve všech islámských zemích používá i světového gregoriánského kalendáře souběžně s islámským, podle něhož se určují náboženské svátky. Proto je důležité islámský kalendář sledovat vzhledem k významu, který některé svátky a období (např. ramadán) mají i v mezinárodních politických a hospodářských vztazích. Rok 1410 AH začal 3. 8.1989 a ramadán 27. 3.1990. Do posledního roku druhého milénia křesťanské éry muslimský svět vstupoval v posledním týdnu ramadánu 1420. 1. leden 2002 připadl na 17. šawwál 1422 a ramadán trval od 6. 11. do 5. 12.2002.

V Íránu, kde se tradičně slaví jako velký všenárodní svátek sluneční Nový rok (*nourúz*) 21. března, byl r. 1925 zaveden vedle islámského lunárního kalendáře také národní kalendář sluneční. Jeho letopočty vycházejí rovněž od roku 622.

N Á B O Ž E N S K É S V Á T K Y
A V Ý Z N A M N É D N Y

1. muharram - islámský Nový rok.
10. muharram - pro šíity bolestný den vzpomínky na Husajnovu smrt u Kerbelá (680). V sunnitských obcích na tento den připadá dobrovolný půst '*ásúr'*. Někteří zbožní muslimové se postí celých prvních deset dní muharramu.
- safar - poslední středa v safaru (persky *áchir-e čahár-e samba*) je v některých asijských zemích postním dnem, spjatým se vzpomínkou na Muhammadův poslední wudú'. Doprovázejí ji některé lidové (i magické) obyčeje.
12. rabí' al-awwal - *mawlid* nebo *mawlúd*, tj. narozeniny Proroka Muhammada, slavené v jeho úmrtní den. Radostné oslavy tohoto svátku se přes určitý odpor konzervativních kruhů rozvíjely od

- 12.-13. století, zvláště v arabských zemích a Turecku. Rozšířily se po celém muslimském světě a daly vznik rozsáhlé lidové oslavné slovesnosti. Indiští muslimové tento svátek nazývají *bará wafát*.
27. radžab -den *mi^crádže*, Muhammadovy noční pouti do nebes. Připomíná se četbou legend o této podivuhodné cestě. Podobně jako u mawlidu inspirovalo i toto téma bohatou lidovou slovesnost ve všech částech islámského světa, někdy jako podstatná složka zlatého fondu některých literatur (např. svahilské ve východní Africe).
- některé mystické řády tráví noc na první pátek v radžabu mimořádnou zbožností (*lajlat ar-raghá'ib*).
15. ša^cbán - „noc prominutí“ (*lajlat al-bará'a*, persky *šáb-e barát*, v Indonésii *kanduri bu*, javánsky *ruah*. Je to den či noc modliteb za mrtvé, vyznačuje se řadou místních obyčejů.
- ramadán - celý postní měsíc je výjimečný a vyznačuje se zvýšenou zbožností.
27. ramadán - *lajlat al-qadr* (44:3-4), noc, kdy prý Bůh předurčuje osudy všech na následující rok. Arabové si tuto noc připomínají vážnou zbožností, zatímco indiští muslimové ji spíše oslavují veselím.
1. šawwál- „malý svátek“ (*al-^cid as-saghír*, turecky *küçük bairam*, sva-hilsky *idi ndogo* atd.) nebo „svátek ukončení půstu“ (*^cid al-fitri*; turecky *şeker bairam*, doslova „cukrový“ atd.). Je to nejradostnější svátek roku. Oslavy trvají 2-3 dny. Lidé si dávají dárky, navštěvují se, pokud možno oblékají se do nových šatů. Navštěvují se také hroby příbuzných. Je to také čas k zaplacení almužny zakátu chudým. Východoafričtí muslimové tradičně tento svátek pokládají za počátek nového roku a měsíc šawwál nazývají sva-hilsky *mfunguo mosi* „první otevření, uvolnění“.
10. dhú-1-hidždža - „velký“ nebo „obětní“ svátek (*al-^cid al-kabír*; *^cid al-adhá*, *^cid al-qurbán*; turecky *büyük bairam* nebo *kurban bairam*; v Indii *baqar ^cid*; v západní Africe *tabaski*; ve východní Africe *idi kubwa*). Slaví se v den, kdy při pouti v Mekce poutníci obětují ovci nebo jiné zvíře. Stejně si při této příležitosti počínají muslimové po celém světě. Oslavy svátku trvají až tři dny.
18. dhú-1-hidždža - šíitský svátek *ghadír*. Připomíná údajně jmenování Alího Muhammadovým nástupcem u jezírka mezi Mekkou a Medínou. Je spjat s šíitskými lidovými zvyky.

K příznačným rysům muslimských písemných i ústních projevů patří hojně, do značné míry standardizované užívání chvalořečných formulí. Každý závažnější projev začíná basmalou: *Bismi'lláhi 'r-rahmání 'r-rahím* „Ve jménu Boha, milosrdného, slitovného“.

Za jménem Božím následuje vždy eulogický přístavek *ta'álá* „On je Vznešený“, *'azza wa džalla* „Vznešený a Mocný“ apod.

Jméno Prorokovo doprovází stereotypní eulogická formule: *sallá 'lláhu 'alajhi wa sallam* „ať mu Bůh žehná a dá mu mír“. Vzhledem k hojnému výskytu se může v písmu vyjadřovat zavedenou zkratkou, tiskárny ji mají nezřídka připravenou jako hotový štoček. Za jmény ostatních proroků následuje prostší *'alajhi 's-salám* „Mír s ním“. U Prorokových druhů se užívá chvalořeči *radija 'lláhu 'anhu* „ať v něm Bůh má zalíbení“. V případě Alího bývají eulogie bohatší: *karrama 'lláhu wadžhahu* nebo *nawwara 'lláhu wadžhahu* „ať Bůh pocítí (nebo osvíti) jeho tvář“ apod.

Tyto chvalořečné přístavky působí na nepřivykklého čtenáře nutně monotónně. V citacích z muslimských pramenů uváděných v této knize byly zčásti ponechány pro zachování koloritu originálu, zčásti vypuštěny v zájmu plynulosti textu.

M E Š I T A (M A S D Ź I D)

Arabské slovo *masdžid* je převzato z aramejštiny, anebo utvořeno samostatně ze slovesného základu *sadžada* „padat na tvář (před Bohem)“. Vyskytuje se již v Koránu. Pro označení velké mešity určené k pátečním společným modlitbám se později ujal termín *džámi'*, původně adjektivní přívlastek „shromažďující“. Naopak malá místnost vyhrazená a udržovaná v čistotě pro modlitbu, jaké se dnes zřizují třeba na letištích nebo při menších úřadech nebo závodech, po případě část místnosti oddělená za tím účelem zástěnou apod., se nazývá prostě *musallá* „modlitebna“.

Architektura, bohatství a styl vybavení masdžidů a džámi'ů se liší podle míst a epoch. Lze rozlišit výrazné slohy, například: maghribský,

egyptský mamlúcký, osmanský, indický mogulský a mnoho dalších, až po pozoruhodné moderní betonové stavby, uchovávající a s citem a často velkým zdarem rozvíjející tradiční estetické prvky.

Nejdůležitější vnější příslušenství tvoří minaret (*mi'dhana, manára*, v severní Africe též *sawma'a*), odkud muezzin volá k modlitbě, nádvoří, hygienická zařízení. Mnoho významných mešit zahrnuje hrobku zakladatele nebo významné osobnosti (zpravidla pod kopulí), dále také knihovnu, hodiny apod. U některých je zřízena rovněž náboženská škola, *madrasa*.

Do mešity je třeba vcházet bez obuvi v náležitém oblečení. Ženy mají mít zahaleny i vlasy. Podlaha je pokryta koberci, v chudších modlitebnách rohožemi. Hlavní vnitřní vybavení tvoří *mihráb*, tj. výklenek označující qiblu. Po jeho straně je *minbar*, kazatelna pro páteční kázání, chutbu. Ve větších mešitách bývá ještě nízké dřevěné podium (*dikka*), odkud muezzin volá k modlitbě bezprostředně před jejím započatím (tzv. *iqáma*). Všechno vnitřní vybavení je poměrně jednoduché, protože jedinou bohoslužbou v islámu (mimo poutní obřady v Mekce) je modlitba.

Vybavení zahrnuje někdy ještě dřevěné, bohatě vyřezávané a vykládané stojany na Korán a skříně na rukopisy a tisky této zjevené Knihy, popřípadě na různé relikvie vztahující se k Muhammadovi nebo jiným prorockým či světeckým osobnostem. Vnitřní výzdobu mešity tvoří zpravidla kaligraficky vytesávané nebo malované citace koránských veršů, velké kaligrafické nápisy Alláh a Muhammad a v sunnitských mešitách nezdídky také jména čtyř pravověrných chalífů.

D U C H O V E N S T V O

Islám nezná církev, svátosti ani formální instituci kněžství nebo mnišství. Přesto koránský text z doby před Muhammadovým střetnutím s křesťany v Nedžránu hovoří o tomto stavu vlídně.

... a zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími přáteli věřících, jsou ti, kdož říkají: „Jsme křesťané!“ A je to proto, že jsou mezi nimi kněží a mniši a že nejsou pýchou naplněni.

(5:82)

Také další koránský výrok o křesťanském mnišství (57:27) byl pů-

vodně vykládán v příznivém smyslu, později však převládl čistě záporný, odmítavý názor. Vrcholu dosahuje v nekanonickém, ale tím neméně často citovaném hadíthu: V islámu nemá mnišství (popř. kněžský stav vůbec) místa.

Rozhodné principiální odmítání jakéhokoliv „prostředníka“ mezi člověkem a Bohem patří sice ke stěžejním zásadám učení islámu, živé formy náboženského života, zvláště mystické tariqy, je však zřetelně obcházely. I v dnešních muslimských společnostech nalezneme širší škálu postojů od odmítání duchovenstva (např. Libye), přes úctu k náboženským vzdělavcům (např. v Egyptě k teologům a právníkům z univerzity al-Azhar) až po požadavky vedoucí úlohy duchovenstva ve státě (Mawdúdí, Chomejní).

Ze samotné povahy islámu vyplývá, že některé funkce související s věroukou, bohoslužbou, právem a vzděláním nutně vykonávají činitelé, které lze shrnout pod volně chápané záhlaví duchovenstva. Jejich označení, postavení i vnější znaky (turban, dlouhý plášť apod.) se dosti liší podle jednotlivých míst rozsáhlého islámského světa.

Označení *šejch*, vlastně „starší, ctihodný muž“, je natolik obecné, že sice může označovat duchovní, ale zároveň i hodnostáře mimo duchovní sféru, senátory, náčelníky apod. V minulosti byl používán i vysoký honorifický titul *šejch al-islám*. V Osmanské říši vysoký islámský představitel s tímto titulem měl důstojné postavení u dvora a vydával fetvy s nejvyšší právní platností. Tento úřad šejcha islámu (turecky *seyhülislam*) byl zrušen kemalovskou revolucí v letech 1922-24.

Nejobecnější označení duchovních vychází z jejich statutu vzdělavců, kvalifikovaných znalců náboženského učení *‘ulamá’*, popřípadě zejména práva - *fuqahá’*. *‘Ulamá’* (sg. *‘alim* nebo *‘alím*) jsou teologicky i právnicky vzdělaní muži, kteří usměrňují duchovně lid. Mohou působit jako soukromí, nezávislí odborníci nebo jako placení zaměstnanci náboženských škol nebo státu.

V různých částech islámského světa se v obdobném významu rozšířilo původně velmi mnohoznačné slovo *mawlá* „pán“ a jeho další formy: *múlád* (zvláště v severní Africe a o světcích), *mawlawí*, *mevlevi*, *mullá* nebo *mollá* (v Íránu a Indii).

Termín *imám* („předák“, odpovídá latinskému *antistes*) označuje v nejobecnějším významu váženého věřícího, který stojí v čele při společné modlitbě. V mešitách zpravidla působí imám najatý příslušnou obcí, aby tuto funkci vykonával. Ve zvláště čestném významu přiznávají

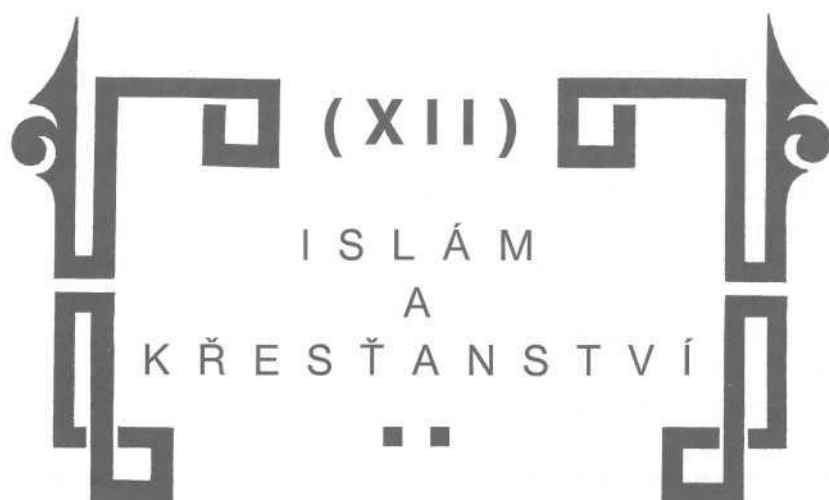
sunnité titul imáma chalífům a význačným učencům, například zakladatelům pravověrných madhabů, zatímco šiité učinili tento pojem hlavní osou svého učení.

Mešitový imám může působit zároveň jako kazatel *chatib*, ve větších mešitách je tato funkce někdy samostatná. K personálu mešit patřily dříve také další skupiny předčítačů (*qurrá'*) a mimopátečních morali-
zujících kazatelů (*qussás*, *wu^{cc}áz*), kteří ovšem působí i při školách a na veřejnosti mimo mešity. Důležitým zaměstnancem mešity je muezzin (*mu'adhdhin*), který pětkrát denně svolává k modlitbě.

Vzhledem ke stěžejnímu významu šari'cy patří k duchovenstvu islámští právníci, *fuqahá'* (sg. *faqíh*), a úředníci zastávající funkce soudce (*qádí*) a autoritativního právního poradce, muftího. Kádí i muftí jsou ustanovováni muslimskou vládou. Muftí vydává právní dobrozdání, fetvy, kádí je uplatňuje v praktické jurisdikci.

Důležitou úlohu při náboženské výchově mládeže hrají všude učitelé koránských škol, nazývaní v národních jazycích různě (persky *áčhond*, v západní Africe *modibbo* nebo *tierno*, v Indonésii *kiaji* aj.). Na periférii islámského světa se v národních jazycích ustalovala i zvláštní slova pro vzdělance, kteří se naučili islámu a Koránu a patřili tedy do široké rodiny muslimského duchovenstva.

O postavení a tituluře duchovenstva v různých sektách byla již řeč. Velmi složitou funkční hierarchii si vytvořila iránská ší'ca dvanácti imámů. Duchovní obecně nazývají mollá, šejch nebo áchond, podle vzdělání a hodnosti pak rozlišují stupně: *talabe* (nejčastěji studenti teologie), *hodždžatol-eslám* „důkaz islámu“, *ájatolláh* „znamení Boží“, *ájatolláh-ol-ozmá* „velký ájatolláh“, a ájatolláhovi Chomejnímu se dostalo dokonce titulu *nájeb-e imám*, tj. zástupce (skrytého) imáma.



OBĚ VELKÁ SVĚTOVÁ NÁBOŽENSTVÍ STÁLA

po staletí proti sobě v polemikách i v nepřátelských střetnutích, kdy nejménou poklesala až na úroveň ideologií dvou soupeřících táborů. Jejich konflikt procházel obdobími krvavých válek, výbojů a zpětných rekonkvist i obdobími poměrného klidu, někdy dokonce i krátkých oportunistických lichotivých gest a také i příležitostné tolerance a mírových vztahů. Základní ideový spor však trval a trvá, i když jej v moderní době politické, hospodářské, strategické, národní a třídní zájmy zasunuly do pozadí pozornosti. Trvá i přesto, že obě náboženství vyznávají osobního Boha, vycházejí namnoze z týchž kulturních tradic a hlásí se v podstatě k týmž všelidským mravním hodnotám, a vlastně jsou příbuznými a blízkými souputníky v živé, rozsáhlé objektivní jednotě světové civilizace.

U kořene sporů leží vzájemné neporozumění, procházející věky jako dědičný hřích od prvních samostatných kroků islámu. Islámská dogmatika označila křesťanství za nedokonalý, pokažený předstupeň vlastního, konečného zjevení a pravdy. Přijala je ve zkreslené podobě, způsobené různorodostí poznání, převážně nepravověrných pramenů i přímým nepochopením, a tak je ze svého zvláštního zorného úhlu podrobila kritice a začlenila do vlastní soustavy.

Křesťanský svět, před nímž islám náhle vyvstal jako hrozivá vojenská síla, nové náboženství šmahem odmítl jako zvrhlou, dogmaticky i morálně pochybenou pověru anebo herezi. Serióznější hlasy se dlouho ozývaly jen ojediněle a málokdy se jim dostalo širšího uplatnění. Ohni-

vost protiislámské rétoriky procházela ovšem vlnami vzestupu a poklesu podle potřeb okamžité politické nebo vojenské situace. Teprve od konce 17. století, za pokračujícího ústupu Turků po porážce u Vídně a za zřetelné stagnace muslimských společností, si Evropa začala uvědomovat, kolika lžemi opřádala po staletí postavu Muhammada a všechnu islámskou věrouku.

Tato kapitola se zaměří na konfrontaci postojů a omylů obou stran v dějinách. Islámský postoj si v nich v podstatě zachovává kontinuitu neměnných výchozích tezí, zatímco pohledy křesťanské Evropy procházely zřetelnými proměnami. V závěru ukážeme na některé peripetie a problémy snah o dialog v současné době.

I S L Á M S K Ý P O H L E D

Jako nejjednodušší výchozí pomůcku k charakterizaci islámského pohledu na křesťanskou věrouku můžeme spolu s anglickým islamistou Alfredem Guillaumem uvést rozbor apoštolského vyznání víry, k němuž se hlásí všichni křesťané. Podtržením označíme články víry, které islám odmítá:

Věřím v Boha Otce Všemohoucího, Stvořitele nebe i země. I v Ježíše Krista, Syna Jeho jediného, Pána našeho, jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontským Pilátem, byl ukřižován, umřel (7) a pohřben jest. Sestoupil do pekel, třetího dne vstal z mrtvých, vstoupil na nebesa, sedí po pravici Boha Otce Všemohoucího, odtud přijde soudit živé i mrtvé. Věřím v Ducha svatého, svatou církev obecnou, společenství svatých, odpuštění hříchů, těla z mrtvých vzkříšení a život věčný.

Islám především odmítá celé křesťanské učení o Nejsvětější Trojici, které podle jeho názoru odporuje jedinosti Boží. Pokládá je za formu polyteismu, „přidružování k Bohu“, širk. Podle koránského textu křesťanské teologické dogma odporuje i samotnému Ježíšovu údajnému učení:

A věru jsou nevěřící ti, kdož říkají: „Mesiáš, syn Mariin, je Bůh!“ A pravil Mesiáš: „Dítka Izraele, uctívejte Boha, Pána mého i Pána vašeho! Kdo bude přidružovat k Bohu, tomu Bůh zakáže vstup do ráje a bude mu příbytkem oheň pekelný; a nespravedliví nebudou mít pomocníky.“ A jsou věru nevěřící

ti, kdo prohlašují: „Bůh je třetí z trojice“, zatímco není božstva kromě Boha jediného. A nepřestanou-li s tím, co říkají, věru se dotkne těch, kdož z nich jsou nevěřící, trest bolestný!

(5:73)

Dlužno dodat, že Korán chápe křesťanské dogma o Trojici mylně. Podle vzoru staroarabské ženské tzv. kollyridiánské („koláčové“) hereze se totiž domnívá, že Trojici tvoří Bůh, Ježíš a Marie (5:116, 5:73). Ghazzáli, který znal křesťanskou věrouku daleko lépe než jiní ^{‘ulamá’}, soudil, že „nebýt dogmatu o Trojici a popírání Božího poslání Mu-hammadova, bylo by křesťanství absolutním vyjádřením pravdy“.

Islám rozhodně zavrhuje označení Boha za Otce, a to jak vůči Ježíši, tak i vůči lidem. Pojem otcovství chápe jen v základním biologickém významu a nepřipouští metaforické užití. Bůh je ve vztahu k lidem vždy jen Pánem (*rabb*) a označení „otec“ nemá místo mezi Jeho atributy, ani mezi „překrásnými jmény“.

Velmi mnoho dogmatických rozdílů se vztahuje k víře v Ježíše Krista. Korán mu věnuje rozhodně daleko více pozornosti než kterékoliv jiné náboženské osobnosti před Muhammadem. Muhammad měl určitou představu o rozkolech mezi křesťany (5:14) a pravděpodobně slyšel i o věcné podstatě sporů o christologické články víry. Sám se přiklonil na stranu informátorů z nepravověrných sekt. Ježíš v Koránu vystupuje pod jménem Ísá nebo al-Masíh, tj. „Pomazaný“, Mesiáš, Kristus. Je označován také řadou uctivých slovních spojení, zvláště jako „Slovo Boží“ (Kalimatu-lláh; 4:171 má „Jeho slovo“). Je synem Mariiným (*ibn Marjam*), jehož panenská matka počala přímým tvořivým slovem Božím, podobně jako kdysi Bůh stvořil Adama (3:45, 3:59, 4:179). Nalézáme tu tedy dokonce určitou paralelu k učení sv. Pavla o Ježíši jako druhém Adamovi.

[68 – „“]

Mariino panenství se v Koránu zdůrazňuje vícekrát v súrách z mekčánského i medínskému období. Marii si Bůh vyvolil, učinil ji čistou a vyznamenal mezi všemi ženami (3:42). Hovoří se tu i o andělském zvěstování:

Pravila: „Jak bych mohla chlapce míti, když se mě nedotkl smrtelník žádný a já nejsem ženou nepočestnou!“ Odpověděl: „Staniž se tak, nebo Pán tvůj pravil: Toto je pro mne snadné, a věru jej učiníme znamením pro lidi i milosrdenstvím od Nás seslaným, a je to již věci rozhodnutou!“

(19:17-22; podobně též 3:45-47).

