

ARÁBIE A JEJÍ OBYVATELÉ V DOBĚ PŘEDISLÁMSKÉ

ARÁBIE

Podoben obrovskému měchu visícímu na spojnici Afriky a Asie, rozkládá se Arabský poloostrov — holý a neúrodný ve své větší části — mezi Rudým mořem, Indickým oceánem a Perským zálivem. Jen tato moře dávají poloostrovu pevné obrysy, zatímco suchozemská hranice je nezřetelná a pozvolná: písečné a kamenité pouště přecházejí postupně v suchou step a nakonec v oblasti, hodící se již k zemědělství. Mohli bychom říci, že tam, kde končí poušť a step a tím i panství kočovníků, tam končí i Arábie a začíná „Úrodný půlměsíc“, který poloobloukem svírá poloostrov ze severu. Nesmírná rozloha — poloostrov měří přes tři a půl miliónu čtverecných kilometrů — a nekonečně zvlhěné kamenité a písečné pustiny, přerušované jen občas vyschlými údolními (*wádí*) a holými horskými hřebeny bez vegetace, jsou hlavními charakteristikami Arábie. Podél rudomořského pobřeží se táhne horká, dusná a neúrodná nížina, Tiháma, ohraničená směrem do vnitrozemí horským pásem, Hidžázem (doslova „přehrada, bariéra“), jenž se od severu k jihu postupně zvyšuje a dosahuje v jemenských horách výšky přes 4000 metrů. Za Hidžázem pak terén pozvolna klesá v terasovitých poloobloucích až k údolí Eufratu a k Perskému zálivu a tvoří centrální náhorní planinu zvanou Nadžd; ta je ohraničena na jihu rozlehlými písečnými pouštěmi ad-Dahná' a ar-Rub' al-chálf („prázdina čtvrtina“), na severu pak pouští an-Nufúd. Kromě vysokých hor v Jemenu a v Umánu má poloostrov spíše ráz planiny nebo tabule. Většina celého území je pustá, holá a neúrodná, vedle písečných dun a kamenitých stepí jsou zde ještě pásma vulkanických vyvětin (tzv. *harra*), zejména v západní části.

Jen jižní cíp Arábie, dnešní Jemen, soustřeďuje na větší

ploše úrodnou půdu, a protože je vystaven vlivům mon-
súnů z Indického oceánu, poskytuje dostatek prostoru a
možností k usedlému životu a k rozvoji zemědělství. Na
vlastním poloostrově jsou jen řídké pásy oáz, zejména ve
středním Nadždu (Jamáma) a potom v Hidžázu, v nichž
se odedávna soustřeďoval usedlý živel zemědělský a zčásti
řemeslnický a obchodnický. Klimatické podmínky polo-
ostrova jsou charakterizovány drsností a prudkými výkyvy:
ve dne dosahují vedra nesnesitelného žáru, zatímco noci a
zejména časná rána přinášejí s sebou ostrý chlad a někdy
i mrazíky. Po větší část roku panuje sucho a dešťové srážky
jsou řídké, avšak občas se strhne prudký liják nebo průtrž
mračen, jež působí záplavy a živelné pohromy. Voda je
obvykle velkou vzácností, dešťové je s výjimkou Jemenu tak
málo, že nestačí k zavlažování polí a palmových hájů
v oázách, které jsou proto odkázány jen na studně a pra-
meny.

KOČOVNÍCI

V době předislámské stejně jako později tvořili kočovníci
(beduíni) převážnou většinu obyvatel střední a západní
Arábie. Hospodářskou základnou jejich života bylo ko-
čovné a polokočovní pastevectví velbloudů, koz a ovcí.
Bez velblouda by byl život na poušti a stepi nepředstavi-
telný; A. Sprenger velmi výstižně vyjádřil vztah kočovníků
k velbloudu slovy, že beduíni je parazitům velblouda. Vždyť
z velblouda získává svou potravu (mléko, maso), oděv i pří-
bytek (srst, kůže), používá ho jako dopravního prostředku
pro sebe i svůj majetek.

Vedle pastevectví bylo však rozvinuto jen domácí ře-
meslo, sloužící vlastní potřebě, z menší části pak pro natu-
rální směnu. Kočovní společnost není autarkní, je odká-
zána na směnu a styky s usedlíky žijícími v oázách a ve
městech. Protože i tito usedlíci byli původně beduíny, exis-
tovaly mezi městy a pouští rozmanité vztahy, od pokrev-
ních přes hospodářské až k politickým. V době těsně před
vznikem islámu probíhaly v západní Arábii různé procesy

usazování kočovníků a opětné beduinizace usedlíků, jejichž
příčiny nejsou ještě zcela objasněny.

Podmínky hospodářské činnosti ovlivnily i společenskou
organizaci kočovníků, kteří se musí řídit přesnými migrač-
ními cykly v závislosti na ročním období a stavu vody a
pastvin; na jaře se musí beduíni rozdělit na malé skupiny
a rozptýlit se, aby našli dostatek pastvin pro svá stáda,
zatímco v jiných obdobích mohou žít ve větších soustředě-
nách. Avšak nebezpečí nepřátelských nájezdů nutí žít malé
skupiny poměrně blízko sebe na vymezeném území. Zá-
kladní jednotkou společnosti byl proto rod, několik rodů
vytvářelo klan; sdružení klanů, které se domnívaly, že mají
společný původ — i když často to byla jen fikce — tvořilo
kmen. Vyšší formou byl kmenový svaz, který však vznikal
jen za nějakým specifickým účelem a po jeho splnění se
obvykle rozpadl. Solidarita a vědomí sounáležitosti však
málokdy přesahovaly klan.

V této kmenové organizaci nebylo oficiální hlavy nebo
dokonce hierarchie. Vůdce kmene (*sajjid*) byl vždy volen
a dosahoval svého postavení jen díky svým osobním schop-
nostem, zejména vojenským a politickým, avšak i svou šted-
rostí a pohostinstvím. I když tato hodnota nebyla dědičná,
stávalo se často, že po náčelníkovi nastupoval jeho schopný
syn. V oblastech, které byly ve styku se sousedními moc-
nostmi, Byzanci a Persii, vznikly nárazníkové státy z vět-
ších kmenů nebo kmenových svazů a zde se vytvořila již
určitá rodová šlechta, jejíž moc a autorita byla potvrzena
v rodové linii byzantskou či perskou vládou. Takovými
státy bylo království Lachmovců v Híře na pomezí Iráku,
Ghassánovců v Jordánsku a království Kindů ve střední
Arábii, nárazníkový stát pro jihoarabské říše. Všechny tyto
státy však byly v době před Muhammadovým vystoupením
oslabeny nebo zanikly; neměly proto žádný vliv na vznik
islámského státu ani po praktické, ani po teoretické stránce.

Volný život beduíniů, hraničící s anarchií, podléhal však
určitým nepsaným zákonům, jež byly v drsných přírod-
ních a společenských podmínkách nezbytné k zachování
života a sociální rovnováhy. Na prvním místě stála sou-
držnost rodů a klanů a vzájemná loajalita a ochrana všech

jejích členů; v Arábii mohl jedinec existovat pouze v rámci kolektivu, který mu skýtal záruku bezpečnosti a pomoci, octl-li se v nepříznivých poměrech. Člověk vyloučený z jakýchkoliv důvodů ze svého rodu či klanu se stával psancem a byl vydán napospas osudu, pokud se nepřidružil k jinému kmeni, v němž ovšem již nikdy neměl plná práva a stál na sociálně nižším stupni. Pokrevní příbuzenství, ať již skutečné či fiktivní, bylo úzce spjato se zákonem krevní msty v tom smyslu, že nejen skutečný pachatel byl vystaven jejím následkům, nýbrž všichni členové jeho klanu, někdy i celého kmene. Zákon krevní msty byl významným regulátorem a měl pozitivní hodnotu v tom, že se Arabové pokud možno vyhýbali prolévání krve, aby tak nepřivodili rozpoutání vlny represálií na svůj klan či kmen. Ačkoliv loupežná přepadávání stád sousedních kmenů byla na denním pořádku a nebyla považována za nic nečestného či nezákonného, jen málokdy při nich docházelo k zabítí, neboť vždy šlo o kořist a nikoliv o oslabení lidského potenciálu protivníka. Na druhé straně však, jakmile byla jednou krev prolita, dosahovala krevní msta stále širších a širších rozměrů, které činily nejistým život celých klanů a kmenů a často přerostly v otevřenou válku. Určitým zmírněním tvrdosti krevní msty byla možnost výkupu tím, že rod viníka zaplatil příbuzným oběti určitý počet velbloudů; avšak mnohé kmene, zejména silnější, pokládaly takovýto postup za neslučitelný se ctí a jen málokdy na něj přistupovaly, zvláště jednalo-li se o významného člena kmene.

Uvnitř kmene existovala naprostá rovnost všech svobodných mužů; bylo pokládáno za samozřejmou povinnost pomáhat těm členům, kteří se octlí v tísní nebo v chudobě. Výsoce bylo ceněno též pohostinství, ochrana cizinců, kteří požádali o asyl, i ochrana svěřeného majetku. Spojenecké závazky a různé smlouvy mezi jednotlivci i kmeny byly posvátné, a byť i nebylo žádné vnější moci, která by si jejich dodržování vynucovala, obava ze ztráty cti v očích ostatních kmenů byla účinným motivem. V tomto směru hrálo veřejné mínění ve staré Arábii velmi významnou úlohu. Jeho mluvčími byli básníci, kteří dovedli kousavou ironií pranýřovat každé porušení kodexu cti a morálky;

jízlivá báseň se rozléta s neuvěřitelnou rychlostí po celém poloostrově a postižený kmen se stal terčem opovržení a posměšků.

Přestože Arabové byli roztrženi na několik desítek kmenů, mnohdy vzájemně nepřátelských, existovalo zde určité vědomí národní sounáležitosti, jež se projevovalo navenek v rozlišování na Araby a na cizince. Jeho nejzřejmějším výrazem byl společný jazyk, který se sice dělil na několik dialektů, ale v každé podobě byl snadno srozumitelný všem Arabům; vedle dialektů existoval ještě jakýsi nadkmenový jazyk básníků, pokládán tehdy i později za vrchol dokonalosti. Dalším pojtkem byly každoroční pouť na 'Arafát v Mekce a s tím spojené trhy v 'Ukázú, kde se setkávali příslušníci všech arabských kmenů. V městcích, kdy se konaly poutní obřady a trhy, nesmělo docházet k přepadům ani k bojům a tyto měsíce (celkem čtyři) byly pokládány za posvátné; ze staré doby je jen velmi málo dokladů, že by je byli Arabové porušili.

MEKKA A MEDÍNA

Oblasti, kde vznikl islám a kde nejdříve zapustil kořeny, nebyla však poušť a step, obývaná nomádskými kmeny, nýbrž hidžázká města a oázy, kde žilo obyvatelstvo uselídé. Z nich nejvýznačnějším místem byla Mekka, ležící v pustém a neúrodném údolí (srv. Korán 14:40) a odkázaná tedy nikoliv na zemědělství, nýbrž na jinou ekonomickou činnost. Existence bohatých studní (mezi nimi pramene Zemzem) z ní učinila důležitou zastávku na prastaré obchodní cestě jdoucí rovnoběžně s rudomořským pobřežím a spojující jižní Arábii, kde ústila významná námořní cesta z Indie, s oblastí staré kultury v Palestině a v Sýrii. V dřívějších dobách byl obchod v rukou Sabejců (jižní Arábie) a Nabatejců (severní Arábie), avšak po etiopské okupaci Jemenu byla jihoarabská obchodní konkurence vyřazena a obchod od 6. století n. l. přešel do rukou Kurajšovců, obyvatel Mekky. Tato činnost, jejímž vyvrcholem bylo vysílání dvou velkých karavan ročně do Sýrie, vedla k růstu

bohatství a k značné majetkové diferenciaci, která byla v nomádské společnosti, z níž Kurajšovci vyšli, celkem nepatrná. Mekka v období těsně před vznikem islámu byla střediskem bohatství, obchodu a politického vlivu, i když rozsah území, nad nímž vykonávala kontrolu, byl omezen. K významu Mekky přispívalo i to, že byla kulturním centrem celé západní Arábie, neboť zde stálo staré božišťe, Ka'ba, která snad byla původně Saturnovým chrámem; Ka'ba byla, a vlastně je dodnes, krychlová budova, vystavěná nad černým kamenem, zřejmě meteorického původu, který je v ní zazděn. V době Muhammadově zde byly umístěny sochy pohanských božstev, uctvávaných jak Kurajšovci, tak okolními kmeny. Celek byl obklopen posvátným územím (*haram*), v němž bylo zakázáno bojovat a prolévat krev. Ka'ba a řada jiných posvátných míst v těsné blízkosti Mekky byly cílem každoročních poutí, konaných v posvátných měsících a spojených s určitým rituálem, který později Muhammad adaptoval i pro islámský kult. Jak v Mecce, tak v sousedních místech, zejména v 'Ukázú, se při této příležitosti pořádaly i trhy, jež přitáhly Kurajšovcům další zisky; rovněž některé služby spojené s poutí (napájení poutníků) a udržováním Ka'by byly značně výnosné.

Uvnitř kurajšovského kmene docházelo s postupným rozvojem obchodu k bojům mezi silnými a slabšími klaný a rody; zájmy ekonomické a finanční procházely napříč roduovou společností a narušovaly tak ideologii založenou na solidaritě pokrevně příbuzných. V čele mekkánského městského státu stála rada (*malá*), složená z vůdců a významnějších zástupců jednotlivých rodů; tato rada neměla sice žádnou výkonnou nebo nařizovací moc, avšak dospělo-li se v ní k dohodě, musil se každý rod nebo klan podrobit, neboť v případě neuposlechnutí mohl být na něj uvalen jakýsi bojkot (zákaz obchodování a sňatků), který jej citelně postihl. Je přirozené, že největší vliv v radě získaly nejbohatší a nejmocnější rody, které tím de facto řídily celou mekkánskou politiku. Kurajšovci prosluli nejenom jako schopní obchodníci a finančníci, nýbrž i jako obratní politikové, dávající většinou přednost intrikám a různým

kompromisům před přímým užitím síly, i když na druhé straně neváhali chopit se zbraní, byly-li jejich obchodní zájmy ohroženy.

Tyto zájmy závisely do značné míry na přátelských vztazích nejenom k okolním beduinům, nýbrž i k tehdejší mocností, Byzantské říši, Persii a zčásti i Etiopii. Přestože v období Muhammadova mládí na konci 6. a na počátku 7. století sváděli Byzantinci a Peršané kruté boje o hegemonii na Předním východě, zůstávala Mekka přísně neutrální, i když většina Kurajšovců spíše sympatizovala s Peršany, kteří přece jen byli vzdálenější než Byzanc, ovládající Palestinu a Sýrii a zasahující svým vlivem do severní Arábie.

Mekka jako největší obchodní středisko v Arábii se však nemohla uzavřít vnějším kulturním a ideologickým vlivům; četní Kurajšovci pravidelně přicházeli do Sýrie, jižní Arábie a do Mezopotámie a také v Mecce bylo možno potkat Řeky, Kopty, Etiopy, Sýřany, Peršany, Jinoaraby a Židy, kteří přinášeli různé ideje, ať již křesťanské, židovské či jiné, které nemohly zůstat bez ohlasu.

Na jihovýchod od Mekky ležela oáza at-Tá'if, obývaná kmenem Thačfif; na rozdíl od Mekky byl at-Tá'if velmi úrodný a proslul nejenom svými zahradami, nýbrž i příjmem podnebním, neboť se rozkládal ve značně nadmořské výšce. Thačfifovci byli rovněž obchodníky, avšak jejich obchod nedosahoval takového rozsahu jako obchod mekkánský, na němž byli do určité míry závislí. Ještě dále na jihu, v zázemí Jemenu, byl Nadžrán, bohatá oáza s převážně křesťanským uscdlým obyvatelstvem, v jehož čele stál biskup.

Na sever od Mekky až k palestinské hranici se táhl řetěz oáz, počínající Jathribem (pozdější Medínou) a pokračující přes Wádí al-Qurá' („údolí měst“), Fadak, Chajbar až k Tabúku. Ve většině těchto oáz sídlily vedle arabských též židovské kmeny, zabývající se zčásti zemědělstvím, zčásti řemeslnou výrobou. Jathribská oáza o rozloze asi 30 km² měla dostatek vody a úrodné půdy (vulkanického původu), která dovolovala pěstovat obiloviny, zeleninu a zejména datle; obyvatele se účastnili rovněž obchodu,

avšak v menší míře, a směřovali hlavně své zemědělské výroby. Arabské kmeny zde sídlící, Aus a Chazradž, byly jihoarabského původu a podobně jako Kurajšovci přešli teprve nedlouho před vznikem islámu k usedlému životu. Kočovní minulost se projevovala především ve společenské organizaci, v níž převládalo rodové zřízení: každý rod okupoval v oáze určité menší teritorium, na němž byly jeho polnosti a zahrady a rovněž opevněné věže, do nichž se příslušníci rodu uchýlovali v případě nebezpečí. Avšak podobně jako v Mekce i zde docházelo k rozkladu tohoto zřízení, což je patrné z různých forem pozemkového vlastnictví; některé polnosti byly ještě společným majetkem celého rodu, jiné již byly v soukromém vlastnictví. Rovněž majetková diferenciací zde značně pokročila, jednotlivci se již domohli značného bohatství jako obchodníci nebo zemědělci, zatímco většina stále hospodařila v občinách anebo byla odkázána na výnos z drobných polností či zahrad. Oba arabské kmeny, Aus a Chazradž, stály proti sobě nepřátelsky a stále hojněji zde docházelo k bojům a pútkám, ať již mezi jednotlivými rody, či celými skupinami rodů nebo dokonce kmenů. Zákon krevní msty zde dosáhl vrcholu co do negativního působení, neboť na omezeném prostoru oázy docházelo často ke střetávání a výkonu msty, takže život jednotlivce byl neustále ohrožen. Napjatá situace v Jathribu byla ještě více zkomplikována přítomností několika židovských kmenů, žijících podobně jako arabské kmeny ve stadiu rozkládající se rodové společnosti; tyto židovské kmeny byly stejně nejednotné a vstupovaly v různá spojení s některými arabskými rody a kmeny, často však vznikalo nepřátelství způsobené právě národnostními rozdíly. Na druhé straně byla kulturní úroveň v Jathribu značně vysoká, díky právě židovským kmenům, mezi nimiž působili rabíni, kteří založili několik škol. Znalost čtení a psaní byla rozšířena i mezi Araby; mnozí z nich byli částečně požídatelství klonili se k monoteismu. Většina však, byť i stykem s židovskými spoluobyvately měla představu o vyšším náboženském systému, zůstávala věrna staroarabskému náboženství. Jathrib tedy představoval na úsvitu islámu společnost rozrůstající ekonomicky, sociálně,

etnicky i nábožensky a neustále zmlatanou boji, které hrozily přerůst v nelítostný boj každého proti každému a tím ohrozit i samu existenci celé společnosti.

NÁBOŽENSTVÍ

Mezi náboženstvím kočovníků a usedlíků nebylo valných rozdílů, neboť zemědělci a obchodníci v oázách a městech vedli usedlý život jen nedlouho. Náboženství, jež vyznávali, byl určitý druh antropomorfního naturalismu a podobalo se v mnohém primitivnímu pohanství starých Hebrejců. V panteonu arabských božstev přední místo zaujímal trojice astrálních božstev Měsíce, Slunce a Venuše, v menší míře některá další nebeská tělesa. Arabové se však neklaněli přímo těmto tělesům, nýbrž jejich pozemským reprezentantům, božstvům a bůžkům, kteří obývali určitá místa, zejména studny, prohlubně, kameny a stromy. Sídla těchto božstev obklopoval posvátný okresek; na některých místech byl postaven hrubě tesaný idol, představující dotyčné božstvo, jinde byl předmětem uctívání přirozený skalní útvar, připomínající nějakou podobu. Božstvům byly přinášeny oběti, ponejvíce velbloudi, ovce a kozy; jsou náznaky, že ve staré Arábii byly občas konány i lidské oběti (bohyni al-'Uzzá), avšak tento jev nebyl pro arabské náboženství charakteristický. Uctívání se dále poutěmi k některým posvátným místům, jejich obcházením a věšením kusů oděvů, zbraní nebo jiného osobního majetku na kameny nebo stromy; modlitba hrála jen nepatrnou úlohu a byla zřejmě jen vyjádřením žádosti, aby božstvo přijalo oběť či dar.

Skoro každý kmen měl své vlastní a speciální božstvo. Kromě toho byla některá božstva uctívána několika kmeny anebo se těšila obecnému uznání. Vedle domácích božstev nesporně arabského původu pronikla do některých částí poloostrova i cizí božstva, popřípadě byla domácím božstvem ztotožněna s různými obdobnými božstvy jiných oblastí (al-Lát = Athéné = Minerva nebo al-'Uzzá = Venuše). Nejznámějšími božstvy byla právě al-Lát („bohyně“, slu-

neční božstvo), al-'Uzzá (Venuše) a Hubal, nejvyšší božstvo Kurajšovců a pán Ka'by, jehož idol z achátu byl umístěn nad studní uvnitř Ka'by. Al-'Uzzá byla zase ochránkyní celého kmene a její obraz byl nošen do bitev s voláním „Sila ('izza) patří nám, vy nemáte žádnou sílu!“ Na jiných místech Arábie byla uctívána ještě tato božstva: Dhu l-Chalasa mezi Mekkou a Nadžránem, Wadd („láska“, lunární božstvo) u kmenů ve střední Arábii, Súwa u kmene Hudhajlovců v Hidžázu a dále Sa'd, Jághút, Já'úq, Rudá a mnohá další; s některými jejich jmény se setkáváme i v Koránu. Božstvem odchylného charakteru byla bohyně osudu Manát, uctívaná jak v Mekce, tak i v Jathribu. Byla to ničitelka, která určovala lidský osud, a vlastně zbožnění záhady života a smrti. Víra ve vzkříšení a v život na onom světě u starých Arabů neexistovala a uvídíme, jak Muhammadovo učení o zmrtnýchvstání se setkávalo s nedůvěrou a posměšky.

Naproti tomu se již od starých dob vyskytovalo poněti o jednom nejvyšším božstvu, avšak v dosti vágní formě a bez určitých představ o jeho moci a vlastnostech. V názvu Il (Ilu, Iláh, Ha-Iláh apod.), který je společný u všech semitských národů, se soustřeďoval pojem původně měsíčního božstva, zatímco sluneční božstvo (ženského rodu) neslo název Ilát (Iláhat, Ha-Ilát, al-Ilát). Iláh bez určitého členu bylo božstvo, zatímco al-Láh (= Alláh) se členem znamenal toto jediné božstvo. Představa o jediném bohu byla v Mekce i v západní Arábii běžná, neboť Muhammad již ve svých prvních vystoupeních hovořil o Alláhovi, předkládaje jeho znalost u svých soukmenovců. Ti však jej mnohdy ztotožňovali s bohem Ka'by, Hubalem.

Nelze říci, že by staří Arabové byli nějak hluboce nábožensky založeni; vykonávali různé obřady jako běžnou součást svého denního života, nikterak se o svá božstva nestarali a pohlíželi na ceremonie spíše jako na oslavy, zpestřující jinak jednotvárný život. Různá tabu obskurního původu (zákazy některých potravin, šetření či naopak mrzačení zvířat) byla dodržována spíše ze zvyku než z přesvědčení. Možno říci, že právě úcta ke zvyklostem a k tradici byla jediným poutem vízfcím staré Araby k nábožen-

ství; v polemikách proti Muhammadovi jediným a stále se opakujícím argumentem jeho protivníků na obranu starého náboženství je tvrzení, že je to víra jejich předků.

V běžném životě hrála mnohem větší úlohu víra v džiny a demony, kteří se podle představ vyskytovali ve zříceninách a na opuštěných místech a sledovali člověka zejména na poušti; mohli přijímat různé podoby, obvykle plíživých zvířat, jako hadů, ještěrek a podobně. Mnozí z těchto demonů byli již zlí a bylo nutno se proti nim bránit zařikáváním a amulety anebo nějakými obrádními úkony, např. házením kamenů na určitých místech. Džinové mohli vstupovat do lidí a zbavit je rozumu; odtud i arabské slovo pro blázná — *madžnún*, posedlý džinem. Na druhé straně však džinové pomáhali některým lidem k dosažení mimořádných schopností nebo vědomostí. Tak se soudilo, že i básník získává schopnosti vyjadřovat se v řeči vázané za pomoci džina — *šá'ir* znamená toho, kdo má zvláštní vědění, kdo proniká do podstaty věcí. I *káhinové*, pravci, věštcí, byli pod vlivem džinů, kteří jim sdělovali průběh věcí příštích a jiná tajemství, nedostupná obyčejným smrtelníkům. Káhinové (mezi nimi bylo i hojně žen) byli pro toto své spojení s džiny obávaní, současně však vyhledávání jako praktikové magie, neboť dovedli léčit, předvídat budoucnost (pomocí rozhozování šípů) a rozhodovat ve složitých sporech, na něž zkušenost náčelníků nestačila. Jejich předpovědi a výroky byly obvykle nejasné a pronášeli je v rýmované próze, zahajíce své projevy řetězem přísah při podivných bytostech nebo předmětech, aby více vehementně popíral, že je chače. I Muhammad, ačkoliv vehementně popíral, že je káhinem, v počáteční fázi své prorocké činnosti převzal mnohé z jejich výrazových prostředků, a i když později od nesrozumitelných přísah upustil, zůstal vždycky věrný rýmované próze (*sadž'*).

Židovství bylo známo v celé Arábii po několik století; již v řeckořímské době existovaly židovské osady podél obchodní cesty ze severní do jižní Arábie. Na jihu byly velké židovské kolonie a v době perské nadvlády v 5. a v 6. století měli zde Židé vedoucí politické postavení a strhli na sebe i vládu. V hidžázkých oázách rovněž sídlily početné ži-



dovské skupiny; dodnes však není rozhodnuta otázka, zda se jednalo o skutečné Židy, kteří postupně emigrovali do severní Arábie, či o arabské kmeny, které podlehly vlivu judaismu. Některé oázy, jako např. Tajmá', Fadak, Wádí al-Qurá' a Chajbar, byly převážně židovské a rovněž v Jathribu tvořili Židé asi polovinu všeho obyvatelstva. Zabývali se však spíše zemědělstvím než obchodem a jejich početnější zastoupení v hlavním obchodním středisku Arábie, v Mekce, není doloženo, i když je nesporné, že sem jednotlivci docházeli nebo se zde usazovali. Vedle zemědělství provozovali i řemeslnou výrobu a vynikli zejména ve zlatotepectví, v kovářství a výrobě zbraní a brnění; oba tyto jejich hlavní obory je činily ekonomicky nezávislými a dovolovaly jim zaujmout významné postavení v hospodářském životě západní Arábie a podřídit svému vlivu mnohé beduínské kmeny i usedlíky.