Koránský text tu zřetelně připomíná Lukášovo Evangelium (L 1:34). Pozdější tradice a literatura příběh zvěstování bohatě rozvíjejí a uvádějí na scénu jmenovitě anděla Džibríla v podobě jinocha s bezvousou zářící tváří.

Mariin otec se podle koránského textu jmenoval Imrán (3:31, 66:12) a Marie sama je označena za sestru Hárúnovu (19:29). Došlo zde zřejmě k mylnému ztotožnění se starozákonní prorokyní Mířjam, sestrou Áronovou a Mojžíšovou, dcerou Amramovou (Ex 15:20 a Nu 12:1). Na tento omyl upozornili křesťanští polemisté již za Muhammadova života. Muslimští exegeti a dějepisci se snažili rozpor řešit různými způsoby, například výkladem, že jde o jiného Hárúna, nikoli Mojžíšova bratra. Celá 19. súra Marjam s nejstaršími koránskými výklady o novozákonních postavách čerpá mnoho údajů z apokryfních křesťanských spisů (syrského Jakobova protoevangelia, De nativitate Mariae, Tomášova evangelia aj.).

Ježíšovo narození z panenské matky vykládá v moderní době azhar-
ský šejch M. Abú Zahra jako bezprostřední tvůrčí akt Boží.

Bylo to znamení Boží přítomnosti pro ty, kdo přivykli pohlížet na svět v jeho běžném pořádku, kde určitá příčina vyvolává trvale určitý účinek. Zde vystal takovýto účinek bez obvyklé příčiny... Šlo o to otevřít lidem průzor do duchovního světa, jak ukazuje koránský verš „A vdechli jsme do ní část ducha Svěho a učinili jsme z ní i ze syna jejího pro veškeré lidstvo znamení“.
(21:91)

PODLE ABÚ ZAHRY: MUHÁDARÁT FÍ-N-NASRÁNĪJA (Přednášky o křesťanství), Káhira, 1966

Ježíši se v Koránu dostává několika kvalifikujících epitet, především je ale prorokem (*nabí*, 9:30) a poslem (*rasúl*, 4:157 a 171), který lidem přináší zjevenou Knihu, jíž je Evangelium (*indžíl*, 5:46, 57:27). Měl moc z dovolení Božího konat zázraky. Již v kolébce hovořil, aby matku obhájil před pohoršením lidí (19:29-34), a později pak křísil mrtvé, uzdravoval nemocné, tvořil hliněné ptáky a vdechoval jim život a měl také dar jasnovidectví. Později muslimští autoři a lidová tvořivost bohatě využívají tohoto literárně vděčného prvku. První Ísovy zázraky zasahují už do jeho dětských let, která spolu s matkou a tesařem Júsufem trávil v egyptském exilu.

První božské znamení (ája) spatřili na Ísovi v době, kdy s matkou bydlel ve starostově domě v Egyptě, kde je ubytoval tesař Júsuf. Do toho domu se často uchýlovali chudáci a mrzáci. Jednou starostovi někdo ukradl z truhly

peníze, ale ten dobrák se nikoho neodvažoval obvinít. Marjam byla pro tuto věc velmi smutná. Když Ísá viděl, jak se matka pro hostitelovu škodu rmoutí, řekl jí: „Přeješ si, máti, abych mu ukázal, kdo má jeho majetek?“ Přisvědčila. Řekl jí tedy: „Ať svolá do domu ty chudáky.“ Když se všichni shromáždili, ukázal na dva z nich: na slepého a chromého, jehož ten slepec nesl na ramenou. Ísá ho vyzval, ať se napřímí. Slepec tvrdil, že to nedokáže, a Ísá se zeptal: „A jak jste to dokázali včera?“ Lidé je přiměli napřímít se, a opravdu chromec na slepcových ramenou dosahoval až přímo k víku vysoké truhly. Ísá řekl starostovi: „Takhle tě včera okradli. Slepý využil své síly a chromý zraku.“ Oba se pak přiznali a vrátili starostovi jeho peníze. Starosta si je vzal a pravil: „Marjam, vem si polovinu!“ Zdráhala se: „K tomu nejsem stvořena.“ Starosta jí tedy navrhl, ať je dá synovi, a nato řekla: „Syn je mocnější než já.“

Brzy poté starosta ženil syna a vystrojil mu velkou hostinu. Sešli se hosté z celého Egypta a hostil je plné dva měsíce. Když hodování skončilo, přišli na návštěvu lidé ze Sýrie bez předchozího ohlášení a starosta už neměl, co by jim nabídl k pití. Když Ísá viděl, jak se tím trápí, vešel do starostova sklepa, kde stály dvě řady džbánů. Kráčel podél těch džbánů a rukou se dotýkal jejich prázdných hrdel, a pod jeho dotekem se nádoby rázem plnily nápojem, dokud nedošel k poslednímu. Tehdy mu bylo dvanáct let.

Jiné znamení: Když Ísá skončil školu, Marjam ho posílala pracovat k různým řemeslníkům. Poslední přišli na řadu barvíři. Přivedla ho k jejich mistru, aby se u něj vyučil. Tehdy se v dílně nakupilo mnoho šatstva a ten muž musel odcestovat. Řekl Ísovi: „Už ses vyučil našemu řemeslu. Já musím odjet a vrátím se až za deset dní. Tady jsou šaty z různých látek a ty víš, na jakou barvu se má ten který kus nabarvit. Byl bych rád, kdybys práci dodělal, než přijdu.“ A odešel. Ísá - mír s ním - uvažil jedinou barvu do jediné kádě, vložil do ní všechno šatstvo a pravil: „S dovolením Božím - On je vznešený - buďte takové, jaké si přeji!“ Když se barvíř vrátil, všechno šatstvo leželo v jediné kádi. Řekl: „Íso, co jsi dělal?“ Odpověděl: „Dokončil jsem práci.“ Zeptal se ho: „A kde je?“ Odpověděl: „V kádi.“ Mistr se divil: „Všechno?“ Odpověděl: „Ano.“ Barvíř se poděšeně ptal: „Jak mohou být všechny ty šaty v jediné kádi, vždyť ty jsi je zkazil?“ Odpověděl mu: „Jdi se podívat!“ A pak Ísá vytáhl bílý šat, po něm zelený, pak červený, a dál pak postupně šaty všech barev podle přání. Barvíř se podívil a pochopil, že je to dílo Boží - On je Mocný a Vznešený! A řekl lidem: „Pojďte a hleďte, co učinil Ísá - mír s ním.“ A uvěřil v něj.

THA^cLABÍ: QISAS AL-ANBIJÁ'

Zmíněnou legendu o slepci a chromci vykládá dnes Balić ve svých úvahách o vztazích mezi křesťanstvím a islámem jako příznačnou ilus-

traci islámského názoru na vztah těla a duše. Stejně tak jako oba zloději v příběhu se doplňovali a jsou vinni společně, islám neodděluje tělesné a duševní, profánní a spirituální, tak ostře, jak činí křesťanství, ale chápe je jako komplementární hodnoty v náboženském úsilí o přetvoření světa.

Balić zároveň zdůrazňuje, že islámská christologie hraje v jeho věrouce jen podružnou úlohu, jejíž význam do určité míry nadnášely polemické podněty z křesťanské strany. Soudí, že islámsko-křesťanský dialog může být smysluplný a vést k plodné spolupráci jen na jiných tematických polích, jakými může být návrat ke společnému prameni víry v Boha Stvořitele a zaměření na společné etickosociální cíle.

Nejzávažnější rozdíl plyne skutečně z islámského popření Ježíšova vykupitelského poslání. Islámské pojetí náboženských dějin jako prostého sledu prohlubujících se profecií neponechává místo pro učení o dramatu Boží lásky k lidstvu a spáse utrpením. Náznak v tomto směru zná pouze ší'á v pohledu na Husajna. Nepřeklenutelný rozpor s Evangeliiem vyvstává proto také v islámských podáních o Ježíšově smrti. Sám koránský text tu není zcela jednoznačný. V sůře Žen, uprostřed výroků o pochybení židů, se praví:

A pak prokleli jsme je za to, že porušili úmluvu svou, neuvěřili ve znamení Boží, zabíjeli nespravedlivé proroky, a také za slova jejich: „Srdce naše jsou neobřezána.“ Ba ano, Bůh jim je zapečetil kvůli jejich nevěrectví a jen málo z nich uvěřilo; a za nevěrectví jejich a za slova jejich o Marii, jež nehoráznou byla pomluvou, a za slova jejich: „Věru jsme zabili Mesiáše Ježíše, syna Mariina, posla Božího!“ Však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim tak zdálo. A věru ti, kdož jsou o něm rozdílného mínění, jsou vskutku na pochybách o něm. A nemají o něm vědomosti žádné a sledují jen dohady; a nezabili jej určitě, naopak Bůh jej k sobě pozdvihl, neboť Bůh je mocný, moudrý. A věru není nikdo mezi vlastníky Písma, kdo by v něj neuvěřil předtím, než zemře - a v den zmrtevýchvstání bude pak proti nim svědkem.

(4:155-159)

Popření Ježíšova ukřižování „ale jen se jim tak zdálo“ (*subbiha lahum*) je značně vágní a vyvolalo množství pokusů o výklad ze strany muslimských exegetů i evropských orientalistů. Muslimské autority se většinou kloní k názoru, který je dnes mezi věřícími muslimy běžný, že namísto Ježíše zemřel na kříži někdo jiný, kdo se mu pouze podobal. Muslimská christologie tu fakticky navazuje na učení některých sta-

rokřesťanských gnostických sekt, že místo Ježíše byl ukřižován Šimon z Kyrény. Některé muslimské sekty rozvádějí téma dál. Například novodobá ahmadíja tvrdí, že Ísá po své zdánlivé smrti na kříži odešel do Kašmíru, kde po letech pokojně zemřel a byl pochován ve Šrínagaru.

Názor islámských ortodoxních kruhů na způsob Ježíšovy smrti zůstává tvářív v tvář nejasnému koránskému textu nevyhraněný. Muhammad zřejmě věřil v Ísovo nanebevstoupení či pozdvižení do nebes (*su-^ćúd, raf^ć*), a to zřejmě v pozemském, nikoli zmrtvýchvstalém, oslaveném těle. Nezemřel, ale byl vzat k Bohu, a to stále ještě ve svém mladém věku. Podobně patrně nezemřela ani Marjam. Podle hadíthu, uznávaného za spolehlivý, se Muhammad s Ísou sám setkal při své noční cestě do nebes (*mi^ćrádž*) v druhém nebeském kruhu. Ježíš má znovu přijít na konci věků jako „znamení hodiny“ (43:61) a teprve po této parusii zemře.

O podrobný výklad okolností Ježíšova druhého příchodu se pokusil exegeta Bajdáví. Ježíš podle jeho názoru sestoupí do Svaté země na místě zvaném Afíq s kopím v ruce, zabije antikrista Dadždžála a přijde do Jeruzaléma za ranní modlitby. Odmítne nabídku převzít imámovo místo a pomodlí se v řadách věřících. Potom zabije svini, zlomí kříž a zboří synagogy a kostely. Uvěří v něj všichni židé i křesťané, jinak budou pobiti. Pak ve sjednocené islámské obci zůstane žít ještě čtyřicet let. Pochován bude v Medíně jako Muhammad, na volném místě mezi hroby Abú Bakra a Umara.

Tyto podrobnosti nejsou ovšem závazným článkem víry a existuje i mnoho jiných lidových, často jen krajových představ. Podle raných tradic se Ježíš již několikrát znovu objevil. Podle tradice ze Sýrie se má v den posledního soudu ukázat na minaretu Umajjovského džámi^ću v Damašku. Různé eschatologické představy, zvláště o Ísovi a mahdímu, se v prvních generacích islámu rozvíjely z teologických i politických příčin. Nejrozsáhlejší soubory tohoto druhu soustředily dějepisné a exegetické práce Tabariho, Ibn Wádiha a Příběhy proroků Tha^ćlabiho.

Řekl Bůh - On je vznešený -: „A to (v kontextu o Ježíšově příchodu) je věru znamením hodiny, nepochybujte o ní!“ Husajnu ibn al-Fadl položili otázku: „Nalézáš pro příchod Ísy - mír s ním - doklady v Koránu?“ Řekl: „Ano,“ ve výroku „i jako dospělý“ (3:46 a 5:110; Ježíš bude mluvit s lidmi v kolébce i jako dospělý...; arabský termín kahl, překládaný Hrbkem „dospělý“, značí muže středního věku, asi mezi 30-50 lety), neboť tohoto věku dospělosti na tomto světě nedosáhl. Znamená to, že tak bude hovořit po

svém návratu z nebes..." ...Otec mi říkal: Vyprávěl mi Husajn b. Ahmad b. Muhammad b. Alí, že slyšel od Ibn Abbáse: „Posel Boží - ať mu Bůh žehná a dá mu mír - řekl: „Jak Bůh ukončí život obce: na jejím počátku jsem já, na jejím konci Ísá, a mahdí z mého rodu je v jejím prostředku.""

THA^ĀLABI: QISAS AL-ANBUJÁ'

Představa o nápravě světa a víry příchodem Ísy nebo mahdího před koncem věků se hluboce zakořenila v šiitském islámu, zatímco v sunnitské obci je chápána spíše jako mytologická okrasa než závazné dogma.

Korán a další rozvinutí islámské věrouky znají také Ježíšovy apoštoly {*hawaríjún*, 3:52; Korán žádného neuvádí jménem). Muhammad je také obdobou k vlastní zkušenosti označoval za ansáry a spolu s celou obcí prvotních křesťanů je počítal mezi muslimy, neboť podle jeho přesvědčení teprve pozdější pokolení zkazila původní monoteismus tím, že Ježíše prohlásila za Syna Božího. Muslimská tradice, zaznamenaná mj. Tha^Ālabím, jde dokonce tak daleko, že všech dvanáct apoštolů počítá ke Kurajšovcům. V obecném muslimském povědomí se nejvíce zakořenila jména apoštolů Petra (Butrus) a Tomáše (Túmá).

V pojetí Svatého Ducha se islám rozchází s křesťanstvím velmi podstatně. Korán užívá pojmu „duch“ (*rúh*) v několika významech. Jde jednak o Boží dech života, vdechnutý Adamovi a později Marii, dále o Boží příkazy, zprostředkované a ztělesňované andělskými posly, a také o vnuknutí a vědění dané prorokům. I Ježíš sám je někdy označován jako rúh.

Vlastníci Písma! Nepřehánějte v náboženství svém a mluvte o Bohu jedině pravdu! Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím. A věřte v Boha a posly Jeho a neříkejte: „Trojice!" Přestaňte, a bude to tak pro vás lepší. Bůh vskutku je jediným Bohem, On povznesen je nad to, aby měl dítě, vždyť náleží Mu vše, co na nebesích je i na zemi; a Bůh dostatečným je ochráncem.

(4:171)

Termín *rúh al-qudus* (doslova „duch svatosti“), jímž arabští křesťané pojmenovávají Ducha Svatého, se v Koránu vyskytuje vícekrát: jako nositel koránského zjevení (4:102, 16:102) a jako podpůrce důkazů a znamení poskytnutých Ježíšovi (2:87, 2:253, 5:110). V pozdější islámské literatuře je jím míněn andělský posel, nejčastěji Džibríl. U mystiků *rúh al-qudus* vyjadřuje jednu ze stránek Boží skutečnosti.

Nemalá míra neporozumění v islámském pohledu na křesťanství padá

také na vrub koránské představě o křesťanském Písmu. Korán je označuje paušálně za Evangelium (*indžíl*) a chápe jako knihu zjevenou Ježíšovi, stejně tak jako byl Muhammadovi zjeven Korán. Pojem indžíl zahrnuje nerozlišeně všechna čtyři Evangelia, někdy i celý Nový Zákon. Navazuje na židovské Písmo, označované rovněž paušálně jako Tóra (*tawrát*).

A vypravili jsme ve stopách jejich Ježíše, syna Mariina, aby potvrdil pravdivost toho, co obsaženo bylo předtím v Tóře, a dali jsme mu Evangelium, v němž je správné vedení a světlo, aby potvrdilo pravdivost toho, co bylo předtím v Tóře, a stalo se správným vedením a i varováním pro bohabojné. Nechť vlastníci Evangelia soudí podle toho, co Bůh v něm seslal; ti pak, kdož nesoudí podle toho, co Bůh seslal, jsou hanebníci.

(5:46-47)

Protože takovému pojetí v pozdějších polemikách s křesťanskými teology vyloženě mátló, muslimská strana se zpravidla uchýlovala ke stanovisku, že křesťané původní indžíl pokazili. O takovémto pokažení (*tahríf*) se ovšem v Koránu ještě nic nepraví. Muhammad o tomto Písmu hovoří vždy se zřejmou úctou a rukopisy uchované ještě ze staletí před jeho vystoupením a totožné s pozdějšími verzemi pokažení vylučují. Někteří moderní *‘ulamá’* proto argumentují představou, že původní Ježíšův indžíl se ztratil a spisy evangelistů a epištoly jsou vlastně jen křesťanské hadíthy, sunna.

Muslimové ovšem měli možnost poznat autentické knihy Nového Zákona, jednak v soužití s křesťanskými obcemi, jednak z arabských překladů, pořizovaných těmito křesťany z řečtiny, syrštiny a koptštiny již v raném období islámu a v úryvcích zřejmě i dříve. V Isfaháního (z. 967) Knize písni se uvádí, že Waraqa, bratranec Muhammadovy první ženy Chadídži, přepisoval indžíl. Do arabštiny byly ovšem překládány i apokryfy a očividně ovlivnily některé koránské i pozdější muslimské představy. Řada hadíthů vychází zřetelně z novozákonních předloh.

Abú Hurajra slyšel, že Prorok řekl: „Mezi sedmi, jež Bůh v den poslední pozvedne k sobě, bude ten, kdo dal almužnu skrytě, tak, že levice nevěděla, co činí pravice.“

Dveře nebes se nehodným neotevřou, dokud velbloud neprojde uchem jehly.

Abú Umáma vypráví, že Prorok řekl: „Požehnaný je ten, kdo mě viděl. A požehnaný ten, kdo mě neviděl a přece uvěřil.“

z MIŠKÁT (srov. Mt 6:3, Mk 10:25, J 20:29)

Muslimští učenci zlatého abbásovského věku získávali a zaznamenávali o křesťanské vírouce přesnější poznatky. Nalezneme je zejména v encyklopedických dílech polyhistorů Mas'údího a al-Bírúního (z. 1048), který indžíl kritizuje pro rozdílnost mezi čtyřmi kanonickými verzemi navzájem i pro rozdílnosti oproti apokryfním evangeliím manichejců a dalších sekt. Částečná znalost autentických Evangelii se projevuje také v muslimské mystice a filosofické literatuře.

Neporozumění a mylné interpretace novozákonních textů se nicméně vždy vyskytovaly a vyskytují dodnes. Například známý ahmádíjský šejch Muhammad Alí vztahuje Ježíšův výrok o „kameni, který stavitelé zavrhlí“, k černému kameni v mekkánské Ka'bě, aniž chápe, že jde o citaci žalmu (Ž 118:22).

V běžném povědomí soudobých muslimů, i vzdělaneckých kruhů, přežívá nepřesná představa o zjevené knize indžíl, doprovázená některými dalšími, zavádějícími zkresleními. Značnou popularitu a rozšíření si získal zejména podvrh nazývaný Barnabášovo evangelium, *indžíl Barnabá*. Pro jeho zajímavost a stále trvající vliv mu věnujeme pozornost, přestože k základnímu pramennému fondu islámu nepatří.

Jeho rukopis, uložený dnes v rakouské národní knihovně ve Vídni, získal r. 1713 princ Evžen Savojský od antikváře v Amsterodamu. Je sepsán v italštině na papíře zřejmě osmanské cařihradské výroby. Patrně jde o překlad z arabského originálu. Celý text, připisovaný apoštolu Barnabášovi, dokonale odpovídá koránskému obrazu Ježíše, který tu není Božím Synem, ale jen prorokem, a dokonce předpovídá budoucí příchod „vrcholné nádhery všech proroků a světců, který přinese světlo do temnot“, tedy Muhammada, a předpovídá také, že jeho vlastní učení jeho následovníci překrotí. V závěru je namísto Ježíše zatčen a ukřižován Jidáš, zázrakem přetvořený k Ježíšově podobě. Tento apokryf, v islámském světě vysoce ceněný, byl zřejmě zfabrikován pro účely muslimské propagandy v době osmanských tažení. Rukopis údajně vlastnil již papež Pius V. (z. 1572).

Islámský pohled na Evangelium a na křesťanství vůbec se po staletí zaměřoval s polemickým zápalem vlastně jen na otázky dogmatické teologie a institucí, a ke škodě možného porozumění opomíjel etické hodnoty křesťanského kerygmatu. Bylo již řečeno, že islám neuznává

a vlastně ani nezná křesťanské učení o dějinách spásy, o vykupitelském poslání Kristově a o milosti. Koránské povědomí o křtu a eucharistii je velmi mlhavé (pokud je zde súra Prostřený stůl vůbec vzdáleným ohlasem Ježíšovy poslední večeře). V polemikách chyběl také zřetel k historickým podmínkám, které určily strukturální rozdílnost obou systémů. Křesťanství se formovalo uvnitř existujícího rozvinutého státního uspořádání, zatímco islám je teprve sám budoval, a proto tak silně propracoval všestrannou legislativní složku. Z pozic státotvorného činitele mohl pak snadno kritizovat křesťanské církevní instituce, zejména kněžství, které sám nepotřeboval.

V praktických otázkách soužití s křesťanskými obcemi přijatými do područí islámského státu byla uplatněna pravidla, která postupně stanovil již sám Muhammad a po něm zejména chalífa Umar. S příležitostnými výkyvy byla v podstatných rysech dodržována ještě v Osmanské říši až do reforem 19. století. Křesťané, podobně jako židé, nebyli násilím nuceni ke konverzi, neboť byli uznáni za „vlastníky Písma“, *ahl al-kitáb*. Judaismus, křesťanství a islám platily vždy za zjevená, podle islámské formulace „nebeská“ náboženství (*al-adján as-samáwíja*), z nichž nejmladší islám stojí ovšem podle přesvědčení svých vyznavačů nejvyš. Obecné označení pro křesťany je *masihjún*, tj. stoupenci Masíha, Krista. Dříve bývalo běžnější označení *nasárá* (sg. *nasrání*, „nazaretský“), zvláště pro příslušníky východních církví pod muslimským panstvím.

Jakožto vlastníci Písma křesťané platili v islámském středověku za lid chráněný, *ahl adh-dhimma*, a měli právo na ochranu života a majetku. Nesloužili v armádě a namísto muslimského zakátu platili daň z hlavy (*džizja*) a z pozemků (*charádž*). Vnitřní správu křesťanských obcí obstarávali patriarchové, popř. jiní církevní činitelé. V některých obdobích (zvláště za výstředního fátimovského chalífy Hákima v 11. století) bylo křesťanům nařízeno odlišovat se od muslimů šatem a byli podrobeni různým omezením. V liberálnějších dobách mohli naopak dosahovat i vysokých státních funkcí. Podobně jako židé se uplatňovali zvláště v povolání lékařů, obchodníků, směnárníků a zlatníků. V těchto tradičních profesích působí příslušníci křesťanských menšin v mnoha muslimských zemích ostatně až dodnes. Právní normy omezovaly jejich možnosti jednání vůči muslimům, nesměli proti nim například svědčit u soudu nebo se oženit s muslimkou. Opačný případ, sňatek muslima s křesťankou, islámská šari‘a připouští. Vcelku bývaly sousedské i širší

společenské vztahy mezi vyznavači obou náboženství na islámském Východě podle daných zásad korektní, nezřídka i otevřeně přátelské.

P R O M Ě N Y P O H L E D U Z
K Ř E Š Ť A N S K É S T R A N Y

Představy křesťanů o islámu krystalizovaly rozdílně podle zkušeností jednotlivých pospolitostí. V jiném postavení byli křesťané v evropském zázemí, v jiném v Byzanci (*Rúm*) při linii konfrontace a v jiném východní křesťané (*nasárá*), jejichž obce se po rychlých muslimských taženích náhle octly v područí jinověrecké nadvlády.

Zpočátku si ani neuvědomovali plný dosah nové situace. Mnozí nepravověrní, ať nestonáni, monofyzité či jiní schizmatikové, které byzantská moc tvrdě pronásledovala, vítali Araby jako osvoboditele. Tak tomu podle Barhebraeových analů bylo v Sýrii i v Egyptě, kde patriarcha Cyrus vystupňoval pronásledování monofyzitů právě v předvečer arabského vpádu. Chalífa Umar po dobytí Jeruzaléma i Amr ibn al-Ás po dobytí Alexandrie si počínali velkoryse a dohodli se s místními patriarchy na některých opatřeních ku prospěchu jejich obcí. Nestonáni i monofyzité shodně soudili, že muslimské dobyvatele poslal Bůh, aby potrestal hříchy v křesťanstvu. Melchité v Sýrii mluvili o trestu za nestoriánství, monofyzité v Egyptě zase o trestu za omyly melchitů a za chalcedonské násilnictví.

Daně, které islámský stát křesťanům uložil, nebyly sice tak tvrdé, aby přestupy na islám přímo vynucovaly, ale přece jen tížily. Syrští křesťané pokládali navíc džizju za ponižující, protože za byzantské vlády byli dani z hlavy (řecky *kapnikon*) podrobeni jen otroci. Málo důstojně působily také olověné známky na krk jako potvrzení o zaplacené dani, zvláštní průkazy apod. Chalífa al-Mansúr (754-75) vypsals daně i pro kostely, kláštery a poustevníky i pro poustevníky na sloupech, stylity, zatímco dříve bývalo duchovenstvo se svými institucemi od daní osvobozeno.

Do věrouky a duchovního života křesťanů muslimský stát nicméně násilně nezasahoval. Křesťanští patriarchové a biskupové bývali dokonce zváni k disputacím s muslimskými *‘ulamá’* pro pobavení chalífy, který nakonec uděloval peněžitou odměnu nejlepším diskutérům. Pro potřeby diskusí s muslimy si křesťanští duchovní sestavovali příručky

argumentů, otázek a odpovědí. Jako autor jedné z nich nejvíce proslul sv. Jan Damašský (Júhanná ad-Dimašqí, z. 749), známý odpůrce ikonoklastů, syn Mansúra ibn Sargún, ministra financí umajjovských chalífů. Znal výborně Korán. Jedna z jeho otázek zadávaných muslimským oponentům zněla takto: Když každý závažný čin, jako například koupě nebo sňatek, musí být náležitě připraven a podložen dokladem, proč váš Prorok nebyl předem zvěstován? Jiné protiislámské polemické dílo napsal přímo u chalífova dvora také nestonán Abdalmasíh al-Kindí. K ilustraci islámské snášlivosti slouží ostatně i ta skutečnost, že Jan Damašský mohl vystupovat proti obrazoborectví (možná zčásti inspirovanému muslimským názorem) v době jeho dočasného triumfu v Byzanci právě díky tomu, že žil pod muslimskou ochranou.

Ve středověké Evropě se mezitím postoj k islámu formoval jako příkré odmítnutí a limine. Zatímco sv. Jan Damašský a byzantský historik Theofanés (z. 818) jasně říkali, že Muhammad vytvořil nové náboženství, středověká Evropa v něm dlouho zatvrzele viděla jen schizmatika a kacíře. Informace byly sporé a nepřesné. Přinášeli je židé ze Španělska, italská obchodníci, kteří trvale udržovali styky se severní Afrikou a Levantou, a poutníci do Svaté země, pro něž Karel Veliký vymohl daňovou svobodu. Později přistoupila hromadnější zkušenost z křížových válek.

Renan se kdysi zmínil (1889), že by bylo zajímavé vypracovat historii falešných představ o Muhammadovi, jaké kdy v Evropě kolovaly. Dějinný přehled této tematiky, který podal A. Malvezzi (1956), ukazuje, jak bezprostředně souvisel zostřený tón polemik s politickou situací ve vzájemných vztazích islámských a křesťanských států. Vztahy s muslimskou Andalusií i křížácké války neznamenal ovšem ve všech fázích jen vražedný antagonismus, ale měly i svou přívětivější, kulturní tvář a přínos, užitečný zvláště pro evropskou stranu. Z Předního východu i přes Pyreneje a z dočasně muslimské Sicílie proudilo do Evropy množství cenných podnětů a poznatků ze všech oblastí exaktních, přírodních i duchovních věd, techniky, obchodu i zjemnělého životního stylu, včetně hudby a výtvarného a slovesného umění. Po staletích se polemika zostřila, když Evropa pocítila vážné nebezpečí plynoucí z tureckého postupu na Balkáně. V téže době za vnitrokřesťanských bojů, za reformace a protireformace, obě strany horlivě srovnávaly své protivníky s nevěřícími mohamedány. Islám přitom stále znali téměř výhradně z apologetických a polemických spisů, monotónních, plných historických omylů a nehorázností.

Nejpříznačnějším postojem evropské kultury vůči islámu v náboženské rovině zůstávala po staletí polemika. Ve svých nejútočnějších podobách označovala Korán za svatokrádežně pokaženou bibli. Snad žádná kniha nebyla tolik komentována, kritizována a zatracována bez znalosti autentického textu jako právě Korán. Jako důkaz Muhammadova podvodnictví se uvádělo, že se o něm nezmiňuje žádný starozákonní prorok, ale naopak byl rozpoznáván jako některý ze symbolů zla ve vizích proroka Daniela nebo Apokalypsy. Vynalézavě se vyhledávaly postavy kacířů, kteří Muhammada údajně inspirovali: Sabellius (3. st.), exkomunikovaný za antitrinitářský monoteismus, konstantinopolský biskup Makedonius (4. st.), který popíral Ducha Svatého aj. Nejvíce se rozšířily legendy o mnichu Sergiovi či Bahírovi, známé i z muslimské strany, který údajně svedl Muhammada k herezím. Vyprávělo se také, že Muhammad si prý dával do ucha zrnko a na rameno ochočeného holuba, který mu pak zobal z ucha a Muhammad tvrdil, že je to Gabriel nebo Duch Svatý, který mu zvěstuje.

Ve středověké Evropě a Byzanci nazývali Araby a vůbec muslimy pozdně antickým jménem Saraceni. Pokus vyložit etymologii tohoto jména (vzniklého nejspíše deformací arabského *šarqíjín* „orientálci“) odkazem na biblickou Sáru (ještě u Voltaira), jímž si Arabové prý chtěli „vylepšit původ“, vedl také k zavedení výrazu Hagareni, podle Abrahamovy druhé ženy, matky Izmaela (Ismá'íla), praotce Arabů. Označení mohamedáni či machometáni, užívaná někdy dodnes, jsou ostatně stejně nesprávná a pro muslimy urážlivá a nepřijatelná.

Křesťanské polemisty vždy pohoršovala islámská polygamie a někdy dokonce i muslimské lázně, které vykládali jako projev změkčilosti a smyslnosti. Nechyběly ani fantastické smyšlenky, že islámské omývání před modlitbou (*ghusl*, *wudú'*) prý má znamenat očistu od hříchů. Smyšlené historky kolovaly také o příčinách, proč Muhammad zakázal pít víno. Nejhrubší útoky na islámského proroka zpravidla zdůrazňovaly jeho údajnou smyslnost. V tomtéž duchu se také odsuzovaly hanebnosti islámského ráje.

Zajímavou stránku středověkých protiislámských polemik představuje ateisticky vyhocená pověst o „třech podvodnících“ - Mojžíšovi, Ježíši a Muhammadovi. Autorství je nejasné. Badatelé je hledají ve skeptické kritice náboženské tradice zjevených náboženství, jaké se oddávali arabský lékař Zakaríjā ar-Rází (z. 925) nebo básník al-Ma'arrí (z. 1057), jiná stopa snad směřuje k bratrstvu Ichwán as-safá' a ismá-

čilji. Toto volnomyšlenkářské dílo se z muslimského prostředí rozšířilo i do Evropy, kde koncem 16. století nabylo podoby latinského traktátu *De tribus impostoribus*.

Pravdivé poznání islámské věrouky si razilo cestu jen zvolna. Nutnost spolehlivého základu pro duchovní polemiku s islámem chápal již třeba Petr z Cluny (z. 1156), který dal podnět k překladu Koránu do latiny. Dokončil jej r. 1143 Robert z Chesteru. Znamý scholastik Raimondus Lullus (z. 1315) zase propagoval studium arabštiny a sám se věnoval aktivní misijní činnosti a v maghribských zemích šířil letáčky s racionálními disputacemi o dogmatických otázkách. O předávání vědeckých a filosofických idejí a poznatků v opačném směru přes Pyreneje a Sicílii a jejich plodném vlivu na evropskou vzdělanost byla již řeč. S islámem se poměrně dobře seznámil také Florent'an Ricoldo da Montecroce (z. 1320), dominikán, který procestoval Přední Asii. Jeho *Improbatio Alcorani* vyšla v sedmnácti vydáních v různých jazycích. V této příručce pro misionáře se vedle správných věcných informací a některých souhlasných názorů Korán vcelku odsuzuje jako démonské dílo, sepsané s Božím dovolením. Že nejde o dílo Boží dokazuje autor také tím, že Bůh přece nikdy neužíval rýmované prózy!

Zvláštní epizodu křesťansko-islámských polemik představuje dlouhý traktát sepsaný papežem Piem II., tj. Aeneou Silviem Piccolominim, jako dopis osmanskému Mehmedu II. Fátihovi v době pádu Cařihradu (1453). Papež v něm obsáhle vykládá svůj názor na islám i s tradičními předsudky vůči Muhammadově smyslnosti, pojetí ráje atd. Slibuje sultánu Mehmedovi, že ho uzná panovníkem všech, jinak neprávem získaných území, jestliže přestoupí na křesťanství. Dopis patrně nebyl nikdy odeslán.

Do doby humanismu a vnitřní krize v křesťanství po nástupu reformace spadá zároveň i zvýšené nebezpečí ze strany Osmanské říše. Polemika sílí, avšak turecké karty se různě využívá i ve vnitřních sporech. V polemických textech stále převládají popudlivé smyšlenky, jakých se neuchránil ani tak významný učenec jako Erasmus Rotterdamský. K málo poučeným polemistům se ostatně řadí i náš Václav Budovec z Budova se svým *Antialkoránem*.

Pro zajímavost uvedme, že zhruba v téže době napsal v Etiopii křesťanský hodnostář Enbáqom velkou apologii křesťanství proti islámu, nazvanou *Brána víry*, kde se snažil prokázat správnost křesťanských monofyzitských dogmat mimo jiné i na základě citací Koránu. Tvrdil,

že Korán dokonce obsahuje i učení o Trojici, které snaživě vyvozuje složitými interpretacemi, mimo jiné i z trojčlenné basmaly, kde podle jeho mínění Milosrdný představuje Krista a Slitovný Ducha Svatého.

Ve Francii vydal r. 1544 Guillaume Postel, bývalý vyslanec Františka I. v Cařihradě, encyklopedický traktát *De Orbis Terrae Concordia*. Dokazuje v něm, že různá náboženství a kultury mají mnoho společného a bylo by možné překlenutím rozdílů dojít k duchovní a politické jednotě lidstva. Jako první správně pochopil zásady islámského rodinného práva a také čtyři právní školy sunnitského islámu. Vedle správných postřehů zařazuje ale i on tradiční výtky z nepochopení. Postel se později zapojil do polemiky proti protestantům a Muhammadovy změny křesťanského učení označil za snesitelnější než protestantské.

Z druhé strany Martin Luther spojoval papeže v nepravosti s Turky. Jindy Turky současně chválil i haněl a rozlišoval mezi jejich dogmaty a etikou. Síla islámu, prokazovaná tehdy osmanskými vojenskými úspěchy, spočívá podle jeho názoru v přísnosti, kajícnosti, modlitbách a postech. Turky nazýval nástrojem Božího hněvu, vyvolaného katolickým modloslužebnictvím. Lutherovým přičiněním německé protestantské státy neposkytly po bitvě u Moháče (1526) hospodářskou a vojenskou pomoc proti Turkům, o niž žádali papež a císař.

Dějiny oportunistu evropských křesťanských panovníků ve vztahu k islámskému světu v dobách jeho síly by sobě vydaly na zajímavou knihu. Alespoň jediný příklad z této doby: Anglická královna Alžběta vyslala r. 1583 k osmanskému sultánu Muradovi vyslance kalvinistu s dopisem, v němž argumentovala, že zatímco Francie, Španělsko a papež jsou modloslužebníci, Angličané nemají svaté obrazy a jejich přátelství s Turky je tedy přirozené. Sultán pak Anglii opravdu udělil požadované obchodní výsady.

Určitý zájem o využití turecké karty se objevoval i v českých dějinách. Za stavovského povstání r. 1620 jednala česká šlechta společně s Fridrichem Falckým v Praze a Cařihradě o spojenecké smlouvě s Turky. V těžkých letech beznaděje po westfálském míru podlehl také Jan Amos Komenský na čas iluzi, že by snad bylo možné ustavit širokou protihabsburskou koalici za účasti Osmanské říše a případně Turky získat pro křesťanství. S tímto cílem dokonce začal psát předmluvu k překladu bible do turečtiny. Zklamán v úsilí o evropskou mírovou všenápravu později s trpkostí psal, že „Turci vyrostli až do takové velikosti a

moci nikoliv vlastní statečností, nýbrž neustálými nesváry křesťanů...“ Koncem století se karta obrátila. Po porážce u Vídně (12. září 1683; den byl nadále slaven jako mariánský svátek) Turci přestávají být pro západní a střední Evropu nebezpečím a v obecném povědomí se přetvářejí spíše ve směšné postavy pimprlových divadel a karnevalu. Otevírá se i širší prostor pro nezaujaté islamistické bádání. Vychází velký překlad Koránu Ludovica Marraciho (z. 1700). Utrechtský profesor Adriano Reland (1704) a francouzský hrabě Henri de Boulainvilliers (1722) vydávají Muhammadovy životopisy, které se snaží očistit téma od nánosu lži. Francouzský autor galantního věku přitom usměvavě přijímá i polygamii jako vítané rozptýlení v jinak jistě nudném životě „bez intrik, her, podívaných, hostin a všech zábav, jimž zasvěcujeme život my“. Podobně Voltaire ve svém Filosofickém slovníku vyjadřuje obdiv Muhammadovu umění udržet v domě mezi početnými ženami pořádek a klid. Vcelku však francouzští encyklopedisté, kteří jindy směle zavrhovali všechny bludy církevní tradice, přejímali nekriticky řadu zkreslení a polopравd, jež se v Evropě nakupily kolem islámu. I Voltaire a Diderot význam islámské polygamie nekriticky zveličují, Rousseau píše ve své Společenské smlouvě o odluce církve a státu v islámu atd. Islám se osvícencům jevil jako sympaticky jednoduchý a tedy snáze osvojitelný než složitá křesťanská představa trojjedinosti Boží.

V sekularizované vědecké i beletristické tvorbě vcelku postupně přibývalo vlídně přitakavých nebo shovívavých názorů na islám, živých půvabnými iluzorními představami módního orientalismu osvícenství a nadcházejícího romantismu. Už Leibniz v Theodiceji chválil přírodní prostotu islámu. Montesquieu si vybral fiktivní perské pozorovatele pro kritiku domácích poměrů ve Francii. Goethe obdivoval Korán jako výraz víry a poezie a spontánní náboženskosti lidské duše. V blahovlnném rozpoložení napsal v soukromém dopise: „Dříve nebo později budeme určitě vyznávat rozumný islám.“ Sám ve své tragédii Muhammada idealizoval. Napoleon zase odsoudil Voltairovu potměšilou tragédii Fanatismus aneb Prorok Muhammad, protože velkému vojevůdci připisuje nízký charakter.

Ze všech soudů osvícenské doby si trvalou pozornost zaslouží nejvíce Lessingovo ušlechtilé podobenství o prstenu, vyprávěné s poetickým kouzlem v Moudrém Nathanovi. Prsten, který měl čarou moc učinit příjemným lidem i Bohu toho, kdo jej s takovouto důvěrou v jeho účinek nosil, se ztratil mezi podobnými. Jen zkouška každodenního

života může prokázat, kdo ze tří synů má ten pravý. A stejně tak, jak moudrý stařec vykládá sultánovi, mohou žid, křesťan a muslim prokázat, či víra je pravá.

V 19. století se konečně ustavuje skutečně vědecké bádání o islámu. Roku 1822 vyšel v Paříži první evropský úplný překlad kompendia islámské dogmatiky Výklad muslimské víry, v němž J. H. Garcin de Tassy zprostředkovává poznání spisu tureckého teologa Birgeviho (z. 1573). Přestože další rychlý vývoj arabistiky a islamistiky přinesl fundované vědecké poznání světového názoru a historických skutečností islámu - v dílech G. Flügela, I. Goldzihera, D. B. Macdonalda, Th. Nöldekeho, Snoucka-Hurgronjeho a desítek dalších - v obecném povědomí se staré myšlenkové stereotypy ještě dlouho udržovaly a jejich určitá část přežívá ve skutečnosti dodnes.

Vědecká islamistika této doby již usiluje o objektivitu. Jen někteří badatelé byli svým přesvědčením, a někdy i povoláním, vázání ke křesťanským stanoviskům. Nelze samozřejmě popřít vliv doby a společenského prostředí, ale nelze ani souhlasit s výtkami muslimských 'ulamá' i širších intelektuálních kruhů, kteří orientalistiku paušálně obviňují z předpojatosti a služby koloniálním zájmům. Takováto kritika je na místě, co se týče pokleslé bulvární publicistiky, ale nelze ji vztahovat na vážná vědecká díla, která přinesla závažný vklad k porozumění.

Stejně jako v minulosti mocenské, strategické a hospodářské zájmy i nadále deformovaly křesťansko-islámské vztahy. Závěrečnou fází koloniálního dělení světa koncem minulého století znovu provázela zesílená protiislámská propaganda, upravující půdu pro zápas s obchodní a zčásti i politickou konkurencí muslimů. Kolonialismus také otevíral cestu činnosti katolických a protestantských misí, k nezaviněné škodě jejich prestiže u příštích generací. Šíření křesťanství nicméně rozhodně nepatřilo k prvořadým cílům koloniální nadvlády nad asijskými a africkými zeměmi. Podle zvláštních místních podmínek a potřeb koloniální úřady naopak nejednou volily raději výhodnou spolupráci s místními tradičními muslimskými emíry, náčelníky a předáky než podporu misí. (Není bez zajímavosti, že již Napoleon se po dobytí Egypta snažil oportunisticky zalíbit místnímu obyvatelstvu prohlášením, uvedeným basmalou a šahádou, že prý Francouzi jsou věrní muslimové, kteří vyvrátili římské papežství a protimuslimský rytířský řád na Maltě. Pozdější francouzské koloniální úřady v Africe často přímo podporovaly islamizaci a bránily křesťanské misijní činnosti v muslimských oblastech.)

Koloniální nadvláda vyvolávala nezbytně proces kulturních přeměn, které v islámských zemích znamenaly v duchovní rovině podle povahy cizí moci tendenci k sekularizaci, nikoli evangelizaci. Porobená společnost čelila přejímání západních vzorů na široké frontě úsilím o obrodu a rozvoj vlastních tradičních hodnot s důrazem na národní nebo náboženskou stránku. Tváří v tvář nutkavé akulturační nabídce muslimské náboženské kruhy projevovaly ochotu přijmout jen západní techniku jako prostředek materiální síly. V obranných ideových bojích nejednou podsouvaly Západu záměr, že spolu se svou mnohostrannou hegemonií chce šířit i křesťanství. Období kolonialismu tak znovu v islámsko-křesťanských vztazích rozjitřilo podezřívavost z obou stran a oživilo manichejsky zkreslující pohled na druhého: na jedné straně obviňování ze součinnosti se západním imperialismem (jehož obraz jako úhlavního nepřítele domalovávala od padesátých let sytou černí souběžná komunistická propaganda), na druhé straně zavádějící paušální ztotožňování islámu s tmářstvím, násilnictvím a fanatismem. Odstranit obojí falešný pohled je důležitým úkolem na cestě k porozumění.