Křesťanství zapustilo mezi Araby mnohem pevnější kořeny než židovství. V jižní Arábii bylo významné středisko v Nadžránu, na severu se hlásila ke křesťanství většina kmenů v syrsko-palestinském zázemí, a dokonce i arabská dynastie Lachmovců v Híře, jež podléhala sásánovské dynastii v Persii, kde oficiálním náboženstvím byl zoroastrismus, vyznávala křesťanství nestoriánského směru. Vedle toho žilo mnoho jednotlivých křesťanů roztroušeno po celém poloostrově a do pouště se často uchýlovali poutevníci. I v samotné Mekce bylo hojně křesťanů mezi cizími obchodníky i mezi otroky přivezenými z jižní Arábie nebo z Etiopie. Většina křesťanů se hlásila k monofysitské víře, jež byla rozšířena v Sýrii, v Egyptě a v Etiopii, a stavěla se odmítavě k oficiální byzantské ortodoxní církvi. Je nesporné, že většina Muhammadových současníků z Mekky znala křesťanství velmi dobře ze svých obchodních cest do Sýrie nebo do jižní Arábie. Tím však, že bylo politicky spojeno s Byzancí nebo s Etiopií, nebylo pro Kurajšovce, úzkostlivě dbajících v zájmu svého obchodu neutrality, příliš přitažlivé.

V evropské odborné literatuře se v posledních sto letech psalo hojně o tzv. *hanífích*. Přesný význam tohoto slova není znám, vyskytuje se několikrát v Koránu, kde ozna-

čuje přívržence původního Abrahamova monoteismu a mnohdy je identické s pojmem „muslim“. Na základě některých pasáží v Koránu i jiných zpráv se soudilo, že v době předislámské tak byla označována skupina lidí hlásících se sice k monoteismu, avšak rozdílnému od křesťanství a židovství; někteří badatelé pokládali hanífismus za značně silné a rozšířené hnutí a Muhammad za jednoho z jeho přívrženců, který se s touto individuální vírou nejspokojil, ale využil jí k dosažení svých politických ambicí. Ovšem podrobnější zkoumání pramenů ukazuje, že se jednalo ve skutečnosti jen o několik málo jedinců, z nichž většina se později přiklonila k nějaké křesťanské církvi, a že o nějakém velkém hnutí nemůže být ani řeči. Na druhé straně je však nesporné, že Muhammad se dostal do styku s některými heterodoxními sektami židovsko-křesťanskými, jejichž učení se značně lišilo od oficiálních církví; tím lze vysvětlit některé zvláštní představy Koránu o Ježíšovi a o křesťanství, o nichž se zmíníme v komentáři.

MUHAMMADŮV ŽIVOT A PŮSOBENÍ

V tomto úvodu není možno vylíčit Muhammadův život se všemi jeho peripetemi do všech detailů, spíše si všimneme jen hlavních událostí a těch bodů, které mají význam pro pochopení Koránu a jeho učení.*

Podle nezaručených zpráv se Muhammad narodil v roce 570 n. l. v Mekce; pocházel z rodu Hášimovců, nepřímých příbuzných a bohaté větve kmene Kurajšovců. Jeho otec se věnoval obchodu, ale zemřel ještě před Muhammadovým narozením. Po smrti matky se ujal čtyřletého Muhammada jeho děd 'Abd al-Muttalib, později pak jeho strýc Abú Tálíb. S ním prý se Muhammad účastnil obchodní výpravy do Sýrie a také válek Mekky proti některým okolním kmenům. Zprávy o jeho dětství a jinošství jsou velmi nespolehlivé a opředené nánosem pozdějších legend, takže ve skutečnosti víme o tomto období jen velmi málo konkrétního. Nesporným zůstává fakt, že byl celkem bezvýznamným a chudým příslušníkem rodu, nehrajícího žádnou větší úlohu ani v poliickém, ani v hospodářském životě Mekky. Vc svých dvaceti pěti letech vstoupil do služeb zámožné vdovy Chadídží jako obchodní agent a za krátko potom se s ní oženil. Z tohoto manželství vzešli dva chlapci, kteří zemřeli v raném věku, a čtyři dcery, jež dospěly dospělosti, avšak kromě nejmladší z nich, Fátimy, nestala se žádná z nich předním zvláštní úcty muslimů. Sociální situace Muhammadova se sňatkem zlepšila, takže se mohl samostatně věnovat obchodování; je však příznačné, že o této jeho činnosti máme jen velmi málo zpráv.

* Čtenáře, který by se zajímal o podrobnější životopis arabského proroka, odkazují na knížku I. Hrbek — K. Petráček: *Muhammad*. Praha, Orbis, 1967 (ed. Portréty).

Stejně chudě jsme informováni o jeho náboženském vývoji v době před jeho vystoupením a jsme odkázáni spíše na dohady a závěry kombinované z nepřímých zpráv o celkové situaci v Mekce a z narážek v Koránu.

Jak již výše bylo řečeno, poskytovalo mekkánské prostředí dosti příležitosti k nabytí širokého rozhledu i ke styku s příslušky nejrůznějších náboženství a kultur. Jak z těchto vnějších impulsů a z vlastního Muhammadova duchovního a psychického procesu vykrystalizovalo jeho náboženské povědomí a přesvědčení, že je božím poslem, určeným k hlásání nové víry soukmenovcům, zůstane asi navždy nezodpověděno.

Tradiční líčení počátků Muhammadova náboženského prožitku uvádím v komentáři k sůře 96; je obtížné pod nánosem zbožných legend odkrýt to, co se s Muhammadem tehdy dělo, co prožíval a v jakých stavech uzrávaly jeho myšlenky. Jedinou jistotou zůstává fakt, že prožíval hlubokou psychickou krizi, z níž potom vyrostly jeho náboženské představy, zpočátku nezářetelné a tápavé, ale s postupem doby nabývající pevnějšího rámce i obsahu. O spornosti Muhammadovy osobní krize s celkovou morální, náboženskou a sociální krizí v jeho rodišti nemůže být pochyb, nelze však rozhodnout, zda na samém počátku své prorocké činnosti Muhammad tuto obecnou krizi vnímal intuitivně či vědomě. Z obsahu prvních částí Koránu je patrné, že viděl jen určité příznaky této krize, a to zejména řádu náboženského a morálního, a že se pokusil zjednat nápravu opět především na tomto poli. Na druhé straně však nové náboženství mělo v sobě určité prvky, v jejichž rámci bylo možno řešit i jiné problémy než čistě náboženské.

Podle tradice dostalo se Muhammadovi prvního zjevení v roce 610, tedy v době, kdy mu bylo okolo čtyřiceti let. Zpočátku byl jat obavami, zda se nezbláznil, a pomyšlel dokonce i na sebevraždu, zejména když po prvním zjevení se delší dobu nedostavilo nové. V těchto chvílích byla mu jeho manželka Chadídža silnou oporou a za pomoci svého bratrance Waraqqy, který se již dříve seznámil s křesťanským učením, v něm upevnila víru, že je skutečně poslem

božím. Muhammad po určité době hlásal to, co pokládal za zjevení, jen úzkému kruhu své rodiny a přátel a teprve o několik let později, přibližně v roce 612 nebo 613, se odhodlal vystoupit se svým učením na veřejnost a promluvit ke svým soukmenovcům. V prvních sůrách chybějí některé rysy, které jsme zvyklí považovat za ústřední jádro islámu: mnohobohství a uctívání model není ještě zavržováno ani není příliš zdůrazněna jedinnost boží či idea posledního soudu a posmrtného života. Všechny tyto rysy se projeví až o něco později. Ústředním motivem prvních částí Koránu je téma všemohoucnosti Boha, jeho dobroty, spravedlnosti a správného vedení; Korán upozorňuje na stvoření člověka, na přírodní jevy, které slouží člověku, na živobytí, které mu Bůh uštěďuje. S tím souvisí i víra, že Bůh je příčinou nejenom všeho stvoření, nýbrž i zániku a smrti; odtud byl již jen krůček k učení o zmrtvýchvstání a posledním soudu a o odměnách a trestech na onom světě. Ovšem tyto části byly rozpracovány do hlubších detailů teprve tehdy, když Muhammad narazil na odpor soukmenovců, jež varoval před tresty pekelnými, slibuje současně věřícím rajské odměny.

Zpočátku se nepatrná obec věřících — nebylo jich ani dvacet — scházela tajně, aby vyslechla zjevení, jež se postupně dostávala Muhammadovi; tehdy také zavedl modlitbu, většinou v době noční, a zřejmě již stanovil určité kultovní pohyby a výroky. Když později vystoupil veřejně a Mekkáncí si povšimli pravidelných modliteb s podivnými pohyby, stali se muslimové a také Muhammad sám předmětem posměšků; na druhé straně však se vyskytlo i dosti lidí, kteří se začali o nové náboženství vážněji zajímat a žádali od jeho hlasatele podrobnější informace. Okolo roku 614 přívrženců přibývalo a Muhammadův dům již nestačil, aby všechny pojal při společné modlitbě. Střediskem kultu i náboženské výuky se stal dům al-Arqama, mladého a zámožného muže z nejbohatšího mekkánského rodu Machzúmůvů. V této souvislosti je nutno si povšimnout společenského postavení prvních muslimů; mnohdy je vyslovován názor, že islám bylo hnutí převážně chudých, otroků a propuštěnců a že směřovalo k sociálnímu pře-

vratu. Rozbor zachovaného seznamu prvních muslimů (tj. těch, kteří přistoupili k islámu před rokem 622) však tomu nenasvědčuje, spíše ukazuje, že muslimové patřili do tří společenských skupin. V první skupině byli mladí muži z nejvlivnějších rodin, blízce příbuzní vládnoucích osob, které se dostaly později do nejostřejší opozice vůči Muhammadovi. Druhou skupinu tvoří opět mladší lidé z jiných méně významných rodů. V obou těchto skupinách převažují lidé, kterým bylo v době přestupu okolo třiceti let. Ve třetí skupině potom nalézáme lidi různého věku, stojící mimo rodový a kmenový systém; mezi nimi byli jak otroci, tak propuštěnci různého etnického původu, i Arabové, kteří byli různě přidruženi ke kurajšovským rodům, ale byli v podřízeném postavení. Mnohdy tito lidé přistoupili k islámu následující svého patrona či pána. Vcelku však možno říci, že první dvě skupiny převažovaly; většina těchto mužů se přidala k islámu zřejmě z náboženských důvodů, pociťujíc potřebu nalézt novou ideologii. Jiné pohnutky — sociální či politické — nemohly v rané době islámu působit, neboť ani Muhammad neměl tehdy žádnou představu o budoucím uspořádání své obce, tím méně pak program, který by svým obsahem přilákal lidi toužící po nějakých společenských změnách. Ovšem s postupem doby a zejména s rostoucí opozicí začaly v raném islámu vystupovat zřetelněji i obrysy jeho sociálních a politických aspektů.

Mekkánská oligarchie se zpočátku dívala na Muhammada a jeho malinkou obec věřících celkem lhostejně a největší s útrpným úsměskem, neboť se nikterak necítila ohrožena. Jakmile však se stále zřetelněji začaly projevovat některé politické implikace vyplývající z Muhammadova nároku na to, že je poslem božím, postoj vládnoucích skupin se radikálně změnil. Muhammad byl veřejně urážen a napadán, nazýván bláznem, věštcem, básníkem a podvodníkem, jeho přívrženci byli vystaveni různým ústrkům, zejména uvnitř svých rodů. Do čela opozice se postavili předáci nejmocnějších rodů, Machzúmůvů a 'Abd Šams (Umajjovců), Abú Džahl a Abú Sufján. Je dosti rozšířen názor, že nepřátelství mekkánské oligarchie bylo vyvoláno

obavou, že nové náboženství zbaví Mekku jejího posvátného charakteru, že její idoly a svatyně, zejména Ka'ba, přestanou být cílem poutí Arabů a že tím poklesne politický a zejména hospodářský význam města. Avšak ty části Koránu, které lze datovat před počátek otevřeného konfliktu, hovoří o Alláhovi jako „pánu tohoto domu“, tj. Ka'by, a nikterak neoduzují kult s ní spojený, takže je patrné, že Muhammad ji nehodlal zbavit jejího posvátného charakteru, což je zjevné i z pozdější historie. Je ovšem pravda, že Muhammad se současně obracel proti uctívání pohanských bůžků, avšak ti měli vždy jen lokální charakter; kromě toho většina lokalit, kde byli uctíváni, neležela přímo v Mekce, nýbrž v jejím okolí. Je jisté, že se bohatý obchodníkům a financníkům nemohla líbit Muhammadova kritika jejich způsobu života, i když Prorok přímo nevystupoval proti bohatství a majetku jako takovému, spíše jen nabádal, aby z něho byli podporováni nemajetní a potřební členové rodu tak, jak to patřilo k morálním ideálům beduínské společnosti; jeho odpůrci však jej za toto nemohli veřejně napadnout, neboť sami se ostentativně hlásili k těmto ideálům, i když je nedodržovali. Příčina tkvěla v něčem jiném; hlásání Koránu, že mocní nejsou tak soběstační a nezávislí, jak se domnívají, ale že jsou osobně zodpovědni Bohu stejně jako ti nejchudší, skrývalo v sobě nebezpečí, že Muhammad získá na svou stranu řadu nespokojenců v méně privilegovaném postavení a tím ohrozí vedoucí postavení oligarchie. Největší hrozba však tkvěla v tom, že uznání Muhammada prorokem znamenalo přiznat, že je nejschopnějším a nejmoudřejším mužem, povoláním k řízení mekkánských záležitostí. To si oligarchie nemohla přirozeně dovolat a odtud pramenilo všechno její úsilí zničit Muhammada morálně, společensky a snad i fyzicky.

Historie Muhammada a mladého islámu po celý zbytek mekkánské doby (až do roku 622) je proto historií úporného boje proti opozici; toto období vidělo také zrání a vrcholení Muhammadových náboženských představ a jejich upřesňování v polemice proti odpůrcům. Islám zde nabyl skoro své definitivní podoby, k níž mekkánské období

přidalo již jen málo nového. Tváří v tvář rostoucí opozici, jež měla v rukou značné mocenské prostředky, prokázal Muhammad neobyčejnou sílu charakteru, vytrvalost a zásadovost, která se stala inspirací jak jeho tehdejšímu druhým, tak pozdějším generacím muslimů.

Kurajšovci se zpočátku pokusili o určitý kompromis, který měl za cíl zbavit Muhammada morální a intelektuální převahy, vyvěrající z jeho monoteismu a z nároku na prorocké poslání. Požádali Muhammada, aby přestal útočit na pohanská božstva a přijal je jako součást svého náboženství. Může se zdát zvláštní, že mekkánská oligarchie, která byla přinejmenším velmi vlašná ke své tradiční víře, přenesla jádro sporu do ideologické oblasti; avšak Muhammad nevystupoval s žádnými politickými ani jinými požadavky a nebylo možno na něm chtít politický kompromis. Toho bylo možno docílit jen na poli ideologie; kdyby Muhammad přijal jejich požadavky a akceptoval do svého systému pohanská božstva, postavil by se naroveň pohanským kněžím (kteří se netěšili přílišné úctě a vážnosti) a jeho náboženství by se octlo ve stejné řadě jako jednotlivé pohanské kultury.

Zdá se, že Muhammad byl po určitou dobu ochoten na smíření přistoupit; recitoval tehdy verše (v. 53:19 ad.), v nichž udával, že je možno se obracet k pohanským božstvům al-Lát, al-'Uzzá a Manát jako k příměluvcům u Boha. V tomto stadiu vývoje svého monoteismu Muhammad zřejmě nespatořoval žádný rozpor mezi vírou v jediného Boha a připuštěním dalších nadpřirozených bytostí do okruhu příměluvců; vždyť i křesťané a židé věřili v anděly, dábly a džiny, aniž je stavěli naroveň Bohu. Ovšem za určitou dobu si Muhammad uvědomil všechny důsledky tohoto kompromisu, verše odvolal a místo nich jsou dnes na tomto místě slova rozhodně odsuzující kult oněch tří božstev. Pozdější muslimští komentátoři nazývají původní znění „satanskými verši“, neboť prý je Muhammadovi našeptal sám satan, aby jej svedl z pravé cesty. Krátce po tomto odvolání pak recitoval Muhammad súru 109, znamenající definitivní rozchod s mekkánským pohanstvím; Prorok tím dal jasně najevo, že na další kompromisy a

ústupky již nehodlá přistoupit. Tato súra podobně jako súra 112, v níž stručně shrnul základní teze nové víry, se stala východiskem dalšího rozvoje směrem k přísnému monoteismu, který je jedním z nejtypičtějších znaků islámu.

Důsledky Muhammadova odmítnutí se zakrátko začaly projevat různým způsobem; vedle polemiky, vedené na úrovni ideologické a osobní, jejíž odraz nalézáme v súrách a verších druhého a třetího mekkánského období, byl útok veden nejdříve proti přívržencům nové víry. Hlavy rodů a rodin začaly vykonávat nátlak na věřící členy, aby se zřekli Muhammada; ten byl proti tomu bezmocný, neboť moc uznané hlavy rodu byla neomezená a nikdo zvnějšku nemohl se vměšovat do vnitřních záležitostí. Jedinou možností, jak zachránit přívržence před tímto nátlakem, bylo vzdálit je z dosahu mekkánské společnosti. Muhammad proto vyslal silnou skupinu muslimů — několik desítek mužů s rodinami — do Etiopie, kde měli v křesťanském prostředí přestat nejhorší dobu pronásledování. Emigrace do Etiopie se uskutečnila v roce 615 a muslimové byli nageusem dobře přijati; většina z nich se vrátila po roce 622 do Medíny, část však až v roce 628. V Mekce zůstali z muslimů jen ti, kdož vzhledem k svému postavení byli schopni odolávat nátlaku, anebo zase zcela závislí příslušníci rodů. Ti na tom byli nejhůře, neboť byli vystaveni posměškům, zastrahování a někdy i fyzickému násilí.

Muhammad sám nalezl silnou oporu ve vlastním rodě, Hášimovcích, jejichž hlavou byl jeho strýc Abú Tálíb (otec čtvrtého chalífy 'Alho) a v němž rozhodné slovo měl i další strýc, al-'Abbás (předek chalífské dynastie 'Abbásovců). Ačkoliv ani jeden z nich se nestal v té době muslimem, postavili se odhodlaně na ochranu Muhammada a poskytli mu ono nezbytné zázemí, bez něhož byl jedinec ve staré Arábii zcela bezmocný. Jedině tato solidarita rodu umožnila Muhammadovi setrvat v Mekce až do roku 622 a dále hlásat své učení.

Mekkánští předáci, především Abú Džahl, žádali Abú Tálíba, aby přestal Muhammadu podporovat anebo aby mu zabránil v další propagaci islámu. Muhammadův strýc to odmítl jednak jako nevhodné vměšování do záležitostí

vlastního rodu a vědom si svých povinností náčelníka, jednak i z opozice proti stále rostoucí moci a svévoli Machzúmovců a s nimi spojených bohatších rodů. Když Abú Džahl neuspěl v pokusu izolovat Muhammada od jeho rodu, rozhodl se izolovat Hášimovce od ostatních Kurajšovců. Dosáhl toho, že se většina mekkánských rodů dohodla na bojku Hášimovců v tom smyslu, že s nimi přestaly obchodovat a uzavírat sňatky. Bojko trval přibližně dva roky (od r. 616 do r. 618), ale nepřinesl očekávané výsledky, neboť Hášimovci stále vysílali menší karavany do Sýrie a obchodovali s beduiny, přicházejícími do Mekky. Kromě Hášimovců byli bojkování i jednotliví muslimové z jiných rodů a mnozí z nich utrpěli velké ztráty, avšak islámu se nevzdali.

Po dvou letech se stalo zřejmým, že bojko nedosáhl svého cíle; uvnitř aliance rodů došlo k roztržce, neboť její slabší členové si uvědomili, že bojko slouží jen k posílení nejvlivnějších rodů a jedinců a že podobný bojko by mohl postihnout i je kvůli jakékoliv, byť i malicherné zámince. Aliance se postupně rozpadla a situace mezi muslimy a ostatními se ocitla v dřívější rovnováze. Přesto však bojko dosáhl částečného úspěchu v tom, že od jeho vyhlášení se k Muhammadovi nepřidali již žádní noví přívrženci. Celkový počet muslimů v té době nepřesahoval osmdesát, a to včetně těch, kdo byli v Etiopii.

Krátce po skončení bojku postihly Muhammada dvě ztráty, které byly osudné. V průběhu roku 619 zemřel Abú Tálíb, hlavní jeho ochránce, a potom i Chadídža, jež mu byla vždy věrnou oporou. Do čela Hášimovců se dostal jiný jeho strýc, Abú Lahab, spojený obchodními zájmy i sňatky s rodem 'Abd Šams a jeho vůdcem Abú Sufjánem, vedle Abú Džahla hlavním protivníkem Muhammada a islámu. Od samého začátku se Abú Lahab stavěl vůči Muhammadovi nepřátelsky a podařilo se mu přemluvit některé příslušníky rodu, kteří již byli unaveni věcnými spory, aby odmítli nadále poskytovat Muhammadovi podporu. Za tento čin se dostalo Abú Lahabovi nesmírné slávy, neboť je jedním ze dvou Muhammadových současníků, který je v Koránu uveden plným jménem (srv. súra 111),

byť tu šlo o prokletí jeho a jeho manželky. Muhammad tak byl zbaven své opory a jeho situace v Mekce se tím citelně zhoršila; také další šíření islámu bylo znemožněno, neboť nikdo se již neodvážil připojit k proskribovanému Hášimovci, proti němuž stáli nyní nejen nejmocnější Kurajšovci, ale i značná část jeho vlastního rodu. Islám jako náboženské hnutí i jako obec věřících byl v Mekce odsouzen k zániku.

Tato situace se zračí zřetelně i v Koránu, v súdech třetího mekkánského období, kde nalézáme poměrně málo nových myšlenek, zato však neustálé opakování již dříve vyjádřených varování, hrozeb a slibů. Muhammad musil tehdy procházet krizí a byl zřejmě často na kraji zoufalství, z něhož mu pomáhalo jen nové a nové ujišťování, že je skutečně veden Bohem a že věc islámu musí nakonec zvítězit. Posiloval se i poukazováním na osudy dřívějších neuznaných proroků, jejichž národy postihl spravedlivý trest za nevíru a neposlušnost. Tehdy se v něm také zrodila myšlenka, že někteří lidé jsou již předurčení k tomu, aby byli a zůstali nevěřícími, a že jen Bůh to může změnit. V rovině praktické mu pak bylo zřejmé, že další jeho setrávání v Mekce nemá žádný smysl a že je zapotřebí změnit působitě. Někdy v roce 619 nebo 620 se obrátil do města at-Tá'if, nedaleko Mekky, jehož obyvatelé, patřící ke kmeni Thaqif, byli do určité míry závislí na Kurajšovcích, avšak vždy se snažili této závislosti zbavit. Zde chtěl Muhammad vytvořit pro sebe i svou obec novou základnu, avšak neuspěl, neboť Thaqifovci jej vyhnali z města a kámenovali jej.

Po tomto neúspěchu se situace v Mekce ještě zhoršila; většina vlivných mužů, kteří až dosud zachovávali neutralitu, mu odmítla ochranu a teprve po delší době ji našel u jednoho z předáků rodu Naufal. Ten si výměnou za ochranu položil podmínku, že Muhammad nebude pokračovat ve své náboženské propagandě.

V této době, kdy věc islámu dostoupila nejnižšího bodu, se objevil nový činitel, který umožnil, aby se obec věřících vzpamatovala. Muhammad vešel roku 620 ve styk s několika předáky z Jathribu, kteří doufali, že v něm naleznou

vhodnou osobu, schopnou uspořádat poměry v jejich rodné oáze. V dalším roce se Muhammad znovu sešel s představiteli většiny kmenů a rodů a uzavřel s nimi v soutěse al-'Aqaba úmluvu, podle níž se mu Jathribští zavázali, že jej přijmou jako proroka, budou jej poslouchat a bránit proti nepřátelům. Muhammad pak na základě této dohody vyslal do Jathribu několik přívrženců, aby tam hlásali základy nové víry a informovali jej o celkové situaci.

Prorok, vida svou bezmocnost v Mekce, se rozhodl přesídlit do Jathribu a učinit z něho základnu své obce. Postupně tam začal posílat své přívržence, až jich předsídilo celkem asi sedmdesát; to jsou tzv. *muhádžirové*, předsídlenci nebo emigranti, kteří se stali později za své zásluhy jakousi islámskou šlechtou. Muslimové z Jathribu byli pak nazýváni *ansárové*, tj. pomocníci, neboť pomohli Muhammadovi a muhádžirům v nejtěžší době islámu. Obě skupiny dohromady nesou pak název *ashábové*, tj. druhové, přátelé Muhammadovi, a při vyslovení jména některého z nich je nutno dodat formuli *radíja lláhu 'anhu* — necht Bůh v něm nalézt zalíbení.

Mekkánská opozice začala při postupném odchodu muslimů tušit, oč se jedná, a rozhodla se Muhammadovi stranit. Byl učiněn pokus zabít jej v jeho domě, ale Prorok byl včas varován a uchýlil se jinam. Nebezpečí však stále hrozilo, a když již většina stoupců byla v Jathribu, odhodlal se Muhammad sám k přesídlení. Doprovázen jen Abú Bakrem a jeho propuštěncem, odešel v září 622 tajně z Mekky; Mekkánci vypravili za uprchlíky pátrací čety a Muhammad se svými průvodci se musil skrývat po několik dní v jeskyni, než nebezpečí pominulo. Pak pokračovali v cestě a dne 24. září 622 dorazili na okraj jathribské oázy. To byla tzv. *hidžra*. Slovo neznamená „útěk“, jak se běžně překládá, nýbrž „přerušení kmenových a rodových svazků a vztahů a navázání nových“.

Hidžrou skončilo jedno období života Muhammadova i dějin islámu; změna, která tím nastala, znamenala skutečně zásadní přelom a můžeme souhlasit s chalífou 'Umarem, který se rozhodl určit hidžru za počátek muslimského letopočtu.

V Jathribu, který přijal na Prorokovu počest nové jméno Madínat an-Nabí (Město Prorokovo), zkráceně Madína (Medína), byl Muhammad postaven před zcela jiné úkoly, než jaké měl v Mekce. Prvním z nich bylo vybudovat pevně stmelenu obec věřících, v níž by byly překonány staré pohanské náboženské a morální tradice a neopakovaly se boje a spory. Vzhledem k roztržitosti medínské společnosti, k níž se připojili nyní i mekkánští emigranti, byl to úkol nanejvýš nesnadný a dlouhodobý, vyžadující neobyčejných schopností, diplomacie, taktu, pevnosti, předvídatosti a rozvahy. Z hlasatele nového náboženství, jímž byl Muhammad v Mekce, se stává v Medíně politik, zákonodárcem i soudcem, vojevůdce i zakladatel nové společenské organizace. Nové v tom smyslu, že se již neopírala o soudržnost kmenovou, nýbrž ideovou, vyrůstající z islámu. Před hidžrou se Muhammad obrátil se svým poselstvím jenom ke Kurajšovcům, v Medíně pak nabývá jeho výzva daleko obecnějšího charakteru, neboť islám již nemá být jen náboženstvím Mekkánců či medínských kmenů, nýbrž všech Arabů. Toto poslání bylo sice obsaženo již v mekkánských súrách, avšak jen v zárodečném stavu, a teprve v Medíně se mu mohlo dostat praktické naplně a uskutečnění. Podobně jako byli starozákonní proroci a Ježíš posláni jako proroci k Židům, tak nyní Bůh vyslal Muhammada k Arabům, kteří až do jeho doby postrádali vlastního proroka.