NOVÉ PODOBY SOUŽITÍ A
SNAHY O DIALOG

Moderní doba přinesla citelné oslabení vlivu náboženství na veřejný život ve většině zemí, které platily za „křesťanský svět“. Ve světě islámu obdobný proces postoupil zřetelně méně. Islám zde zůstává výrazným politickým činitelem a silným prvkem každodenního života, právních systémů i ideologií široké škály odstínů od nesmlouvavě konzervativních až po reformní a revoluční. Nadále se uplatňuje i v mezinárodních vztazích. Konflikty, jež svými kořeny tkví v hlubokých politických, hospodářských nebo sociálních příčinách, přibírají za takovýchto podmínek často, buď spontánně nebo podle záměru některé z přímo nebo nepřímo zúčastněných stran, navíc i náboženský rozměr. Bída a opětovná zklamání lidových mas v řadě islámských zemí spolu s trvajícím nerovností ve vztazích mezi vyspělým Západem a chudým „třetím světem“, včetně islámského, a sobecky zjištná politika těch, kdo se příležitostně dovolávají křesťanství, udržují trvalé ovzduší napětí, v němž se vedle zaběhnuté kritiky imperialismu daří i neustávajícím náboženskopolitickým polemikám. Tím spíš, že v mnoha muslimských

zemích sílí dravý fundamentalismus, zatímco bulvární tisk a publicistika euroamerického světa zase příležitostně ochotně sáhnou do arsenálu starých předsudků pro protiislámské invectivy. Důležité je, že i přes výkyvy a rušivé momenty jsou nicméně z obou stran vyhledávány také možnosti dialogu a přátelského ocenění.

Z katolické strany otevírala cesty přátelským diskusím s islámským duchovenstvem zejména ušlechtilá osobnost Louise Massignona (z. 1962). Byl druhým jinověrcem po židu Goldziherovi, jemuž bylo povoleno studovat na al-Azharu. Vysoce postavený islámský soudce se o něm vyjádřil, že byl „zároveň křesťanem i muslimem“. V bretonské kapli zasvěcené sedmi spáčům z Efezu, o nichž se hovoří také v Koránu, zorganizoval společnou bohoslužbu křesťanů a muslimů. Šířil pojem „Abrahamovo náboženství“ jako společné pojmenování pro judaismus, křesťanství a islám. Islám pokládal za „poplašné znamení, upozorňující nás na zapomínané pravdy“, zvláště na „povinnost států vůči svrchované Boží transcendenci, kterou nelze zamlčovat“. V Káhiře založil kulturní středisko, příznačně nazvané *dár as-salám*, „příbytek míru“, kde se dodnes pořádají úterní besedy o kulturních a duchovních otázkách zajímavých křesťanů i muslimů.

Na Massignonovy studie navázal zčásti Louis Gardet, katolický teolog a islamista, ustanovený mj. poradcem vatikánského Sekretariátu pro nekřesťany. Články o možnosti křesťansko-islámské spolupráce tiskl již od dvacátých let časopis *En Terre d'Islam*, který založil abbé J. Declercq. Studium islámu pro potřeby vědy i katolické církve rozvinulo několik řádových středisek v islámských zemích, jako jsou např. dominikánský ústav v Káhiře-Abbásíji (G. C. Anawati, J. Jomier), tuniský ústav bílých otců (P. Demeerseman) a další. Střízlivý věcný tón zcela vytlačil někdejší polemickou horlivost. Revue katolických misíí Ultramarie psala například i o polygamii, že není nutně neřestí, ale jevem, který je nutno studovat sociologicky. Zpravidla je sociálně škodlivý, ponižuje ženu a rozbíjí rodinu.

Katolické vědecké úsilí o poznání islámu a prospěšný oboustranný dialog představují dnes nejvýrazněji každoroční sborníky Islamochristiana (arabský titul: *Dirását islámíja masíhíja*), vydávané od r. 1975 římským Papežským institutem arabistiky a islamistiky (Pontificio Istituto di studi arabi e islamici). V jeho redakční radě působí společně přední katoličtí islamisté a představitelé soudobého islámského myšlení (např. marocký filosof M. Aziz Lahbábí, alžírský ministr kultury, pro-

fesoři tuniské univerzity a další). Sborník obsahuje články, dokumenty a recenze důležitých materiálů vztahujících se ke křesťansko-islámskému dialogu a různým kolokviím uskutečněným na tomto poli. Takovým bylo v r. 1985 kolokvium na téma „Svatost v křesťanství a islámu“, pořádané v Římě Sekretariátem pro nekřesťany za účasti muslimských badatelů z Indie, Pákistánu, Bangladéše a Libanonu.

Vatikán začal věnovat zvýšenou pozornost nekatolickým církvím a mimokřesťanským vyznáním, především na Blízkém východě, zvláště od pontifikátu Jana XXIII. V diskusích na II. vatikánském koncilu byla vyslovena myšlenka zahrnout do pojmu „lid Boží“ i vyznavače jiných náboženství. V r. 1964 byl ve Vatikánu zřízen Sekretariát pro nekřesťany (se zvláštní sekcí pro muslimy) za účelem rozvíjet vzájemnou informovanost, odstraňovat předsudky, podporovat vzájemnou snášlivost a koordinovat akce „ve společném zájmu obrany náboženství vůbec“. P. J. Cuoq z řádu bílých otců převzal jako podtajemník sekretariátu agendu islámu. V encyklice Pavla VI. *Ecclesiam suam* z téhož roku se vyslovuje uznání „morálním a duchovním hodnotám různých mimokřesťanských náboženství“ a výslovně se uvádí judaismus a islám. „Přejeme si spojit se s nimi k podpoře a obraně společných ideálů náboženské svobody, lidského bratrství, zdravé kultury, společenského blaha a občanského pořádku.“ Sekce později vydala příručku *Orientace k dialogu mezi křesťany a muslimy*. Její přepracovaná verze byla v osmdesátých letech vydána v mnoha západních a orientálních jazycích. Sekretariát sám byl r. 1989 přejmenován na Pontifikální radu pro dialog mezi náboženstvími.

Druhý vatikánský koncil přijal obecnou zásadu, že vše, co je v nekřesťanských náboženstvích pravé a dobré, pochází od Boha. Bůh si přeje spasit všechny lidi a Jeho účinná vůle dává jistě všem šanci. Ke křesťanské naději patří i úvaha, že kdo žijí podle svého svědomí a Boží vůle, nejsou vyloučeni ze spásy. Jejich přikázání a nauky obsahují paprsky oné Pravdy, která osvětluje všechny lidi (a to dokonce i mimo monoteistická náboženství - srov. Pavlovu epištolu Ř 2:14-15). Tento přístup navazuje vlastně na myšlenky Karla Rahnera o teologickém pluralismu a o místě nekřesťanských náboženství v plánu spásy. Jejich zakladatelům a Písmu nebyla odepřena inspirace. Jedinečné, nejhlubší zjevení bylo ovšem sděleno Abrahamovu lidu a pak prostřednictvím Ježíšovým, živým Slovem Božím, křesťanům. Není to však zjevení výlučné.

Podle původního programu koncilu se pozornost věnovaná nekřesťanským vyznáním měla zaměřit jen na judaismus a na odmítnutí židovské kolektivní viny na umučení Krista. V rozjitřené atmosféře Blízkého východu toto téma nemohlo nevyvolat vzrušenou odezvu. Patriarchové východních církví proto žádali v zájmu rovnováhy o souběžné, neméně zásadní vyjádření k islámu. Koncil pak skutečně projednal a velkou většinou schválil texty, které se ve dvou dokumentech vyslovují s úctou i o nebiblických věrách a na prvním místě o abrahámovském monoteismu muslimů.

K islámu samotnému se koncilní deklarace *Nostra aetate* z r. 1965 vyslovuje takto: „Církev pohlíží také s úctou na muslimy, kteří vyznávají Boha jediného, živého a věčného, milosrdného a všemohoucího, stvořitele nebe i země, který mluvil k lidem. Snaží se podřídit celou svou duši Božím příkazům, i tehdy jsou-li skryty, tak jako se podřídil Bohu Abraham, na něhož se islámská víra ráda odvolává. Přestože neuznávají Ježíše jako Boha, uctívají jej jako proroka. Prokazují také úctu jeho panenské matce Marii a někdy ji i zbožně vzývají. Nadto očekávají soudný den, kdy Bůh odmění všechny vzkříšené lidi. Mají tedy ve vážnosti morální život a vzdávají úctu Bohu, zvláště modlitbou, almužnou a půstem.

Jestliže se v průběhu staletí mezi křesťany a muslimy projevilo mnoho svárů a nepřátelských střetnutí, koncil vyzývá všechny, aby zapomněli na minulost a upřímně usilovali o vzájemné porozumění a společně chránili a prosazovali pro všechny lidi sociální spravedlnost, mravní hodnoty, mír a svobodu."

Oficiální vztahy Vatikánu k představitelům islámu se vcelku trvale udržují na dobré úrovni. Určité roztrpčení přinesly na čas návrhy Svatého stolce na zmezinárodnění Jeruzaléma, opakované po izraelském prohlášení o jeho anexi (1980). Vatikánský rozhlas zpravidla při příležitosti ramadánu vysílá poselství vyjadřující přesvědčení, že spolupráce obou náboženství by mohla pomoci odstranit bídu a krveprolévání ve světě. Obdobná poselství vycházejí také z islámských kruhů a také např. od Arabské ligy při příležitosti vánoc apod.

Významným mezníkem katolicko-islámských vztahů se stala návštěva Jana Pavla II. v marocké Casablance 19. srpna 1985. Marocký král navštívil již dříve Svatého Otce ve Vatikáne jako prezident Islámského výboru pro Jeruzalém a pozval jej, aby na závěr plánované apoštolské cesty po Africe navštívil také Maroko a oslovil jeho muslimskou

mládež jako „věřící a vychovatel". Poprvé v dějinách pak hlava římskokatolické církve promluvila k shromáždění muslimské mládeže: 80 tisícům mladých lidí ze všech krajů Maroka. Papež zdůraznil, že si všichni společně přejeme lidštější, pluralitní a solidární svět, což si vyžaduje uspokojení nejzákladnějších potřeb a také hodnotné myšlení a růst duchovního života. Zároveň doporučil křesťanům, aby po zásluze náležitě ocenili četné projevy zbožnosti svých muslimských přátel.

Později Jan Pavel II. navštívil i další muslimské země: Indonésii (1989) a několik afrických států (1990, 1991, 1992). V Mali rovněž zdůraznil potřebu dialogu mezi křesťany a muslimy, jimž projevil úctu: „Vycházejíce z Abrahamova monoteismu, na něž se všichni muslimové odvolávají, jsou nositeli ryzích náboženských hodnot, které musíme uznat a respektovat." Konečně na jaře r. 1991 při příležitosti konce ramadánu, krátce po skončení války v Perském zálivu, Jan Pavel II. poprvé v historii proslavil poselství, jímž se obrátil přímo ke všem muslimům. V tomto poselství, proneseném arabsky, vyzval k solidární spolupráci mezi křesťany a muslimy na pomoc obětem války a pro posílení míru.

Vztahy protestantských církví k islámu jsou přirozeně rozmanitější a méně přehledné. Významným způsobem přispíval k přípravě evangelických misionářů do islámských zemí D. B. Macdonald (z. 1943) na Hartfordském semináři v Connecticutu (USA). Spolupracoval od založení s časopisem *The Muslim World*, který dodnes věnuje křesťansko-islámské problematice zvláštní pozornost. Macdonald vydal pro misionáře několik významných příruček o daném vztahu.

V polovině padesátých let se pokusil organizovat trvalý dialog s muslimy metodistický pastor G. E. Hopkins. Svolal úspěšnou konferenci do libanonského Bhamdunu (1954), která se usnesla ustavit trvalý výbor pro muslimsko-křesťanskou spolupráci. Muslimský tisk, podněcovaný hlavně jeruzalémským muftím Aminem al-Husajním, se nicméně postavil proti této iniciativě a znemožnil její pokračování.

Ekumenická rada církví, sekce pro misie a evangelizaci, se rovněž pokusila z podnětu několika amerických pastorů o společné akce křesťansko-islámského dialogu: v Asmaře, v libanonské Broummaně (1965), v Ženevě (1969) a znovu v Broummaně (1972). Tyto snahy narazily na vážný problém, když svolavatelé odmítli zařadit na pořad jednání náboženské aspekty izraelsko-arabského konfliktu, o jejichž projednání se zasazovali i představitelé východních křesťanů.

Křesťanům žijícím na Blízkém východě připadá samozřejmě v dia-

logu obou velkých náboženství významná úloha. Islám zpravidla dobře znají a vlastní oddané křesťanství spojují běžně s přátelským uznáním k náboženství většiny svých krajanů. Pověsti islamofila se právem těšil zejména ekumenický pravoslavný patriarcha konstantinopolský Athanasios I. (z. 1972). Z kruhů různých východních církví vycházely často iniciativy k vzájemnému oceňování hodnot a hledání společných cest. Pozitivním krokem v tomto směru byly snahy skupinky křesťanských a muslimských teologů v Káhiře, kteří se od čtyřicátých let scházeli k diskusím o modlitbě, náboženské toleranci a jiných otázkách společného zájmu. Říkali si podle slavného učeneckého seskupení ze středověké Basry *ichwán as-sqfá*.

Z prostředí východních církví vzešla také patrně nejradikálnější snaha o maximální smíření obou náboženství. Představuje ji dílo libanonského katolického kněze Júsufa Durry, pišícího pod pseudonymem *al-ustádh al-Haddád* (přibližně naše: pan Novák). Po čtyřech svazcích koránských studií vydal v r. 1969 Úvod do islámsko-křesťanského dialogu. V této práci jaksi zrcadlově obrací islámské uznání Božského původu základů křesťanství. Haddád jménem křesťanů přijímá Korán jako součást Písma. Korán je prostě novou, arabskou formou pokračující monoteistické víry, seslanou Arabům, kteří do té doby byli bez Písma. Nabízí pak výklad Koránu z křesťanského zorného úhlu a určitý kompromisní průlom dosud nepřekročitelnou bariérou bránící vzájemnému plnému uznání. Jeho pokus je ovšem pro kteroukoliv stranu méně snadno přijatelný než návrhy praktické spolupráce bez ohledu na doktrinární rozdíly.

Nový přístup ke Koránu se v návaznosti na L. Massignona a K. Rahnera objevuje i v některých významných pracích západoevropských teologů. Yves Congar rozlišuje konstitutivní zjevení, uzavřené Novým zákonem, a zjevení explikativní, vnímané zkušeností církve i mimo ni v dalším toku času. V tomto smyslu dominikán Claude Geffré, profesor Katolického institutu v Paříži, vyložil na islámsko-křesťanském setkání v Tunisu (1979), jak se cítí jako křesťan osloven islámem: „Islám mi profeticky připomíná původní vyzvání Izraele: v jednoho Boha věřiti budeš! Koránské zjevení mě vyzývá znovu si pročitat biblickou zvěst, docházející dovršení v Ježíši Kristu, s důrazem na Absolutno jediného Boha a s výstrahou před každým hříchem modloslužebnictví..." V nejvstřícnějších formách mezinárodní přátelské Skupiny islámsko-křesťanského výzkumu (působící od r. 1977 zvláště v Tunisu, Rabatu, Paříži

a Bruselu) se Koránu dostává uznání jako Božímu slovu, autentickému a zároveň odlišnému od Božího Slova, jímž je Kristus. Autenticita se při tom již neposuzuje podle míry shody s naší vlastní zvěstí, ale podle rozpoznatelných znaků ryzosti původu a obsahu poselství a podle ovoce vydaného světa.

Všichni křesťanští autoři zároveň zdůrazňují, že v žádném případě nemůže jít o relativizaci obou náboženství nebo tvrzení, že se navzájem doplňují. Nikoli: mají si co říci, oslovují se a kladou si otázky, což je odlišné. Jinými slovy anglický biskup Kenneth Cragg žádá křesťany, aby upřímně uznali, že Muhammad je prorok, a přitom si hluboce uvědomili, o čem víc pro nás znamená Ježíš.

Z islámské strany se přístupy k dialogu postupně rozlišily do značné šíře. Na jedné straně přežívá u mnoha 'ulamá' nechuť k rozpravám, vyjádřená výčitkou: vždyť my uznáváme křesťanství jako zjevené náboženství, uznáváme Ježíše a jeho Evangelium, zatímco křesťané odmítají kategoricky Korán a Muhammadovu profecii a stále mluví o dialogu. O čem vlastně jednat?

Oba velcí učitelé otevírající islámu cestu do 20. století, Afghání i Abduh, si v době triumfujícího kolonialismu správně uvědomovali rozdíl mezi křesťanstvím a dobyvačnou a koristnickou praxí evropských mocností své doby. I přesto se snažili rozvíjet představu, že islám stojí morálně výše. Abduh například křesťanství vyčítá víru v zázraky, nepřiměřenou autoritu církevní hierarchie, mnišství, sklon k mimosvět-skosti, víru v tajemství a nesnášenlivost. Dospívá tak k potvrzení tradičního islámského názoru, že Ježíšovo Evangelium bylo překrouceno.

Z islámské strany lze nicméně nalézt také příklady příležitostného vlídného postoje ke křesťanství. Významný představitel indických muslimů Abú-l-Kalám Ázád například zdůrazňoval, že všechna velká náboženství si jsou bytostně blízká. Pokud jde o křesťanství, od islámu se odlišilo především konkrétními historickými okolnostmi. Kristus mohl klást důraz na etiku a čistotu srdce, poněvadž ti, k nimž se obracel, se již řídili Mojžíšovým zákonem, zatímco Korán musel vyložit Božské poselství zároveň formou etického učení i právních norem. Proto zvolil praktické, přesné výklady předpisů a zákazů namísto metafor a podobností, jakých používal Ježíš. Podobnou argumentaci rozdílnými historickými okolnostmi vzniku křesťanství a islámu vysvětloval také Egyptan Aqqád, proč islám na rozdíl od křesťanství musel hned od

počátku vést války atd. Arabští křesťanští autoři naopak často zdůrazňují, že převaha křesťanství tkví právě v tom, že není zákonem, ale duchovním, etickým učením. Sami pak odsuzují historicky deformované křesťanství, které se rovněž stalo součástí světské moci, a volají po nápravě.

V humanisticky orientovaných dílech muslimských myslitelů nalezneme jako zcela samozřejmou myšlenku blahodárné spolupráce obou velkých náboženství.

Jsme všichni plody z téže zahrady a z téhož kmene, všichni jsme vykvetli za téhož jara.

M. Iqbal

Chtěl bych říci těm, kdo věří v Krista, jako těm, kdo věří v Muhammada: Jste-li upřímní, povstaňte a bojujte společně na obranu člověka a ochranu života.

CHÁLID M. CHÁLID: MUHAMMAD WA 'L-MASÍH (Muhammad a Ježíš, 6. vyd. 1966). Autor (nar. 1920) je azharský šejch, rozvíjející Abduhův odkaz ve výrazně demokratickém duchu.

Na myšlenkových základech humanisticky kultivovaného islámu vznikla i pozoruhodně krásná filosofická próza o Ježíšově velkopátečním odsouzení. Její autor, rektor káhirské univerzity Ajn šams, lékař a vykladač Koránu M. Kámil Husajn ji nazval *Obec bezpráví* (*Qarja zálima*; do angličtiny ji přeložil biskup K. Cragg). V této „muslimské meditaci o mystériu Kříže“ (J. Berque) kráčí chápavě vstříc křesťanské duchovnosti, aniž překračuje meze pravověrného islámu. V dramatickém vyprávění odkrývá pohnutky všech, kdo z nejrůznějších příčin žádají Ježíšovu smrt, protože probudil hlas svědomí. Věren koránskému podání autor vypouští z líčení vlastní ukřižování, ale Ježíšovu učení a utrpení dává trvalý, do budoucnosti směřující rozměr: přijde do Galileje, žije a přijde.

Onoho dne se synové Izraele dohodli, že požádají Římany o Kristovo ukřižování, aby odsoudili jeho výzvu. Kristus vyzýval lidi, aby soudili, přemýšleli a jednali podle svého svědomí. Rozhodnutím, že jej ukřižují, se rozhodli usmrtit svědomí, tohoto skrytého soudce lidské duše. Dali přednost příkázáním rozumu a náboženského zákona. Čím ale svědomí nahradit, když se ztratí? Je ohněm, rozníceným Božím světlem, a lidé nemají jiného vodítka. Když se ztratí, všechna ctnost se obrací v neřest, dobro se mění ve zlo a rozum v šílenství. Město se ponořilo do tmy. Když nad ním vzejde měsíc, významné stavby a domy vyznačují chodcům cestu. Když všechno zahalí jen tma, tytéž vznesené stavby jsou pouhými překážkami, jen škodí a matou. Svědomí dává

lidem světlo, a ctnosti je pak vedou; když vyhasne, všechen rozmysl a dobro jim jen škodí.

Onoho dne chtěli lidé usmrtit své svědomí. Projevili tak svou největší bídu. Události onoho dne nás učí: zlo má svůj zdroj v této vůli zničit svědomí, uhasit světlo a hledat východisko mimo ně.

Ten den nepatří do kronik dávných století, ale obnovuje se v životě každého. Lidé budou vždy jeho současníky, vystaveni chybám lidu z Jeruzaléma, a jako tehdy budou v příšeří, dokud nerozpoznají obrysy svědomí.

M. KÁMIL HUSAJN: QARJA ZÁLIMA

Takovéto míry duchovního souznění dosahuje ovšem křesťansko--islámský dialog jenom zřídka. Významná je již sama snaha o jeho rozvíjení, k níž někdy přichází iniciativa i z muslimské strany. Takový byl společný seminář muslimského, katolického, pravoslavného a protestantského duchovenstva konaný v libyjském Tripolisu počátkem r. 1976 a věnovaný mj. otázce ideologií.

Obě strany se dohodly, že náboženství stojí nad ideologiemi. Muslimská strana prohlásila, že islám je schopen ustavit životní způsob a společenské uspořádání platné kdekoliv a v kterékoliv době, vycházející ze svého původního, vyváženého a realistického celostního pohledu na svět a na život. Křesťanská strana zdůraznila, že křesťanství se zabývá především duchovní stránkou a jako náboženská učení pokládá za svůj úkol dávat ideologiím inspiraci.

z usnesení semináře k islámsko-křesťanskému dialogu, Tripolis, 1.-6. 2. 1976

Z muslimské strany je nicméně dodnes vedena i jednoznačná polemika. Důvod je zcela zřejmý. Zatímco křesťanský autor může uvažovat o svém věroučném systému, aniž jediným slovem zavadí o islám, pro muslimského teologa nebo publicistu je křesťanská tematika součástí pojetí profecie, Koránu, části tradice i historie ummy. Koránské zjevení je chápáno jako překonání judaismu a křesťanství, a výklad islámu, který by k této skutečnosti nepřihlížel, by si nemohl činit nárok na úplnost. Tematika srovnávání tří monoteistických blízkovýchodních náboženství je ostatně u muslimských publicistů a pravděpodobně i čtenářů velmi oblíbená.