O uspořádání vztahů mezi jednotlivými složkami medínské společnosti nás informuje velmi zajímavý a cenný dokument, tzv. Medínská ústava, zachovaná v nejstarších Muhammadových životopisech. Pochází patrně z prvních dvou let hidžry, ačkoliv některé její články jsou o něco pozdější. Z této ústavy vyplývá, že muslimská obec (*umma*) vystupuje navenek jako jeden kmen podle staroarabských předstev, její členové jsou si navzájem bratry a mají povinnost se vzájemně chránit a bránit. Vedle muslimů jsou zde zmíněni ještě jiní medníští obyvatelé, jednak arabští nemuslimové, což ukazuje, že ne všichni Medníští ihned přijali islám, jednak pak židovské kmeny. Muhammad byl uznáván za náboženskou hlavu celé „ummy“, avšak po stránce politické byl pouze vůdcem jedné skupiny, mu-

hádžírů, a tím postaven na roveň předákům medínských rodů. Ačkoliv v ústavě a také podle úmluvy na al-'Aqabě bylo Muhammadovi přiznáno právo rozhodčího sporů mezi jednotlivými skupinami, trvalo dosti dlouho, než se toto právo stalo skutkem. Postavení pouhé náboženské hlavy „ummy“ nemohlo ovšem být pro Muhammada plně uspokojivé, neboť k prosazení svých politicko-náboženských záměrů musil získat i odpovídající politickou moc; trvalo však určitou dobu, než se mu to plně podařilo, neboť i v Medíně se vyskytla opozice, jejímž členům se dostalo v Koránu názvu *munáfiqín* — pokrytci, váhavci.

Upevnění muslimské obce v Medíně, byť bylo nejvýš důležité, nemohlo být cílem samo o sobě, nýbrž bylo jen předpokladem další aktivity. Muhammad musil přece mít při svém rozhodnutí předstít do Jathribu určité cíle; z jeho další činnosti pak je možno dedukovat, že tyto cíle byly jednak krátkodobé, jednak dlouhodobé. K těmto patřilo bezesporu získání Mekky s její svatyní, jež byla integrována do islámského kultu, pro nové náboženství a dále pak rozšíření islámu jako obecného náboženství všech Arabů. Tyto záměry však nebylo možno uskutečnit ihned, bylo nutno za nimi jít krok za krokem podle vnitřních i vnějších okolností. Muhammad užíval k dosažení svých cílů řady různých prostředků, od diplomacie až k válečným výpravám, avšak jako Kurajšovec vždy dával raději přednost vyjednávání před bojem a byl mnohdy ochoten k politickým, nikoliv však k náboženským kompromisům, jestliže cítil, že jinou cestou nedosáhne svého cíle. V tomto směru byl vždy úspěšný, byť i se někdy jeho věrným zdálo, že nastupuje příliš, jako např. v březnu 628 při uzavření smlouvy u al-Hudajbíje.

Deset let medínského působení (622 až 632) položilo základy k politicko-sociálnímu uspořádání muslimské obce a v tomto období byly vypracovány hlavní zásady kultu, rodinných a společenských vztahů, práva a různých příkazů a omezení. I když v súrách tohoto období převažují aspekty tohoto druhu, obsahují přesto řadu čistě náboženských témat a další rozpracování teologie a dogmatiky.

Muhammad považoval od samého počátku své učení za

totožné s tím, jež hlásali staří izraelské proroci, případně Ježíš. Při příchodu do Jathribu očekával, že tamní židovská obec jej přijme s otevřenou náručí jako jednoho ze svých a že jej uzná jako proroka a pokračovatele dřívějších poselství, zejména Mojžíše. Avšak k jeho hořkému zklamání se nic takového nestalo, ba naopak židé začali napadat základy jeho učení, poukazující na zjevné rozpory mezi Starým zákonem a Koránem. Z toho potom vyvodili, že Muhammad není žádným prorokem a Korán žádným božím zjevením; to bylo pro Muhammada velkým nebezpečím, neboť jeho autorita v Medíně se zakládala právě na víře v jeho poselství. K rozchodu s židy nedošlo ihned, po určité době byl *qibla*, tj. směrem, jímž se věřící obracují při modlitbě, Jeruzalém a muslimové dodržovali také židovské svátky a púst. Když však se polemické útoky stávaly prudšími, musil Muhammad změnit svou politiku a začal rozvíjet svou koncepci Abrahamova náboženství; nemohl pokonnými příběhy a učením, a proto dospěl k závěru, že židé změnili původní Abrahamovo učení a odchýlili se od něho. Abraham se stal představitelem základního a dokonalého monoteistického učení, tzv. *hanífem*; další proroci byli sesláni, aby toto náboženství utvrzovali, avšak přes jejich úsilí židé — a později také křesťané — se od něho odchýlili, provedli změny v Písmu svatém a nyní se brání proti pravdě, kterou přináší Muhammad, aby obnovil původní čistotu Abrahamovy víry. Polemika s židy byla ostrá a Muhammad asi v roce 624 dospěl k závěru, že se mu nepodaří odpůrce přesvědčit o správnosti svých názorů, a vyvodil z toho důsledky jednak náboženské, jednak politické. Otočil „qiblu“ ke Ka'bě, kterou spojil s působením Abrahamovým, zavedl púst v měsíci ramadán a místo soboty se stal pátek dnem svátečním, spojeným s kázáním a společnou modlitbou v poledne.

Přítomnost nepřátelského živlu ve středisku jeho náboženské obce byla do budoucnosti nemožná; vedle ideologického ohrožení nové víry bylo zde i reálné nebezpečí, že se židovské kmeny spojí jednak s vnitřní opozicí medínskou, jednak s vnějšími nepřáteli, zejména Mekkánci.

K tomu také v dalším průběhu skutečně došlo. Muhammad ovšem nemohl vystoupit proti židům, hned jak došlo k ideovému rozchodu, na to byl příliš slabý, neboť židovské kmeny měly spojení a ochránce v některých významných medínských náčelnících, na něž musil Prorok v zájmu jednoty své obce brát zřetel.

Těto jednoty bylo zapotřebí pro prosazování vnější politiky, jejímž cílem bylo podrobení Mekky a získání Kurajšovců pro nové náboženství. Medína měla k provádění této politiky ideální polohu, neboť ležela při karavanní cestě z Mekky do Sýrie. Muhammad započal proto systematicky vysílat menší oddíly, aby napadaly mekánské karavany a tím zasazovaly Kurajšovcům rány na místě nejcitlivějším, v obchodě. Nebylo snadné přemluvit emigranty k tomu, aby vojensky vystoupili proti svým soukmenovcům, neboť pokrevní svazky byly stále silné; islám však svým novým pojetím bratrství na základě společné víry překonal tyto tradiční zábrany. Podařilo se to i u medínských muslimů, kteří váhali bojovat proti svým starým spojencům a rovněž se obávali moci a vlivu Kurajšovců.

Počáteční výpravy byly nevelké a přinesly jen málo kořisti, avšak Mekka byla jimi značně zneklidněna, neboť hrozilo nebezpečí, že bude odříznuta od zdroje svého bohatství. V březnu 624 došlo k první velké — na arabské poměry — bitvě u Badru. Kurajšovci očekávali příchod velké karavany ze Sýrie, kterou vedl Abú Sufján, a Muhammad se rozhodl ji přepadnout. Abú Sufján se však o jeho úmyslech dozvěděl, podal o tom zprávu do Mekky a sám vedl karavanu jinou cestou, aby unikl. Mekkánci vyzbrojili vojsko v počtu asi 850 mužů, vedených Abú Džahlem, a vyslali je vsířic ohrožené karavaně. Muhammad vyčkával příchodu karavany ze Sýrie u Badru, na jih od Medíny, ale Abú Sufján se místo zdaleka vyhnul a vyvázl z nebezpečí. Místo očekávané karavany se přiblížilo mekánské vojsko a Muhammad chtěl nechtě se musil pustit do boje; na jeho straně bojovalo 324 mužů (86 muhádžirů a 238 ansarů), což byl dosud největší počet, jaký muslimové postavili do boje. Bitva, která se rozpoutala, netrvala dlouho, avšak měla světodějný význam: v případě porážky muslimů by

byl asi islám zmizel bez jakékoliv stopy ze světa. Muhammad přes početní slabost zvítězil a zajistil tak svému náboženství i své obci trvalé místo ve světových dějinách. V boji padl Abú Džahl, jeho úhlavní nepřítel, i řada jiných předáků, muslimové se zmocnili velké kořisti a zajatců, na jejichž výkupném značně vydělali.

Porážka Kurajšovců měla dalekosáhlé následky: ztratili aureolu neporazitelnosti a všemocnosti v očích okolních kmenů, které až do té doby se chovaly sice neutrálně, avšak spíše stranily Mekce. V Mekce samotné se stal nástupcem Abú Džahla Abú Sufján, který sice byl inteligentní a rozvážný, avšak neměl onu vášnivou zaujatost jako jeho předchůdce.

Na vítězství muslimů se valnou měrou podílela jejich víra ve vítězství svaté věci islámu a také víra, že ti, kdo padnou, přijdou rovnou do ráje. Rovněž byl věkový průměr muslimů mnohem nižší než u Mekkánců, kteří když viděli, že karavana, na jejíž ochranu se vydali, je v bezpečí, nebojovali již příliš horlivě. Muhammadova obec byla tímto vítězstvím neobyčejně posílena. Korán připisuje zásluhu na něm přímo Bohu, jehož pomoc muslimům je srovnávána s pomocí, již poskytl Mojžíšovi proti Faraónovi. Vítězství je pokládáno za znamení, kterým Bůh potvrzuje prorocké poslání Muhammadovo.

Badr odstranil také některé pochyby Medňanů, kteří nyní začali nahlížet, že islám má i stránky materiálně pozitivní, neboť se jim dostalo podílu na kořisti. Muhammad se mohl nyní obrátit proti židům s větší důrazností, ovšem nebyl ještě tak silný, aby se postavil proti všem kmenům. Podařilo se mu využít sporu mezi židy a muslimy k tomu, že oblehl židovský kmen Banú Qajnuqá' v jeho tvrzích. Když se kmen po několika týdnech vzdal bez boje, byl vysídlen z Medňny a odebral se na sever do Wádt al-Qurá a později do Sýrie. Tím Muhammad oslabil i medňnskou opozici „pokrytců“, vedených Abdalláhem ibn Ubajjem, který se dříve snažil stát vládcem Medňny a opíral se především o spojenectví s tímto kmenem.

Jak se postupem doby Muhammadovo postavení v Medně posilovalo, vzrůstalo nepřátelství obou zbylých židov-

ských kmenů, Banú an-Nadr a Banú Qurajza, které nadále podporovaly medňnskou opozici a vstoupily i ve spojenectví s Mekkou a některými beduínskými kmeny za účelem zničení muslimské obce. V roce 625 byli Nadírovci vyhnáni z Medňny a donuceni odezdat své zbraně a nemovitý majetek, hlavně palmové háje, do rukou muslimů. Odtáhli do Chajbaru, odtud však i nadále pokračovali v intrikách proti Muhammadovi; po dobytí této oázy pak musili opustit Arábii. Nejhůře byl postižen kmen Banú Qurajza, který v době obléhání Medňny roku 627 jednal s obléhajícími Mekkánci, čímž se dopustil vyloženě nepřátelského aktu proti muslimské obci. Muhammad předložil rozhodnutí o jejich potrestání jednomu z předáků ansárů, bývalému spojenci židovského kmene; předák rozhodl, že muži budou popraveni a ženy a děti prodány do otroctví, což se také stalo.

Mekka se však po Badru nehodlala smířit s porážkou; konaly se velké přípravy k nové výpravě proti Medně a v roce 625 nebyla ani vyslána pravidelná karavana do Sýrie, aby se síly nerozptýlily. Přesto jistá skupina Kurajšovců poslala menší karavanu, ta však byla muslimy vyptávána a přepadena. Ozbrojený průvod uprchl a muslimové získali značnou kořist. V březnu 625 pak Mekkánci vyrazili proti Medně s velkou armádou o třech tisících mužů, z nichž dvě stě byli jezdcí. Muslimové postavili do boje asi sedm set mužů; mohlo jich být více, ale v poslední chvíli před bitvou „pokrytci“ v čele s Ibn Ubajjem opustili bojiště a odtáhli domů. Mekkánské vojsko se utábořilo poblíže hory Uhudu na sever od Medňny, Muhammad pak zaujal pozice na svazích této hory, aby znemožnil útok mekkánské jízdy, proti níž muslimové nemohli nic postavit. Na začátku bitvy byli muslimové úspěšní, odrazili mekkánský útok a přešli do protiofenzivy, při níž se dostali až do tábora nepřátel. Zde se však v honbě za kořistí rozptýlili, čehož využila mekkánská jízda, napadla je z boku a obrátila na zmatený útěk. Muhammad byl v boji zraněn, rozkřiklo se, že padl, což ještě zvěšilo paniku; Muhammad s malým oddílem se zachránil na svahu hory a tam odrazil všechny další útoky. Jezdeckto se vrhlo za muslimy, prcha-

jícími k medínským tvrzím, a způsobilo jim značné ztráty. Ale Abú Sufján, který velel Mekkáncům, přerušil tehdy bitvu, a domníváje se, že porážka muslimů je úplná, odtáhl zpět domů.

Porážka u Uhdu otrásla značně morálkou a vírou muslimů, neboť vyvolala pochybnosti, zda Bůh stále ještě stojí na straně věřících. Bylo zapotřebí mnoha veršů Koránu, než se muslimové vzpamatovali a než se jim vrátilo sebevědomí; verše ukazují, že nikoliv Bůh, ale neposlušnost a touha po kořisti byly hlavní příčinou porážky. Ovšem za poměrně krátkou dobu bylo všem muslimům patrné, že mekkánské vítězství nic nezměnilo na situaci a že čas přáje pro islám. Ani v Mekatě nebylo důvodu se radovat z vítězství — byli sice pomstěni mrtví od Badru, ale hlavního cíle, tj. zničení muslimské obce, nebylo dosaženo. A tak Kurajšovci začali připravovat další tažení, tentokrát doufajíc v pomoc některých beduínských kmenů, zejména silných Sulajmovců a Ghatafánovců na východě a na severovýchodě od Mekky. Muhammad věděl o těchto plánech a v dalších letech podnikl proto řadu výprav proti kmenům; jeho cílem bylo ukázat vojenskou moc muslimů a odstrašit beduíny od spojení s Mekkou. Většina těchto tažení skončila vítězně, mnohé kmeny přijaly — ovšem velmi povrchně — islám a zavázaly se platit náboženskou daň (*zakát*) do Medíny, uznávajíc Muhammada jako proroka. Jindy ovšem se Muhammad spokojil s tím, že přinutil kmen k zachování neutrality a nevyžadoval přijetí islámu.

Třetí tažení proti Medíně podnikli Kurajšovci na počátku roku 627; nebyli sami, spolu s nimi táhli i jejich spojenci (zvaní v Koránu *ahzáb*, strany) z kmenů Ghatafán, Asad a Sulajm, celkem na deset tisíc mužů. Takovou vojenskou sílu nikdo předtím v Arábii neviděl a není divu, že Medíny se zmocnily obavy, neboť muslimové mohli postavit do pole jen asi tři tisíce bojovníků. Bylo vyloučeno se postavit proti „spojencům“ v otevřené bitvě, zejména proti jezdecku. Tehdy přijal Muhammad radu perského otroka Salmána, aby byl na obranu Medíny vykopán ochranný příkop; po několik dní všichni muslimové, i sám Muhammad, kopali tento příkop, a když se nepřátelská

vojska přiblížila, zastavila se před ním a nevěděla, co podniknout. Utábořila se opodál a jezdeckto se marně pokoušelo hluboký příkop překonat; při každém pokusu byli bojovníci zasypáni deštěm šípů a zahrání na útěk. Obléhání nemělo valný smysl, neboť medínská oáza byla soběstačná — naopak nedostatek potravin, píce a vody se začal projevat u obléhatelů, kteří na to nebyli připraveni. Ve vojsku spojenců vznikly neshody, beduínské kmeny odtáhly do svých území a ani intriky Banú Qurajza nemohly na situaci nic změnit. Kurajšovcům nezbylo pak nic jiného než se vrátit s nepořízenou domů.

To byl poslední vážný pokus Mekky zničit muslimskou obec; porážka, kterou zde Kurajšovci utrpěli, znamenala ztrátu veškerého dřívějšího prestiže, neboť celá Arábie sledovala s napětím tento boj Mekky s odpadlým synem. K tomu přistoupilo i to, že byla nyní odsouzena k hospodářskému úpadku, neboť nebylo nadále možno vysílat karavany do Sýrie. Ba naopak, muslimové z Medíny sami začali obchodovat se Sýrií a pomalu na sebe strhávali výsadní obchodování s Mekky. Není divu, že za této situace mnozí Mekkánci začali hledat cesty ke smíření s Muhammadem; ovšem jiní byli stále neústupní a porážky jen zvyšovaly jejich nenávisť a odpor k novému náboženství.

Rovněž Muhammad si uvědomoval, že je jen otázkou času, kdy Mekka dozraje k úplnému podrobení; měl o situaci v rodném městě přesné a spolehlivé informace a čekal jen na vhodnou příležitost, aby dokonal své dílo. Je přirozené, že po obléhání Medíny již nevedl žádné ofenzivní akce proti Mekatě, chtěje se zřejmě vyhnout zbytečnému prolévání krve vlastních soukmenovců a spoléhaje jak na své vlastní diplomatické schopnosti, tak i na příslověčný sklon Mekkánců ke kompromisům a k jednání.

Od roku 627 směřovalo proto jeho úsilí k získání arabských kmenů a k podrobení židovských oáz severně od Medíny. Získání kmenů bylo ovšem součástí jeho politiky vůči Mekatě v tom smyslu, že ji tak izoloval a učinil přístupnější jednání. Nelze na tomto místě vypočítávat všechny výpravy vedené jím samotným nebo jeho vojevůdci, které směřovaly k rozšíření vlivu islámu na celém arabském polo-

ostrově. Všechny byly úspěšné a mnohdy ani nedošlo k boji, neboť muslimy předcházela pověst o jejich nepřemožitelnosti a kmeny dávaly přednost podrobení se před nevyhnutelnou porážkou. Nicméně proti několika silným kmenům se Muhammad neodvážil, ponecháváje boj proti nim na pozdější dobu a počítaje zřejmě s tím, že po pádu Mekky se podrobí samy.

V březnu roku 628 se Muhammad rozhodl uskutečnit *'umru*, tj. malou pouť, jejímž jádrem jsou kultovní obřady okolo Ka'by. S patnácti sty muslimy se dostal až do blízkosti Mekky, kde byl zastaven Kurajšovci, kteří vyhrožovali, že dojde k bitvě, pokusí-li se muslimové vykonat pouť. Po zdlouhavém jednání u al-Hudajbije na okraji posvátného mekkánského okrsku byla uzavřena smlouva, v níž bylo stanoveno, že v tomto roce se muslimové vzdálí, avšak v příštím roce Mekkánci na tři dny vyklidí své město, aby muslimové mohli vykonat své poutní obřady. Dále bylo dohodnuto, že obě strany se na deset let vzdají nepřítelství a že bude povoleno kmenům volně navazovat spojení s tou či onou stranou; to bylo výhodnější pro Muhammada, jehož moc byla větší a přitažlivější pro beduiny, kteří krátce nato začali přecházet z tábora Mekkánců do tábora muslimů. Smlouva u al-Hudajbije byla velkým diplomatickým úspěchem Muhammadovým, který byl nyní uznán Mekkánci jako rovnocenný partner; kromě toho ukázala slabost Mekkánců. Mnozí muslimové však nechápali tento aspekt smlouvy a pokládali ji za nedůstojný kompromis s největšími nepřáteli islámu; vytýkali Muhammadovi, že cíle výpravy, pouti, nebylo dosaženo, a kromě toho zřejmě litovali, že jim unikla kořist, která by jim připadla při vítězném boji. Muhammad svolal všechny muslimy a dal si znovu přísahat věrnost a poslušnost. Tím překonal krizi, která mohla mít nebezpečné důsledky. Aby nahradil ztrátu očekávané kořisti, dal ihned nato rozkaz k pochodu proti židovské oáze Chajbaru. Výpravy se však směly zúčastnit jen ti, kdo složili „přísahu pod stromem“. Tažení bylo úspěšné, Chajbar se vzdal po krátkém, ale prudkém boji a obyvatelé zde byli ponecháni za podmínek, že polovinu výnosu svých palmových hájů budou odvádět do Medíny. Toto vítězství

však mohlo stát Muhammadova život; jedna z žen, která v boji ztratila své příbuzné, otráвила jehně a předložila je Muhammadovi a jeho přátelům. Prorok polkl jedno sousto, vyplivl je a varoval ostatní, že maso je otrávené. Přesto jeden z jeho druhů zemřel. Žena byla popravena a Muhammad si do konce svého života stěžoval na bolesti a křeče v žaludku. Krátce nato padly i ostatní židovské oázy v severním Hidžázu, kde byli obyvatelé ponecháni za podobných podmínek jako chajbarští židé.

Příštího roku (629) potom podnikl Muhammad podle hudajbjské dohody pouť do Mekky v doprovodu asi dvou tisíc muslimů. Mekkánci, kteří na tři dny opustili město, sledovali z okolních výšin triumfální průchod muslimů, jejich poutní obřady a obětování na Marwě; viděli poprvé i muezzina (byl jím černý propuštěný otrok Bilál) svolávajícího ze střechy Ka'by k modlitbě. V době Muhammadova pobytu v Mekce se rozhodlo několik významných kurajšovských předáků přestoupit k islámu, mezi nimi Chálíd ibn al-Walíd a 'Amr ibn al-'Ás, kteří se později proslavili jako vítězni vojvodci při islámském výboji. Muslimem se stal konečně i Muhammadův strýc, Abú 'Abbás. Bylo patrné, že většina Mekkánců si uvědomila marnost boje proti Muhammadovi; jen několik málo předáků ještě setrvalo v opozici a hodlalo pokračovat v boji. Mekkánský politický systém byl v úplném rozkladu, nebylo jednoty názoru ani uvnitř rodů a klanů a nikdo vlastně nevěděl, co podniknout.

K rozhodnutí došlo v roce 630, kdy část Kurajšovců podporovala jeden ze svých spojeneckých kmenů při napadení muslimského kmene Chuzá'a. To bylo zjevné porušení příměří a nikdo to nemohl popřít. Muhammad se vydal na pochod s deseti tisíci muslimy, a když přitáhl k Mekce, Abú Sufján s několika jinými předáky se odebral do muslimského tábora, přijal islám a uzavřel smír s Muhammadem. Mekka plně kapitulovala a Muhammad přislíbil, že bude dána milost všem, kdo se uchýlí pod ochranu Abú Sufjána nebo zůstanou v domech. Dne 11. ledna 630 vtrhlo muslimské vojsko do Mekky a narazilo jen na slabý odpor ojedinelých zatvrzelých odpůrců. Muhammad dal ihned

zničit všechny modly v Ka'bě, vyžádal si klíč od svatyně a vstoupil do ní, aby se zde pomodlil. Potom klíče vrátil jejích dědičným strážcům, které potvrdil v úřadě stejně jako jiné obrádky. Ka'ba se svým posvátným územím se nyní stala skutečným střediskem islámu. Muhammad se ukázal velkomyšlným ve svém vítězství; jen čtyři Mekkánci byli popraveni, a to za úkladné vraždy, jichž se dříve dopustili na muslimech. Muhammad odpustil všem svým úhlavním nepřátelům i těm, kdo bojovali proti němu do posledního chvíle.

Jeho velkomyšlnost se neminula účinkem, neboť Mekka jej uznala jako proroka božího a za několik týdnů se již bili někdejší nepřátelé společně proti posledním zbytkům odporu arabských kmenů v bitvě u Hunajnu. Tam muslimové zvítězili nad velkou koalici jednoho z nejsilnějších kočovných kmenů, Banú Hawázín, s Thaqífovci, obyvatelem at-Tá'ifu, kteří dohromady postavili vojsko o dvaceti tisících mužů. Hawázínovci utrpěli těžkou porážku a celé jejich ležení i s ženami a dětmi padlo do rukou muslimů; po příjetí islámu byly jim ženy a děti vydány zpět, avšak jejich stáda se stala kořistí muslimů. Tím byl zlomen dosud největší odpor, který se kdy proti Muhammadovi v Arábii vyskytl. Méně úspěšné bylo obléhání at-Tá'ifu, kam se uchýlili Thaqífovci po Hunajnu; ani po dvou týdnech obležení se město nevzdalo a muslimové odtáhli s nepořízenou.

Po těchto vítězstvích se začaly do Medíny hrnout delegace kmenů ze všech končin Arábie, aby vzdaly hold Prorokovi, složily přísahu věrnosti a poslušnosti a podřídily se centrální vládě v Medíně. Tehdy se začala rýsovat již faktická jednota Arábie, která do té doby neznala jedinou ústřední politickou organizaci ani státní celek vyššího typu. Vznikala velká „umma“ — společenství všech kmenů, které přijaly islám. K islámu však nebyly nuceny ty kmeny, které se již předtím hlásily ke křesťanství, avšak musily se zavázat ke společenství a k tomu, že nebudou napadat jiné kmeny, které byly rovněž ve spojeneckém svazku s Muhammadem.

Na konci roku 630 podnikl Muhammad svou poslední a největší výpravu. Jejím cílem bylo podrobení oázy Tabúku.

Současně měly být pokořeny i severní kmeny, z nichž mnohé byly závislé na byzantské říši nebo podléhaly jejímu vlivu. Toto tažení je možno považovat také za první, které mířilo mimo vlastní území Arabského poloostrova a které tak udalo směr dalším výbojům, k nimž došlo po Prorokově smrti. Výprava muslimů čítala tehdy již skoro třicet tisíc mužů a skončila celkem úspěšně, neboť většina severních kmenů a řada židovských oáz se podrobily a zavázaly platit určitý roční poplatek (*džizju*), čímž nabývaly statusu „chráněných“ občanů muslimského státu.

Poslední léta svého života strávil Muhammad opět v Medíně. Věnoval se organizaci nového státu, který nabyl obrovských rozměrů, a přípravě dalších výprav. V březnu roku 632 řídil osobně pouť do Mekky. Tehdy také stanovil přesný rituál a formu obřadů s poutí spojených. Byla to tzv. „pout na rozloučenou“, neboť krátce po návratu do Medíny onemocněl. Jeho sil ubývalo, přesto se však stále věnoval veřejným záležitostem. Od počátku června pak byl upoután na lůžko a dne 6. června 632 zemřel v domku své nejmilejší ženy 'Á'iši, kde byl také pohřben. Na tomto místě byl později zbudován velký náhrobek, jenž tvoří součást Prorokovy mešity v Medíně a je druhým nejuctívanějším místem islámu.

Takový je souvislý sled Muhammadovy vnější činnosti od doby jeho veřejného vystoupení až do smrti. Zatímco o mekkánské době jsme informováni jen kuse a hlavním pramenem je zde Korán se svými polemikami a narážkami, z medínské doby máme již zprávy spolehlivější, zejména v islámské tradici, tj. zprávách o Prorokově činnosti a výrocích. I když řada těchto tradic je vymyšlena mnohem později, mnohé jiné obsahují pravdivý obraz tehdejšího Muhammadova života i událostí, svázaných s jeho činností politickou i zákonodárnou.