Obzvláště aktivně si v protikřesťanské polemice počíná šejch Ahmad Dídát (Ahmed Deedat), muslimský Ind původem z Jihoafrické republiky. Střetl se s křesťanskými misionáři v USA, působil v zemích při Perském zálivu, vystupuje často v televizi, napsal řadu knih a dal natočit propagační videokazety. Proti křesťanské víře v Kristovo ukřižování staví islámské podání v knize s příznačným titulem *Crucifixion or Crucifixion* (tj. „fikce kříže“).

Z polemických děl z poslední doby si zaslouží pozornost zvláště podrobná studie A. Alema „Muhammad v Bibli a Ježíš v Koránu“ (1989). Autor se jakoby vrací k někdejší diskusní výzvě sv. Jana Damašského, že islámský Prorok nebyl v Písmu předpovězen, a s horlivostí a akribií moderního vědce se snaží prokázat opak. Vztahuje na Muhammada výrok o Skále v Deuteronomiu (Dt 32:31), předpovědi v Žalmech (Ž 42:2-18, 72:1-17) a v knize Izajášově (Iz 42:9-17, 60:15-16, 66:7-9) i Danielův výklad snu o konečném vítězném království (Da 2:31-45), z Nového zákona pak kázání Jana Křtitele, že se přiblížilo království nebeské (Mt 3:1-2), jehož předpověď přebírá Ježíš (Mt 4:17, Mk 1:15) a posílá apoštoly, aby je zvěstovali (L 9:1-2).

Alemovou studií zahájilo svou působnost v Paříži nakladatelství káhirského al-Azharu. Zařadilo se tak mezi desítky islámských institucí, mešitových komplexů, kulturních středisek a vydavatelství vzniklých za poslední tři desetiletí v řadě velkých měst západní Evropy a USA. Jejich činnost se zaměřuje jednak na neustále rostoucí obce přistěhovalců, jednak na získávání konvertitů. Rozsáhlé přistěhovalectví muslimských dělníků, gastarbeitřů, do vyspělých západních zemí (ve Francii a Belgii jde hlavně o maghribské Araby, v anglosaských zemích Indý a Pákistánci, v SRN Turky), vyvolává dnes vedle dalších sociálních i kulturních problémů i kvalitativně novou otázku adaptace islámu k postavení menšinového náboženství v cizí, moderní průmyslové společnosti. Praktická zkušenost ukazuje, že individuálně volená řešení vyplňují celou možnou škálu přístupů: od vnitřně, neokázale prožívané religiozity a někdy i ostychu až po militantní vystupování, podněcované nejednou emisary Muslimských bratří nebo Íránu.

Řadu významných konvertitů zahájil ve Francii filosof René Guénon, přesvědčený, že Západ ztratil svou duši, kterou může znovu nalézt v duchovních hodnotách Orientu. V tomtéž přesvědčení přestoupil na islám také někdejší komunista René Garaudy, dnes člen Světové rady mešit v Mekce a ženevského Institutu pro dialog kultur, a z nejmladší generace Clément Abdel-Rahman Thorez, vnuk někdejšího generálního tajemníka komunistické strany Francie. K dalším významným francouzským konvertitům patří choreograf M. Bėjart, bývalý ředitel nakladatelství Seuil Michel Chodkiewicz a orientalisté Eva de Vitray-Meyerovitch a Vincent Mansour Monteil. Pro většinu těchto intelektuálních konvertitů je příznačný zvláště zanícený zájem o islámskou mystiku, zatímco šarí'cu všedního dne, bytostně podstatnou pro milióny prostých

muslimů, odsouvají kamsi do nezřetelna. Koncem osmdesátých let se počet francouzských neomuslimů odhadoval na 50 000.

V USA upoutaly v šedesátých letech pozornost početné konverze černošského obyvatelstva a militantní hnutí Černých muslimů. Islám zde byl pro nějaký čas chápán jako výraz protestu barevného lidu proti nadvládě bílé rasy, spojované tradičně s křesťanstvím. Nejslavnějším novým muslimem se stal boxer Cassius Clay, po přestupu nazývaný nadále Muhammad Alí. V r. 1989 se rozšířily zavádějící zprávy, že na islám přestoupil zpěvák Michael Jackson. Předěšla jej hvězda britské pop hudby sedmdesátých let, milionář Cat Stevens. Po přestupu na islám přijal muslimské jméno Júsuf Islámí a přestal koncertovat.

Celkový počet muslimů v euroamerickém světě, domácích i přistěhovalců, byl koncem osmdesátých let odhadován takto: v USA asi 4 milióny, ve Francii 3 1/2 miliónu, v SRN 1,7 miliónu, v Británii 1 1/2 miliónu, v Nizozemsku 300000, v Belgii 250 000. Muslimskou většinu by statisticky mohla vykazat Albánie, kterou však komunistický režim v r. 1967 vyhlásil za první ateistický stát světa a tvrdě potlačoval jakýkoliv náboženský projev. Události v Bulharsku v r. 1989 upozornily na represivní politiku vůči tamní muslimské či turecké etnické, téměř miliónové menšině. V Československu nebyl až do počátku devadesátých let islámu přiznáván statut uznané náboženské obce, přestože existovala.

Nezvyklé typy soužití vyvolávají nezřídka střety. Někdy jde jen o zbytečné tiskové kampaně a rozruch, jaký například v r. 1989 vyvolalo ve Francii silně konzervativní oblečení muslimských studentek, prý neslučitelné s laickou povahou francouzského školství, jindy o případy skutečné rasové nevráživosti. Křesťanské církve se v duchu humánní etiky ode všech nepřátelských projevů distancují. (Proti přistěhovalectví z islámských zemí a rozhovorům mezi náboženskými společenstvími se staví jen Lefèbvrovi tradicionalisté.)

Pařížský kardinál J. M. Lustiger popisuje ve svých vzpomínkách (1987) krásný příklad skutečně křesťanského řešení vybičovaného sporu mezi francouzskými kolóny a stoupenci alžírské nezávislosti za alžírské války za nezávislost. Církev tehdy vytrvalým naléháním přiměla představitele obou táborů, katolíky, aby se při společných vigiliích modlili za mír, sok vedle soka, bok po boku.

Je zřejmé, že křesťansko-islámský dialog nemůže odstranit zásadní teologické rozpory. Může ale dosáhnout plodných výsledků tam, kde

se zaměří na nepochybné společné hodnoty a zájmy, na globální a všelidské úkoly a cíle, jaké představují mír, lidská práva a ušlechtilé vztahy mezi lidmi. Kardinál Lustiger na otázku, co může činit katolická církev tváří v tvář vzestupu islámu, odpovídá těmito slovy: „Usilovat neúnavně, aby se říkala pravda. Jasně ukázat, jak to učinila papežova promluva v Casabance, to nejlepší z islámského náboženství. Zároveň důstojně potvrdit právo na občanskou svobodu v náboženských otázkách a na rozlišování náboženského a politického bez matení pojmů. V tomto ohledu vyhledáme v islámu ty prvky, které se živí ze zdrojů biblického zjevení. Lidská práva tu patrně nejsou špatným tématem, ovšem za podmínky, že vyzdvihneme společný teologický a antropologický základ, který islámu dovolí přijmout důsledky vlastní poslušnosti Všemohoucího a Milosrdného Boha.“

K negativním stanoviskům ponoukají hlavně fundamentalistické tendence, v nichž je vždy „kus nesnášenlivosti, omezenosti, tvrdosti srdce“ (J. Zvěřina). Některými místními projevy rozleptávají i vztah obou velkých náboženství, vystavený dnes stejným zkouškám, jako je každé z nich jednotlivě tváří v tvář skutečným současným světem. Nezbytnost soužití a spolupráce znamená pro křesťany i pro muslimy jak výzvu, tak i šanci naučit se žít v kulturním pluralismu s těmi, kdo věří jinak, neboť v duchu tolerance a dobré vůle se mohou všichni rozpoznat jako bratři povolání v různých dobách a na různých místech k dobrému dílu.



MODERNÍ OBRODA ISLÁMU POSTUPOVALA

ruku v ruce s úsilím o překonání všestranné stagnace, z níž se probouzela národní společenství jeho vyznavačů. Proces, dodnes ne všude zcela ukončený, probíhal složitými cestami, podle místních podmínek nerovnoměrně dlouho a intenzívně, takže vnitřní historie obrodných myšlenek se nepoddává snadno pokusům o názorové utřídění. Mnoho autorů klasifikuje novodobé muslimské myslitele buď jako fundamentalisty (popř. integristy či islamisty), nebo liberální modernisty či reformátory. Tato velmi obecná klasifikace ukazuje zřetelně na dva póly, mezi nimiž osciluje islámské myšlení nové doby; zařazení jednotlivců může mít ovšem při množství možných středních postojů jen velice hrubý orientační význam.

Je zde i nebezpečí omylů. Samo reformní učení nejvýznamnějšího obrodného proudu v arabském světě, vycházejícího od Džamáluddína al-Afgháního a Muhammada Abduha a jejich stoupenců, spočívalo na nesoustavných intelektuálních základech a nepůsobilo jednoznačně. Jasně a zřetelně z něj vystupoval především cíl vydobýt pro islám důstojné místo ve změněném světě. Na určité stránky Abduhova pojetí navázali pak jak početní liberálové a často i stoupenci socialistických snah, tak i ze zcela odlišných pozic Hasan al-Banná a celé bojovně fundamentalistické Muslimské bratrstvo. Obroda směřovala k očištění islámu od cizorodých novot a pověr návratem k jeho původní ryzí podobě z doby Prorokovy a prvních chalífů, k víře a životu „ctihodných předků“, *as-salaf as-sálih*. Odtud se obrodnému hnutí dostalo názvu

salafija. Orientalistická literatura pod tímto názvem rozumí vlastně vždycky především reformu, islámské *aggiornamento* cestou k pramenům. U arabských autorů může však jít při jeho užití o jiný význam: o důsledné, doslovné lpění na představách a praxi předků, tedy o fundamentalismus. Tento dnes již vžitý termín vznikl přirovnáním ke konzervativnímu proudu v protestantské teologii. V islámském prostředí se nicméně v překladu rovněž ujal (*usúljún*) a užívá se jej někdy souběžně s označeními *salafija* nebo *harfijún* („stoupenci doslovnosti“).

Nelichotivé termíny islámský fundamentalismus nebo integrismus vešly do obecného žurnalistického úzu v souvislosti se zřetelnou společenskou aktivizací islámu od sedmdesátých let. Arabští autoři tu hovoří spíše o „islámském probuzení“ nebo „islámském hnutí“, ve vyhraněnějším pojetí o „politickém islámu“ (*islám sijásí*). Pro jeho prosazovatele používají výrazu *islámijún* s konotací radikalismu oproti bezpříznakovému *muslimún*, muslimové. Pod vágní nálepkou fundamentalismu evropská média často nerozlišeně směšují širokou škálu postojů od oživené religiozity, kulturního tradicionalismu a konzervativní morálky až po skutečné projevy černobílého vidění, nesnášenlivosti, urputnosti a násilí.

Francouz J.-P. Charnay předkládá jinou klasifikaci, spíše podle zaměření témat než postojů: kanonický reformismus, filosofická zpracování a politické ideologie. I zde se ovšem zaměření často překrývají a prorůstají.

Přetváření náboženské víry v politická hesla a ideologii nabývá v soudobých muslimských společnostech nezřídka až dramatických rozměrů. Směřuje zpravidla od glorifikace minulosti k militantním akčním postojům, od boje za národní osvobození k odhodlanému úsilí ustavit nevybíravými prostředky islámský stát. Tuto ideologizovanou podobu fundamentalismu nazývá dnes západní věda a tisk někdy islamismem. (Islamistou rozumíme v této knize orientalistu zabývajícího se islamistikou; v českých zemích je však termín dnes většinou vztahován k islamismu.)

S nejednoznačně provázanou mnohorozměrností moderního islámského myšlení se těžce potýkají také arabští marxisté, snažící se o jeho sociálně třídní analýzu. Vždyť např. Mawdúdího fundamentalistické učení sloužilo v Pákistánu především velkostatkářům v odporu proti Bhuttovým buržoazním reformám, zatímco v Egyptě a Tunisu se ho v téže době, počátkem sedmdesátých let, ujaly střední vrstvy. Hodnocení se tedy nutně mění s místním a časovým faktorem. Jestliže Afghání

na přelomu století představoval ideje národní buržoazie, obdobné myšlenky Sajjida Qutba se v Násirově Egyptě stavěly již proti jejímu zájmu a byly vlastně třídně protikladné. Marxisticky orientovaný Fálíh Abduldžabbár z takovýchto skutečností uzavírá:

Mnohokrát bylo zdůrazněno, že struktura islámského myšlení s jeho věroučnými a sociálně etickými prvky a hospodářskými a politickými představami není konstantní (i přes soubor trvale užívaných týchž přístupů a pojmů), ale obsahově se mění, sleduje konkrétní historický pohyb. Přitom toto myšlení neodráží jen proměny celkových materiálních podmínek, ale také mění se postavem určitých společenských tříd a vrstev, a vyjadřuje jejich vědomí o vlastním přechodném historickém postavení. Samo se ocitá v dějinné poloze, která mu z ontologického a epistemologického hlediska diktuje, aby jejich danou historickou situaci odráželo jen takto a nejinak.

MUKAWWINÁT AL-FIKR AL-ISLÁMÍ AL-MU^cÁSIR (Součástí současného islámského myšlení), 1989

Nabízí se také možnost třídění rozlišením mezi domácími a cizími prvky obrody. Určující vliv nárazu evropské, technicky vyspělejší civilizace je na počátku procesu i v řadě dalších, konfrontačních fází zcela nesporný, muslimové však právem poukazují i na vnitřní podněty k oživení, které nepochybně spolupůsobily a někdy mohou nabývat vrchu. Samy ovšem čerpají svou naléhavost a argumentační sílu právě z ovzduší hrozivé převahy mimoislámských center moderní technické civilizace.

Očišťování islámu návratem k pramenům hlásali již neměnné fundamentalističtí hanbalovci. Moderní doba vyzdvihla v této souvislosti význam horlivého úsilí Ibn Tajmíji, na něž navázalo v 18. století na Arabském poloostrově bojovné učení wahhábismu. Ve své čisté podobě škrtá všechn přínos klasické městské vzdělanosti tvořivých epoch islámu ve jménu ryzího koránského řádu, určeného beduínské pouštní společnosti. Wahhábismus zůstává až do dnešního dne oficiální ideologií Saúdské Arábie, i když z původního puritánství přece jen mnoho slevil.

V liberálnějším duchu přijal očištný program i hlavní proud reformismu z konce minulého století. Významnou domácí obrodnou myšlenkou se tu stal požadavek obnovy idžtihádu, samostatné interpretace právních a po případě vůbec doktrinárních pramenů. Právo na idžtihád požadovali proti mínění soudobých právníků již Ibn Tajmíja a v Indii v 18. století Šáh Walíjulláh. Reformismus minulého století přijal tento požadavek plně za svůj, a dnes je idžtihád pokládán vcelku za přípustný

a žádoucí, i když o jeho modalitách právníci stále pokládají za nutné diskutovat.

Ze střetnutí s evropským vlivem islámský reformismus přijímal podněty racionálního liberalismu, novodobého nacionalismu a činorodé aktivity, a současně z vlastního pocitu ohrožení čerpal sklon k sebe-reflexi a apologetice, která charakterizovala většinu islámské úvahové literatury až donedávna jako nejpříznačnější rys. Od sedmdesátých let vystoupila do popředí spíše tendence ke konfrontaci.

Reformismus kladl velký důraz na zdokonalení výchovy. Byl veden boj za reformu islámského školství na všech stupních (významný byl zvláště boj za reformu al-Azharu) a vznikaly nové významné ústavy jako např. v Indii v Deobandu nebo Aligarhu. V Egyptě tvrdošíjný odpor konzervativců na al-Azharu dovedl nakonec ke vzniku konkurenční univerzity státní (1908). V sociální rovině reformismus vyzýval k emancipaci ženy (Qásim Amín v Egyptě, šejch al-Haddád aj.) a zdůrazňoval morální hodnoty islámu jako základ společného uspořádání. Současně věřícím otevíral cestu k přijetí technických a hospodářských vymožeností západní civilizace.

Významný a příznačný doklad myšlenkové obnovy islámu novou interpretací starých pojmů představuje přehodnocené pojetí předurčenosti osudu. Již M. Abduh popíral fatalismus, který Evropané jeho souvěrcům předhazují jako příčinu stagnace. Člověk je zodpovědný za to, co dělá. Samu představu předurčení pak Abduh povyšuje na kladnou hodnotu:

Víra v osud, je-li zbavena představy donucení, dává vznik statečnosti, odvaze, vytrvalosti, snášení obtíží a nesnází, šlechetnosti a sebeobětování za pravdu.

Moderní islám překypuje výzvami k dynamice, k činnosti; člověk je povinen jednat, islám sám je stálý pokrok a nikoli ustrnutí. Teoreticky i emocionálně působivě oslavil tvůrčího člověka M. Iqbál, označovaný někdy za duchovního otce Pákistánu. Životní činnost, podle jeho pojetí, prohlubuje lidskou podstatu a člověk se jí blíží Bohu Stvořiteli. Jednám, proto jsem. Člověk je jediný, „kdo se může osmělit pohlédnout do tváře Boží“. Iqbál dochází až k veršům, jaké by v klasickém islámu nutně platily za kacířské:

Ty jsi stvořil noc - já jsem rozsvítil lampu / Ty jsi stvořil hlínu - já slepil nádobu / Ty jsi stvořil poušť, hory a lesy - já založil zahrady, vyhloubil šachty / Sklo jsem dokázal vyrobit z písku / a jed jsem změnil na protijed.

BÁSEŇ DŽÁVÍD-NÁME (o nekonečnosti)

Iqbál se samozřejmě nechce rouhat. Člověk je mu určeným partnerem Božím při tvorbě vesmírného osudu. Setkáváme se tak v podstatě s tímž pojetím člověka, pověřeného Bohem k dalšímu tvoření, které rozvíjí také moderní křesťanské myšlení s východiskem kupříkladu u Adamova pověření dávat jména všemu tvorstvu.

K modernímu pojetí islámu jako pobídky k tvořivé činnosti se hlásí většina soudobých muslimských myslitelů. Balić v této souvislosti poznamenává, že pohled na člověka jako na produkt sociálních poměrů má k fatalismu blíže než islám. Na toto pojetí logicky navazují snahy o rozvoj vzdělanosti a vědy, v plném souladu s nabádáním Koránu a odkazem slavných epoch minulosti. Posavadní reálné výsledky komentoval však pákistánský nositel Nobelovy ceny za fyziku z r. 1979 Ahmad Abdus Salam hořkým povzdechem, že vlády dnešních muslimských států raději kupují techniku a zbraně v zahraničí, než aby podporovali domácí vědecký výzkum.

Viděli jsme, že islám chce být nerozlučnou jednotou dogmatu a práva. Praxe společenství se však fakticky od nejstarších dob odkláněla od ideálu a novodobá modernizace islámských společností zahrnuje i podstatné zákonodárné úpravy. Teoreticky by každá modifikace šari'cy musela vést přes uznanou instituci konsensu autorit, idžmá'. Otevřeným a diskutovaným problémem se jeví otázka, zda takto kvalifikovaným souborem autorit může být moderní zákonodárné shromáždění, parlament? Modernizující úsilí využívá bohatě také principu obecného prospěchu, maslahy. Božská šari'a se jím v rukou reformátorů stává jakoby dynamickým a přizpůsobivým právním systémem, nebrzdícím, ale naopak podporujícím pokrok - ovšem až do určitých nepřekročitelných mezí. Typický způsob, jakým moderní islámští právníci předkládají svá dobrozdání, zahrnuje jednak rozhodný odpor proti čemukoliv, co by přímo odporovalo nepochybnému zjevení - jako je tomu např. v ustanoveních z oblasti osobního statutu -, jednak zájem o hospodářské a sociální problémy současnosti a racionální snahu o nalezení optimálních řešení podložitelných příznivými výroky klasického práva, vyvozenými podle všech pravidel bohatého a mnohotvárného metodického aparátu fiqhu. I na poli práva, stejně jako ve výchově, hospodářském životě a politice, se muslimové utvrzují v přesvědčení, že jejich náboženství podporuje pokrok a sociální spravedlnost.

Zvláštním případem právního myšlení je politická teorie. Zrušením chalífátu (1924) zaniklo poslední, jakkoli značně formální instituční

pojítka islámu v mezinárodním měřítku, a to právě v době, kdy myšlenky etnického nacionalismu nahradily požadavek islámské politické jednoty. Panislamismus, hlásaný Afgháním a zneužívaný osmanskou politikou, ustoupil před nacionalismem do pozadí. Termín *umma* nabyl významu národ. Myšlenka plného odloučení státu od spojitosti s náboženskou obcí se nicméně většinou neprosadila. Rozdělení Indie a vznik Pákistánu (1947) uskutečnilo naopak zdánlivě anachronickou ideu ideologického národa islámského. Později vznik Bangladéše (1971) pákistánskou státní jednotu, tmelenou islámem, rozbil zase dál z nacionalistických pozic.

Tradiční, hluboce zakořeněné chápání islámu jako jednoty náboženského i společenského řádu brání úspěchu pokusů o modernizační muslimskou verzi „odluky církve od státu“. (Spojení státu s islámem je naopak často vyjadřováno v ústavách, v oficiálních názvech státu [Írán, Komory, Mauretánie, Pákistán], zelenou islámskou barvou vlajky [zvl. Komory, Libye, Maledivy, Mauretánie, Pákistán, Saúdská Arábie], tradičními symboly apod.) Samy pojmy „sekulární“ či „laický“ jsou v arabštině teprve nedávným neologismem. Nejodhodlaněji se cestou laicizace vydalo od dvacátých let kemalistické revoluční Turecko, kde byl islám zcela vyloučen z veřejného života a vykázán do soukromí jako pouhé osobní náboženství. I zde se nicméně od šedesátých let znovu vrací na politickou scénu. Teoreticky se obdobné myšlenky po první světové válce ozvaly ovšem i jinde - v Indii Abú-l-Kalám Ázád, v Egyptě Alí Abdurráziq (z. 1947). Abdurráziqův spis *Islám a základy vlády (Islám wa usúl al-hukm)* z r. 1925 reagoval bezprostředně na zrušení chalífátu a výmluvně obhajoval odluku náboženství od politiky. Vyvolal tehdy rozsáhlé pohoršení.