V Medíně se stal z Muhammada předešlým organizátor nové společnosti; jeho předním cílem bylo rozřístěnou a nejednotnou společnost sjednotit a stmelit, současně však zabránit tomu, aby se nestala vylučnou, nýbrž schopnou integrovat jak kočovníky, tak usedlíky. V průběhu této činnosti se vztahy a situace neustále měnily a bylo nutno je

řešit v souladu se společenskou potřebou i s náboženskými ideály. Proto v súdech z této doby ustupuje reflexivní a čistě náboženský ráz do pozadí, a do popředí se dostávají kapitoly zákonodárné a takové, které upravují společenské vztahy po všech stránkách. Ovšem to neznamená, že by medinské súry neobsahovaly také další rozpracování teologického systému islámu, neboť stýk a polemika s židy a zčásti i s křesťany si vyžadovaly, aby Muhammad zpřesnil některé body svého učení a aby odlišil islám od druhých monoteistických soustav. O tomto dalším vývoji se zmíníme ještě v kapitolách o koránském učení a o obsahu súr medinského období.

Na závěr „pouti na rozloučenou“ Muhammad prý zvolal: „Pane, splnil jsem dobře své poslání?“ A dav jednoduše odpověděl: „Ano, splnils je dobře!“ Těžko bychom našli někoho, kdo by s těmito slovy nesouhlasil, neboť jen málokterý zakladatel náboženství působil na půdě tak nevděčné, jakou byla pohanská Arábie, a prostředkem tak křehkým, jakým byla jeho osobní víra v poslání, a přitom dosáhl takového úspěchu. Tato neotřesitelná víra, že je vybran Bohem, aby hlásal nové učení, byla mnohokrát brána v pochybnost evropskými orientalisty, zejména v minulém a na začátku tohoto století. Nechyběly názory, že to byl podvodník, nástroj jakýchsi temných sil, jež stály v pozadí a diktovaly mu Korán, že jeho jediným cílem bylo dosáhnout moci pro ukojení své ctižádosti, že byl člověkem charakterově labilním a spíše odporné povahy. Je zajímavé, že novější bádání, i když vychází často ze zcela rozdílných názorových pozic (marxistických, např. Rodinson, protestantských, např. Watt, katolických, např. Guillaume, liberálních, např. Blachère či Gaudefroy-Demombynes), odmítá hyperkritické a negativní závěry předešlých generací a staví problém Muhammada jako zakladatele islámu i jako člověka podstatně jinak. Muhammad je hodnocen především jako člověk, který rozpoznal krizi své společnosti a dovedl nalézt určité řešení, které se ukázalo po stránce náboženské, mravní, sociální i politické úspěšným nejenom pro jeho dobu, nýbrž i do budoucnosti, a nejenom pro Araby, nýbrž i pro řadu jiných národů, které přijaly islám.

Položil pevné základy ke světovému názoru, v němž našly a nalézají uspokojení stovky miliónů lidí. Byl mužem pevné vůle, cílevědomým, do hloubi duše přesvědčeným o svém poslání, soucťným a laskavým, avšak nesmířitelným k tomu, co pokládal za bezbožné a nečestné. Přestože se mu dostalo nepatrného vzdělání a ani jeho rozhled nebyl příliš široký, projevil neobyčejné intelektuální schopnosti a kvality, které mu umožnily vyrovnat se s obtížemi, s jakými se málokterý tvůrce nového náboženství a společnosti setkal. Byl člověkem, u něhož tvůrčí imaginace, spojená s bystrým intelektem, vyvolala v život myšlenky a koncepcce reagující na věčné otázky lidské existence a vztahů, a to takovým způsobem, že byl schopen dát miliónům lidí náboženství lepší, než měli dřív, dokud nemohli prohlásit, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel boží.

FORMA KORÁNU

DEFINICE

Korán (arab. *al-Qur'án* nebo *Qur'án*) je svaté písmo muslimů a obsahuje sbírku textů, přednášených Muhammadem v průběhu více než dvaceti let prorocké činnosti a považovaných jím za zjevení boží. Podle ortodoxního učení islámu je Korán nestvořené slovo boží, existující od věčnosti. Abú Hanífa (zemř. 767), zakladatel jedné ze čtyř právních škol islámu, takto shrnul muslimské učení: „Korán je řeč boží, sepsaná v exemplářích, zachovaná v paměti, přednášená jazyky, zjevená Prorokovi. Naše vyslovování, psaní a přednášení Koránu je stvořené, zatímco Korán sám o sobě je nestvořen.“

JMÉNA

Slovo *Qur'án* je podstatné jméno slovesné ke *qara'a*, přednášet, recitovat, číst, a znamená tedy „přednášení, recitování“, případně „čtení“, tj. toho, co bylo Muhammadovi zjeveno od Boha. Slovo *Qur'án* v tomto významu je však zřejmě výpůjčkou ze syrského *qurjána*, *qirjána*, lectio, čtení, čtené; v arabštině nabylo slovo *qara'a* významu „číst“ teprve později, a to pod vlivem syrštiny.

V Koránu samotném je slova *qur'án* použito vícekrát, avšak v trochu odlišném smyslu, než jaký má dnes, kdy znamená sbírku zjevení v její písemné a knižně fixované formě. Označuje tam buď jednotlivá zjevení (ať již jeden verš, nebo skupinu veršů, např. v 10:16; 12:3; 72:1 aj.), anebo celý božský zjevení, který je po částech zjevován Muhammadovi, aby je sdělil lidstvu (např. v 17:107; 20:1; 76:23; 27:6; 28:85).

S označením *qur'án* se střídá *al-Kitáb*, tj. „Písmo“ nebo

„Kniha“, jež je skoro synonymem, avšak má o něco širší význam, neboť zahrnuje v sobě i pojem božské knihy v jejím celku, zatímco *qur'án* jsou jen její jednotlivé části. Často je užíváno názvu *at-tanzíl*, sešlání (od slovesa *nazzala*, seslati dolů, protože Bůh seslal *qur'án* z nebes na zem Prorokovi). Slovo *al-furqán*, které překládám jako „spásné rozlišení“, je jméno dané Koránu v 3:2, avšak má mnohem širší význam (srv. poznámku k 25:1). Obsah *qur'ánu* je vyjádřen někdy též slovem *dhikr*, připomenutí, napomenutí (21:24, 43; 28:87 aj.); toto „připomenutí“ je rovněž sešláno Bohem, takže je synonymem Koránu (srv. 26:69) anebo Písma božského vůbec, neboť „vlastníci Písma“ (*ahlu l-Kitáb*) jsou na několika místech (16:45; 21:7) nazváni „vlastníci připomenutí“ (*ahlu dh-dhikr*).

ROZDĚLENÍ

Korán jako kniha je rozdělen na 114 kapitol, zvaných *súry*. Slovo *súra* (pl. *suwar*) není arabského původu, nýbrž je cizí výpůjčkou; starší domněnka, že slovo je odvozeno z hebr. *šuráh*, řada kamenů ve zdi, není příliš průkazná, novější bádání se přiklání k názoru Bellova, že slovo bylo převzato ze syrštiny, kde *súrtá* je běžně používáno ve smyslu „psaní, text Písma, Písmo svaté“. Označení *súra* se vyskytuje již v Koránu (10:39; 11:16 aj.) přibližně ve smyslu, který má dnes, tj. část, kapitola Koránu.

Tyto *súry* jsou různě dlouhé, od velmi krátkých, které mají pouhé tři verše, až k nejdelší (2) s 286 verši. Ovšem pouhý počet veršů neukazuje skutečnou délku jednotlivých *súr*, neboť starší *súry* mají velmi krátké verše, zatímco v pozdějších *súrách* není výjimkou, že jeden verš má deset až patnáct řádek arabského textu. O tom, jakým způsobem byly *súry* komponovány a seřazeny do nynějšího pořádku, bude pojednáno v dalších kapitolách.

Jednotlivé *súry* byly od sebe již v rané době odděleny záhlavími; v nejstarších exemplářích tato záhlaví nebyla, jméno *súry* bylo uvedeno na jejím konci. V současných muslimských vydáních Koránu, např. v oficiálním egypt-

ském vydání z r. 1342/1923, má každá súra záhlaví, jež je ornamentálně orámováno a obsahuje tyto údaje: 1. pořadové číslo sůry; 2. název sůry; 3. určení původu, tj. zda súra je mekkánská nebo medínská; někdy je připojen ještě údaj, že určité verše jsou jiného původu než celek sůry; 4. počet veršů; 5. sdělení, po které sůře byla dotyčná súra zjevena („se-slána“), případně bližší určení jejího chronologického postavení („poslední mekkánská“ nebo „zjevena při pouti na rozloučenou“ apod.). Například záhlaví 14. sůry má tuto podobu:

[14] *Súratu Ibráhíma makkíjatum illá ájataj 28 wa 29 fa-madaníjání wa-ájtuhá 52 nuzzilát bá da súrati Núha*

[14] Súra Abrahama, mekkánská, kromě dvou veršů 28 a 29, které jsou medínské; jejích veršů je 52, byla se-slána po sůře Noemově.

Názvy sūr byly v islámském světě dlouhou dobu jediným prostředkem, jak citovat Korán, neboť číslování sūr, běžné v evropské orientalistice, bylo zavedeno až v 19. a 20. století. Název sůry má jen málokdy nějaký přímý vztah k obsahu (je tomu tak například v súrách 1, 12, 21, 65, 71, 112). Obvykle je vzato některé slovo z prvních veršů, pokládáné za významné nebo ojedinelé, avšak jsou případy, kdy je název sůry odvozen od slova, které se vyskytuje dosti daleko od začátku. Tak např. 26. súra je nazvána „Básníci“, ale toto slovo je uvedeno až ve v. 224, tedy přímo na samém konci sůry. Je nutno zdůraznit, že je to jediné místo v Koránu, kde se slovo „básníci“ vyskytuje. V minulosti byly některé sůry známy pod dvěma či více názvy, což pochopitelně vedlo ke zmatkům při citaci, zejména když některé sůry měly totožný název. V době Muhammadově sůry zřejmě žádná jména neměly, jejich pojmenování je dílem těch jeho současníků, kteří byli pověřeni redakcí Koránu za chalífy 'Uthmána.

Přímou součástí — na rozdíl od záhlaví — všech sūr kromě deváté je „basmala“, tj. slova *Bismí Ulláhi r-rahmání r-rahím* (Ve jménu Boha milosrdného, slitovného). Tato věta pravděpodobně sloužila v době Muhammadově a

těsně po něm jako dělítko mezi jednotlivými súrami. Vynechání u 9. sůry je způsobeno patrně tím, že byla původně spojena s předcházející, 8. súrou a teprve později oddělena (srv. poznámku k sůře 9). Je více než pravděpodobné, že „basmala“ nefigurovala před prvními mekkánskými súrami v době jejich přednesu, ale že byla připojena až později v Medíně, kdy již větší počet a rozsah textů si vyžádal roztržidání a uspořádání. V prvních stoletích islámu nebylo jednotného názoru na to, zda „basmala“ tvoří součást sůry, a recitátoři Koránu v Medíně, v Basře a v Damašku ji pronášeli při modlitbě potichu, zatímco jejich kolegové z Kúfy a Mekky ji pokládali za verš a pronášeli ji nahlas jako ostatní části sůry.

Pro praktické účely recitace rozdělili muslimové celý Korán, bez ohledu na sůry, na třicet přibližně stejně dlouhých částí, tzv. *adžzát* (sg. *džuz'*), což odpovídá třiceti notám postního měsíce ramadánu, v jehož průběhu má každý muslim přečíst nebo odříkat celý Korán. Někdy je *džuz'* ještě rozdělen na dvě části, takže Korán se potom dělí na šedesát *ahzáb* (sg. *hizb*); hizb se dělí dále na tzv. *rub' al-hizb*, tj. čtvrtiny *hizbu*, jichž je 240. Existuje ještě dělení Koránu na sedm *manázil* (sg. *manzil*), aby bylo ulehčeno čtení Koránu v průběhu jednoho týdne. Místa, kde jsou konce a začátky těchto jednotlivých oddílů, jsou označena v rukopisech i v tištěných Koránech na okraji.

VERŠE

Každá súra obsahuje určitý počet menších celků, pro něž je užito názvu *ája* (pl. *áját*); toto slovo znamená, podobně jako přibuzné hebrejské *óth*, znamení, zázračné znamení, záznak, potvrzení, avšak pro běžné účely používáme překladu „verš“. Slovo samo se hojně vyskytuje v Koránu, kde však je vhodnější překládat je v jeho původním významu, neboť pro Muhammada a jeho přívržence znamenal každý verš projev božích slov a tedy již tím byl znamením a záznakem. Muhammad nikdy nekonal žádné záznaky ani nepřinášel jiná znamení pro své prorocké

poslání než právě slovo, jež pokládal za zjevení boží.

Údaje o celkovém počtu veršů obsažených v Koránu kolísají. Podle kúských učenců jich je 6236 (tak i v egyptském oficiálním vydání), podle baserských 6204, podle dámských 6226, podle himských 6232, podle medinských 6214 až 6217, podle mekánských 6219. Korán dále obsahuje (podle kúských) 77 934 slov a 323 621 písmen. Verše jsou od sebe odděleny obrázkem malého kvítku.

Rozdíl v počtu veršů u různých skupin muslimských učenců jsou způsobeny rozdílným dělením textu na verše; obvyklým signálem konce verše je rým nebo asonance, ovšem nejsou řídké případy, kdy uvnitř verše se vyskytl vnitřní rým, zejména gramatický, a verš byl pak rozdělen na dva anebo více veršů. Odchyly v počtu mají svou příčinu i v tom, že někteří komentátoři pokládali „záhadná písmena“ na počátku súr za samostatné verše, jiní je zase připojovali k následujícímu. Flügelovo vydání, až doposud jediné spolehlivé evropské, má velmi svérázná a někdy i nešťastné dělení veršů, které neodpovídá žádné z uznávaných muslimských škol. Ve svém překladu uvádím Flügelovo číslování veršů na prvním místě, za šikmou čárkou pak číslování podle egyptského vydání. Většina evropských překladatelů se přidržuje tohoto způsobu, ačkoliv některé novější překlady (Paret, Bell, Arberry) mají pořadí obrácené, čímž ovšem značně ztěžují rychlou orientaci, neboť všechna evropská odborná literatura až donedávna užívala při citaci jen Flügelova číslování.

Jak již řečeno, liší se koránské verše značně co do délky; v nejstarších súrách nejsou výjimkou verše o dvou či třech slovech, zatímco v medinských súrách jsou verše až patnáctiřádkové. Tato rozdílnost v délce veršů může sloužit jako užitečný ukazatel pro chronologické řazení súr.

„ZÁHADNÁ PÍSMENA“

Na počátku 29 súr, ihned za „basmalou“, nalézáme písmeno nebo skupinu písmen, zvaných *al-fawá'idih* („otvírání“), nebo *al-hurúf al-muqattá'a* („oddělená písmena“).

V dnešním uspořádání Koránu tvoří mnohdy súry, začínající stejnými písmeny, určité menší celky, jak je patrné z této tabulky:

Súra	2	3	7	10	11	12	13	14	15	19	20	26	27	28	29
Súra	ALM	ALM	ALMS	ALR	ALR	ALR	ALRM	ALR	ALR	KHJS	TH	TSM	TS	TSM	ALM
Súra	30	31	32	36	38	40	41	42	43	44	45	46	50	68	
	ALM	ALM	ALM	JS	S (emfatické)	HM	HM	HM'SQ	HM	HM	HM	HM	Q	N	

Súry s písmeny TS a TSM jsou zvány *tawá'ín*, s písmeny HM *hawá'ím*; písmena jsou mnohdy počítána jako samostatný verš a při recitaci jsou vyslovována jmény, která mají v arabské abecedě (např. Alif lám mím atd.). Jsou zřejmě starého původu a existovala již v nejstarších exemplárech Koránu. Pozoruhodné je, že se vyskytují jen u súr pozdějších a velmi často u těch, kde na počátku jsou slova „Toto jsou verše, toto je Písmo“ apod.

Tato písmena představují jednu z nerozřešených záhad Koránu a až dosud nebylo podáno žádné uspokojivé vysvětlení jejich významu (maji-li ovšem nějaký) ani důvodu, proč byla zařazena na místa, kde se vyskytují. Část muslimských komentátorů v nich viděla boží tajemství a zřekla se proto pokusu je vysvětlit, avšak jiní vynaložili značné úsilí na rozřešení této záhady. Někteří zde spatřovali zkratky božích jmen (např. ALR, HM a N znamenají *ar-Rahmán*, *milosrdný*), jiní zde četli celé věty, obsahující boží zjevení (ALMS: *aná lláhu a lamu wa-ufassílu*, já jsem Bůh, znám a vykládám), což potom vedlo k bezbřehé fantazii a také

k symbolickým výkladům, zejména k číselné mystice, neboť každé písmeno arabské abecedy má určitou číselnou hodnotu. Jiná skupina je interpretovala jako tajemná jména nějakých proroků, např. Táhá nebo Jásín (proto jsou užívána dodnes jako vlastní jména u muslimů), nebo prostředek, jímž Gabriel upozorňoval Muhammada na to, že se mu dostane zjevení. Žádný z muslimů však nepochyboval, že písmena tvoří součást Koránu a že jsou tedy slovem božím.

I evropská věda se pokusila o rozřešení tajemství počátečních písmen, avšak se stejným nezdarem jako muslimové. Theodor Nöldeke vyslovil v polovině minulého století tezi (od níž později ustoupil), že písmena jsou iniciály nebo zkratky jmen těch osob, které za Muhammada života si uspořádaly vlastní exempláře Koránu a označily si je těmito značkami; při uthmánské redakci pak z nepozornosti byly tyto značky ponechány na počátku některých súr. Tuto teorii přijali mnozí další badatelé (např. Hirschfeld a Buhl), ačkoliv má řadu slabin (např. jak interpretovat skupiny čtyř a pěti písmen a dále možnost nejrozmanitějších čtení), nehledě k tomu, že zkušební redaktoři Koránu by asi nebyli zařadili do posvátného textu takové profánní zkratky. Kromě toho se písmena vyskytovala i v jiných, než uthmánských kodexech Koránu, kde k nějaké redakční práci nedošlo.

Stejně neprůkazný byl pokus Goosense vidět v písmenech zkratky starých názvů súr, které byly sice rozšířeny, ale z nějakého důvodu pak nebyly přijaty. Snaha nalézt v textu příslušných súr slovo, které by se hodilo ke zkratce, však nebyla příliš úspěšná a kromě toho tento výklad nikterak nevysvětluje, proč více súr má stejné skupiny písmen. Podobně Hans Bauer hledal v písmenech nějaké slovo nebo skupinu slov, která měla naznačit hlavní obsah buď jedné súry, nebo více súr, např. TSM prý znamená Túr Sinín a Músa (Mojžíš), neboť v súrách s těmito počátečními písmeny se hovoří o Sinaji a Mojžíšovi. Nöldeke se v pozdější době klonil k názoru, že jsou to jen symboly bez jakéhokoliv významu, jimiž chtěl Muhammad naznačit písmo „nebeského prototypu“ Koránu a současně i za-

působit tajemností vyslovených písmen na své posluchače. Bell se domníval, že písmena pocházejí z doby, kdy se Muhammad pokusil uspořádat Korán tak, aby se podobal bibli, a že se snažil napodobit hebrejské či syrské písmo. Ovšem ani tato teorie nepřináší žádné přesvědčující důkazy a vychází z některých subjektivních premis Bellových. Všechny tyto pokusy tedy skončily nezdarem, neboť se nepodařilo nalézt jednoznačné řešení, které by beze zbytku vysvětlilo přítomnost písmen na počátku určitých súr a jejich nepřítomnost u jiných.

JAZYK A STYL KORÁNU

JAZYK

V době Muhammadově hovořily arabské kmeny mnoha dialekty, jež se od sebe lišily hlavně ve výslovnosti, zčásti však i v tvarosloví, slovníku a syntaxi. Nejzřetelnější rozdíl byly mezi skupinami dialektů západních (Hidžáz) a centrálních a východních (Nadžd, okrajová území Iráku a Perského zálivu). Kromě toho existovaly i difference mezi dialekty kočovníků a usedlíků. Již v předislámské době se však utvořil jakýsi společný standardizovaný jazyk (*koiné*) básníků, užívaný v poezii a srozumitelný víceméně všem Arabům na poloostrově.

Starší arabští filologové tvrdili, že jazyk Koránu byl identický s básnickou „koiné“ a že tvoří spolu s ní základnu arabského klasického jazyka; současně však se domnívali, že Muhammad jako mekkánský rodák musil používat dialektu Kurajšovců — a že tedy tento dialekt se rovná básnické „koiné“. Tyto názory nejsou udržitelné z několika důvodů; jednak není ještě vyjasněna celá otázka společného básnického jazyka, jednak pak mekkánský dialekt arabštiny byl silně vystaven různým vnějším vlivům a jako takový se netěšil valné úctě ani v době Prorokově, ani u pozdějších filologů, kteří pokládali za jediný vzor jazykové čistoty a dokonalosti pouze beduínské dialekty ze střední Arábie.

Německý arabista Vollers vystoupil s domněnkou, že Korán byl Muhammadem původně přednášen v čistě lidovém dialektu Mekky, lišícím se podstatně od literárního a gramaticky pevně normovaného jazyka; dnešní jazyková podoba Koránu je pak výsledkem pozdějších korektur ze strany muslimských filologů, kteří se jej snažili přizpůsobit normě poetického jazyka. Vollersova teorie byla přijata mnoha dalšími badateli, z nichž někteří ji doplnili v tom

smyslu, že koránský jazyk je jakýmsi kompromisem mezi starou poezií a kurajšovským dialektem Mekky (např. Brockelmann, Marcel Cohen aj.). Na druhé straně byla tato teorie odmítnuta Nöldekem s tím, že ani v nejstarších tradicích, ani v samotném jazykovém materiálu Koránu nenalzáme žádnou oporu pro podobné pojmání koránského jazyka, i když není vyloučeno, že Muhammadova výslovnost mohla být odlišná od normy básnického jazyka.

Mnohem oprávněnější je proto názor Nallinův, k němuž se kloní i novější bádání (Blachère aj.), že Muhammad použil v Koránu jazyka básníků a pravců, nikoliv svého rodného dialektu. To si vyžadoval již sám zvláštní obsah jeho výroků, které bylo nutno pronášet ve formě, jež jediná byla v tehdejší Arábii uznávána jako prostředek vhodný pro vyjádření vznešených a slavnostních myšlenek. Tomu nasvědčuje i to, že Muhammad byl tak často označován svými odpůrci za básníka. Použití tohoto jazyka umožňovalo také snadnější rozšíření nového učení mezi různými kmeny, jejichž příslušníci byli zvyklí naslouchat na trzích a při poutích básním přednášeným v obecném arabském jazyce beduínských básníků. Určité stopy dialektismů, jež se ještě v Koránu vyskytují, jdou na vrub těch osob, které v rané době Korán recitovaly a které pocházely většinou z Hidžázu, a také redaktorů, kteří byli stejného původu.

Přes svou neobyčejnou bohatost výrazovou i stylistickou nebyl tento básnický jazyk uzpůsoben k tomu, aby vyjádřil beze zbytku nové učení, s nímž přicházel Muhammad. Před Prorokem vyzval úkol komunikovat svým současníkům a krajanům ty myšlenky a pocity, které jím zmítaly a jež až dosud nebyly v arabštině vyjádřeny. Musil proto nalézt nevhodnější rovinu, a to jak jazykovou, tak i stylistickou, jež by odpovídala po všech stránkách obsahu toho, co pokládal za boží zjevení, a měla také příslušný účinek na posluchače. Nelze zapomenout, že Korán byl určen především pro přednášení a pro poslech a že Muhammad teprve mnohem později dal zaznamenávat „zjevení“ písemně. Je proto nutno přistupovat ke Koránu především jako k textu, jenž nebyl čten, nýbrž jen recitován.

Dialektika dalšího vývoje však předurčila Korán k tomu, že se stal první písemnou památkou arabské literatury.

Pokud jde o slovník, je naprosto většina užitých slov původu arabského a jen malou část tvoří výpůjčky z jiných jazyků. Muhammad však byl nucen měnit či modifikovat významové nuance běžných arabských slov nebo odvozenin z arabských slovesných kořenů, když hledal vhodné výrazy pro nové myšlenky, které chtěl sdělit svým krajanům. Nástává proto v koránském jazyce určitý významový posun, který však je do jisté míry zamlžen tím, že pozdější arabská lexikografická literatura vykládala koránská slova tak, jak jim rozuměli exegeti pozdějších století, kteří byli při své interpretaci již v zajetí svých teologických nebo jiných názorů. Např. slovo *imán*, znamenající v Koránu vždy „víru“, je odvozeno od slovesa, které znamená „být (nebo) cítit se bezpečným, jistým před nebezpečím“. Význam jiných slov byl pozměněn vlivem příbuzných jazyků (nejčastěji aramejštiny nebo hebrejštiny) a náboženských systémů, na něž Muhammad navázal; tak slovo *núr*, světlo, nabývá na některých místech Koránu (např. 9:32) přímo významu „náboženství“ vlivem syrského křesťanského úzu. Podobně i výrazu *kalíma*, „slovo“, je v Koránu užito pro vyjádření slova božího, logosu, ve smyslu křesťanského užití. *Sá'a*, běžné slovo pro „hodinu“, má kromě tohoto svého významu také specifický eschatologický význam posledního soudu, konce světa. Sloveso *zaká* znamená vlastně „růst, vzkvétat, dobřít se dařiti“, ale pod vlivem příbuzných jazyků jeho odvozeniny *zaká* a *tazaká* nabýly v Koránu významu „očisťovat se pomocí almužny, být čestný a spravedlivý“, až nakonec slovo *zakát* se stalo technickým termínem pro almužnu, ať dobrovolnou či povinnou.

Další skupinou slov jsou přímé výpůjčky z cizích jazyků, zejména ze semitských, avšak i z perštiny, řečtiny a jiných. Skutečnost, že Korán obsahuje řadu těchto slov, byla jen váhavě přijímána muslimy, neboť odporovala slovům o „arabském Koránu“. Přesto již od starých dob byly čísné pokusy vypátrat jejich původ, což se však v důsledku slabé jazykové erudice zdařilo jen málokdy. Zakladateli naší orientalistiky Rudolfu Dvořákovi náleží zásluha o to,

že jako první ve světové orientalistice (již v roce 1882) věnoval obšírnou studii problému cizích slov v Koránu a ukázal na jejich původ a cesty, jimiž se dostaly do Koránu. V mnoha případech byla tato cizí slova v oběhu v Arábii již před Muhammadem, zejména některá biblická jména a kulturní a náboženské termíny, jak je patrné z dokladů ze staroarabské poezie. Arthur Jeffery, který se jako poslední zabýval touto otázkou, zjistil, že Korán obsahuje okolo 270 slov (kromě vlastních jmen), jež mohou být považována za výpůjčky, avšak pouze o sedmdesáti z nich lze tvrdit, že jejich užívání bylo zavedeno Muhammadem. Polovina z nich pochází z křesťanských jazyků, hlavně ze syrštiny, a několik z ge'ez (staré etiopštiny), asi 25 je původu hebrejského nebo židovsko-aramejského a zbytek řeckého, perského či neznámého.

Muhammad si sám tvořil nová slova, jež měla svou zvůlností anebo tajemností zvýšit účinek verše na posluchače. Činil tak zvláště na počátku své prorocké kariéry a v eschatologických pasážích (např. *zabánja*, *saqar*, *zakáim* apod.), čímž způsobil pozdějším komentátorům mnohé bolesti hlavy při pokusech racionálně je vysvětlit.