Nemenší hněv ortodoxních kruhů sklidil v předvečer egyptské revoluce za tutéž myšlenku Chálid Muhammad Chálid:

Proč by náboženství mělo být státem? Jestliže náboženství káže neměnné pravdy, zatímco politické státy podléhají výkyvům času a tedy se přetvářejí, proč by mělo náboženství klesat níž splýváním se státem?

MIN HUNÁ NABDA' (Odsud vyjděme), 1950

I dnes, tváří v tvář militantnímu islamismu, se myšlenka znovu ozývá a *narází* na podrážděnou kritiku. V její nové formulaci egyptský vysoký soudní úředník Muhammad Sa'íd al-Ašmáwí rozhodně odmítá integristický ideál islámu jako totalitního, nesnášenlivého náboženství.

Bůh chtěl, aby islám byl náboženstvím, ale lidé z něj učinili politiku... Náboženství člověka povznáší k tomu nejlepšímu, co dokáže. Politika v něm probouzí nejnižší pudy... Z těchto důvodů politizace náboženství nebo sakralizace politiky mohou být jen dílem zlovolných a zvrhlých duchů nebo zbedněnců. Obojí vnáší do náboženství oportunismus a hamižnost a vede k vyhledávání koránských oprávnění pro nespravedlnost, k věnčení nepravostí svatozáří víry a ke schvalování protiprávního krveprolití jako činu džihádu...

AŠMÁWÍ: AL-ISLÁM AS-SIJÁSÍ (Politický islám), Káhira, 1987

Ašmáwí soudí, že mají-li muslimové správně rozlišit náboženskou a politickou rovinu, musí rozpoznat původní rozdíl mezi Boží šari'ou a lidským fiqhem. Takový má být ryzí fundamentalismus: v politickém a právním uvažování racionální, mravně a nábožensky duchovní. Islám je slučitelný s demokracií a šari'ou s pluralismem.

Reálný islám si nicméně podržuje svou živě reagující politickou tvář v národním, regionálním i světovém měřítku. Zánik chalífátu vyvolal snahu vytvořit mezinárodní islámský orgán. Snahy z dvacátých let zvolit nového chalífu na mezinárodním kongresu neuspěly. Za zcela odlišných podmínek se od poloviny šedesátých let z iniciativy saúdského krále Fajsala znovu objevila myšlenka panislámského společenství a spolupráce. Vedle rozhodujících politických cílů, určených zvláště vývojem palestinské otázky, tu jistou inspirativní roli měl i konkurenční vzor II. vatikánského koncilu. V r. 1971 byla jako výsledek těchto snah ustavena Organizace islámské konference jako platforma sdružující všechny islámské státy, celkem 46, k zajištění vzájemné solidarity a spolupráce. Organizace se vedle politických a hospodářských úkolů stará také o šíření islámu a podporu muslimských menšin. Ve skromnějších rámcích působí i další organizace všeislámského zaměření, orientované náboženskokulturně nebo právně.

Výrazněji než snahy o vnější působení se v islámských státech od sedmdesátých let rozvinula radikální vnitřní hnutí za důslednou islamizaci práva a státní organizace. Velký všeislámský a světový ohlas mělo vítězství islámské revoluce v Íránu r. 1979. Znovu zesílila a radikalizovala se činnost Muslimského bratrstva v arabských zemích (Sýrie 1982, Súdán) i dalších fundamentalistických militantních organizací (v Egyptě od 1971 *At-takfír wa l-hidžra* „Obvinění z bezvěrectví a odchod do ústraní“ a *Džihád*; v Alžírsku od bouří v r. 1988 Islámská fronta spásy; v Libanonu šíitský *Hizballáh* aj.). V Pákistánu Mawdúdího stoupenci podpořili uskutečňování šari'ou za vlády Zijául-Haka.

Růst bojovného islamismu je od poloviny osmdesátých let patrný i v Indonésii, známé dříve značnou snášenlivostí, a příležitostně též v subsaharské Africe.

Islamizace veřejného života se projevuje nejrůznějšími způsoby. Velmi nápadně působí zejména v oblečení žen: dlouhé šaty s dlouhými rukávy a šátek skrývající vlasy. Tato osobní manifestace příslušnosti k islámu překvapila zvláště v prostředí, kde by se zdál přirozenější moderní liberalismus: u univerzitních studentek v zemích jako Turecko a Egypt a u muslimských děvčat ve školách ve Francii. U mladých mužů se příklon k fundamentalismu Muslimských bratří, alžířské Fronty nebo Chomejního projevuje někdy zase nošením plnovousu.

Míra a způsob osobního pojetí islámu vykazují nicméně značné rozdíly. O určitou typologii se pokusil Hádí al-Alawí:

1/ Věřící, praktikující muslim, zasazující se o uplatnění šari'cy. Je politicky činným věřícím. Tento typ se hlásí k obnově islámu podle vzoru předků. Najdeme ho v sunnitském hnutí Muslimských bratří a v šíitském hnutí Chomejního.

2/ Věřící, praktikující muslim, který se však nezasazuje o nastolení náboženské vlády, vlády šari'cy, ale prožívá svou víru po křesťanském způsobu, tj. co je císařovo, dává císaři, a co je Božího, dává Bohu. Tento typ se politicky zapojuje do národního nebo sociálního hnutí se světským programem, aniž pociťuje rozpor mezi svou vírou a svou politickou volbou. 3/ Věřící, neprotikující muslim, tj. muslim, který se hlásí k islámu jako náboženskému učení, ale nevykonává náboženské povinnosti a neřídí se v osobním životě příkázáními, zákazy a zásadami islámu. Stejně jako předchozí typ se může zapojit do politického života, ale tíhne spíše k politické neangažovanosti. Zřídka kdy se politicky zapojí do obrodného hnutí za náboženskou vládu, protože jeho náboženská víra takovýto cíl nezahrnuje. 4/ Nevěřící muslim. Je to starobylý typ, o němž se hovoří v Koránu v sůře Komnat (49:14), kde se jasně rozlišuje mezi islámem a vírou (ímán). Tento typ je určen jako muslim prostředím, ve kterém žije, a jeho kulturním a náboženským odkazem. Islám pro něho znamená kulturní a sociologickou příslušnost, nikoli věroučný obsah. K tomuto obecnému typu patří v arabských a islámských zemích zpravidla ta část inteligence, která se nezařadí do některého z předchozích tří typů.

z časopisu AL-HURRÍJA (Svoboda), 1988

V celospolečenském měřítku charakterizuje situaci převážné části islámského světa nedotknutelnost základních věroučných článků a morálních norem islámu, zaručovaná silným veřejným míněním, které



المعرفة

إسلامية شهريّة تصدر بتونس . العدد 4 . السنة 5 . الممر 250 .



البنا - المؤدودي - الخميني
(1906 - 1919) (1903 -) (1902 -)

قادة الحركة الإسلامية المعاصرة

Vůdové soudobého islámského hnutí (zprava doleva): H. al-Banná, Mawdúdí, Chomejní. Z tuniského fundamentalistického časopisu al-Ma rifa.

udržuje a ztvárňuje neúnavná činnost 'ulamá'. Ve veřejném mínění nejspíše přežívá stará umma, a s tímto tradičním vědomím běžně počítají četné vlády jako s možným psychologickým nástrojem upotřebitelným k popularizaci přijatých směrů ve vnitřní i zahraniční politice. Toto vědomí v moderní podobě obsahuje i přesvědčení, že islám odpovídá harmonicky přirozenosti člověka, jemuž dal svobodu a ukázal správnou cestu. Islám osvobodil lidský rozum od nánosů pověr a představuje, podle přesvědčení svých vyznavačů, náboženství, které nemůže být v rozporu s vědou. Duchovní a mravní hodnoty islámu vynikají v jejich očích zvláště v kontrastu s hrubým materialismem industriálního světa, jak v podobě „kapitalistického Západu“ tak „komunistického Východu“.

Na tomto přesvědčení byla v posledních třech desetiletích vybudována i samostatná teorie „islámské ekonomie“. Mezi autory děl s touto tematikou nalezneme známá jména, především fundamentalistů (Mawdúdí, Sajjid Qutb, Muhammad Bábír as-Sadr, ájatolláh Širází, Anwar al-Džundí aj.). Islámská ekonomie má představovat zdravý střed mezi kapitalismem, orientovaným k nízkým konzumním hodnotám, a socialismem, likvidujícím svobodu a ducha. Oba systémy se prohřešují materialismem, přičemž první přepíná individuální úsilí, druhý je zcela znemožňuje. Islám ze své strany uznává přirozený pud člověka vlastnit a uznává také oprávněnost soukromého vlastnictví, zdůrazňuje však potřebu napravit chyby a křivdy v rozdělování, a to v duchu etických zásad a kolektivní solidarity, jaké jsou vlastní právě muslimské obci. Starý teologický problém víry a skutků nabyl přitom v moderním islámském myšlení nové podoby ocenění práce (*amal*), na níž stojí moderní kultura.

Sklon k širokým záběrům na poli ekonomie, sociologie a politiky jako silný komponent moderního islámu nepřekvapuje. Proti křesťanskému pojetí bližního islám vždy kladl důraz na širší kolektiv, a odtud vedla i v moderním islámském myšlení cesta k převaze morálních argumentací v měřítku celospolečenských koncepcí. Pokusy o prosazení některých z nich v praxi tvoří dramatickou a nezřídka i bolestnou stránku současných dějin některých islámských zemí.

Pokusy sloučovat islám s komunismem ztroskotaly. Upřímně míněnou snahu v tomto směru projevila v Sovětském Rusku v prvních letech po říjnové revoluci skupina muslimských, převážně tatarských intelektuálů. Jejich vedoucí představitel Sultán Galijev byl v r. 1923 vyloučen

ze strany a zatčen a jeho další stopa se ztrácí. Miliónové masy sovětských muslimů se po desetiletích kulturního rozpolcení koncem osmdesátých let znovu hlásí ke své národní identitě a nezřídka i k bojovnému islamismu. Jinde v islámských zemích Asie a Afriky byla komunistická ideologie ve jménu náboženských hodnot rázně odmítána. V Jižním Jemenu byla s ohledem na veřejné mínění arabských zemí skrývána pod přijatelnější označení „vědeckého socialismu“. Socialistické ideologie roubované na islámský základ prožívaly své období rozkvětu v šedesátých a sedmdesátých letech, později se dostavuje zřetelný odliv jejich popularity.

Nepochybně nejoriginálnější nová pojetí islámu přinášejí některé snahy filosofů. Žádnému se však zatím nepodařilo vytvořit dostatečně silný myšlenkový proud, který by dal tušit novou cestu islámu, již by masy přijaly bez velkých potíží svědomí. Novodobá islámská filosofie se od 19. století napájela především z evropských zdrojů a používala racionalismu důsledněji než kanonický reformismus, který přijímal jen některé racionální argumentace. Racionalismus zapustil v islámském světě svým způsobem značně silné kořeny, jimiž pozdější cizí, jinak akcentované ideové proudy nemohly zřetelněji otrást. Svou povahou se nicméně liší od racionalismu islámského středověku, živeného tehdy ze zdrojů řeckých (v aristotelské, novoplatónské i křesťanské podobě) i z vnitřních politických a sociálních sporů ummy. Rozdíl osvětlí rozlišení navržené v sociologii náboženství Maxe Webera. Weber hovoří o racionálních náboženstvích zaměřených na adaptaci vůči společnosti a světu, k nimž počítá třeba konfucianismus. Takovým se nepochybně stal také klasický, kalámem a fiqhem vzdělaný islám. Proti nim staví racionalitu představovanou typově protestantskou reformací, jež usiluje o změnu existujících podmínek. Tímto směrem se obrací část moderního islámského myšlení zvláště na poli sociální filosofie.

V pracích současných islámských myslitelů často chybí ostré rozhraní mezi teologií a filosofií, přestože v jejich vlastním prostředí bylo nejednou vymezeno (např. klasicky jako protiklad tradičních poučení - *naql* - a rozumu - *‘aql*; ale i M. Abduh byl kritizován, že metodicky oba přístupy směřuje). Moderní islámská teologie v souladu s tomistickou, ale na rozdíl od protestantské (zde arci s výjimkou zvláštního názoru E. Brunnera), nevylučuje přístupy přirozené teologie a používá naopak ještě více než ve středověku racionálních metod jako prope-
deutiky a doplňku ke studiu zjevení. Běžný, nejrozšířenější typ filosofie

islámských univerzit a publicistiky operuje s představou Boha, jehož existenci lze prokázat z potřeby člověka i ze struktury našeho světa. Popření Boha by znamenalo okamžitě i popření veškerého řádu, přírodního i mravního.

Takovéto postoje odpovídají živé víře miliónů muslimů, a díla volnomyšlenkářů se setkávají s velkým odporem. Ojedinelé případy materialistického výkladu islámu jsou pro 'ulamá' a v mnoha zemích pro veřejnost vůbec nepřijatelné. Naproti tomu se velké oblibě těší oslavné historie islámu a srovnávání náboženských systémů, zvláště tří abrahamovských, s důrazem na dokonalost historicky nejmladšího islámu.

Z opravdu nových filosofických interpretací měl od třicátých let velký kladný ohlas optimistický, současně racionální a vitalistický pokus Muhammada Iqbála o sladění filosofie a náboženství. Filosofie smí pronášet soud o hodnotách náboženství, ale musí uznat jeho ústřední postavení, poněvadž náboženství není jen afektivní cit, čistá myšlenka nebo pouhá činnost, ale je výrazem celého člověka. Iqbál patřil také k předním iniciátorům dnes již zcela, alespoň verbálně běžného pojmání islámu jako dynamického, nikoli statického přístupu ke světu.

Konečný základ všeho života, jak jej pojímá islám, je věčný a projevuje se v rozmanitosti a změně. Společnost založená na takovémto přístupu ke skutečnosti musí ve svém životě smířit kategorie trvalosti a změny.

IQBÁL: Rekonstrukce

Samospokojení a klid je smrt - zde se Iqbál poučil z islámských dějin - zatímco činnost je život. Proto chápe a oslavuje člověka jako kandidáta nesmrtnosti právě pro jeho tvořivost, souznějící s Božím záměrem.

Mezi pákistánskými filosofy, kteří na Iqbála navazovali, vynikl zvláště M. Muhammad Šaríf (z. 1965), autor teorie dialektického monadismu. Rozlišuje tři typy bytí: Boha jako nejzazší, transcendentní a trvale tvůrčí skutečnost; duchovní monády, v nichž je Bůh imanentně přítomen jako zdroj jejich determinace i svobody, jejíž stupeň závisí na kategorii monády; a konečně smyslově vnímaný časoprostorový svět. Hmota vlastně neexistuje, protože všechno od elektronu až po člověka jsou duchovní monády. Fyzikální svět vzniká manifestacemi duchovních monád jako výsledek jejich interakce. Je sice skutečný, ale jen fenomenálně. *Zabývá* se jím věda, zatímco studium monád a nepostižitelného Boha přísluší náboženství. Leibnizovsko-šarífovský mo-

nadismus měl značný ohlas mezi pákistánskými filozofy, mnohem menší v arabském světě, zřejmě pro svůj mystický přízvuk.

Viděli jsme již, jak politické a sociální přeměny a střetávání ideologií v zemích třetího světa po druhé světové válce přinesly islámskému myšlení řadu nových podnětů a hledisek. Bylo vypracováno několik teorií „islámského socialismu“. Mnohem později, s časovým odstupem se pro účast muslimského duchovenstva v protikoloniálním národně osvobozenec-kém boji objevil i pojem „teologie osvobození“, vypůjčený z katolického slovníku. Pod vlivem marxismu a tlaků měnící se reality v rozběhu procesů industrializace oživil zájem o islámská řešení vztahu ducha a hmoty.

Nově vytvořený arabský termín *máddíja* „materialismus“ má stejně jako *ilhád* „ateismus“ v obecném povědomí pejorativní přízvuk, vzbuzovaný mechanickými asociacemi s představou morální nevázanosti a požívačnosti. Takovýto význam slova uchovává a upevňuje větší část islámské i sekulární publicistiky, zdůrazňující morální úpadek současného materialistického Západu. V rovině filosofie se však vedle paušálních odmítnutí ateistického materialismu objevuje nejčastěji teze, že islám překonává rozpor mezi duchem a hmotou, mezi idealismem a materialismem, jako zdravý střed mezi oběma extrémly. Zajímavou kuriozitu na tomto poli přinesl pokus muslimského autora Abdulmun'ima M. Chiláfa vypracovat jakýsi islámský teistický materialismus jako typ přirozené teologie. Jde o to vidět v materiální stavbě světa jasné konečné důkazy o Stvořiteli a Jeho vlastnostech. Hmotu Chiláf charakterizuje jako lešení, umožňující vzestup k tomu, co je nad ní. Tato vzdálená skutečnost připomíná magnetický pól, přitahující lidskou přirozenost, aby stoupala *mi'rádžem* studia a snahy.

Materialismus v kladném smyslu je oslavou Stvořitelova díla, ztělesněného v materiální stavbě univerza. Odkrývá tajemství, zákony a síly této stavby, snaží se o její využití a vidí v ní Stvořitelovu ruku. Ví, že hmotné předměty jsou abecedou rozumových skutečností, raženou pro pochopení skutečností duchovních a nejvyšších hodnot za hmotou. Materialismus v kladném smyslu činí statky, které ovládne, nikoli cílem, ale prostředkem, nástrojem k uskutečnění ušlechtilých morálních cílů; člověk si pak je vědom, že je pánem majetku a ne jeho sluhou, chová majetek ve svých rukou a nikoli v srdci a nezanedbává pro něj čest, mužnost, morálku a právo a nespotřebovává všechnu pozornost, chápavost a pracovní energii jen na hmotu a přemýšlení o ní, ale povznáší duši i k vyšším vzorům a k oslavě toho, co je nad přírodou.

CHILÁF: AL-MÁDDÍJA AL-ISLÁMÍJA WA AB'ÁDUHÁ (Rozměry islámského materialismu), Káhira, 1968

Od padesátých let zasahoval do intelektuálního života islámského světa také vliv západního existencialismu. Byla již řeč o zajímavém pokusu Ar. Badawího napojit jej na domácí mystiku. Islámští filosofové v arabských zemích, Pákistánu i jinde existencialismus převážně odmítali jako společensky škodlivé individualistické učení. Proti existencialistické tezi, že existence předchází podstatu, byl v polemice mj. vyzdvižen obraz architekta jako důkaz, že plán předchází realizaci. Podobně Bůh určil vzor dokonalého člověka (*al-insán al-kámil*), který se lidé mají snažit uskutečnit.

Příznivějšího přijetí se v islámském prostředí dostalo původně křesťansky orientovanému personalismu. Jean Lacroix jej kdysi charakterizoval jako snahu „pokračovat v subjektivních filosofiích, aby je znovu ponořil do fyzického a sociálního světa“. Islámskému antropologicky zaměřenému filosofovi se tu nabídla výtečná osnova k reinterpretaci islámu jako dynamizující síly, sladující individualismus moderních průmyslových společností s kolektivní solidaritou obce věřících. Plně jí využil Maročan M. Azíz Lahbábí (nar. 1922). E. Mounier vždy zdůrazňoval pluralitu personalismů a vzájemný respekt křesťanského, agnostického a případných dalších postupů. Lahbábí tu skutečně přinesl hodnotný příspěvek dané filosofii i své víře.

Podle jeho výkladu islám přinesl oproti staré arabské svázanosti s kmenem vědomí osobnosti. Pro vznik islámského osobnostního vědomí je důležitá *níja*, rozlišující elán srdce od návyku a stádního ducha. Úlohu karteziánského cogito plní pak *šaháda*, ale obráceně: vychází od Boha, aby se vrátila ke svědčícímu já.

Šaháda je bipolární; dosvědčením prohlašujeme existenci Boží a svědectví samo zároveň potvrzuje osobnostní existenci svědka. Je to věčné střídání transcendence a imanence, absolutna a konečnosti, duchovního a institucionálního, metafyziky a psychiky. Osobnost se sama postihuje na počátku a na konci šahády. Zde je její ontologická hodnota. Věřící dosvědčuje před tváří světa lidí: „A takovýmto způsobem jsme vás učinili obcí vzdálenou krajností, abyste byli svědky o lidech a aby Posel byl svědkem o vás“ (2:143). Vyplývá z toho, že šaháda ustavuje psychologický vztah k druhému, protože mé já a druhí se podílejí na tomtéž svědectví, a sociologicky se konkretizuje přizpůsobením naší existence a našeho chování vůči druhým. Věřící je součástí takového my, kde se klade víra jedněch jako opozice k bezvěrectví druhých.

M. A. LAHBÁBÍ: AŠ-ŠACHSÁNÍJA AL-ISLÁMÍJA (Islámský personalismus), 1964

Zcela v personalistických tendencích pak Lahbábí vede cestu od sebeuvědomění k cílevědomému jednání, kde rozhoduje níja. Stagnaci islámské kultury zavinila v minulosti podle jeho názoru její depersonalizace, znevážení práv jednotlivce, stádní nápodoba (*taqlid*) namísto vlastního idžtihádu. Pravá víra je šaháda a čin (*amal*), tj. v moderním světě práce. Prací a v práci člověk potkává člověka a ustavuje své vztahy k Bohu. Starý ideál islámu si přeje získat zároveň nebe i zemi. Bůh pomůže svému služebníku, když ten bude pomáhat svému bližnímu.

Velmi pozoruhodný nový výklad islámu podává také veskrze nekonvenční Osman Yahia. Skrývá se v něm snad i určitý vliv kosmických perspektiv Teilharda de Chardin. Islám nepojímá jako systém, ale jako vše zahrnující vizi, nikoli jako učení, ale samu moudrost. Rozlišuje islám makrokosmický, jímž je všechen vesmír jako výraz svého připoutání k prvotnímu principu, a islám mikrokosmu, zahrnující člověka, nadaného svobodou a rozumem a vědomého si Boží existence, uznávajícího prvotní princip a uskutečňujícího dobro; a konečně islám hierokosmický, tj. islám třetí etapy, zjevený, který staví nejdůvěrnější vztahy mezi Božským a lidským. Nejde jen o to uznat Boha jako svrchovaný princip stvoření a být v harmonii se společností, ale zejména o to odkrýt Jej v Jeho plnosti, v Jeho činné lásce. V tomto duchu Osman Yahia, překračující existencialistické východisko, řeší i tradiční islámskou otázku míry lidské svobody:

Svoboda se zdá neslučitelná s dualismem; je-li absolutně svobodný Bůh, nemůže jím být člověk a naopak. Poněvadž člověk vnímá svou svobodu, jak řešit dilema omezující Božství? Jde o rozpor vzešlý z falešného počátku. Ontologický a existenciální statut člověka není statický, člověk není svobodný, ale stává se jím. Jeho bytí je stále otevřeno do budoucnosti, která vrhá stín už na jeho přítomnost. Tvořící se podstata člověka tíhne k Bytí, a tak se mezi člověkem a Bohem utvářejí harmonické vztahy. Bůh není protivníkem, ale přítelem člověka. Neomezuje jeho existenční podmínky, ale naopak mu staví na dosah všechny možnosti, které skrývá jeho pohyb.