STYL

Styl Koránu není jednotný, liší se podle doby, kdy vznikaly jednotlivé části nebo sůry. Zatímco některé starší části jsou vzrušené nebo klidně vznešené, mají pozdější sůry spíše prozaický charakter a postrádají básnického vzletu. Nelze zapomínat, že Korán je dílem spíše rétorickým než básnickým a že jeho větší část tvoří texty vyprávěcí nebo nařízení a příkazy. Muhammad nechtěl působit jako básník, jeho prorocké poslání z něho činilo kazatele a vychovatele a tomuto cíli odpovídala také stylistická forma Koránu. Proto v něm nalézáme tak často opakování nejenom stejných frází a obrátů, ale i celých pasáží nebo témat, což na dnešního čtenáře působí únavným a monotónním dojmem. Ovšem každý kazatel, reformátor a vychovatel je nucen se opakovat víceméně stejnými výrazy a slovy, aby

zdůraznil a potvrdil své nové učení a jeho hlavní články. Stereotypní opakování bylo vytýkáno koránskému stylu již dávno některými arabskými estetiky. Odpovědí na to bylo prohlášení, že Bůh se nikdy neunaví opakováním, neboť žádný člověk si při prvním čtení nebo poslechu nepodří v paměti příliš mnoho z koránských připomínek a příkladů.

Charakteristickým rysem koránského stylu je použití rýmované prózy, která na rozdíl od básnického verše se netěšila nikdy vážnosti mezi staroarabskými básníky, ale hojně jí používali k účelům magickým věšci a pravci (*káhinové*). Rýmovaná próza (*sadž'*) nemusí mít žádný utříděný a pravidelný rytmický systém, i když v Koránu má většinou rytmickou kadenci, a postrádá i jiných atributů pravého verše. Ten vyžadoval plný rým, jehož základním elementem byla jedna hláska (konzonant nebo dlouhý vokál), který zůstával v celé básni nezměněn. V Koránu nelze mluvit o rýmu, spíše o asonanci, v níž souzněly jen poslední hlásky, např. *-ur, -ir, -ar*, anebo předposlední dlouhé samohlásky, např. *-ír, -ár, -ál, -áb* a zejména *-ím, -ín, -ún*. Občas se však setkáme i s plným rýmem, který bývá většinou gramatický (plurálové a duálové koncovky) anebo je tvořen jedním slovem (např. súra 114). S touto poměrně vyvinutou asonancí se setkáváme hlavně v nejstarších částech Koránu, naproti tomu zjevení z posledních let v Mekce a v Medíně vykazují již jen zdánlivou asonanci, která je spíše charakterizována stejným rytmem než souzvučností, např. *rahím — dalál, 'ulá — stawá* apod. Konečně v dlouhých medinských verších, jejichž jazyk i kompozice jsou již zcela prozaické, asonance se stává jen interpunkčním znaménkem, označujícím konec verše a myšlenky.

I když je rýmovaná próza proti skutečnému arabskému verši mnohem méně vyvinutým básnickým prostředkem, hodila se dobře pro specifické účely Koránu a dosáhla v něm svého vrcholu. Muhammadovi ostatně nic jiného nezbyvalo, neboť próza se užívalo v předislámské Arábii jen řídce — pro zachování kmenové paměti o válečných a jiných významných událostech a pro formulaci krát-

kých výstižných přísloví, zatímco poezie se vyhýbala náboženským a didaktickým tématům. Neexistoval žádný obecně přijatý sloh, jímž by bylo možno vyjádřit právníké a teologické úvahy, ani žádný precedens pro eschatologické verše. Muhammad uvolnil a rozvinul rýmovanou prózu tak, že se stala vhodným nástrojem pro vyjádření široké škály jeho myšlenek i představ, a přizpůsobil nevyvinutou a nepoddajnou prózu formulaci abstraktních zásad, právních rozhodnutí i politické teorie.

Je obtížné charakterizovat a zařadit koránský styl do některé běžné kategorie, neboť podobně jako prorocké knihy Starého zákona tvoří kategori sui generis, něco na rozhraní rétoriky, homiletiky, poezie a prózy. Nicméně je možné utvořit si alespoň obecnou představu o tomto stylu na základě rozboru některých stylistických a poetických prostředků, jež se v něm vyskytují.

Refrénu je použito v Koránu poměrně málokdy. Nejpozoruhodnějším příkladem je súra 55, kde refrén „Které z dobrodiní Pána svého můžete popírat?“ se opakuje celkem jedenáctkrát. Nelze však říci, že by tento prostředek byl na prospěch estetickému účinku, spíše působí únavně a narušuje souvislost a plynulost textu. Mnohem vhodnější je refrén v sůře 77 a dále didakticky i poeticky účinné je využití refrénu pro zarámování příběhů o prorocích v několika súrách, jako např. v s. 11, 26, 27 a 54.

Někteří badatelé, zvláště D. H. Müller a R. Geyer, se domnívali, že lze odkrýt v Koránu (podobně jako v prozaických knihách) strofickou kompozici, a prohlásili ji za charakteristický znak tohoto literárního druhu. Avšak i když některé sůry (např. s. 56, 26, 78) vykazují určité členění, nejde o skutečné strofy, jako spíše o určitou koordinaci témat podle rétorických zásad. Jednotlivé části jsou nestejněho rozsahu i různé dlouhých veršů, což zbavuje celek oné harmonie, kterou vyžaduje strofická forma, ostatně zcela neznámá ve staroarabské poezii. Na druhé straně však je nesporné, že mnohé delší sůry jsou komponovány jako rozsáhlé útvary podle určitého principu, většinou tematického (příběhy o starých prorocích), anebo rozvíjejí

základní myšlenku gradacním způsobem. Tento typ je hojný zejména ve druhém a třetím mekkánském období, jak ukazují např. sůry 27, 18, 11, 12, 29, 10, 34 a dále základní části sůr 37 (vv. 73—148), 26 (vv. 9—191) a 21 (vv. 1—96).

Tyto velké, kompozičně a stylisticky ucelené partie však tvoří menší část Koránu, jehož základní jednotkou jsou spíše kratší pasáže různé délky, obvykle nepřesahující 15 až 20 veršů. Tyto kratší části odpovídají pravděpodobně jednotlivým „zjevením“. Ke sloučení více takových kratších částí v sůry přistoupil Muhammad snad již v Mekce, zcela jistě však v Medíně. Takovým způsobem se octly vedle sebe v jedné sůře skupiny veršů zcela rozdílné tematiky, někdy odlišné i co do délky a stylu. Sůry tohoto typu nutně musí vyvolat dojem neuspořádanosti a stylistické nevyváženosti, působí únavně a rušivě a zanechávají ve čtenáři určité zklamání. To je ovšem dáno tím, že přistupujeme ke Koránu jako ke knize a očekáváme od ní určitou stylistickou dokonalost. Ve skutečnosti však Muhammad nikdy nevytvořil knihu v našem smyslu, nýbrž recitoval krátké vizionářské verše, výkřiky, hrozby a útechy, podobství, bajky, právní i sociální příkazy a zákazy, věroučné rozpravy i líčení trestů pekelných a slasti rajských. Je pochybné, že by byl vědomě plánoval sjednotit politická nařízení, právní ustanovení, biblické legendy a polemiky s nevěřícími a odpůrci do jedné kapitoly určitých rozměrů, jak je tomu v dnešní podobě jednotlivých sůr. Spíše je pravděpodobné, že maje na paměti biblické knihy, o jejichž společném původu s Koránem byl pevně přesvědčen, byl by se snažil o nějaké logické uspořádání svého zjevení, aby dal do rukou Arabů „Písmo“, jež by se důstojně řadilo vedle dřívějších zjevených knih. Viděli jsme výše, že se mu podobný záměr zdařil u několika delších sůr, jimž dovedl dát stylistickou jednotu, vyváženost a sevřenost.

Jestliže jsme stanovili, že základní jednotkou Koránu i jednotlivých sůr jsou kratší pasáže, je nasnadě, že stylistický rozbor si musí všimnout především jich a nikoliv jen celých sůr, jejichž kompozice je zcela nahodilá. V tomto překlade jsem se snažil podle vzoru Blachéra a Watta roz-

členit sůry na jednotlivé komponenty a naznačil jsem to i graficky.

Nelze v tomto stručném úvodu provést detailní analýzu koránského stylu a můžeme si proto povšimnout jen některých základních stylistických a poetických prostředků; čtenáře, zajímajícího se hlouběji o tuto problematiku, odkazují na práci Gustava Richtera.

Ačkoliv Muhammad protestoval proti tomu, aby byl řazen mezi věstce (*káhiby*), používal na počátku svého vystoupení formy, která byla jejich výrokům velmi blízká. Tato forma je nejzřetelnější patrna v sůrách začínajících příisahami při jakýchkoli ženských bytostech (srv. 37, 51, 77, 79, 100). Příisahy jsou dosti obskurní a za nimi následuje nějaké tvrzení, které není vůbec nebe jen vzdáleně v logickém vztahu k oněm přísahám a je velmi krátké. Účelem tohoto prostředku bylo vzbudit pozornost posluchačů a připravit je tak na následující výrok. Formálně podobné jsou i části, začínající přísahami při různých přírodních jevech, ale příisahy tu jsou voleny tak, že mají vztah k následujícímu výroku. Nejlépe je to patrné v 91:1—10, kde příisahy při čtyřech kontrastních párech vedou k zjištění kontrastu mezi člověkem, který duši očisťuje, a tím, jenž o ni nedbá. Tento prostředek se vyskytuje jen v první mekkánské periodě, v dalších již jen zřídka a později od něho Muhammad úplně upustil.

Určitou modifikací těchto „přísahových“ částí je užívání časových vět, které začínají spojkou „až“ anebo „v den, kdy“. Jsou vyhrazeny pro eschatologická líčení a připravují posluchače evokací katastrof na napomenutí, které po nich bude následovat. Části tohoto typu patří k nejpůsobivějším a nejpoetičtějším v celém Koránu, mají obvykle průběžnou asonanci a rýmují se i s následujícími napomenutím. Obsahují velmi krátké verše, jen o dvou třech slovech, často odvozených i ze stejného kořene, což ještě více zvyšuje jejich údernost a rytmičnost. Klasickým příkladem je začátek sůry 81, kde nalézáme 14 takových veršů, vedoucích k závěrečnému prohlášení, že tehdy se člověk dozví, jak si na světě počínal.

Korán si činí nárok na to, že je slovem božím, a je to proto v prvé řadě Bůh, kdo zde mluví k Muhammadovi a jeho prostřednictvím k lidstvu. Obvykle jsou bezprostřední boží výroky v 1. osobě jednotného čísla, avšak nejsou řídící případy množného čísla. Na mnoha místech je můžeme považovat za plurál majestatis, avšak jinde jsou mluvčími zřejmě andělé. Ve více než 250 případech se Bůh obrací k Muhammadovi se slovem „rčí“, po němž následuje obvykle odpověď na nějaký dotaz nebo argument odpůrců, stvrzení Muhammadova postavení, někdy i modlitba a často též věty vhodné pro opakování při modlitbách a oslavující velikost a všemohoucnost boží.

Velmi oblíbeným prostředkem, zvláště v mekkánské době, bylo dramatické uspořádání ve formě dialogu. Vyskytuje se jak ve scénách eschatologických, kde blažení a hříšníci hovoří o svém osudu mezi sebou nebo s anděly a Bohem, tak i v příbězích o starých prorocích, kde je dramatické napětí zvyšováno rozmluvami mezi Mojžíšem a Faraónem, Mojžíšem a Bohem, Faraónem a kouzelníky apod. V arabském originálu není uváděno, kdo vlastně hovoří, což při čtení působí nejistotu. Tato nejistota však neexistovala při recitaci, kdy zřejmě Muhammad mimikou nebo různými hlasy naznačoval změnu mluvčící osoby. Typickými ukázkami takového dialogu jsou 26:22—30; 38:48—59 a 50:19—25, jež působí spíše jako scénář. Užívání přímé řeči je jednou z charakteristik koránského stylu, která se vyskytuje průběžně od mekkánské až do medínské doby. Přímá řeč se může objevit nenadále na kterémkoliv místě a často stojíme před otázkou, kdo vlastně je tu mluvčím. V některých súrách přímá řeč a dialogy převažují nad vyprávěcími částmi a i tam, kde je tomu naopak, není příběh vylíčen v plynulé souvislosti, nýbrž se rozpadá na sérii drobnějších incidentů, jež na sebe navazují spíše skokem než plynulým rozvíjením, a je ponecháno naší imaginaci domyslet si příslušné spojení.

Na mnoha místech Koránu se setkáváme s podobnostvými, jejichž funkce byla především didaktická. Je jich však ve srovnání s biblickými knihami mnohem méně. Mezi nejpůsobivější patří podobenství o zničené zahradě

(68:17—33), o dvou majitelích zahrad (18:31—42) a o největším městě (36:12—28), kde však již jsou některé rysy varovných příběhů. Mnohá podobenství nejsou ničím více než rozšířenými přirovnáními, jako např. v 14:29—32; 16:77—78; 18:43—44; 30:27; 39:30 aj.

Muhammad si liboval jak v přirovnáních, tak i v metaforickém užití slov. Přirovnání se vyskytují velmi často a v různých kontextech: při líčení konečné katastrofy a posledního soudu, při charakteristice odpůrců pohanských i židovských apod. Tak např. židé, kteří se neřídí Tórou, jsou srovnáni s oslem nesoucím náklad knih (52:5), pohané, vymýšlející si různá božstva, se podobají pavouku, který snove vlastní křehký dům (29:40), jejich činy jsou jako popel roznesený větrem (14:21) nebo jako fatamorgána, která se rozplyne (24:39). Muhammad dovedl razit ve všech obdobích své činnosti vhodná a působivá, často i humorná srovnání, jimiž je Korán oživen.

Ještě hojnější jsou jeho metafory. T. Sabbagh a M. Sister analyzovali více než čtyři sta případů metaforického užití slov a frází. Mnoha z těchto metafor se běžně užívalo již v Muhammadově době a nebyly proto jako takové pocitovány, takže je pak obtížné zjistit, kde Korán razí nové a kde se opírá o starší úzus. Své obrazy bral Muhammad především ze svého okolí, z živé i neživé přírody. Jejich účelem bylo učinit nové učení názornějším a obrazným způsobem vyjádřit myšlenky, které by jinak měly menší působivost. Ne všechny obrazy a přirovnání mají stejnou intenzitu, avšak mnohé z nich jsou nesporně zdařilé a odpovídají zájmu velmi vhodně. Dosvědčují současně i bystrost Muhammadova pozorování a básnickou obratnost, s níž dovedl sáhnout po obrazech a srovnáních vzatých z různých sfér. Hojně používal k vyjádření náboženských idejí i termínů vzatých z obchodního života, jak ostatně je přirozené u člověka, který se dlouho této činnosti věnoval. Skutky lidí jsou zaznamenávány v knize podobně účetní, poslední soud je zúčtování, každý obdrží svůj účet, jsou postaveny váhy, na nichž jsou váženy dobré a špatné skutky, každá osoba je ručitelem za své činy, člověk dostává odměnu nebo mzdu, podporovat Proroka znamená poskytnout Bohu

půjčku apod. Mnohé z těchto obchodních termínů nabyly prostřednictvím Koránu přímo teologického významu a byly pozdějšími teology v tomto smyslu také užívány.

Z uvedeného je patrné, že po stylistické stránce jsou v Koránu nejpůsobivější právě poměrně kratší pasáže, v nichž Muhammad nejlépe mohl vyjádřit myšlenky a pocity, které ho ovládaly, zatímco delší části (až na uvedené výjimky) postrádají stylistické ucelenosti a sevřenosti. Je to dáno tím, že stavy inspirace, v nichž Muhammad podvědomě vytvářel „zjevení“, byly poměrně krátké. Byli postaveni před úkol rozvíjet určitou myšlenku do dělky, jeho imaginativní síla se záhy vyčerpala a ztratila mnoho ze své básnické potence. Ovšem Muhammad nikdy nehodlal být básníkem, i když se snažil dát svému poselství určitou literární formu, jsa si vědom magického účinku vázané řeči a vhodně zvolených slov. Avšak to vše bylo postaveno do služeb vyšší ideje, byl to jen prostředek ke zdárnému splnění poslání, jež mu bylo svěřeno. Primárním úkolem bylo zvětšovat zjevení, varovat lidi a uspořádat pozemské poměry v souladu s boží vůlí. Nicméně forma, do níž toto poselství oděl, odpovídala plně jeho obsahu a při konečném rozboru se ukáže, že to byla ona, jež podstatně přispěla k získání nevěřících na stranu islámu.

Muslimové pokládají nejenom obsah, ale i styl a jazyk Koránu za něco jedinečného a nenapodobitelného. Tato doktrína, nazývaná *i'džáz*, argumentuje především božským původem svatých knihy islámu a tvrdí, že žádný smrtelník nebyl a není schopen něco tak dokonalého vytvořit. Muslimská ortodoxie odsuzovala proto snahy přeložit Korán do jiných jazyků, opírajíc se především o nemožnost převést beze zbytku všechny jeho svérázné literární vlastnosti. Do určité míry jsou tyto obavy oprávněné, neboť při překladu ztrácí jazyk Koránu svou sugestivnost a výraznost, gramatické tvary postrádají pregnanost vlastní arabštině, rétorické obraty se rozplývají, řada příměrů a metafor vyznívá lacině a všedně. Ovšem to neznamená, že by překlady Koránu byly naprosto nemožné; všichni překladatelé se musili potýkat se zvláštnostmi jazyka a stylu a usilovat o jejich adekvátní přivedení do svého jazyka,

i když si byli vědomi, že absolutní identity originálu a překladu nedosáhnou. Nelze zapominat ani na to, že Korán má docela jiný účinek u Arabů a u muslimů, v nichž vyvolává nadšení a vzrušení, než u evropských čtenářů, kteří k jeho četbě přistupují s určitým odstupem a jimž je cizí ona magie koránských slov a vět, tak silně působící v muslimském prostředí.

REDAKCE KORÁNU

Z celého předchozího výkladu je patrné, že Korán neznikl najednou, nýbrž že Muhammad v průběhu více než dvaceti let své prorocké činnosti neustále pronášel další a další části, jichž forma i obsah závisely jak na vnějších okolnostech, tak i na jeho vlastním myšlenkovém vývoji. Vysvětlili jsme dále, že základním stavebním kamenem Koránu jsou většinou poměrně krátké pasáže o několika verších, zatímco rozsáhlejší, kompozičně jednotné celky jsou spíše výjimkou, i když ne tak vzácnou, jak se domníval např. Hirschfeld nebo Bell. Další okolností, kterou nutno mít stále v paměti, je orální charakter Koránu, tj. že byl určen především — a v počáteční fázi výhradně — pro ústní recitaci. K uspořádání Koránu do písemné a knižní formy došlo až po Muhammadově smrti.

Je nesporné, že na počátku své činnosti Muhammad nemyslel na písemnou fixaci „zjevení“, nýbrž ponechával si je pouze v paměti, která však nebyla vždy spolehlivá, jak ukazuje verš 2:100, kde Prorok utěšuje věřící, že za každý zapomenutý verš mu Bůh seslal podobný nebo ještě lepší. Později, když se Prorok seznámil blíže s židovským a křesťanským učením a rozvinul i svou koncepci o nebeském prototypu Pisma (*umm al-kitáb*), musila mu vstanout na mysli idea sestavení vlastní arabské knihy, jež by se vyrovnala dřívějším zjeveným knihám; o tom svědčí jak časté užívání slova *kitáb* (kniha, Písmo), tak i četné narážky na písemnou formu „zjevení“ v Koránu samotném. Avšak jákým způsobem byla v době mekkánské písemná fixace prováděna, není zcela jasné; hlavním prostředkem uchovávání Koránu byla stále ještě paměť, jak u Muhammada, tak u jeho nejbližších, z nichž však někteří si zřejmě určité části poznamenali.

Teprve z mekánské doby máme jednoznačné údaje tradice o tom, že Muhammad používal některých svých přívrženců jako sekretářů a písařů (*arabština má pro oba pojmy jeden výraz — kátib*) a diktoval jim nejen svou korespondenci, nýbrž i části Koránu krátce po jejich „zjevení“. Mezi těmi, kdo jsou uváděni jako zapisovatelé „zjevení“, jmenuje tradice zvláště Ubajje ibn Ka'ba a Zajda ibn Thábita, o nichž ještě uslyšíme.

V této souvislosti je nutno se zmínit o charakteru arabského písma a o rozšíření písarského umění v hidžázkých městech v době Muhammadově. Arabské písmo se vyvinulo z kurzívního písma Nabatejců, jež samo bylo dalším vývojovým stupněm písma aramejského. Nabatejské písmo známe především z památek epigrafických, kde má dosti hrubé a hranaté tvary, jež se zachovaly i v nejstarších arabských památkách. Písmo to bylo značně nedokonalé, neboť podobně jako ostatní semitské grafické systémy nevyznačovalo krátké samohlásky a mnohdy ani některé dlouhé a pro vice fonémů užívalo jednoho grafému, např. pro *b, t, th, n, j* anebo pro *h, ct a dž* apod. Přes tyto nedostatky se toto písmo hodilo dobře pro potřeby mekkánských obchodníků, jež se omezovaly na vedení stručné korespondence, smlouvy, krátké smlouvy a účetnictví. Podobně jako písmo samo jsou i názvy potřebného materiálu v arabské cizího původu: *qalam*, pero, z řec. *kalamos*; *qirtás*, list papýru, pergamentu, z řec. *chartís*; *lahb*, psací tabulka, z hebr. *láh* apod. Vedle papýru a pergamentu užívali staří Arabové dostupnější materiál, jako byly velbloudí a ovčí kosti, zvláště lopatkové, hladké kameny, palmové listy a dřev, kůže, hliněné střepy a podobně.

Znalost písma a čtení byla rozšířena nejenom mezi mekkánskými obchodníky, nýbrž i v at-Tá'ifu a také v Medíně, zde pod vlivem židovským, jak bylo uvedeno výše. Okruh gramotných osob, i když jistě nezahrnoval všechny Kurajšovce nebo obyvatel Medíny, byl jistě nemalý. Zda Muhammad sám uměl či neuměl psát, není příliš rozhodující, i když o této otázce se horlivě diskutovalo jak mezi muslimy, tak i mezi moderními vědci. Muslimská věrouka hájí názor, že Muhammad byl analfabet, a dodnes vehementně

popírá možnost, že by byl uměl číst a psát. To má ovšem své dogmatické důvody, neboť se tím jednak vyzdvihuje záračný charakter Koránu jako slova božského, jednak se popírá možnost, že by Muhammad byl čerpal z dřívějších svatých písem. Moderní věda naproti tomu dochází k závěru, že Muhammad pravděpodobně ovládal základy psaní a čtení, jak lze očekávat u mekkánského obchodníka. Jeho znalosti však zdaleka nestačily k tomu, aby mohl číst a studovat Starý a Nový zákon, zvláště když žádné staré překlady těchto knih do arabštiny nejsou známy. Není též pochyby o tom, že „zjevené“ texty nikdy osobně sám nezapísoval; takové jeho záznamy by byly bývaly bezesporu užity při pozdější redakci Koránu, nikde však není o nich zmínka.

Vedle oficiálních sekretářů zaznamenávali si části Koránu mnozí horliví muslimové pro svou vlastní potřebu, takže v době Muhammadovy smrti existoval již značný počet písemně fixovaných „zjevení“, ať již jednotlivých pasáží, či větších celků. Vzhledem k uvedené nedokonalosti tehdejšího písma a také k tomu, že neexistovala žádná pravidla pravopisu, zůstávalo psaní a čtení takových textů velmi nejisté. Tento nedostatek byl však vyvážen tím, že mnozí muslimové znali celý Korán anebo jeho části z paměti. Recitace koránských textů byla proto hlavně a rozhodující, zatímco psané texty sloužily spíše jen jako pomůcka k osvěžení paměti.

Jestliže se můžeme s jistotou vyslovit o písemném znaku Koránu v době Muhammadova života, zůstává otevřena otázka, zda Muhammad sám přikročil k nějaké redakci či uspořádání jednotlivých „zjevení“. Pokud byl naživu, plynul mu stále nový proud „zjevení“, takže v jeho povědomí Korán nebyl nikdy ukončen a jakékoliv jeho definitivní uspořádání bylo proto vyloučeno. To však ještě neznamená, že by určité úpravy v dřívějších zjevených textech sám neprováděl, ba z dnešního uspořádání jednotlivých súr vyplývá, že mnohokrát do staršího textu zasáhl, provedl v něm opravy či změny a také sloučil některé menší části ve větší celky, jež se tak staly súrami. Existence súr jako pevně vymezených kapitol Koránu je doložena již

v mekkánské době na několika místech, kde Muhammad vyzývá své protivníky, aby předvedli jednu nebo více súr podobných koránským (10:39; 11:16). Na druhé straně je však pravděpodobné, že mnohé, zejména kratší pasáže nebyly ještě za jeho života pevně zařazeny do žádné zúr a že vedly jakousi samostatnou existenci a teprve při pozdějším uspořádání je redaktoři umístili na jejich nynější místo. Jakými principy se Muhammad sám řídil, když spojoval kratší části ve větší celky, je obtížné stanovit, protože často nacházíme vedle sebe pasáže velmi různorodého obsahu; určitým vodítkem byl pro něj asi časový moment, tj. že části pocházející z přibližně stejné doby zařadil vedle sebe, avšak ani to není důsledné, stejně jako nelze spořádat na podobnost rýmu nebo stylu. O tom, že Muhammad sám naznačoval, kam určitý verš či „zjevení“ patří, svědčí tato tradice: „Když mu bylo něco zjeveno, zavolal si ty, kdo mu psali, a řekl jim: Vložte tento verš do súr, v níž je zmíněno to a to!“ Proto také súry zpočátku neměly názvy, nýbrž byly známy jako „súra, v níž je zmínka o krávi“; nebo „súra, v níž je zmínka o básnících“ apod. Tradice mlčí o tom, zda Muhammad naznačil přesné místo, kam má dotyčný verš být vložen, a v tom možná tkví příčina, proč mnohé verše nejsou organicky spjaty s ostatním textem súr.

Závěrem možno shrnout, že v době Muhammadovy smrti existoval již jakýsi rudimentární Korán, zapsaný různými osobami a různým způsobem v podobě jednotlivých súr, jež však nebyly v žádném pevně stanoveném pořadí. Tyto písemné materiály neměly oficiální charakter, byly napsány nedokonalým a zřejmým i v jednotlivostech odlišným grafickým systémem a netvořily jednotný celek. Současné značný počet muslimů znal nazpaměť buď celý Korán, nebo jeho rozsáhlejší části. Protože tito znalci pocházeli z různých kmenů, nebyla jednotná ani jejich výslovnost, což mohlo vést v některých případech i k záměně významu slov.

Smrtí Muhammadovou byla navždy přerušena předpokládaná přímá komunikace Boha s obcí věřících a stav Koránu jakožto vyjádření božského zjevení bylo možno po-

kládat za konečný a definitivní, neboť nikdo prorockou funkci Muhammadovu nezdědil. Z toho vyplynul úkol shromáždit toto drahocenné dědictví v co největším rozsahu a ve správné formě a tím je uchránit od deformací a zániku.

Podle tradice dal popud k prvnímu sestavení Koránu 'Umar (pozdější druhý chalífa, 634—644) v roce 633, když v bitvě proti falešnému prorokovi Musajlimovi padlo mnoho věřících, kteří znali Korán zpaměti. 'Umar prý byl tehdy jat obavou, že znalost Koránu by tímto způsobem mohla zaniknout, a navrhl chalífovi Abú Bakrovi (632 až 634), aby dal Korán uspořádat v písemné formě. Po určitém váhání — Abú Bakr se prý zdráhal podniknout něco, co ani Prorok nečinil — dal k tomu chalífa souhlas a pověřil Zajda ibn Thábita tímto úkolem. Tento bývalý sekretář Muhammadův shromáždil potom Korán na základě různého písemného materiálu a za pomoci paměti své a jiných muslimů a sepsal jej na listy papíru (*suhuf*). Když byl s tím hotov, předal exemplář Abú Bakrovi. Po smrti Abú Bakra přešel tento exemplář do majetku 'Umara a potom do rukou 'Umarovy dcery Hafsy, vdovy po Muhammadovi. Na tuto tradici však nelze spoléhat, neboť vykazují řadu rozporů: v oné bitvě bojovali většinou noví muslimové, kteří Korán neznali, a nebezpečí, že Korán upadne v zapomenutí smrtí jeho znalců, bylo minimální, neboť v té době již existoval v písemné formě. Abú Bakrův exemplář by měl asi oficiální charakter a nebylo by potřeba pozdější redakce, nemluvě již o tom, že takovýto oficiální Korán by se stěží dostal do majetku Hafsy, která v té době byla jen soukromou, byť i účt se těšící osobou. Na druhé straně však je pravděpodobné, že Zajd z pověření Hafsy a pro její soukromou potřebu se pustil do uspořádání Koránu, neboť tento exemplář hrál později významnou úlohu při konečné redakci. Tradice byla vymyšlena zřejmě proto, aby ukázala zásluhy dvou prvních chalífů o Korán.

Vedle Hafsina exempláře však existovaly v době mezi Muhammadovou smrtí a konečnou redakcí za 'Uthmána ještě čtyři sbírky celého Koránu, které byly dále opisovány

a těšily se autoritě v jednotlivých částech mladého islámského impéria. Byly to tyto sbírky: 1. kodex Ubajje ibn Ka'ba, jednoho z bývalých písařů Prorokových, podle něhož se řídili muslimové v Sýrii; 2. kodex 'Abdalláha ibn Mas'úda, mající autoritu v Kúfě; 3. kodex Abú Musy al-Aš'arího, jenž se těšil oblibě v Basře; 4. kodex Míqdada ibn 'Amra, o němž se tvrdí, že byl přijímán obyvateli Himsu v Sýrii.

O posledních dvou kodexech víme málo, naproti tomu Ubajjova a Ibn Mas'údova sbírka je nám známa z mnoha pozdějších opisů, byť se originály nezachovaly. Tyto kodexy vykazovaly četné drobné odchylky ve čtení a ortografii jednotlivých slov i různé varianty mající vliv na smysl, a lišily se jak navzájem, tak i od 'uthmánské redakce v uspořádání súr. Ibn Mas'úd nepojal do svého kodexu poslední dvě súry, 113 a 114, a je pochybné, zda v jeho sbírce byla zařazena Fátiha. Ubajj naproti tomu zařadil ještě dvě jiné súry, které se však zdají spíše modlitbami.

Vcelku však — pokud je možno soudit z údajů a variant obsažených v pozdějších opisech — se žádný z těchto kodexů podstatně neliší od pozdější 'uthmánské oficiální redakce ani obsahem, ani rozsahem. To však neznamená, že by kvůli těmto odchylkám nebylo došlo uvnitř islámské obce ke sporům o autentičnost a správnost čtení Koránu, jak bude patrné z dalšího výkladu.

Byly to právě dosti vážné spory o správné čtení jednotlivých koránských veršů, které vedly k rozhodnému kroku, směřujícímu k písemné a definitivní fixaci posvátného textu. Tradice hovoří o tom, že při tažení do Arménie a Ázarbájdžánu za vlády třetího chalífy 'Uthmána (644—656) došlo mezi jednotkami rekrutovanými ze Sýrie a z Iráku k rozbrojům ohledně čtení Koránu, neboť každá skupina horlivě obhajovala způsob čtení tradiční v oblasti, z níž pocházela. O tom, že tyto rozpory byly vážné a narušovaly morálku, svědčí skutečnost, že velící generál na této frontě, Hudhajfa, předložil celou záležitost k rozhodnutí chalífovi a vyzval jej, aby učinil jednou provždy konec všem diferencím. 'Uthmán se poradil s několika významnými druhy Prorokovými a potom ustanovil zvláštní redakční komisi,

pověřenou shromážděním celého Koránu a jeho uspořádáním do konečné formy, jež se měla stát kanonickou a jediné platnou. Do čela této komise byl jmenován známý již Zajd ibn Thábit a jejími členy byli tři významní Kurajšovci, Sa'íd ibn al-'Ás, 'Abdarrahmán ibn al-Hárith a 'Abdalláh ibn az-Zubajr. Tito Kurajšovci, mnohem mladší než Zajd (který byl z Medny), byli v době Muhammadovy smrti ještě dětmi, takže jejich znalost Koránu nebyla autentická, nýbrž přejatá. Do komise byli jmenováni zřejmě z politických důvodů jako představitelé tří nejmocnějších mekčánských rodin, zčásti pak z důvodů lingvistických, neboť při nejistotě o správné gramatické formě měla být dána přednost kurajšovskému dialektu.

Komise provedla své redakční práce v poměrně krátké době, někdy mezi lety 651 až 656, tedy dvacet let po Muhammadově smrti. Opírala se v první řadě o Hafsin exemplář, který si k tomuto účelu od Muhammadovy vdovy vypůjčila a po skončení prací opět vrátila. Tento text byl pečlivě opsán a srovnán s tím, co bylo známo z jiných písemných materiálů a také od muslimů, kteří znali Korán nazpaměť; ostatně i Zajd patřil mezi tyto znalce. Zdá se, že komise sama prováděla jen srovnání a diskutovala o sporných problémech, zatímco čisté technickou stránku, tj. zhotovování kopií, svěřila profesionálním písařům. Vcelku však byla práce komise dosti jednoduchá, neboť se vlastně jednalo jen o opis existující sbírky, jejímž autorem byl sám Zajd, nikoliv o shromáždění zcela nového materiálu za účasti co největšího počtu znalců Koránu či o srovnání s kompletními sbírkami, v té době existujícími, jako byla Ibn Mas'údova a Ubajjova.

Komise dala zhotovit tři až čtyři opisy, z nichž jeden byl ponechán v Medíně a ostatní zaslány do hlavních míst provincií, zejména tam, kde dříve byly v užívání jiné kodexy. Zprávy o tom, že chalífa 'Uthmán dal zničit všechny jiné exempláře Koránu, lišící se od oficiálního znění, jsou zřejmě tendenční a nepravdivé, neboť toto opatření by bývalo málo platné vzhledem k značnému počtu mužů, kteří znali Korán nazpaměť v oněch odchylných zněních. Ještě dlouhou dobu se v některých oblastech, zejména v Iráku, udržo-

valo v praxi čtení podle ne'uthmánského textu, avšak postupem doby se stále více a více prosazovalo oficiální znění 'uthmánské redakce.

Tímto způsobem vznikl autorizovaný text Koránu, ježmu se říká ve vědecké literatuře 'uthmánský text (nebo redakce) či Vulgáta. Ať již byla forma Koránu před touto redakcí jakákoliv, je jisté, že teprve tímto 'Uthmánovým činem se dostalo svaté knize muslimů té podoby, kterou si zachovala podnes. 'Uthmánská redakce stanovila jak počet veršů v súrách, tak i počet súr samých, uspořádala je do nynějšího pořadí a opatřila je tituly. Metoda, kterou redaktoři zvolili pro stanovení pořadí, byla mechanická; pořadí se řídilo jen podle délky súr v tom smyslu, že nejdéší byly umístěny na začátek knihy a další pak řazeny podle ubývajícího počtu veršů nebo rozsahu. Avšak ani tento princip nebyl přesně dodržen, jde spíše jen o přibližné řazení.

Zmíněné nedostatky tehdejšího arabského grafického systému způsobily, že jak 'uthmánské, tak i pozdější exempláře Koránu vykazovaly mnoho nejasností nejen ve vokalizaci, tj. v naznačení samohlásek, nýbrž i v konsonantní osnově, neboť arabské písmo ještě neužívalo diakritických bodů, jež rozlišují od sebe písmena stejného základního tvaru. Docházelo proto k značně odlišnému čtení nejen samohlásek — což samo o sobě stačí, aby se úplně změnil smysl slova —, nýbrž i k různočtení konsonantní osnovy. Z této nedostatečné grafické základny pak vyrostly varianty čtení, které se však týkají jen určité části koránských slov, nikoliv celého textu. Na počátku 8. století byly učiněny první kroky k pevné fixaci diakritických bodů a byly zavedeny i značky určující přesně hodnotu každé samohlásky. Tyto pokusy však nebyly ve starší době nikdy zcela úspěšné a mnohá slova byla nadále čtena různými způsoby. V 10. století se pak stalo ortodoxní doktrínou, že Korán je možno číst sedmi kanonickými způsoby, tzv. „čteními“ (*qir'át*), jež se všechna opírají o původní 'uthmánskou redakci. V islámském světě se v posledních několika stoletích stále více prosazovalo čtení, založené na způsobu kúského znalce Koránu 'Ásima (zemř. 744) podle záznamu jeho žáka Hafse (zemř. 805). O tento způsob čtení, který ovšem

v sobě zahrnuje i způsob vokalizace koránského textu, se opírá i oficiální egyptské vydání z roku 1342 h. (1923 n. l.), jež je v současné době uznáváno ve většině islámského světa jako kanonické, neboť je posvěceno autoritou nejvyššího muslimského náboženského učiliště, university al-Azhar v Káhiře.

Není nejmenší pochyby o tom, že text Koránu, který byl a je dodnes v užívání v islámském světě, je totožný s tím textem, který byl etablován a písemně fixován v době chalífy 'Uthmána. Máme tedy před sebou text velmi starý a nepřilíš časově vzdálený od doby svého tvůrce, Muhammada. Naskýtá se přirozeně otázka, zda 'uthmánský text je autentický v tom smyslu, že obsahuje na jedné straně všechno to, co Muhammad během svého života pokládal za „zjevení“, tj. zda v něm není něco vynecháno, a že na druhé straně vše, co je v něm obsaženo, pochází skutečně od Muhammada a nebylo tam přidáno později, po jeho smrti.

Jak ze strany muslimů, tak i ze strany největších evropských badatelů nechyběly hlasy, které vyslovily pochybnosti o autentičnosti 'uthmánského textu. Ovšem námitky vznášené muslimy nemají přílišnou průkaznou hodnotu, neboť jsou většinou odrazem sektářských postojů; tak např. některé cháridžovské sekty popíraly příslušnost 12. súry (Josef) ke Koránu s odůvodněním, že je to frivolní historka, nedůstojná slova božského. Nejostřeji se stavěli proti 'uthmánské redakci ší'itě, jednak proto, že 'Uthmána pokládali za uzurpátora chalífské moci, jednak z toho důvodu, že v Koránu není ani slova o 'Alím a o jeho údajném ustanovení jediným oprávněným nástupcem Proroka a hlavou muslimské obce, což tvoří základní články jejich učení. Proto obvinili 'Uthmána, že svévolně potlačil všechny zmínky o 'Alím, případně o jeho potomcích, které prý se v Koránu hojně vyskytovaly; poukazovali zejména na nesporné nedostatky souvislého spojení uvnitř některých súr a tvrdili, že na těchto místech byly verše týkající se 'Alího. Podle ší'itských názorů nebyly potlačeny jen jednotlivé verše, nýbrž byly prý zkráceny i některé súry a další úplně vynečány, jako např. súra Dvou světél, jejíž text je znám, která

se však po všech stránkách liší od Koránu a vykazuje zřetelně svůj ší'itský, a to dosti pozdní původ. Ovšem mezi jednotlivými ší'itskými sektami nikdy nebylo jednotného názoru na to, jaká má být pravá podoba Koránu, a nakonec se ustálilo dogma, že ji zná jen skrytý imám, který ji zjeví při svém příchodu před soudným dnem. Do té doby se musí ší'itě z nedostatku lepšího spokojit s 'uthmánským textem, který ovšem vykládají svým, někdy zcela fantastickým způsobem, aby v něm našli oporu pro své učení.

Novější evropské bádání nepochybuje o celkové autentičnosti 'uthmánského textu, připouští však, že se do něho mohly dostat drobné vsuvky, spíše jen jako glosy, mající za účel osvětlit význam některých temnějších výrazů. Ještě v minulém století Weil pochyboval o pravosti veršů, v nichž se hovoří o možnosti Muhammadovy smrti (např. 3:138; 182; 21:35; 29:57; 39:31), vycházejí z tradičního líčení 'Umarova odmítnutí uvěřit zprávě o Muhammadově úmrtí. Weil se domníval, že verš 3:138 si vymyslel Abú Bakr, aby 'Umar přesvědčil. Avšak je známo, že Muhammad se nikdy nepovažoval za nesmrtelného, nýbrž za pouhého člověka, jen za jednoho z řady proroků, kteří všichni zemřeli. Dále pokládal Weil i 17:1 (o noční cestě) za pozdější datek, který byl vložen do Koránu na základě legendy o této noční cestě; argumentuje tím, že verš nemá žádné pokračování a je zcela ojedinelý. V Koránu však se ojedinelých veršů vyskytuje celá řada a není důvodu je pokládat za neautentické. Kromě toho je známo, že legenda se vyvinula právě z tohoto koránského verše a ne naopak. Později H. Hirschfeld pochyboval o pravosti všech míst, v nichž se vyskytuje jméno Muhammad (3:138; 33:40; 47:2 a 48:29), na základě svého kuriózního názoru, že to nebylo Prorokovo pravé jméno, ale bylo mu dáno až po jeho smrti. Ani dosud nejrozsáhlejší útok proti autenticitě koránského textu, podniknutý P. Casanovou, nelze pokládat za přesvědčující. Casanova totiž vychází z domněnky, že Muhammad zahájil svou prorockou činnost pod dojménem, že se blíží konec světa, a že proto hlavním tématem Koránu od nejstarší doby až do medinské bylo líčení této události a jejího bezprostředního příchodu. Když však

k tomu nedošlo a prorocství se nesplnilo, vůdcové raného islámu, jako Abú Bakr, 'Umar a 'Uthmán, zmanipulovali koránský text tak, že z něho vypustili většinu těchto pasáží anebo alespoň potlačili jejich prominentní postavení. Casanova teze je obecně zamítána, neboť se opírá o nedosta- tečné studium Koránu a Muhammadova života a spíše vy- chází z hodnocení (rovněž ne vždy správného) politického vývoje raného islámu, vnášejíc tím do bádání pochybnou metodu zpětné interpretace.

Jinou otázkou je, zda v 'uthmánské redakci jsou obsaženy všechny texty, pokládáné Muhammadem za „zjevení“. Muhammad již v mekkánské době razil koncepci o „ver- ších zrušených a zrušujících“, neboť stále se vyvíjející si- tuace nutila k změnám postojů, předpisů či zákazů různého druhu. Mnohdy Muhammad ponechal určitý verš, jehož obsah byl nějakým pozdějším „zjevením“ zrušen nebo modifikován, na původním místě — z toho potom vyplý- vají některé rozpornosti Koránu. Na druhé straně však ne- víme, které „zrušené“ verše Muhammad sám úplně vyřadil z textu; zdá se však, že takových nemohlo být mnoho, neboť jeho stoupenci přece znali z valné části Korán zpa- měti a jakékoliv vyřazení určitého verše by jim bylo bývalo oznámeno, o čemž by se nepochybně zachovala tradice, jak je tomu např. při známých „satanských verších“ (53: 19—20), které byly nahrazeny novou formulací. Dále je možné, že v počáteční fázi Muhammad si nezapamatoval vše, co pokládal za „zjevení“, anebo úmyslně vynechal, co se mu nezdálo vhodné a srozumitelné pro okruh vě- řících.

Tradice však zachovala hojně veršů, o nichž se tvrdí, že tvořily původně součást Koránu, ale dnes nejsou v jeho textu obsaženy. Nöldeke a Schwally shromáždili všechny tyto verše a podrobili je kritice; většina z nich jsou beze- sporu jen varianty opakující jinými slovy zachované ko- ránské verše, jiné jsou asi jen vlastní výroky Muhamma- dovy, které on sám za Korán, tj. za „zjevení“, nepokládal. Žádný z těchto veršů však neobsahuje nic, co by nějakým způsobem buď přinášelo něco nového, nebo rozšiřovalo a obohacovalo některou z koránských idejí nebo koncepcí.

Výjimku tvoří tzv. „verše kamenování“, které předpisují jako trest za cizoložství ukamenování obou viníků. Tradice uvádí, že challífa 'Umar naprosto pozitivně tvrdil, že tyto verše byly v Koránu a že je sám slyšel, avšak nakonec byl přesvědčen o mylnosti svého názoru, když se v zachovaném materiálu nic tomu odpovídajícího nenalezlo. Podle ob- sahu by ten příkaz patřil do súry 24, ale tam by byl v roz- poru s v. 2, který předpisuje za podobné provinění rány bičem. Otázka o příslušnosti „veršů kamenování“ do Ko- ránu není s konečnou platností vyřešena, neboť těžko si lze představit, že by si někdo historiku tak závažného obsahu vymyslel bez nějakého skutečného podkladu, na druhé straně pak je záhadou, proč nebyla do Koránu zařazena.

Moderní kritické bádání o autentičnosti 'uthmánského textu dochází k velmi pozitivnímu závěru, že nic podstat- ného nebylo ke Koránu přidáno ani z něho vynecháno. Není vyloučeno, že některé méně významné verše — pravděpodobně opakování — byly vynechány již samým Muhammadem a že naopak byly přidány vysvětlující glosy, ať Prorokem nebo redaktory. Je rovněž jisté, že redaktori na více místech přeházeli původní sled veršů anebo že ně- které verše z neznalosti nebo náhodou zařadili na ne- správné místo. Že však nemohlo jít o žádné závažné změny či o vědomé falšování nebo překrucování textu, je patrné z toho, že tradice neznamenává žádný protest současníků v tomto smyslu, ačkoliv v době redakce žilo mnoho lidí, kteří znali celý Korán nazpaměť ještě z doby Muhamma- dova života a kteří by každou takovou změnu byli zpozoro- vali. Dalším nepřímým důkazem toho, že Zajd a jeho dru- hové se neodvážili svévolně zasáhnout do tradovaného textu, je okolnost, že ponechali beze změny všechny vzá- jemně si odporující části a verše a že zařadili i různé pasáže, které by Muhammad patrně byl sám vynechal, kdyby se byl dostal ke konečné revizi Koránu sám.

Mezi posvátnými náboženskými texty je jen málo děl, o nichž bychom mohli prohlásit — tak jako o Koránu —, že obsahují v autentické formě všechny myšlenky svého autora. Zatímco existuje řada novozákonních apokryfů, obsahově a tematicky se lišících od kanonických evangelií,

není znám jediný apokryfní Korán, jenž by vedl samostatný život vedle oficiální Vulgáty. Varianty podle „sedmi čtení“ či odchylky kodexů Ibn Mas'úda a Ubajje lze pokládat za apokryfý stejně tak málo jako různocnění bibliických rukopisů.

CHRONOLOGICKÝ POŘÁDEK SÚR

Při uspořádávání Koránu, podniknutém za vlády chalífy 'Uthmána, zvolili redaktoři dosti neobvyklý způsob: seřadili sůry na základě jejich délky tak, že nejdelší sůry umístili na samý počátek knihy (s výjimkou Fátihy) a postupně pak řadili sůry se stále menším počtem veršů, takže nejkratší se octly na samém konci knihy. Toto naprosto mechanické uspořádání — které však není ani provedeno důsledně — se stalo bezmála kanonickým, třebaže si jak redaktoři, tak pozdější exegeti byli vědomi toho, že je tím narušen chronologický sled sůr. Snaha alespoň zhruba naznačit časové rozdíly vedla k tomu, že sůry byly označeny údajem o místě svého vzniku (jako „mekkánské“ a „medínské“).

Kanonizovaný systém řazení naprosto zkresluje a staví na hlavu přirozený sled vývoje koránských myšlenek, neboť na samém začátku se octly sůry z medínského období, kdy již islám měl za sebou deset let vývoje. Je přirozené, že tyto sůry předpokládají znalost již dříve přednesených částí, které jsou však v knize umístěny mnohem dále. Toto uspořádání současně znesnadňuje čtenáři porozumět vlastnímu vývoji Muhammadových náboženských představ, neboť sůry, jež vznikly na samém počátku jeho prorocké činnosti, jsou nyní zařazeny na konci. Chceme-li správně pochopit vznik a vývoj Koránu — a tím i islámu —, je nutno jej číst a studovat v časovém sledu, nikoliv podle mechanického systému, ve kterém je po třináct století tradován.

Muslimové si uvědomovali jak tuto skutečnost, tak i obtíž spojené s rekonstituováním koránské chronologie; jeden z předních tradentů, 'Ikrima (zemř. 724), prohlásil, že

i kdyby se všichni lidé a džinové spojili, nikdy by nedokázali uspořádat Korán chronologicky. Nicméně určité pokusy ze strany muslimů zde byly. Existuje celá řada tradic, později sebraných v knihy o „příčinách zjevení“ určitých veršů a sůr, tj. o historických příležitostech a okolnostech, za nichž k jejich zjevení došlo. Komentátoři aplikovali některé i důvtipné metody k určení doby, kdy ta která sůra či skupina veršů vznikla, např. řadili všechny verše, v nichž se vyskytuje zmínka o povinné almužně (*zakát*), do doby medínské, stejně jako všechny pasáže s narážkami na „pokrytce“. Ne vždy však je možno se spolehnout na tradice či spekulace starých exegetů, i když mnohdy prokázali obdivuhodný důvtip. V oficiálním egyptském vydání Koránu je v záhlaví každé sůry naznačeno, po které sůře byla „seslána“, čímž dostaneme chronologický sled všech sůr. Ovšem tento sled se opírá o staré tradiční názory a neobstojí před moderní kritikou.

Od čtyřicátých let 19. století bylo podniknuto evropskými badateli několik pokusů stanovit chronologický pořádek sůr. Názory Weilovy (1840), Muirovy (1855), Sprengerovy (1863), Hirschfeldovy (1902), Grimmeovy (1895) se přes řadu pozitivních postřehů vcelku neujaly. Naproti tomu studie Nöldekeova (nejdříve vydaná r. 1860, druhé vydání, přepracované Schwallym z r. 1909) našla všeobecné uznání a jeho chronologie i metodický přístup mají stále svou platnost. Nöldeke — stejně jako muslimští exegeti i všichni moderní badatelé — vychází z dělení na mekánské a medínské sůry, avšak uvnitř mekánského období rozecňuje ještě tři periody (podobně jako před ním Weil). Jeho kritériem při třídění na jednotlivé periody je především analýza stylu, frazeologie, slovního fondu a rovněž měnitel se důraz na určité doktríny. Nevyhýbá se ani kritickému využití údajů tradic a komentářů a bere v úvahu i některé další momenty. Základním principem je předpoklad postupného přechodu od čistě poetických a exaltovaných veršů a sůr až k volně plynoucímu prozaickému textu. Nöldekeova třídění na čtyři periody se přidržuje Blachère, i když s několika menšími odchylkami, a většina moderních badatelů.

Mnohem obtížnější je stanovit chronologický sled súr v jednotlivých obdobích, zejména pak v prvním mekkánském; zde již se uspořádání značně liší podle víceméně subjektivních koncepcí badatelů. Pořadí nejstarších súr bude u badatele, který vychází z teze o prioritě ideje posledního soudu v Muhammadově náboženském vědomí, jiné než u toho, kdo klade na první místo myšlenku boží dobroty vosti nebo jednosti. Úkol přesně stanovit chronologické zařazení každé súry je ztížen i tím, že mnohé súry obsahují verše z různých dob a že některé verše nebo pasáže podlehly určitému přepracování v Medně. Skutečnost, že v mekkánských súrách jsou vsunuty medínské verše (a naopak), byla známa již muslimským komentátorům a egyptské vydání v záhlaví přímo označuje verše, které patří do jiného období než hlavní část súry. V našem století pak Richard Bell podrobil Korán velmi detailní analýze, snaže se i uvnitř každé súry určit přibližnou dataci jednotlivých krátkých částí; v mnoha případech lze s jeho vývody souhlasit, avšak často zcela neoprávněně předpokládá značné Muhammadovy zásahy a přepracování v existujícím textu jednotlivých súr. Kromě toho příliš mnoho důrazu klade na svou tezi, že základní jednotkou Koránu jsou krátké pasáže, z nichž pak byly dodatečně komponovány celé súry. Možno konstatovat, že dosavadní pokusy stanovit chronologické pořadí súr měly jen částečný úspěch, v tom smyslu totiž, že se sice podařilo je roztrždit do velkých celků, avšak uvnitř těchto celků (období) nelze prozatím s jistotou určit jejich přesný chronologický sled, zvláště pak ne ve starších mekkánských periodách.

Pro přehled uvádím chronologické třídění podle Nöldeke—Schwallyho (1909) a Blachère (1949):

- Nöldeke—Schwally: 1. mekkánské období: 96, 74, 111, 106, 108, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85, 73, 101, 99, 82, 81, 53, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 70, 55, 112, 109, 113, 114, 1. 2. mekkánské období: 54, 37, 71, 76,

- 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18.

3. mekkánské období: 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29, 31, 42, 10, 34, 35, 7, 46, 6, 13.

Medínské období: 2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5.

1. mekkánské období: 96 (zač.), 74 (zač.), 106, 93, 94, 103, 91, 107, 86, 95, 99, 101, 100, 92, 82, 87, 80, 81, 84, 79, 88, 52, 56, 69, 77, 78, 75, 55, 97, 53, 102, 96 (zbytek), 70, 73, 76, 83, 74 (zbytek), 111, 108, 104, 90, 105, 89, 85, 112, 109, 1, 113, 114.

2. mekkánské období: 51, 54, 68, 37, 71, 44, pak stejně jako Nöldeke až do súry 25, 27, 18.

3. mekkánské období: 32, 41, 45, 17, 16 a pak jako Nöldeke.

Medínské období: shodně s Nöldekem.

Blachère:

Ve svém vlastním chronologickém uspořádání se přidržují pro 2. a 3. mekkánské a pro medínské období řazení Nöldekeova, které považují za oprávněnější než Blachèreovo. V 1. mekkánském období se však odchylují od obou, i když ne natolik, jak by se na první pohled zdálo. Ponechal jsem 1. súru „Otvíratelku knihy“, na prvním místě, neboť tuto modlitbu lze jen těžko časově určit; i když je patrné, že nepatří k nejstarším částem Koránu, je lépe zachovat ji na původním místě než ji odsunout na konec 1. mekkánského období, kde se ztrácí mezi ostatními texty. Podobně jsem se odchýlil od chronologického systému v případě 113. a 114. súr; jsou to vlastně zaklinadla, která zcela jistě nepatřila do Koránu (dva z nejstarších kodexů, Ibn Mas'údův a Ubajjův, je také neuvádějí) a mohla vzniknout v kterémkoliv období. Zařadil jsem je na konec, neboť tvoří jakousi protiváhu „Otvíratelce“ a vhodně uzavírají celou knihu.