O. YAHIA: Vnitřní stránky islámu, 1966

Básnivě skvělé obzory dává výkladu dějinného přínosu a výhledům islámu Roger Garaudy. Vychází při tom z přesvědčení o úpadku současného západního světa, zdevastovaného konzumním sobectvím, je muž očištěný koránský islám nabízí naději: jeho poselství shrnuje do tezí Boží transcendence a jednosti a lidské pospolitosti. Tato pospolitost, umma, tvoří protiklad k individualismu a řídí se vědomím, že

jen Bůh vlastní, přikazuje a zná. Člověk je ve světě, v přírodě, jen Jeho odpovědným správcem, při všem rozhodování účastníkem pospolitostní rady (*šúrá*) pod Jeho dohledem a ve vědě skromným a vytrvalým hledačem poznání.

Islám má dnes ještě větší možnosti a perspektivy rozmachu než v době, kdy dosáhl svého vrcholu. Tváří v tvář nepopiratelnému ztroskotání amerického a sovětského modelu může dát novou naději světu, jehož přežití tento dvojitý nezdar ohrožuje. Dokáže to, jestliže se povznese nad všechna sterilizující odmítání idžtihádu, odsuzující jej k nevyhléditelnému úpadku, a znovu naleznou životodárné principy, které přivodily jeho velikost.

A dnes, jestliže se „otevřený“ islám nestáhne strnule do své minulosti, ale dokáže vyřešit problémy naší doby v duchu medínské obce s vědomím, že - jak říkal Jaurès - zůstat věrný znamená předávat z ohniště předků nikoli popel, ale plamen, a že řeka je věrna prameni, teče-li k moři, pak se nejenom muslimům, ale vůbec všem otevře perspektiva pospolitosti, kterou již nebudou ochromovat pozitivistický scientismus a západní individualismus, nýbrž zúrodňovat základní hodnoty medínské obce: transcendence a pospolitost.

Živý islám, 1986

Je zřejmé, že islám se včlenil do moderního světa a zčásti se otevřel jeho podnětům a požadavkům, jednak přímo, jednak zprostředkovaně cestou k vlastním kořenům z doby prvního tvůrčího rozmachu. Se skutečnostmi vnějšího prostředí je dnes spjat a konfrontován mnohem širší a bezprostředněji než kdykoli v minulosti. Pozoruhodné filosofické reflexe tu představují ovšem jen jedinou vrstvu, žel, málo přístupnou vnímavosti širší veřejnosti a zpravidla méně vlivnou než horlení fundamentalisticky smýšlejících uskupení a méně sledovanou než zavržením hodné projevy ideologicky zdůvodňovaného násilí.

Stejně jako dříve islám ani dnes není jednotný. Z koránského základu lze prokazatelně čerpat a mísit rozmanitě. V protikladu k těm, kdo literou zabíjejí ducha, lze zde nalézt a budovat také etická prohloubení filosoficky kultivované vize, tolik potřebná pro dorozumění, vzájemnou úctu a soulad v současném a budoucím, stále propojenějším světě. Šarí'u lze přijímat spíše jako inspiraci řádu, vyspělejšího než překonaná džáhilíje, a nikoli jako sveřepě prosazovaný vlastní rukou narýsovaný cíl. Milosrdensví by přitom nemělo zůstat jen nejčastěji vyslovovaným atributem Božím. Zlo není nutné důsledně oplácet zlem. Z Koránu a islámských dějin lze také rozhodněji vyvodit přirozený požadavek

snášenlivosti k odlišným názorům a úcty k posvátnému daru života. Mír, vykládaný nejednou jako synonymum islámu, by měl s konečnou platností vykázat z interpretační arény svůj protiklad, včetně předsudků plodících sváry. Oživený humanismus islámské kultury pak dokáže zajistit rovnováhu spirituality a etiky s potřebným pokrokem.

Na prahu třetího tisíciletí islám zatím stále zůstává pro stamilióny svých vyznavačů neproměnným středem jistot, hluboce vrostlým do národních dějin a kolektivního vědomí, zaručujícím bezpečnou orientaci - v praxi arci rozdílně vykládanou - v pomíjivosti času.

P O Z N Á M K A K P Ř E P I S U
A R A B S K Ý C H S L O V

V knize se používá téhož přepisu arabských slov a vlastních jmen jako v Tauerově Světě islámu (vydání Vyšehradu 1984) s drobnými odlišnostmi.

- hamza (ráz), tj. odsazení hlasu. Na počátku vlastních jmen se v přepise vynechává, protože Čech ji zde vyslovuje samozřejmě.
 - c - °ajn, hrdelnice připomínající zesílenou hamzu. V textu ji v souladu s českým běžným územ na počátku vlastních jmen nepřepisujeme (*Ali*), ve jmenném rejstříku ale uvádíme přesný tvar (°*Ali*).
 - gh - v podstatě ráčkované r
 - q - měkkopatrová závěrová hláska (zadní „k“). Přepisujeme ji takto pro přesnost podle odborného úzu, v českém kontextu je ovšem na místě vyslovovat ji prostě k.
 - h - zahrnuje přepis 2 fonémů; neznělé hrdelnice (odborně přepisované h) a normálního h.
 - dh - znělé anglické th (např. *this*); pouze ve slově *madhhab* je zvolena jednodušší transkripce s jedním h: *madhab*
 - th - neznělé anglické th (např. *three*)
 - s,d,t,z- kromě obvyklých hlásek jsou jimi přepisovány i jejich emfatické, temně vyslovované protějšky.
 - w - obouretná úžinová polosamohláska (jako v anglickém *well*). U perských a tureckých slov tentýž znak arabského písma přepisujeme ale podle skutečné výslovnosti naším v.
 - dž - znělý protějšek českého č (nikoli tedy 2 souhlásky).
- V některých případech přizpůsobujeme psanou podobu slov běžnému úzu i za cenu nedůslednosti. Proto píšeme např. *šī'a*, ale *šīitē*, *šīitský*. Na některé pravopisné dublety u vlastních jmen upozorňuje rejstřík.
- Kromě běžných českých zkratk používáme někdy při přepisu arabských vlastních jmen také zkratk zavedených v arabistice: M. = Muhammad, b. = ibn (syn)

Termín *islamista* se v této knize používá podle původního českého úzu jako označení orientalisty, který se zabývá islamistikou. Pod vlivem západoevropských jazyků bylo toto slovo i v českých médiích a později i v odborné literatuře vztaženo k výrazu *islamismus* a označuje aktivistu politického islámu. V tomto významu je používám ve svých novějších pracích, v této jsem zachoval původní úzus.

L. K.

Bibliografie neustále narůstající literatury o islámu by dnes již vydala na několik objemných svazků. I mimo muslimské země působí na tomto poli specializovaná nakladatelství a vedle knižních titulů vycházejí každoročně stovky studií v odborných časopisech. Mezi bibliografickými pomůckami vyniká soupis J. D. Pearsona *Index Islamicus*, sestavovaný v Cambridgi. Jeho nejstarší verze eviduje studie z let 1906–1955. Na ni navázaly suplementy a čtvrtletník *The Quarterly Index Islamicus*. Od 90. let nastoupila navíc éra internetu s neapodobitelně rozsáhlou databází.

Základní islamistickou příručkou zůstává ovšem trvale *Encyclopaedia of Islam*. Aktuální 2., značně rozšířené vydání vycházelo v Leidenu od r. 1960, poslední svazek (XI.) vyšel v roce 2002. Encyklopedii doplňují zvláštní svazky indexů, zkrácené vydání (*Shorter Encyclopaedia of Islam*, 1953 a reprinty) a očekávané suplementy. Od r. 2001 Leidenské nakladatelství Brill vydává postupně ještě zvláštní *Encyclopaedia of the Qur'an*; prozatím vyšly dva svazky (do písmene I).

Pro moderní islámskou problematiku lze doporučit *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*, 4 svazky, hlavní editor J.L. Esposito, Oxford University Press, 1995.

Náš krátký bibliografický výběr je nutně neúplný a nahodilý, a to i u prací v češtině. Pro moderní problematiku odkazujeme také na literaturu uváděnou u Kropáčkových knih *Blízký východ na přelomu tisíciletí* a *Islám a Západ*.

A) Původní nebo přeložené práce v češtině:

- Abdalati Hammudah: Zaostrěno na islám, Třebíč bez r. v.
 Bahbouh Ch. a Fleissig J.: Malá encyklopedie islámu, Praha, 1993
 Barša P.: Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?, Brno, 2001
 Bečka J. a Mendel M.: Islám a české země, Praha, 1998
 Cook M.: Muhammad, Praha, 1994
 Delcambrová A.-M.: Muhammad slovo Alláhovo, Slovart, 1996
 Denny F.M.: Islám a muslimská obec, Praha, 1998
 Gombár E.: Úvod do dějin islámských zemí, Praha, 1994
 týž: Moderní dějiny islámských zemí, Praha, 1999
 Haeri, Šajch F.: Základy islámu, Votobia, 1997
 Hrbek I. a Petráček K.: Muhammad, Praha, 1967
 Islám a jeho svět (sestavili O. Neužil a A. Mizerová), Brno, 1995
 Izedbegovič, Ali: Islám mezi východem a západem, Praha, bez r. v. (1995?)
 Kepel, G.: Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět, Brno, 1996
 Kovář J.: Islám a muslimské země, Praha, 1984
 Kropáček L.: Moderní islám I-II, UK Praha, 1971–1972
 týž: Islámský fundamentalismus, Praha, 1996
 týž: Blízký východ na přelomu tisíciletí, Praha, 1999
 týž: Islám a Západ. Historická paměť a současná krize, Praha, 2002

- Kříkavová A., Mendel M. a Müller: Islám – ideál a skutečnost, Praha, 1990; tatáž kniha rozšířená o autorskou účast V. Dudáka v 2. vyd. Praha, 2002
- Küng, H. a van Ess, J.: Křesťanství a islám, Praha, 1998
- Kuschel, K.-J.: Spor o Abrahama, Praha, 1997
- Lewis, B.: Dějiny Blízkého východu, Praha, 1996
- týž: Kde se stala chyba? Praha, 2003
- Mendel, M.: Islámská výzva, Brno, 1994
- týž: Džihád. Islámská koncepce šíření víry, Brno, 1997
- týž: Náboženství v boji o Palestinu, Brno, 2000
- Müller, Z.: Islám, historie a současnost, Praha, 1997
- Muzikář J. a kol.: Islám a současnost, Praha, 1985
- týž: Islám v politice, Praha, 1987
- týž: Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu, Praha, 1989
- Pavlincová H. a kol.: Slovník judaismus – křesťanství – islám, Praha, 1994
- Pelikán P.: Sunna, pramen islámského práva, Praha, PF UK, 1997
- Petráček, K.: Islám a obraty času, Praha, 1969
- Robinson, F.: Svět islámu, Praha, 1996
- Rypka J. a kol.: Dějiny perské a tádžické literatury, Praha, 1956
- Slova mystika al-Halládže (uspořádala A. Schimmel), Praha, 2002
- Tauer, F.: Svět islámu. Jeho dějiny a kultura, Praha, 1984
- Variace na Korán. Islám v diaspoře (Archiv orientální – česká řada) Orientální ústav, Praha, 1999
- Veselý, R.: Přehled politických a kulturních dějin islámských zemí od vzniku islámu do konce 18. století, I-II, Praha, 1991
- Weberová-Babulíková, G.: Islámská ekonomie a bankovníctví, Praha, 2001

Přeložené práce, z nichž byly uváděny ukázky:

- Korán, Praha, 1972 (přeložil a zasvěcenou předmluvou a komentářem opatřil I. Hrbek)
- Abú l-Hasan Alí al-Mas'údí: Rýžoviště zlata a doly drahokamů, Praha, 1983 (ukázka ze str. 316).
- Ibn Tufajl: Živý syn Bdícího, Praha 1957 (ukázka ze str. 82–83)
- Ibn Chaldún: Čas království a říší. Mukaddima, Praha, 1972 (ukázka ze str. 422–424, 442–445,451)
- Nový Orient 1/71, Myšlenky islámské mystiky (z překladů V.Kubíčkové byly citovány ukázky mystických veršů at-Túsího, Asterábádího, Abú Sa'ída a Attára).
- Autor zároveň děkuje za laskavý souhlas s použitím citací z těchto překladů dr.I.Hrbkovi (uvedená arabská díla) a dr. V. Kubíčkové-Stivínové (perská poezie).

B) Práce v evropských jazycích

Tento stručný výběr zaznamenává hlavně významné práce novější a ty, které byly zmíněny. Někdy jsme pokládali za účelné připojit kratičkou anotaci. Nezařazujeme tituly ze stále rostoucího počtu kritických vydání a překladů původních děl středověkých muslimských učenců.

Práce obecného zaměření:

- Arberry A. J. (ed): Religion in the Middle East, 2sv., Cambridge, 1969 (rozsáhlá přehled náboženské problematiky na Středním východě, utříděný oblastně i tematicky, studie od předních odborníků)
- Balta P.: L'Islam dans le monde, Paris, 2.vyd. 1991(bohatě informativní příručka)
- Berque J. et J. P. Charnay: Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, Paris, 1966 (filosoficky prohloubené pohledy na soudobý islám)
- Brunschvig et G. E. von Grunebaum (vyd.): Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris, 1957 (k otázce islámské stagnace)
- Bouamrane Chikh et Gardet L.: Panorama de la pensée islamique, Paris, 1984 (přehledný výklad všech stránek islámské vzdělanosti)
- Burgat, F.: L'islamisme en face, 2. revid. vyd. Paris, 1996 (autor hájí islamismus jako dokončení dekolonizace)
- Corbin, H.: Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964
- Crone P. and Cook M.: Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge, 1977 (alternativní pohled na vznik islámu)
- Esposito, J. L.: The Islamic Threat. Myth or Reality?, Oxford, 1992
- týž: Unholy War. Terror in the Name of Islam, Oxford, 2002
- Gardet L. et G. C. Anawati: Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1948; 3. vyd. 1981 (klasické dílo katolických teologů)
- Gardet L.: Les hommes de l'Islam, Paris, 1977 (úvahy křesťanského znalce)
- Gellner E.: Muslim Society, Cambridge, 1981 (vlivná analýza sociálních kořenů dvojí religiozity v islámu)
- Goldziher I.: Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920 (patří ke klasickému fondu islamistiky)
- týž: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1925
- Grunebaum G. E.: Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955
- Guillaume A.: Islam, Harmondsworth, 1954
- Halliday Fred: Two Hours that Shook the World, London, 2002 (analýza islámského kontextu 11. 9. 2001)
- Halm H.: Dar Reich des Mahdí, München, 1991 (nový výklad ismá'ílje)
- Humphreys R. S.: Islamic History, London and New York, 1995 (přehled odborných diskusí o různých stránkách dějin islámu)
- Jansen J. J. G.: The Dual Nature of Islamic Fundamentalism, London, 1997
- Kepel, G.: Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme, Paris, 2000 (přehled islamismu 90. let)
- Laoust H.: Les Schismes dans l'Islam, Paris, 1987 (sekty)
- MacDonald D. B.: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903
- Mayer, A. E.: Islam and Human Rights, Boulder, Colorado, 1991
- Mitchell R. P.: The Society of Muslim Brothers, Oxford, 1969
- Nagel, T.: Geschichte der islamischen Theologie, München, 1994
- Prozorov S. M. (ed.): Islam, istoriografičeskije očerki, Moskva, 1991 (přehled moderního bádání o Koránu, hadítech a súfismu)

- Richard Y.: *L'islam chi'ite, Croyances et idéologies*, Paris, 1991 (přehled vývoje a idejí šiiťského islámu)
- Rippin A. and Knappert J.: *Textual Sources for the Study of Islam*, Manchester, 1986 (přeložené texty z různých tematických oblastí islámu)
- Rodinson M.: *Islam et capitalisme*, Paris, 1966 (proč muslimský svět nedospěl ke kapitalismu)
- Schacht J.: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964 (systematický výklad hanafijského práva)
- Smith W. C.: *Islam in Modern History*, Princeton – London, 1957
- Stepanjanec M. T.: *Islam v filosofskoj i obščestvennoj mysli zraubežnogo vostoka (XIX-XX vv.)*, Moskva, 1974 (hl. o pákistánské filosofii)
- Watt W. M.: *Islam and the Integration of Society*, London, 1991 (sociologie islámu)
- Zirker H.: *Islam, Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf, 1993 (obsáhlý celistvý výklad z křesťanského hlediska)

Mystika

- Anawati G. C. et Gardet L.: *Mystique musulmane*, Paris, 1976
- Gramlich R.: *Der eine Gott*, Wiesbaden, 1998 (co vše implikuje jedinnost Boží z pohledu súfijských textů)
- Lings M.: *What is Sufism?* Berkeley, 1977 (výklad anglického praktikujícího súfího)
- Massignon L.: *La passion d'Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922, nové vyd. 1976
- týž: *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*, Paris, 1922
- Nicholson R. A.: *The Mystics of Islam*, London, 1914
- Popovic A. et Veinstein G.: *Les Voies d'Allah*, Paris, 1996 (podrobný výklad dějin a současnosti tariq)
- Ritter H.: *Das Meer der Seele*, Leiden, 1955 (zvl. myšlenky Attárovy)
- Schimmel A.: *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln, 1985 a další vyd. (výborný rozsáhlý výklad)
- táž: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München, 2000 (kratší verze výkladu od přední znalkyně)
- Vitray-Meyerovitch E. de: *Anthologie du soufisme*, Paris, 1978 (bohatý výběr utříděných textů)

Islám ve vztahu k Evropě a křesťanství

- Arnaldez R.: *Jésus dans la pensée musulmane*, Paris, 1988 (obraz Ježíše v islámské mystice)
- Borrmans M.: *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Desclée, 1996 (Ježíš v učebnicích, tafsírech a beletrii arabských autorů)
- Caspar R.: *Pour un regard chrétien sur l'Islam*, Paris, 1986
- Dassetto F.: *La construction de l'Islam européen*, Paris, 1996
- Goddard H.: *Muslim Perceptions of Christianity*, London, 1996 (výstižný přehled muslimských pohledů na křesťanství od vzniku dodnes)
- Islam in Europa, Religioni e Sette nel mondo*, Bologna, 2000 (dokumenty křesťanské expertní skupiny studující islám v Evropě)

- Kepel, G.: A l'Ouest d'Allah, Paris, 1994 (islám v USA, Británii a Francii)
- Malvezzi A.: L'islamismo e la cultura europea, Firenze, 1956
- Moubarac Y.: Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine, Beyrouth, 1977
- Said E.: Orientalism, New York, 1979 a další vyd. (vlivná kritika orientalistiky za údajné účelové zkreslení obrazu muslimského světa)
- Shadid W. A. R. and van Koningsveld P. S. (eds.): Religious Freedom and the Neutrality of the State: the Position of Islam in the European Union, Leuven, 2002 (analýza právních problémů života a kultu muslimských menšin v zemích EU)
- Tolan J. V.: Saracens. Islam in the Medieval European Imagination, Columbia UP, 2002 (habibí středověké názory na islám)

Práce současných muslimských autorů v evropských jazycích

(z velkého počtu vybíráme pouze díla zmíněná v této knize)

- Balić Smail: Ruf vom Minarett, 3. vyd., Hamburg, 1984
- Garaudy R.: Promesses de l'Islam, Paris, 1981
- týž: L'islam vivant, Alger, 1986
- Chomeini, Ajatollah: Der islamische Staat, Berlin, 1983 (překlad z perského originálu: Imám Rúholláh al-Musávi al-Chomejní: Velájat-e faqih. Hokúmat-e Eslámí, Teherán, 1357)
- Iqbal M.: The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford, 1934
- Lahbabi M. A.: Le personnalisme musulman, Paris, 1964

REJSTRÍK JMEN OSOB

- Abán b. ^cUthmán 23
 al-^cAbbás b. ^cAbdumuttalib 20
^cAbbás Effendi 203–5
^cAbduh, M. 40, 42–3, 55, 81, 146, 174, 212, 251, 257, 260, 267
^cAbdulžabbár, Fálíh 259
^cAbdülhamid II. 139
^cAbdulláh b. ^cAbdumuttalib 13
^cAbdulláh al-Akbar (ismá^cílí) 192
^cAbdulmagíd Mahmúd 106
^cAbdulmalik (chalífa) 62
^cAbdumuttalib b. Hášim 13
^cAbdulqádir al-Džílání 168, 170–1
^cAbdulqádir (emír) 174
^cAbdulwahháb, M. b. 173
^cAbdurráziq ^cAlí 262
 Abdus Salam, Ahmad 261
 Abraha 12
 Abú Bakr (chalífa) 25–6, 29, 178
 Abú Bakr Effendi 94, 126
 Abú Dáwúd 52, 54
 Abú Dharr al-Ghifári 104, 155, 180
 Abú Hanífa 93, 119, 121
 Abú Hášim 183
 Abú Hurajra 50, 52, 56–7, 83
 Abú Ja^cqúb Júsuf 73
 Abú Júsuf Ja^cqúb 119
 Abú Lahab 16
 Abú Madján, Sidi 163, 168, 171
 Abú Rajja, Mahmúd 56–7
 Abú Sa^cíd 163
 Abú Sulján 20
 Abú Sulajmán Dáwúd 121
 Abú Tálíb 13, 16
 Abú Zahra, M. 66, 230
 Adam (ar. Ádam) 9, 58, 64, 77–80, 87, 154, 180, 194, 198, 229, 261
^cÁdí b. Musáfir, Šejch 200–1
^cAdnán 79
 al-Afghání, Džamáluddín 40, 212, 251, 257–8
 Aga Khan (Ághá Chán) 194–6
 Ahmad Chán, Sajjid 24, 42, 81
 al-Ahsá'i, Šejch Ahmad 201
^cÁ'íša bint Abí Bakr 21–2, 52, 93
 Ajjúb (Jób) 77
 Akbar (mogulský císař) 53
 al-^cAlawí, Ahmad 173
 al-^cAlawí, Hádí 264
^cAlí B. Abí Tálíb 13, 26, 169, 172, 178, 180–199, 222–3
^cAlí ar-Ridá (Rezá) 180, 182–3
 Alem (^cÁlim) A. 254
 Alžběta I. 242
 al-^cÁmilí, M. Hasan 185
 Amín, Ahmad 56, 68
 Amín, Qásim 260
 Amír ^cAlí (Ameer Ali) 24, 130
^cAmr. b. al-^cÁs(i) 20, 238
^cAmr b. ^cUbajd 62
 Anas b. Málík 22, 23, 54
 Ankarávi, Ismá^cíl 172
 al-Ansári, ^cAbdulláh al-Harawí 160
 al-Ansári, Abú Ajjúb (Eyüb) 168
 Anawatí, G. C. 62, 159, 246
^cAqíl b. Abí Tálíb 192
 al-^cAqqád, Mahmúd ^cAbbás 23, 24–5, 251
 Aristotelés 66, 73, 149
^cÁsim, Abú Bakr b. Bahdala 30
 al-^cAskarí, Hasan 183, 188
 Asterábádí, Sahábí 163
 al-Aš^carí, Abú-l-Hasan 59, 65–6, 85, 87
 al-^cAšmáwí, M. Sa^cíd 262–3
 Atatürk, Mustafa Kemal 174
 Athenagoras I. 250
^cAttár, Faríduddín 157, 163
 Augustín, Aurelius, sv. 61, 64
 Averroes v. Ibn Rušd
 Avicenna v. Ibn Siná