Řídl jsem se v prvé řadě principem, že sůry (anebo alespoň počátky sūr), v nichž není ještě žádná zmínka o opozici nebo o odpůrcích, tvoří nejstarší části Koránu, zatímco ty, které podobné zmínky obsahují, musí být nezbytně mladšího data. Do této první kategorie patří II. — XX. sūra (v našem řazení); za ně jsem zařadil ty sůry, kde již je zmínka o opozici, avšak celkový tón není příliš útočný či polemický, a které proto pocházejí z období, kdy Muhammad narazil sice již na odpor, ale stále ještě doufal v nějaký smír (XXI. — XXXIII. sūra). Mezi poslední sůry tohoto období řadím ty, v nichž Muhammad ostře a polemicky vystupuje proti odpůrcům a jež obsahují i narážky na námitky a argumenty opozice (XXXIV. — XLI. sūra). Sůry tvořící závěr této periody (XLII. — XLVI.) vyjadřují již zcela zřetelně Muhammadův rozchod s mekkánskými pohany a vymezují základní věroučné články.

Vědle tohoto hlavního principu jsem bral ovšem zřetel na styl a jazyk, na rozvíjení různých koncepcí, zejména eschatologických, zčásti pak i na výskyt varovných příběhů o starých prorocích a národech a na některé jiné rysy, které mohou sloužit jako ukazatele, zda ta či ona sūra je starší či mladší než jiná. V komentářích k sūrám uvádím pak některé důvody, které mě vedly k zařazení sůry na příslušné místo v pořadí.

Podobně jako moji předchůdci jsem bral při určování chronologického zařazení sūr, které se skládají z více částí různé datace, v úvahu pouze počáteční části, bez zřetele na to, zda tento začátek tvoří větší či menší část sůry. Rozbít sůru na další menší oddíly, jež by potom byly zařazeny na místo, kam podle svých znaků správně patří, by sice bylo možné, avšak rozdrobilo by Korán na obrovské množství fragmentů a ztížilo značně orientaci. Kromě toho důsledné uplatnění tohoto principu by se musilo týkat i všech vsuvek a dodatků, jež jsou roztroušeny v celém textu, což by pak vedlo k úplné anarchii a ztrátě koherence.

OBSAH A UČENÍ KORÁNU

ZÁVISLOST A ORIGINALITA

Příbuznost koránského učení s židovským a křesťanským je nesporná; Muhammad sám vědomě v určitých obdobích svého vývoje navazoval na biblický materiál a opíral se o základní články předchozích monoteistických systémů. Svě proročké poslání považoval za pokračování a dovršení činnosti starozákonních proroků a Ježíše, současně ovšem i zdůrazňoval, že jeho předním úkolem je přinést Arabům podobnou knihu zjevení, jakou mají již židé a křesťané.

Sledujeme-li vývoj Koránu v jeho jednotlivých fázích, zjistíme, že sůry a verše z rané doby obsahují jen velmi málo biblických prvků, což svědčí o tom, že Muhammad před začátkem své náboženské činnosti nebyl v příliš těsném kontaktu s představiteli židovství a křesťanství. Postupem doby, kdy si vyjašňoval a upřeshňoval hlavní ideje, dostalo se mu zřejmě nějakých, byť i omezených informací o těchto náboženstvích. Upoutaly jej zejména příběhy starých proroků, v nichž spatřoval analogii se svou vlastní zkušeností a jež sloužily jako varování odpůrcům a povzbuzení přívržencům; naproti tomu vlastní náboženské a etické učení starých proroků zůstávalo v pozadí. Biblický vliv se projevuje proto mnohem zřetelněji ve vyprávěcích částech Koránu, zatímco jeho ostatní části ukazují značnou nezávislost a samostatnost, i když i tam lze vysledovat dílčí ovlivnění.

Evropská orientalistika věnovala odedávna daleko více pozornosti sledování židovsko-křesťanských vlivů na Muhammada a Korán než otázce vlastního jeho přínosu a originality, případně jeho poplatnosti arabskému prostředí. Od roku 1833, kdy Abraham Geiger publikoval svůj spis *Co převzal Muhammad ze židovství?*, zdůrazňovali židovští badatelé především právě vliv starozákonní a islám

se jim jevil jako náboženství vzniklé na půdě zcela prosyvené židovským učením. Naproti tomu křesťanství orientalisté, přijímající dříve tezi o židovském původu islámu, dospěli ve 20. století k názoru, že Korán je mnohem více závislý na křesťanství než na židovství a že i starozákonní příběhy se dostaly do Koránu prostřednictvím křesťanských (syřských) pramenů. Někteří šli dokonce tak daleko, že prohlášovali islám pouze za křesťanské schizma anebo jednu ze sekt, jichž bylo na východě odedávna velké množství; jeho osamostatnění jako nezávislého náboženství je prý víceméně dílem náhody a pozdějšího politického vývoje. Skutečnost, že Korán věděl za mnohé vlivu idejí židovských a křesťanských, je nesporná, na druhé straně však evropští badatelé povýšili literární závislost na jakýsi fetiš, zapomínajíce, že je to pouze jeden aspekt problému. Druhou stránkou je tvůrčí dílo samotné a vlastní přínos autorů, přičemž existence závislosti nebo vlivu nikterak nedokazuje nedostatek originality. Jak židovství, tak křesťanství bylo známo v předislámské Arábii po několik staletí, a i když některé kmeny přijaly tato náboženství za vlastní, přece jen se žádné z nich nestalo obecným vyznáním ani nomádů, ani hidžázkých Arabů, kteří dospěli nejdale v společenském vývoji. Teprve Muhammadovo originální rozvinutí základního učení učinilo monoteismus všeobecně přijatelným na arabské půdě, a to jak myšlenkovým obsahem Koránu, tak i formou, v níž byl předložen. Ovšem nejenom v Arábii; kdyby byl Korán — a tím i islám — jen pouhým odvarcem či napodobeninou dřívějších biblických knih, byl by asi těžko získal tolik přívrženců mimo vlastní Arabský poloostrov, přívrženců, z nichž mnozí předtím byli křesťany anebo se hlásili k jiným rozvinutým náboženským systémům (zoroastrismu, buddhismu, hinduismu).

Muhammad nebyl nikdy pouhým pasivním příjemcem cizích myšlenek, nýbrž látky a podněty, přicházející k němu zvenčí, zpracovával samostatně ve smyslu svých obecných názorů a také pro specifické potřeby své společnosti. Činil tak nejenom po stránce obsahové, nýbrž i formální; tak např. spojil řadu příběhů o prorocích, aby tvo-

řily ucelenou jednotu, a někdy je opatřil i refrény (zejména v síře 37, ale i na jiných místech). Ačkoliv na počátku své činnosti a po kratší dobu i v Medně pokládal své učení za totožné s předcházejícími monoteistickými systémy, postupně je stále více osamostatňoval a rozvinul řadu rysů, které s konečnou platností učinily z islámu zcela samostatné náboženství. Na tento vývoj působily faktory jak čistě ideové, tak i politické a sociální. Popírání křesťanské Trojice a božství Ježíšova bylo přirozeným důsledkem Muhammadova fundamentálního dogmatu o jednosti boží a vyplývalo zcela logicky z celého ideového systému islámu. Naproti tomu zrušení některých kulturních praktik, jež byly zpočátku společné s židovstvím, mělo svůj původ spíše ve vývoji Muhammadových vztahů k medínským židům než ve sféře dogmatické, i když se Prorok snažil odůvodnit tento rozchod rozvinutím učení o původním monoteismu (hanfismu) Abrahamově a o jeho spojení s Ka'bou a Mekkou.

Obrátíme-li se k detailnímu sledování biblických paralel a materiálu v Koránu, zjistíme, že mnohé nebylo převzato přímo z Bible samé, nýbrž spíše z Talmúdu a křesťanských apokryfů. Zdá se, že Arabové se v předislámské době dostali spíše do styku s některými heterodoxními křesťanskými sektami nebo skupinami neortodoxních židů než s představiteli oficiálních církví a obcí. Proto nalézáme v Koránu odraz určitých idejí, které nikdy nezakotvily v oficiálním učení, a v biblických vyprávěních se setkáváme s podrobnostmi, jež se nevyskytují v kanonických písmech. V komentáři k příslušným místům bude na tyto odchylky, podobně jako na případné jiné vlivy, upozorněno.

BŮH A JEHO ATRIBUTY

Základní doktrínou Koránu je víra v jediného Boha; od této ideje se Muhammad nikdy neuchýlil, i když v jedné krizové situaci v Mekce byl ochoten přiznat pohanským božstvům schopnost přimluvy. Přísný monoteismus, nepřipouštějící vůbec možnost, že by nějaká jiná bytost mohla

být v něčem rovna jedinému Bohu, je proto hlavním rysem islámu. V prvé řadě bylo toto učení namířeno proti arabskému pohanství s jeho panteónem kmenových i nadkmenových božstev a různých nadpřirozených bytostí, jimž byly přisuzovány vlastnosti, které podle Proroka patří výhradně jedinému Bohu. Toto přidružování jiných Bohu, arab. *širk*, je proto nejtěžším hříchem, který nelze promítnout, současně je však i hloupé a nerozumné, protože taková víra není k ničemu.

Idea jednotnosti boží byla obsažena v Muhammadově učení od samého počátku a celkem se v průběhu jeho prorockého poslání nezměnila. Postupně se však měnil důraz na jednotlivé boží atributy v souladu s vývojem Muhammadova myšlení a také vnější situace. Zatímco orientalisté minulého století se domnívali, že v raném období převažovala u Muhammada idea Boha jako rozhodčího při posledním soudu, moderní bádání dospívá k názoru, že v popředí stála spíše myšlenka Boha jako tvůrce plného dobroty, dárce různých užitečných věcí a vůdce, který vyvádí jednotlivce i lidstvo na správnou cestu z bloudění. Tento aspekt je v pozadí četných koránských míst o „znamení“ božích, jež se projevují zejména v přírodě a jejich jevech sloužících člověku. Jestliže člověk i po všech těchto důkazech boží milosti a dobroty v něj nevěří a neuctívá jej, projevuje tím hlubokou nevděčnost. Arabské *káfir* znamenalo původně „nevďěčný“, avšak v koránské terminologii se stalo synonymem pro „nevěřícího“. Dalším atributem božím je jeho tvůrčí schopnost, příslušející jen jemu jedinému; falešná božstva nemožou nic stvořit, ba nemožou člověku ani prospívat, ani škodit. Z tvůrčí činnosti boží je pak odvozena i moc vzkříšení lidí po smrti, nazývaného „druhým stvořením“.

Postupem doby dochází u Muhammada k dalšímu vývoji představ o Bohu; na jedné straně je více zdůrazňována jeho všemohoucnost a vševedoucnost, což se projevuje v Koránu tím, že stále roste počet epitet („krásná jména boží“) označujících tyto atributy, na druhé straně — pod vlivem rostoucí opozice a neúspěchů v Mekatce — sílí představa, že Bůh předurčuje osudy a chování lidí, jedny odsu-

zujíc k věčnému bloudění a záhubě, jiné vyznamenává svou milostí. Dochází zde tedy k určité nedůslednosti v pojetí Boha jako kvintesence spravedlnosti. Tuto nelogičnost dobře vycítili v 9. století přívrženci *mu'tazily*, jedné z teologických škol, kteří vycházejíce z koránské ideje, že Bůh nemůže být nespravedlivý, popírali predestinaci a uznávali svobodnou vůli člověka. Muhammad si tohoto rozporu patrně nebyl vědom, neboť v Koránu se často jedním dechem hovoří o předurčení i o boží spravedlnosti a milosti, ba v druhém mekkánském období, kdy vznikla představa Boha, jenž libovolně určuje jedny ke spáse a druhé k zatracení, je používáno místo slova Alláh jména ar-Rahmán, Milosrdný, jež potom vešlo i do stereotypní formule *bismi'lláhi r-rahmání r-rahím*, „ve jménu Boha milosrdného, slitovného“.

Muhammad nevytvořil ucelenou teologii, spíše jen vyslovil určité zásadní představy, v nichž emoce, vzniklá z hlubokého náboženského prožitku, převládá nad logikou a systematickostí. Bůh byl pro něj skutečností (*al-haqq*), ale otázku, co to vlastně znamená, si nekladl; stejně tak nikde nevyjádřil svou představu Boha jako bytosti a nebyl si ani vědom rozporu mezi pojetím Boha, který je zřetelně oddělen od všeho ostatního světa, a mezi představou o bezprostředním jeho zásazích do běhu světa a osudu lidí. Na několika místech v Koránu zaznívá panteistický tón, který je však spíše výsledkem rétorických obrátů a básnické řeči než nějaké obecné koncepce. Nejzřetelněji vystupuje tento tón ve spojení s výrazem „tvář boží“, který však je možno snadno interpretovat jako „Bůh sám, jediný“ nebo „přítomnost boží“; tyto pasáže se pak staly východiskem pro islámské panteistické a mystické hnutí, na druhé straně však doslovné chápání termínu sloužilo jako argument pro antropomorfické pojetí Boha v některých dogmatických směrech islámské teologie.

O tom, že Muhammad později inkorporoval do svého pojetí Boha i některé kategorie gnostické, svědčí i užívání jermínů označujících emanaci boží moci nebo existence, tako např. „slovo“ (*qaul*), „duch“ (*ruh* nebo *amr*), „světlo“ (*nur*), „sákna“ aj. Ačkoliv jsou to slova arabská, byly po-

Jmy samy přejaty z křesťanství a židovství. Jaký význam jim přikládal sám Muhammad, je neisté a není vyloučeno, že ani těm informantům, od nichž tyto pojmy přejal, nebyl jejich přesný smysl jasný. Mnohé termíny mají více významů, tak např. slovem *rúh* je označen jak duch, který oživuje stvoření, tak i ten, jenž vstoupil do Marie; kromě toho to znamená i slovo boží, přimášené anděly prorokům, ba někdy je *rúh* ztotožňován přímo s andělem, jenž slovo předává. Tato vágnost terminologie ukazuje, že Muhammad na jedné straně usiloval o mnohem hlubší a transcendentní pojetí Boha, než byla dřívější arabská představa Alláha, na druhé straně však zápasil s metafyzickými pojmy, jejichž náplň mu nebyla zcela jasná a pro jejichž interpretaci jen velmi obtížně hledal arabská slova.

JINÉ NADPŘIROZENÉ BYTOSTI

Korán zná tři kategorie nadpřirozených bytostí: anděly, džiny a satany. Vzájemný poměr těchto tří druhů není jednoznačný, což je způsobeno tím, že džinové byli převzati ze starého arabského náboženství, zatímco učení o andělech a satanech má svůj původ v křesťanství a židovství.

Korán zdůrazňuje absolutní poslušnost a podrobení andělů Bohu, jemuž slouží v různých funkcích: tvoří jeho dvůr, vedou záznamy o lidských činech, jsou vysíláni jako prostředníci k prorokům, předvádějí lidi při posledním soudu a střezí peklo. V určitém rozporu s předpokládanou poslušností stojí případ Iblise (z řec. *diabolos*, ďábel), který patřil k andělům, ale odmítl se poklonit před Adamem; na jednom místě (18:48) je pak Iblis počítán mezi džiny, což by znamenalo, že džinové jsou neposlušní andělé. To ovšem zase odporuje koránské představě, že mezi džiny jsou jak věřící, tak nevěřící. Rovněž postavení satana (*šajtán*) není příliš jasná a svědčí o působení jak židovsko-křesťanské, tak i staroarabské tradice. V příběhu o Salomounovi (např. 21:82) je střídavě používáno slova „satan“ a „džin“, přičemž satan není nic víc než džin s velkou mocí a věděním, v každém případě však zlý.

V Koránu jsou jménem uváděni tři andělé, a to jen v súrách z pozdějšího období: Gabriel, jenž je ztotožňován s „duchem od Boha“ a je tím, který přináší Muhammadovi Korán, dále Miká'íl, o němž je jen jedna zmínka (2:92), a konečně Málik, který je hlavním strážcem pekla. Pozdější tradice zná ještě celou řadu andělů jmény, převzatými z judaismu anebo křesťanství. Z ojedinělé zmínky o andělu smrti (*malak al-maut*, 32:11) vypracovala pak tradice rozsáhlé učení o dvou andělech, Munkarovi a Nakirovi, kteří navštíví nebožtůlka ihned po smrti v jeho hrobě a podrobí jej otázkám po jeho víře.

Z některých veršů Koránu (37:150; 43:18 a 53:28) vyplývá, že pohanští Arabové pokládali anděly za ženské bytosti. Zřejmě se židovsko-křesťanské představy o andělech dostaly do Arábie, kde tito byli považováni za nějaký druh božstev, z nichž většina byla ženského rodu. Podle Koránu nemají andělé moc přimluvy u Boha za hříšníky; toto učení je velmi důležité, neboť hrozilo nebezpečí, že věřící se budou obracet s modlitbami k andělům a nikoliv přímo k Bohu. To je v souladu s celkovým učením Muhammada o osobní odpovědnosti každého člověka za vlastní činy před Bohem, u něhož mu nepomůže přimluva ani andělů, ani lidí.

ESCHATOLOGIE

Myšlenka konce světa a posledního soudu je obsažena již v nejstarších částech Koránu a několik súr je z větší části věnováno líčení této kosmické katastrofy. Vedle jednosti boží je právě učení o posledním soudu druhou velkou doktrínou islámu. Není proto překvapující, že mnozí badatelé pokládali obavu z konce světa za primární v Muhammadově náboženském vývoji a ostatní jeho představy (o jednosti a spravedlnosti boží) za sekundární a odvozené. I když dnes převládá spíše názor, že ústředním bodem nejranějších súr bylo hlásání boží dobroty, objevují se eschatologické prvky již ve velmi rané době. Je nepochybné, že idea konce světa a zejména soudu — ať už přišla odkudkoliv — učinila na Muhammada neobyčejně

hluboký dojem; verše a sůry, věnované tomuto tématu, patří k poeticky nejsilnějším a nejpůsobivějším z celého Koránu. Právě na nich je možno velmi dobře sledovat způsob, jakým se rozvíjely Muhammadovy náboženské ideje od poměrně vágních náznaků, jež upoutávají silou emoce, přes postupné zpřesňování až k celkovému obrazu s řadou detailů. To se týká jak konce světa, tak líčení posledního soudu i dalšího osudu blažených v ráji a hříšníků v pekle. Přitom se však postupně měnil důraz na jednotlivé složky eschatologického procesu: obrazy o konečné katastrofě ustupují do pozadí a na jejich místo se dostává poslední soud, který je pak vystředán líčením onoho světa. Většina eschatologických částí Koránu pochází z první mekkánské periody. Přesto se Muhammad i později rád k tomuto tématu vracel, avšak spíše již jen na okraji a v souvislosti s jinými tématy.

Ačkoliv obecná představa o konci světa a vzkrísení po smrti je totožná s židovským a křesťanským učením, obsahuje Korán mnohé, co je odlišné od biblických popisů. Řada prvků je odrazem populárních představ, běžných mezi východními křesťany, mnohé z nich však mají svůj původ v Muhammadově vlastní imaginaci. Podobně jako jiné koránské doktríny, není ani eschatologie důsledná a vyčerpávající a bylo ponecháno pozdějším teologům, aby ji zpracovali v ucelený systém.

Tak např. není z Koránu patrné, co se děje s lidmi v období mezi smrtí a zmrtvýchvstáním. Na námitky Mekkánců, že dřívější generace jsou již dávno mrtvy a proměněny v prach, odpovídá Muhammad poukazem na tvůrčí moc boží, a že mrtví nebudou vědět, jak dlouho leželi v hrobech. Naproti tomu vyplývá z některých medínských veršů (2:149; 3:163), že duše má nepřetržitou existenci nezávisle na těle a že soud nad ní se bude konat bezprostředně po smrti, zatímco ti, kdo zemřou na stezce boží, přijdou přímo do ráje.

Měřítky, podle nichž budou lidé souzeni, jsou jedná víra a nevěrectví, jedná dobré a špatné skutky. Ani samotná víra bez dobrých skutků, ani dobré skutky bez víry nepostačí k tomu, aby se dostal člověk do ráje (srv. např.

4:122 ad.). Výsledkem soudu bude věčné blaženství v ráji nebo věčná muka v pekle. Korán nezná žádný očištec, ačkoliv 19:72 obsahuje náznak, že všichni lidé budou předvedeni k pekle a že ti, kdo byli zbožní a dobří, do něho nevstoupí, nýbrž budou vzati do ráje.

Podrobnější popisy pekelných muk a rajských slastí se objevují v Koránu již ke konci 1. mekkánského období. Tyto eschatologické prvky jsou pak ještě dále rozpracovávány, avšak v medínské době k nim nebylo přidáno již nic podstatného. Pro peklo je užíváno průběžně slova *džahannam*, které se dostalo do arabštiny z hebr. *géhinnóm* prostřednictvím syřtiny nebo etiopštiny. Korán zná kromě toho ještě několik dalších názvů, jež všechny označují oheň nebo horké místo. Líčení pekelných trestů patří k nejpůsobivějším místům v Koránu. Vědele detailů společných s křesťanskými představami nalézáme zde mnoho původních rysů, prozrazujících arabské prostředí (strom *zaqqúm*, mající hořké plody, napájení horkou a hniječící vodou apod.).

Obecným slovem pro ráj je *džanna*, „zahrada“, někdy též *džannat 'Adn*, „zahrada Eden“. Na několika pozdějších místech je použito slova *firdaus* (z řec. *paradisos*), svědicího o křesťanském vlivu. Na základě sůry 55 se v islámské eschatologii ustálilo mínění, že jsou vlastně čtyři ráje, avšak druhá část této sůry je jen trochu odlišnou redakcí první části a podobně i duál, z něhož by mohl vyplývat závěr, že Muhammad mluví o dvou rájích, je na tomto místě jen kvůli rýmu.

Koránské představy o rajských slastech včetně vína a mladých dívek (*húr*) byly odedávna předmětem prudkých útoků křesťanské polemičké literatury pro údajný hrubý materialismus a smyslnost a pro nedostatek jakékoliv duchovnosti. Je jisté, že Muhammad se snažil vylíčit svým věrným rajske radosti v co nejpřitažlivějších barvách, avšak jak ukázali již Grimme a Tor Andrae, i zde byl pod silným vlivem východokřesťanských eschatologických idejí, neboť podobný popis ráje nalézáme u svatého Efraima Syrského a v jiné mnišské literatuře. Je však pozoruhodné, že rajske děvy z koránského líčení poměrně záhy mizí a jsou nahrazeny „čistými manželkami“, tj. pozemskými manželkami

věřících. Koránský ráj nepostrádá ani duchovních radostí, z nichž největší bude hledění na „tvář boží“, mír, odpuštění a také to, že tam neuslyší žádné prázdné tlachání a pomlouvání. Tento rys je odrazem Muhammadovy situace v Mekce, kde byl předmětem pomluv a kde se musil bránit proti posměškům; je zde možná vyjádření i Muhammadův osobní odpor proti mnohomluvnosti a vychloubání, jež byly odedávna charakteristickou vlastností Arabů.

PROROK A ZJEVENÍ

Muhammadovo učení o úloze proroka či posla odráží jeho vlastní zkušenost a podléhalo proto změnám a vývoji. Korán užívá pro Muhammada (i pro jiné zvěstovatele) dvou titulů: v mekánské době je to *rasúl*, které překládáme jako posel, tj. posel boží (*rasúl Alláh*), později se vyskytuje řidčeji i slovo *nabí* — prorok. V českém jazykovém povědomí je slovo „prorok“ nerozlučně spjato s významem „prokovat, předvídat (zejména budoucnost)“, u semitských národů však tomu bylo jinak, neboť zde slovo *nabí* sice zpočátku označovalo člověka, který ve stavu nekontrolované emoce a vzrušení pronášá a hlásá určitá sdělení, pokládána za slovo boží, jimž se mohl tehdy připisovat význam předvídání, avšak později to byl převážně hlasatel monotetismu, sociální spravedlnosti, vyšší morálky apod.; o něm se sice předpokládalo, že je inspirován Bohem, jehož vůli zvěstuje, avšak neočekávalo se od něho, že bude předpovídat budoucí děje. Takovými byli izraelští proroci a do téže kategorie patřil i Muhammad. Korán činí, zejména v pozdějších súrách, rozdíl mezi poslem a prorokem. Zatímco poslové přicházejí k národům, kterým se ještě nedostalo zjevené knihy, a vytvářejí vlastně jejich duchovní a národní identitu, proroci vystupují v již etablovaných náboženských obcích, aby obnovili pravou víru a pokračovali v díle původního posla. Ovšem jen malá část těch proroků, kteří jsou takto v Koránu označeni, má i ve Starém zákoně tento titul. Slova *nabí* užil Muhammad pro sebe až v Meccě, aby se tak vyrovnal i titulem starozákonním pro-

rokům, zejména Mojžíšovi a Abrahamovi. V jeho pojetí stál *nabí* o stupínek výše než *rasúl*, i když si byl Muhammad vědom, že u jednoho národa, zejména u Izraelitů, bylo proroků více. Pro sebe si však činil nárok, že uzavírá řadu předchozích poslů i proroků a je jejich pečeti (*chátam an-nabijján*, 33:40).

Tato kontinuita prorocké řady, začínající Adamem a zahrnující i legendární arabské posly (Húda, Sáliha, Šu'ajba), starozákonní postavy i Ježíše, je významnou součástí koránské doktríny. Souvisí úzce s pojetím nekonečné milosti a dobrotivosti boží vůči lidstvu a musila být v Muhammadově povědomí již ve velmi rané době, i když její zpracování a rozvinutí lze pozorovat až v druhém mekánském období, kdy Prorok značně rozšířil své znalosti o předchozích náboženstvích.

Korán na mnoha místech hovoří o funkci posla, jehož úkolem je především připomínat lidem boží všemohoucnost a jejich závislost na jeho vůli. Posel je v počáteční fázi pouhým varovatelem, vyzíváje lidstvu pouze to, co mu bylo uloženo, a nemá také nad nimi žádnou autoritu. V mekánské době se však pojetí úlohy posla podstatně mění pod vlivem zcela odlišné situace, v níž se Muhammad ocitl, a také prohloubením jeho znalostí o postavení některých starozákonních proroků, zvláště Mojžíše. Prorok je nyní pověřován dalšími funkcemi, jeho příkazy se musí plnit, je mu dána kniha, aby podle ní soudil (3:73; 4:106; 6:89), stává se svědkem o svém lidu (2:137), čímž přestává být pouhým zvěstovatelem bez odpovědnosti za úspěch svého poslání. Jeho prorocká funkce splývá nyní s postavením hlavy náboženské obce věřících se všemi z toho plynoucími právy a výsadami. Některá privilegia jsou mu přímo dána Bohem (podíl na kořisti, větší počet žen apod.), jiná vyplývají z jeho funkce. Přesto však nikdy nepřestává být smrtelným člověkem, který se liší od ostatních jen tím, že se mu dostalo zvláštní přízně boží. Proto byla Muhammadovi nepochopitelná myšlenka, že Ježíše pokládali křesťané za syna božího, i když připouštěl jeho neobvyklé zrození a nanebevzetí. Mnohým z poslů a proroků bylo dáno konat

záranky, tj. předvádět lidem různá znamení (*ájá*) od Boha. Muhammadovi samému se nedostalo tohoto daru, na což jeho odpůrci neopomněli upozornovat (6:37; 13:8; 21:5 aj.), nicméně jeho „znameními“ byly verše a vůbec celý Korán. Tím Bůh nad jakoukoliv pochybnost potvrzoval prorocké poslání Muhammadovo, stejně jako posiloval dřívější proroky různými záranky a divy.