- al-Awzā'ī, °Abdurrahmán 119, 121
 Ázád, Abú-l-Kalám 43, 251, 262
 °Azzám, °Abdurrahmán 25
 Ba, Amadu Hampaté 151
 Báb, Sajjíd °Alí M. aš-Širázi 202–3
 Badawí, °Abdurahmán 175–6, 270
 al-Badawí, Ahmad 168, 172
 al-Bádžúri, Ibráhím b. M. 66
 al-Bágháwi, Husajn 53, 83, 88
 Al-Baghádi, °Abdulqáhir 92, 122
 Bahá'ulláh, Mírzá Husajn °Alí 203
 Bahirá (mnich) 240
 al-Bajdáwi, °Abdulláh b. °Umar 39,
 86–7, 233
 Balić, Smail 44, 57, 81, 103, 115, 232, 261
 Bamba, Amadu 173
 al-Banná, Hasan 43, 141–2, 257, 265
 al-Báqilláni, Abú Bakr 66
 Baranov, Ch. K. 221
 Barhebraeus, Gregorius 238
 Barnabá (apokryfni) 236
 Barney, Laura Clifford 203–4
 al-Basrí, Hasan 61–2, 201
 Baširuddín Mahmúd Ahmad 207
 al-Batlúni, Šákir 52
 Béjart, M. 254
 Bektáš (Bektaş Veli, Hacı) 172
 Ben °Ašúr, Táhir 42
 Ben Bádís, °Abdulhamíd 42, 174
 Berque, J. 252
 Bhutto, Z. A. 258
 Bilál b. Rabáh 98
 Bileám 78
 Bilqís 77
 Bint aš-Šáti' (°Á'íša °Abdurrahmán) 25,
 45
 Birgevi, Mehmet b. Pír 244
 al-Bírúni, °Abdurrahmán 236
 al-Bistámí, Abú Jazíd (Bajazid) 157
 Blachère, R. 32
 Boas, F. 209
 Bokar, Tierno 151
 Bossuet, J. B. 141
 Boulainvilliers, H. de 243
 Brunner, E. 267
 Butrus (sv. Petr) 194, 234
 Budovec z Budova, V. 241
 al-Bucháři, M. B. Ismá'íl 19, 22–3,
 48–54, 76, 93, 100, 102, 106, 108, 129,
 148, 152
 Cardaire, M. 151
 Catiš, Musa Čazim 164
 Cicero, M. T. 64
 Clay, Cassius (M. °Alí) 255
 Congar, Y. 250
 Corbin, H. 185, 192
 Cragg, K. 251–2
 Cuoq, J. 247
 Čišti, Mu°inuddín 171
 Daniel (prorok) 240, 254
 Dante Alighieri 85
 Ad-Dáraqutini, Abú-l-Hasan °Alí 53
 ad-Darazí, M. 197
 ad-Dárimí 48
 ad-Dasúqi, Burhánuddín Ibráhím 168
 Dáwúd n. Dáwud (David) 77–8, 89
 Declercq, J. 246
 Defoe, D. 70
 Demeerseman, P. 246
 Descartes, R. 149
 Dhú-l-Kifl 78
 Didát (Deedat), Ahmed 253
 Diderot, D. 243
 ad-Du'alí, Abú-l-°Awad, 180
 Durra, Júsuf 250
 Dža°far as-Sádiq 180, 182–6, 189, 192
 al-Džáhiz, Abú °Uthmán 178
 Džahm b. Safwán 61
 Džálút (Goliáš) 77
 Džámi, °Abdurrahmán 163, 168
 al-Džawhari, Tantáwí 41, 46
 al-Džili, °Abdulkarím 161
 al-Džubá'í, Abú Alí M. 65–6
 al-Džunajd, Abú-l-Qásim 157, 167–8,
 170–1
 al-Džundí, Anwar 266
 al-Džurdžáni, °Alí b. M. 66
 Emre, Yunus 164
 Enbáqom 24
 Erasmus Rotterdamský 241

- Eriugena, Jan Scotus 64
 Evans-Pritchard, E. 46
 Evžen Savojský 236
 Ezechiel 78
 Ezop 78
 Fajsal (král) 263
 Fansúrí, Hamza 164
 al-Fárábí, Abú Nasr 59, 68–9, 72, 149
 al-Fárid, ^cUmar b. 163–4, 166
 Fárúqí, Kamál 145
 al-Fárúqí, Ismá^cíl Ráǧí 43, 46, 145
 Fátima (dcera Prorokova) 13, 26, 183
 Fátima (sestra Rezova) 182
 Fazlur Rahman 145
 Fleischer, H. O. 39
 Flügel, G. 244
 František I. (král) 242
 Fridrich Falcký 242
 Fyzee, A. A. 192
 Galén 149
 Galijev, Sultán 266
 Garaudy Roger (Radzá) 44–5, 107, 118, 141, 155, 254, 271,
 Garcin de Tassy, J. H. 244
 Gardet, L. 62, 159, 179, 217, 246
 Geffré, C. 250
 al-Ghazzálí, Abú Hámid M. 59, 72–5, 83–4, 102–3, 126, 146, 149–51, 156, 160, 166, 169, 218, 229
 Ghulám Ahmad, Mírzá 205–7
 Goethe, J. W. 243
 Goldziher, I. 42, 55, 153, 244, 246
 Guénon, R. 254
 Guillaume, A. 228
 Hábil (Ábel) 77–8
 al-Haddád, ustád 250
 Háfiz, Šamsuddín M. 163
 Hafsa bint^cUmar 22
 Hagar 240
 Hajkal, M. Husajn 25, 56
 al-Hákím bi-amri-lláh 197–9
 al-Halabí, Ibráhím 119
 al-Halládž, Husajn Mansúr 158–9, 163, 166, 170, 186
 Halm, H. 192
 Hárún (Áron) 77, 230
 Hárún ar-Rašíd 119, 194
 al-Hasan b. ^cAlí 180, 183
 al-Hasan b. as-Sabbáh 192
 Hawwá' (Eva) 78–9
 Herder, J. G. 211
 Herskovits, M. 210
 al-Hillí, Džamál 188
 Hopkins, G. E. 249
 Hrbek, I. 32, 33, 153, 233
 Húd (prorok, Heber) 77–8
 Hudhajfa 155
 Hudžwiri, Abú-l-Hasan 159, 169
 al-Husajn b. ^cAlí 27, 172, 180–3, 221, 232
 Husajn, M. Kámil 43, 153, 252–3
 al-Husajní, Hádž Amin 249
 Huwajdí, Jahjá 67
 Chadídža 13, 16, 22, 130
 Chajjám ^cOmar 163
 Chalafulláh, M. A. 41–2, 44–5
 Chálid b. al-Walíd 20
 Chálid M. Chálid 25, 252, 262
 Chalíl b. Isháq 120
 Chamís, Džumajjil b. 179
 Chardin, Teilhard de 271
 Charnay, J. P. 258
 Chawla al-Hanafija 183, 187
 al-Chidr 78, 83, 167
 Chiláf, ^cAbdulmun^cim M. 269
 Chodkiewicz, M. 254
 Chomejní, Rúholláh H. 143, 182, 190, 264–5
 al-Chwárizmí, M. b. Músá 59
 Iamblichos 67
 Ibád, ^cAbdulláh b. 179
 Ibn ^cAbbás, 35, 89
 Ibn (al-)^cArabí, Muhjiddín 40, 161–2, 165, 167, 170, 174–5, 189, 201
 Ibn Bábawajhi as-Sadúq 188
 Ibn Bádždže (Avempace) 70
 Ibn al-Džawzí 53, 159
 Ibn Hanbal, Ahmad 52, 65, 87, 102, 120, 153
 Ibn Hazm, Abú M. ^cAlí 121
 Ibn Hišám 15, 24

- Ibn Chaldún, Walijuddín 35–6, 39, 59, 60, 89, 154, 156, 212
 Ibn Isháq 14–5, 23–4, 50
 Ibn Kathír, ^cUmar 38
 Ibn Mádža 53
 Ibn Nusajr 196
 Ibn Qajjim al-Džawzija 120
 Ibn Qudáma al-Maqdisí 85, 120, 123
 Ibn Qutajba 53, 149
 Ibn Rušd, Abú-l-Walíd M. 71–5, 83, 122, 150
 Ibn Sírín 215
 Ibn Síná, Abú ^cAlí 69, 72–3, 89, 102, 186, 188–9
 Ibn Tajmija, Ahmad 75–6, 120–1, 146, 159, 165, 188, 218, 259
 Ibn Tufajl, Abú Bakr 70–1
 Ibn Wádih 233
 Ibráhím (Abraham) 11, 77, 79–81, 97, 111–3, 194, 246–9
 Idrís (Enoch?) 77, 79, 83
 Idrís (libyjský král) 173
 Idrís, Sidi 168
 al-Ídži, ^cAdududdín 75
 Iljás (Eliáš) 77, 83, 167
^cImrán (Amram) 77, 87, 230
^cInájat-Alláh Chán, M. al-Mašriqí 43, 45–6, 81
 Iqbál, M. 42, 79–81, 103, 252, 260, 268
^cIráqí, Fachruddín 163
 Irmijá (Jeremjáš) 78
^cÍsá (Ježiš) 77–8, 81–3, 194, 206, 228–237
 al-Isfahání, Abú-l-Faradž 235
 Isháq (Izák) 77, 79
 Ismá^cíl (Izmael) 77, 79–81, 111–3, 194, 240
 Ismá^cíl b. Dža^cfar as-Sádiq 183, 191
 Iskandar Dhú-l-Qarnajn 78
 Ivanow, W. 192
 Izajáš 32, 78, 111, 252
 Jackson, M. 255
 Jahjá (Jan Křtitel) 77
 Jan XXIII. 247
 Jan Damašský sv. (Júhanná ad-Dimašqí) 234, 254
 Jan-Pavel II. 248–9
 Ja^cqúb (Jákob) 77
 al-Jasa^c (Eliša) 77
 Jasavi, Ahmed 164
 Jaspers, K. 209
 Jazíd b. Mu^cáwija 200–1
 Ježiš (v. t. ^cÍsá) 104, 153, 228, 240, 247–54
 Jomier, J. 246
 Júhanná al-Ma^cmadání (Jan Křtitel) 77, 254
 Júnus (Jonáš) 77
 Júsuf (Josef) 77, 178
 Júša^c (Jozue) 77
 Kant, I. 149
 Karel Veliký 239
 al-Kázim, Músá 182–3
 Kierkegaard, S. 176
 al-Kindí, ^cAbdulmasih (nestorián) 239
 al-Kindí, Ja^cqúb b. Isháq 68–9
 al-Kisá'í 78
 Komenský, J. A. 242
 al-Kulajní, M. b. Ja^cqúb 184
 Lacroix, J. 270
 Lahbábí, M. ^cAzíz 209, 246, 270–1
 Lefèbvre, M. 255
 Leibniz, G. W. 70, 211, 243
 Lessing, G. E. 243
 Lévi-Strauss, C. 210
 Lings, M. 173
 Luckij, V. B. 211
 Ludvík XIV. 141
 Lullus, R. 241
 Luqmán 78
 Lustiger, J. M. 255–6
 Lút (Lot) 77, 79
 Luther, M. 242
 al-Ma^carrí, Abú-l-^cAlá' 85, 240
 MacDonald, D. B. 244, 249
 al-Mahallí, Džaláluddín 38
 Mahfúz, Nagíb 25
 Machlas, Sidi 168
 al-Makkí, Abú Tálíb 159
 Makedonius 240
 Málík b. Anas 50, 53, 103–4, 120, 145
 Malvezzi, A. 239

- al-Ma'mún (chalífa) 65
al-Mansúr b. Sargun 239
al-Maqrízí, Taqíjuddín 186
Maracci, L. 243
Marjam (Marie Panna) 77, 228–234, 248
Marx, K. 210
Massignon, L. 165, 246, 250
al-Mas'údí, 'Alí b. Husajn 10, 236
al-Máturídí, Abú Mansúr 65
al-Máwardí, Abú-l-Hasan 139–41
Mawdúdí (Maudoodí), Abú-l-A'lá 44,
57, 141, 143, 207, 258, 263, 265–6
Mehmed II. Fátih 241
Mír Dámád 189
Mír Dard, Chwádža 164
Mirjam (sestra Áronova) 230
Mírzá Husajn 'Alí v. Bahá'ulláh
al-Miskawajh, Abú 'Alí 149–50
al-Misrí, Dhú-n-Nún 157–8, 164
Mojžiš v. Músá
Montecroce, Ricoldo da 241
Monteil, Vincent Mansúr 254
Montesquieu, Ch. L. 211, 243
Mounier, E. 270
Mu'áwija b. Abí Sufján 27
Muhammad – Prorokovi je věnována
I. kap. a jeho jméno prochází celou kni-
hou
Muhammad Abú-l-Qásim (mahdí) 183,
188
Muhammad 'Alí, Maulví (ahmadí) 207,
236
Muhammad al-Báqir 183
Muhammad b. al-Hanafíja 183, 187
Muhammad b. Ismá'íl 183, 194
Muhammad an-Naqí 183
Muhammad at-Taqí 182–3
al-Muhásibí, Hárith b. Asad 156
al-Muqaffa', 'Abdulláh b. 149
Muqátil b. Sulajmán 36
Murad III. (sultán) 242
Músá (Mojžiš) 77–8, 81–2, 93, 111, 167,
194, 198, 240
Muslim, Abú-l-Husajn b. al-Hadždžádž
48, 52–3, 152
al-Mutawakkil (chalífa) 65
an-Nábulusí, 'Abdulghaní 163
Nadawí, M. Haníf 57
Nádir Šáh 186
Napoleon Bonaparte 243–4
Naqšband, Bahá'uddín 172
an-Nasafí, 'Umar Nadžmuddín 60, 75
an-Nasá'í, Abú 'Abdurrahmán 53–4
Násir-e Chosrau 192
Násir (Gamál 'Abdunnásir) 208, 259
an-Nási', 'Abdulláh b. M. 64
an-Nawawí, Abú Zakarijá Jahjá 152–3
an-Nazzám, Ibráhím 64
Nesimi, Sajjid 'Imáduddín 164
an-Nimajrí, Dža'far 135
Nizámí, Iljás b. Júsuf 163
Nöldeke, T. 32, 244
Núh (Noe) 77, 79, 194
an-Nu'mán, Qadí 193
Órigenés 61
Osman Yahia 271
Palacios, Asín 166
Parwez, Ghulám Ahmad 43–5, 56, 81
Pascal, B. 74
Pavel sv. 26, 229, 247
Pavel VI. 247
Pelagius 61
Petr z Cluny 241
Pius II. 241
Pius V. 236
Platón 66, 149
Plótinos 67, 68, 193
Porfyrios 67, 149
Postel, G. 242
Proklos 67
Qábíl (Kain) 77–8
al-Qaddáh, 'Abdulláh b. Majmún 192,
194
Qárún (Kórach) 77
al-Qušajrí, Abú-l-Qásim 159–60
Rábi'a al-'Adawija 166
Radwán, Fathí 25
Rahner, K. 247, 250
Raští, Sajjid Kázim 202
ar-Rázi, Fachruddín 39, 75

- ar-Rázi, Zakarijá 240
 Reland, A. 243
 Renan, E. 11, 211, 216–7, 239
 Rezá v. ^ċAlí ar-Ridá
 Ridá, M. Rašíd 40, 56, 81, 146
 ar-Rifá^ċi, Ahmad 171
 Ritter, H. 159
 Robert z Chesteru 241
 Rodinson, M. 216
 Rousseau, J. J. 243
 Rúmi, Mawláná Džaláluddín 162–4, 168, 171, 174, 215
 ar-Rummání, ^ċAlí b. ^ċÍsá 34
 Ruqajja (dcera Muhammadova) 13
 Rushdie Salman 23, 134
 Rypka, J. 165
 Sabellius 240
 Sa^ċdi, Mušarrifuddín 163
 as-Sadr, M. Bāqir 266
 Sadrá, Mollá 189, 201
 Sajjid Qutb 46, 259, 266
 Sálil (prorok) 77–8
 Salmán al-Fárisí 19, 180, 196, 198
 Sám (Šém, syn Noemúv) 194
 Sana^ċi, Abú-l-Madíd 163
 as-Sanúsi, M. b. ^ċAlí 173
 Selim I. 139
 Sergius (mnich) 240
 Sezgin, Fuat 55
 Shoghi (Shawqí) Effendí 203
 Sidqí, M. Tawfíq 56
 Sirdár, Ahmad M. 79
 Schacht, J. 55
 Schmidt, W. 43
 Schwally, F. 32
 Snouck-Hurgronje C. 244
 Spencer, H. 40
 Stevens, Cat 255
 Subh-e azal, Mírzá Jahjá 203
 as-Subkí, Taqíjuddín 120
 Suhrawardí, Šihábuddín 158, 201
 as-Sujúti, Džaláluddín 38, 121
 Sulajmán (Šalomoun) 77–8, 88–9
 Sultan Veled 164, 171
 aš-Šádhilí, Abú-l-Hasan 171
 aš-Šáfi^ċi, M. b. Idris 120
 aš-Šahrastání, Abú-l-Fath 75
 aš-Šajbání, M. b. Hasan 119
 Šalabí, Mahmúd 25
 Šaltút, Mahmúd 41, 45, 109, 131, 137–8, 145
 Šaríf, M. M. 268
 Šaríf al-Murtadá 181
 Šaríf Rádí 181
 aš-Šarqáwi, ^ċAbdurrahmán 25
 Šimon z Kyrény 233
 Širází, ájatolláh 266
 aš-Širází, Sajjid ^ċAlí M. – v. Báb
 Šith (Šét) 79, 194
 Šu^ċajb (Jitro?) 77–8, 198
 Šuštari, Núrulláh 186
 at-Tabarí, Abú Dža^ċfar 35, 37–8, 86, 121, 233
 at-Taftazání, Sa^ċduddín Mas^ċúd 60, 140
 Táhá Husajn 25
 Tálút (Saul) 77
 Tawfí, Nadžmuddín 146
 Tawfíq al-Hakim 25
 ath-Tha^ċalíbí, Abú Mansúr ^ċAbdulmatik 35
 ath-Tha^ċlabí, Abú Isháq Ahmad 78, 81, 231, 233–4
 ath-Thawrí, Sufján 119
 Theofanés 239
 Thorez, Clément Abdel-Rahman 254
 at-Tidžání, Abú-l-^ċAbbás 173
 at-Tirmidhí, Abú ^ċÍsá M. 36–7, 52, 54
 Tomáš Akvinský sv. 67, 217
 Tolstoj, L. N. 40
 Toynbee, A. 208
 Túmá (sv. Tomáš, apoštol) 234
 at-Túsi, Násiruddín 188
^ċUmar b. al-Chattáb 25–6, 29, 178, 237–8
 Umm Kulthúm (dcera Muhammadova) 13
^ċUrwa b. Zubajr 23
^ċUthmán b. ^ċAffán 26–7
^ċUzajr (Ezdráš) 77
 Vico, G. 211

Vitray-Meyerovitch, Eva de 254
 Volney, C. F. 211
 Voltaire, F. M. A. 211, 240, 243
 Wahb b. Munabbih 23
 al-Wáqidi, M. b. ʿUmar 24, 35, 50
 Watt, W. M. 209
 Walijulláh, Šáh 42, 259
 Waraqa b. Nawfal 14–15, 235
 Wásil b. ʿAtáʾ 62
 Weber, M. 209, 216, 267
 Wittfogel, K. 210
 Zafrulláh Chán, M. 83, 206–7
 Zajd b. ʿAlí Zajnulʿábidín 183, 187
 Zajd b. Thábit 29
 Zajnab (dcera Muhammadova) 13
 Zajnab (židovka) 20
 Zajnulʿábidín, ʿAlí 182–3
 Zakarijá (Zachariáš) 77
 az-Zamachšári, Abú-l-Qásim 39, 42, 45,
 87
 Zijául Hak (Zijáʿul-Haqq) 135, 263
 az-Zúzání, Hamza b. ʿAlí 198
 Zvěřina, J. 256



LUBOŠ
KROPÁČEK
DUCHOVNÍ
CESTY
ISLÁMU

TYPOGRAFIE ZDENĚK STEJSKAL
REPRODUKCE FOTOGRAFIÍ MILAN ZEMINA
VYDALO NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRAD, SPOL. S R. O.,
ROKU 2003 JAKO SVOU 502. PUBLIKACI
TŘETÍ, DOPLNĚNÉ VYDÁNÍ. STRAN 312
ODPOVĚDNÝ REDAKTOR BŘETISLAV DANĚK
VYTISKLA TISKÁRNA EKON, JIHLAVA
DOPORUČENÁ CENA 298 Kč

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRAD, SPOL. S R. O.,
PRAHA 1, BARTOLOMĚJSKÁ 9
E-MAIL: INFO@IVYSEHRAD.CZ
WWW.IVYSEHRAD.CZ

ISBN 80-7021-613-1