V koránských „znameních“ zjevoval Bůh Muhammadovi svou vůli a vedení, jímž se mají lidé řídit, aby se zabíli Bohu a dosáhli spásy. Již od počátku byl Muhammad pevně přesvědčen, že obsah zjevení, kterého se mu dostává, tvoří součást jakési univerzální knihy, obsahující vše, co Bůh chce sdělit lidstvu. Tato kniha je uložena na nebesích a má se ke Koránu a jiným písmům jako matka k dětem, je proto zvána *umm al-kitáb* (matka knihy). Až do konfliktu s medňskými židy prorok věřil, že obsah Koránu a biblických knih je úplně totožný, neboť obojí přece reprodukuje týž prototyp nebeské knihy. Tuto věru neztratil Muhammad ani tehdy, kdy si uvědomil rozdíly mezi dřívějšími písmy a vlastním učněním. Tyto rozdíly vznikly však teprve po zjevení dřívějších knih (3:17; 41:45), protože jak židé, tak i křesťané svá písma překroutili a zfalšovali; jejich původní znění však bylo totožné s „matkou knih“ a tudíž i s Koránem.

V této souvislosti je nutno se zmínit i o způsobu, jímž se Muhammadovi dostávalo zjevení. O tom nepodává Korán žádné přímé svědectví, nehledíme-li k dosti vágnímu a nejasnému popisu jakýchsi vidění (71:19 ad.; 85:16 ad.). Naproti tomu tradice zachovala řadu zpráv o stavech, ve kterých se Muhammad ocital ve chvílích, kdy se mu dostávalo zjevení. Dřívější názory, opírající se právě o tyto tradiční popisy, předpokládaly u Muhammada patologické stavy, interpretované jako epilepsie, paranoia, schizofrenie či hysterie. Moderní bádání, jež vychází jednak z kritického hodnocení zachovaných zpráv, jednak i z větší pozornosti o náboženské psychologii, odmítá označit Muhammada za psychopata nebo člověka trpícího nějakou chorobou, která by byla v přímém či nepřímém vztahu k jeho náboženské činnosti. Stavy, které prožíval, jsou blízké sta-

vům náboženské extáze mystiků a byly moderní psychologií dosti zevrubně popsány a rozříděny do několika kategorií podle svých forem. Montgomery Watt aplikoval tyto kategorie s úspěchem i na případ Muhammadův a shledal, že vlastně není podstatný rozdíl mezi stavy proroka a mystiků. Pro pochopení Muhammadových stavů je vhodné i toto zjištění H. Graberta: „Extatický stav není ovšem stavem psychopatickým. Rozdíl, mezi psychopatem a extatickým mystikem je nejlépe dotvrzen souvislostí prožitku a činnosti. Zatímco u psychopata není toto spojení organické (odtud pramení neschopnost zvládnout empirickou skutečnost, určitá sociální nepřizpůsobivost a zřetelné destruktivní tendence), u mystika se prožitek spojuje organicky s životem, celá jeho osobnost se zasazuje o cílevědomou práci v empirické skutečnosti, na kterou působí v odevzdané důvěře v nadpřirozenou moc.“

Vidění, o nichž jsou zmínky v surách 71 a 85, byla spíše výjimečným způsobem, jímž se dostávalo Muhammadovi zjevení. Nejběžnější formou bylo, že Muhammad se ocitl v jakémsi transu, v němž vnímal anebo slyšel více či méně zřetelné hlasy, doprovázené zvoněním. V takových chvílích vystupoval Prorokovi na čele pot a upadal do stavu podobného bezvědomí, z něhož se však zakrátko probal a ihned pronášel verše. Mnohdy přijímal zjevení i ve snu. Zpočátku Muhammad myslil, že zjevení přichází přímo od Boha, později došel k názoru, že je mu zprostředkováno andělem Gabrielem. Do těchto stavů se dostával Prorok za všech možných okolností, při jízdě na velbloudu, u stolu, při jídlu, při umývání, občas i tehdy, když se jej věřící ptali na určité mínění nebo rozhodnutí. Zdá se, že Muhammad se dovedl — podobně jako pozdější mystikové — uvést sám do onoho transu, v němž přijímal zjevení. Uchyloval se k tomuto způsobu zřejmě tehdy, když si nebyl jist, zda určitá část Koránu je kompletní, anebo když byl postaven před nějaké závažné rozhodnutí.

Je nanejvýš pozoruhodné, že Prorok činil zásadní rozdíly mezi vlastními výroky a mezi tím, co pokládal za zjevení, tedy za slovo boží. Produkty jeho vlastního vědomého myšlení jsou různá nařízení, rozkazy a výroky, které se staly

základnou pro *hadíth*, tj. pro zprávy o jeho konání a výroctích, zatímco produkty jeho podvědomí jsou koránské verše. I když *hadíthy* nabyly postupem doby kanonické platnosti, nebyly nikdy muslimy pokládány za zjevené či boží nařízení, nýbrž pouze za výroky Muhammada jako člověka. Toto přesné odlišování je ojedinělým zjevem v dějinách náboženství, neboť v jiných systémech nebyl podobný rozdíl nikdy činěn a všechny výroky zakladatelů nebo proroků jsou považovány za inspirované či přímo zjevené Bohem.

BIBLICKÉ A JINÉ PŘÍBĚHY

Židovský a křesťanský vliv lze nejzřetelněji vysledovat ve vyprávěních o starozákonních prorocích a v christologii. Je pravděpodobné, že určité vágní znalosti příběhů o Noemovi, Lotovi a faraónovi existovaly již ve staré Arábii, takže Muhammad mohl na ně navazovat, avšak velká většina materiálu, jehož použil, aby posílil své učení a učinil je názornějším, byla čerpána z židovských a křesťanských pramenů.

Biblické příběhy se objevují již v prvním mekkánském období, ovšem v dosti stručné a nepřliš zřetelné formě, nejčastější jsou verše o Mojžíšovi a Faraónovi, zatímco jiní proroci jsou zmíněni jen letmo. Naproti tomu druhé a třetí mekkánské období je značně bohaté na vyprávění o dřívějších prorocích a jejich činnosti mezi národy, k nimž byli vysláni. Korán nevěnuje příliš mnoho pozornosti etickým a kulturním příkazům, které starí proroci přinášeli, ústředním motivem všech těchto příběhů je potrestání lidu, který nevěřil v poselství, prohlašoval proroky za lháře a konal dále své bezbožné skutky. Muhammad tu promítal do minulosti svou vlastní zkušenost s Kurajšovci, utvrzoval sám sebe i své věrné příklady dřívějších a současné varoval sám púrci před osudem, jaký postihl staré generace. Nespokojil se však pouze s biblickým materiálem, nýbrž použil i tradice arabské a evokoval příběhy o starodávných národech, jako byli 'Ádovci, Thamúdovci, Madjanovci a lidé Studny, které všechny postihl trest boží za jejich nevíru. Nejvíce

rozpracovány jsou příběhy posla Húda u 'Ádovců, Sáliha u Thamúdovců a Šu'ajba u Madjanovců. U ostatních arabských národů nejsou poslove jmenovány. K těmto varovným příběhům možno přiřadit i poměrně stručné zmínky o osudu lidu *Tubbátá*, zřejmě obyvatel jihoarabských států, a také o lidu *Sabá* (Sabejcích), potrestaných za vzpurnost a domyšlivost. Zdá se však, že Muhammad poměrně brzy vyčerpal didaktický obsah těchto starých legend a začal spíš rozvíjet příběhy biblické, které poskytovaly pro jeho účely mnohem bohatší materiál. Vedle Mojžíše a Abrahama, jejichž příběhy jsou nejrozpracovanější, vystupují ve varovných příkladech Noe, Lot a „vyvrácená města“ Sodoma a Gomora.

V Koránu je uváděna ještě celá řada starozákonních postav, např. David a Salomoun, Saul a Goliáš, Eliáš, Eliša, Job, Jonáš aj. Jejich příběhy mají za účel ilustrovat všemohoucnost a milosrdenství boží, případně dát i morální ponaučení. Josefovi a jeho bratrům je pak věnována celá 12. súra, kterou muslimové pokládají za vůbec nejkrásnější koránský příběh, neboť vedle stylistické dokonalosti obsahuje neobyčejné množství mravních příkazů a příkladů. Naproti tomu Korán naprosto mlčí o velkých starozákonních postavách, jako byli Ezra, Nehemiáš, Izaiáš, Jeremiáš, Ezechiel, nemluvě ani o dvanácti menších prorocích. Tuto neznalost vyčítali Muhammadovi již jeho židovští odpůrci, avšak on se bránil poukazem na to, že Bůh mu sdělil jen jména některých posílů a o jiných pomlčel (40:18). Je možné, že Muhammad měl určité ponětí i o těchto prorocích, ale jejich zbožný hněv byl vyvolán okolnostmi, které neměly v arabských poměrech obdoby, a mechanické převzetí jejich varování by nebylo patrně nalezlo žádnou odezvu.

Nový zákon mu poskytl mnohem méně vyprávěcích látek; vedle Ježíše, jemuž je věnováno poměrně hojně veršů, vyskytuje se v Koránu ještě fragmentární příběh o Janu Křtiteli a Zachariášovi a vyprávění o počtetí Marie (ze jména súra 19). Určité novozákonné reminiscence lze sledovat v podobenství o moudré a poštelé panně (57:13 ad.), ovšem mnohem silněji jsou zastoupeny motivy vyskytující

se v apokryfních evangelích. Ježíš zaujímá v Koránu významné místo; jeho výjimečné zrození je plně uznáváno a je přirovnáván k novému Adamovi (3:52). Muhammad jej pokládal za jednoho z největších proroků, jemuž se dostalo daru provádět zázraky (např. 3:43; 5:111), zatímco Muhammadovi samotnému to bylo odepřeno. Naproti tomu Korán vehementně popírá božství Ježíšovo a rovněž i jeho smrt na kříži, i když přesný smysl verše hovořícího o ukřižování není jasný (3:47—48; 4:155). Proto není uznáváno ani křesťanské učení o Trojici a o Mesiáši Spasiteli, i když z některých veršů Koránu (43:61) pozdější exegeze vyvodila, že krátce před soudným dnem se Ježíš objevil na zemi, aby ji naplnil spravedlností. Verš však je nejasný a tradice není nikterak zárukou, že takový byl smysl, jaký mu přikládal Muhammad.

Z nebiblických příběhů se setkáváme v Koránu se stopami románu o Alexandru Velikém, s rabínskými legendami (al-Chidr a Mojžíš) a s legendou o sedmi spáčích efezských (vše v sůře 18). Všechny tyto látky byly velmi populární a rozšířené po celém Předním východě, a je jisté, že byly známy i v Arábii. Jejich zařazení do Koránu sledovalo několikerý cíl; příběh sedmi spáčů sloužil jako důkaz pro zmrtvýchvstání, příběh o al-Chidrovi ukazuje na možnost, že některým vyvoleným Bůh uštědřuje znalost věcí budoucích a skrytých, zatímco cesta Alexandra k hradbě Goga a Magoga je zapojena do souvislostí eschatologických.

KULTOVNÍ PŘEDPISY

Od samého začátku proniká Koránem vědomí nutnosti sloužit Bohu, vyjádřit mu tak poděkování za všechna dobrodíní a současně se tím zachránit před trestem na onom světě. Člověk se musí rovněž plně spoléhat na Boha, být trpělivý vůči pozemským protivenstvím a neochabovat ve víře. Pevná víra (*imán*) je nezbytným atributem muslima, avšak sama o sobě nestačí k tomu, aby přivedla lidi ke spáse, musí se k ní připojit i skutky. Ty lze rozdělit na dvě skupiny: jednak skutky lásky k bližnímu, jednak pak úkony

kultovní, jejichž obecným cílem je vyjádřit oddanost člověka Bohu. Ovšem věst přísne dělítko mezi těmito dvěma skupinami je nemožné, neboť v Muhammadově povědomí obě splývaly v jednu jedinou službu Bohu.

Nejstarší kultovní povinností byla zřejmě modlitba (*salát*). Původně se muslimové modlili pouze v noci, drželi hojně víglie, částečně z obavy, že se stanou předmětem posměchu nevěřících, částečně podle praxe poustevnků a syrských mnichů. Již na konci první mekkanské periody zavedl Muhammad nejdříve dvě denní modlitby, ráno a večer (40:57; 17:80), k nimž později přidal ještě třetí, pravděpodobně v poledne (30:16). Teprve po jeho smrti se vyvinula povinnost pěti denních modliteb. Noční modlitby, které byly snad původně rovněž povinné, byly přerazeny v Medíně do kategorie dobrovolných kultovních úkonů (73:20). V Koránu samotném nejsou přesně předepsány modlitební pohyby, tím méně jejich sled. Základním postojem bylo stání, které se střídalo s úklonem (*rukú'*) a pokleknutím (*sudžúd*). Vlastní modlitba se skládala z recitace částí Koránu (35:26; 84:21); kdy se její součástí stala Fátíha, není jasné, pravděpodobně v průběhu druhého mekkanského období. O směru modlitby (*qibla*) v Mekce není nic přesného známo, předpoklad, že jím byl Jeruzalém, není nikde potvrzen. Teprve po přesídlení do Medíny stal se qiblou Jeruzalém, který však po rozchodu se židy byl změněn Mekkou (2:136 ad.).

Nadměru zajímavý je vývoj další kultovní povinnosti — almužny (*zakát*). Slovo je odvozeno od slovesa *zaká* a mělo v židovských a křesťanských kruzích, odkud přešlo do arabských, význam „očisťovat se, být zbožný“ a zahrnovalo v sobě i představu zřeknout se části pozemského majetku ve prospěch potřebných. Na druhé straně patřila k ideálům staroarabské společnosti štědrost náčelníků vůči slabším členům kmene. Tato základní ctnost byla v obchodnické Mekce v úpadku a Muhammadovo úsilí směřovalo k tomu ji obnovit, ovšem ve zcela jiném rámci. Korán odsuzuje egoismus bohatých Mekkánců a nabádá věřící k podporování chudých, sirotků, zajatců a nemajetných souvěrců (90:13—16; 89:18—19; 107:2—3; 76:7—10). To vše se

však nemá konat za účelem vyvýšení vlastní osoby, nýbrž jako součást islámu, pro zálíbení boží, a proto spíše skrytější než veřejně. V medínské době dostalo slovo *zakát* novou náplň: dobrovolná dobročinnost zůstává nadále jednou z hlavních ctností věřících, avšak postupně se *zakát* stává povinnou náboženskou daní. Souviselo to se zřízením organizované obce muslimů, kde privátní dobročinnost již zcela nestačila krypt potřebu chudých vystěhovalců a množství nových muslimů přicházejících do Medíny z různých končin Arábie. Vedle slova *zakát* je užíváno *sadaqa* někdy jako synonymum, jindy s trochu odlišným významem dobrovolného daru (např. 2:265; 4:114; 9:80; 58:13). I když výnos *zakátu* byl určen především pro podporu méně majetných, byl používán též ke krytí potřeb islámského státu, zejména na válečné přípravy a k jiným politickým účelům („na cestě boží“, tj. ve prospěch Boha a jeho obce).

O další kultovní povinnosti, půstu (*saum*), není v mekánských súrách ještě zmínky a jedná se tedy o instituci zavedenou až v Medíně. Muhammad se zpočátku přidržoval židovské praxe a předepsal pro věřící půst na den 'asúrd', tj. 10. muharramu. Do Koránu však toto nařízení nepřešlo. Po rozchodu s židy pak Korán (2:179—183) zrušil půst 'asúrd' a místo něho bylo nařízeno postit se v měsíci ramadánu, a sice od východu až do západu slunce. Určité zmírnění tohoto dosti náročného příkazu bylo povoleno jen pro nemocné a cestující, kteří však později musí zameškané dny nahradit anebo se vykoupit almužnou. Půst je také předepsán jako náhrada za pouť (2:192), jako pokání za neúmyslné zabití věřícího (po dva za sebou jdoucí měsíce, 4:94) či jiná porušení předpisů (5:91; 58:5).

Jestliže idea půstu je nesporně převzata z židovství, nazýváje další kultovní předpis, pouť do Mekky (*hadžž*), na staroarabský náboženský zvyk. I když již v rané době pokládal Muhammad Ka'bu za posvěcené místo a za chrám boží, plně integrována do islámského kultu byla až v Medíně, opět v souvislosti s odklonem od židovských praktik. Mekka a její božské místo se stává v Medíně nejenom cílem Muhammadova politického snažení, nýbrž stále více je zdůrazňován i její význam kultovní. Ovšem Muhammad ne-

mohl převzít posvátný okrsek, v jehož středu stojí Ka'ba, a jiná poutní místa v nejbližším okolí Mekky, jež byla spjata s pohanskými božstvy, do svého monoteistického systému beze změn. V téže době rozvíjel též učení o Abrahamovi jako praotci monoteismu (*hanifovi*) a o Ismaelovi jako předkovi Arabů. Oba podle Koránu vybudovali Ka'bu na příkaz boží, čímž se stala symbolem původního monoteismu, jehož jediným důsledným pokračovatelem je islám. Putování k ní a splnění všech obřadů, které byly nařízeny Bohem, patří od té doby k hlavním povinnostem muslima (2:119; 3:90). Po dobytí Mekky pak Korán stanovil řadu předpisů o poutních ceremoniích, které do značné míry navazují na předislámskou „velkou“ (*hadžž*) i „malou“ (*umra*) pouť (zejména 2:153 ad., 192—199; 9:1—12; 5:1—7; 22:25—34). Vrcholem poutních obřadů je obětování zvířat, které podobně jako v jiných náboženstvích mělo zpečetit co nejužší spojení člověka s Bohem. Obětními zvířaty byli nejvíce velbloudi a ovce. Na rozdíl od jiných náboženství však Korán zdůrazňuje, že Bůh si nežadá obět pro sebe — je přece soběstačný — ale přijímá ji jen jako důkaz zbožnosti (22:38). Proto také jsou obětovaná zvířata rozdělena mezi chudé a nemajetné obyvatele Mekky nebo poutníky.

Mezi kultovní předpisy možno zařadit i zákazy týkající se jídla a pití. V raných súrách není této otázky věnována pozornost, poprvé se setkáváme se zákazy požívání zdechlín, krve, vepřového masa a nerituálně zabitých zvířat až ve třetím mekánském nebo na počátku medínského období (16:116). Z některých veršů vyplývá, že staří Arabové měli značné množství tabuizovaných jídel, avšak Korán tato tabu zrušil a dovolil věřícím všechna „dobrá“ jídla (7:156). V Medíně potom byl Muhammad nucen zaujmout stanovisko k značně přísným židovským zákazům, jež Korán zdůvodňuje jako boží trest za hříchy Izraelitů (4:158; 3:87). Muslimům však Bůh ulehčil břemeno zákazu a kromě výše jmenovaných pokrmů je jim dovoleno jíst mnohé z toho, co je židům zakázáno (2:286). Neúmyslné porušení těchto zákazů však není pokládáno za hřích (2:168; 5:5; 6:119 aj.).

Zákaz vína nebyl původně v Muhammadově programu, v 16:69 je víno dokonce chváleno jako jeden z projevů boží laskavosti. Teprve v Medíně, kde Muhammad měl nepřijemné zkušenosti s opilými věřícími, byl vysloven zákaz pít vína; nedošlo k tomu ihned a výslovně, nýbrž postupně. Nejstarším místem je 2:216, kde se praví, že víno má jak dobré, tak špatné stránky, protože však tento verš nebyl pokládán za zákaz, objevilo se další nařizení, zakazující věřícím účastnit se modlitby v podnapilém stavu (4:46). Když ani to nepomáhalo, byl zjeven verš 5:92, který prohlásil víno spolu s hazardní hrou *majsir* za dšlo, džáblovu a striktně je zakázal. V Koránu je užito slova *čhamr*, jež znamená „víno“, ale pozdější teologové vztahují zákaz na vůbec všechny alkoholické nápoje, což odpovídá koránskému úmyslu.

ETIKA

Islám je povytce náboženství sociální, nikoliv individualistické. Vznikalo v Mekce, kde nové společenské poměry směřovaly k oslabení etických principů, jimiž se řídila společnost kočovníků. Muhammad usiloval o řešení morální krize, avšak byl si vědom, že návrat ke starému systému kočovníků je nemožný. Proto je jeho etika především „praktickou morálkou“, etikou solidárnosti, budované však již na společné víře, neznající kmenových hranic, zatímco stará solidarita se omezovala jen na příslušníky jednoho kmene. Individualita však není potlačena, naopak je zdůrazněna zodpovědnost každého jednotlivce před Bohem. Islámu se podařilo poměrně velmi úspěšně vyřešit problém vztahu jednotlivce jak vůči bližním, tak i vůči Bohu. Jedině toto úspěšné řešení dopomohlo novému náboženství k jeho úspěchům nejenom v Arábii, ale i v mnoha jiných zemích, kam se islám později rozšířil.

Zárodky etického učení Koránu jsou obsaženy již v nejstarších súrách, avšak soustřeďují se především na zjištění, že podporovat chudé je bohumilé, zatímco shromažďovat majetek jen pro sebe je špatné. Kromě toho je odsuzováno dávání špatných měr a vah (83:1—3) a necudnost (70:

29—31). Avšak již v dalším období, zejména ve druhém, rozvíjí Muhammad své etické učení do větší šíře. Nejpodrobněji je vyloženo v 17:23—41, kde tvoří jakési desatero, které se sice liší řadou detailů, vyplývajících z jiného sociálního prostředí, od starozákonního, avšak celkovým duchem je s ním totožné. Hlavními zásadami tohoto desatera jsou: nepřidružovat nikoho k Bohu, ctít rodiče, být laskavým k rodině a příbuzným, nezabíjet děti (dcery) z obavy před zchudnutím, nedopouštět se cizoložství, nezabíjet neoprávněně, dávat správné míry a váhy, nedotýkat se jmění sirotků, dodržovat smlouvy, nenásledovat něco, o čem nemáš vědění, nechodit pyšně a domýšlivě po zemi. Je samozřejmé, že k těmto základním morálním příkazům přistoupily během doby ještě další: čestnost, upřímnost ve slovech a činech, odsuzování pokrytectví a lakoty. Korán doporučuje vyhýbat se špatné společnosti, mlčet o nedostatech druhých spíše než o nich veřejně hovořit, zdržovat se posměšků, hrubých řečí a urážek, nepřisahat zbytečně, být zdvořilý a ohleduplný ve vzájemných stycích, nevstupovat do domu jiného bez dovození a ohlášení apod. Mnohé z těchto příkazů a doporučení patří sice spíše do příručky o dobrém chování, avšak svědčí o Muhammadově usilovné snaze po co největší harmonii v lidských vztazích a po zjmenění hrubých mravů tehdejší epochy a prostředí.

Korán nepředepisuje za přestoupení tohoto morálního kodexu ve většině případů žádné tresty na tomto světě. Bůh sám rozhodne při posledním soudu, jak s přestupníky naloží. Avšak organizovaná společnost věřících v Medíně musila být řízena i pozemskými zákony a tresty, pokud jde o nejtěžší případy porušení práva. Muhammad neodstranil krevní mstu za zabítí (*qisás*) z několika důvodů: jednak byl ještě příliš poplatný starému pojetí, které v ní spatřovalo kompenzaci za ztrátu příslušníka kmene, jednak se neodvažoval zasáhnout do výsostných práv kmene. Snažil se však omezit absolutní aplikaci krevní msty tím, že doporučoval přijímat výkupné (*diya*) a současně stanovil, že krevní msta může být vykonána jen na skutečně pachatel, nikoliv na kterémkoliv členu jeho kmene či rodiny, jak bylo zvykem dříve (srv. 2:173—179; 16:127; 17:39; 4:94).

Jestliže se Muhammad v principu neodchýlil od staro-arabského zvykového práva v případě zabítí, vnesl zcela nové pojetí trestu za zločin krádeže: zloděj je trestán useknutím ruky (5:42). I když tento trest je nesporně příliš krutý, neexistovala v Muhammadově době žádná jiná možnost, jak působit ve směru nápravy a odstrašení, neboť vězňice byly věci neznámou.

Dalším činem, pro který Korán předepisuje potrestání, je cizoložství (*ziná*), pokládán za jeden z nejtěžších hříchů. Podle 24:2 mají oba provinilci dostat sto ran bičem a žádný z nich již nemůže vstoupit do manželství s věřícím či ctnostným. Tradice hovoří o tom, že chalífa Umar se domníval, že Korán stanoví jako trest ukamenování obou. Přestože v Koránu nic podobného nelze nalézt, některé právní školy islámu trvaly na tomto druhu potrestání. Nicméně Korán vyžaduje, aby provinilci bylo dokázáno čtyřmi svědky, což značně ztěžuje, ne-li znemožňuje usvědčení (4:19–20); ochráně ženy před krivým nařčením slouží i verše 24:4–9, takže v praxi jen málokdy došlo k potrestání bičováním nebo kamenováním.

SOCIÁLNÍ VZTAHY

Mezi koránskými nařizeními, regulujícími sociální vztahy, zaujmají přední místo ty, které upravují poměry rodinné, zejména manželské. V nich se ukazuje silný vliv židovství, zvláště v ustanovení o zákazu sňatku mezi blízkými příbuznými, k nimž však Muhammad přidal ještě zákaz manželství mezi soukrojenci (4:27–31), ve stanovení čekací doby pro vdovy a rozvedené (2:228) a v povolání čtyř žen jako legálních manželek (4:3). Na druhé straně se projevují v Koránu přežitky staré arabské společnosti: neomezený počet konkubín-otrokyň (4:28; 23:5; 70:29 aj.) a snadnost rozvodu nebo zapuzení manželky, i když se Muhammad snažil omezit dřívější libovůli a zajistit též určitá práva ženě (2:228). Velmi ostře však vystoupil proti pozůstatkům dřívější polyandrie, která byla zřejmě dosti běžná v Medíně (4:28; 5:7; 24:33), a za-

kázal zvyk půjčovat mladé dívky bez rodin jako konkubíny.

Postavení ženy stanoví Korán o stupeň níž než mužovo (4:31), současně však nařizuje, že s nimi má být nakládáno laskavě a spravedlivě. Jestliže muž není schopen jednat se všemi manželkami stejně nestranně, má mít pouze jednu. Muž je rovněž povinen dát ženě obvěnění (*mahr*), které zůstává vlastnictvím ženy i po rozvodu či úmrtí manžela. Na druhé straně je ženám doporučována skromnost a cudnost ve vystupování. Verš 33:59 není zcela jasný, pokud se týká části těla, které si má žena na veřejnosti zahalovat. Zdá se, že předpis o zahalování tváře závojem je až pokoránský a opírá se o pozdější výklad tohoto verše.

Dosti podrobně pojednává Korán o dědictví, i když pravidla nejsou vyložena systematicky na jednom místě. V předislámské Arábii, zvláště v Mekce, bylo zvykem, že umřelý činil poslední pořízení o svém majetku (36:50), a podobně to nařizuje Korán (2:176 ad.), přidávaje ještě povinnost svědectví. Detailní předpisy o jednotlivých dědických podílech jsou dány v 4:12 ad., avšak nemíjí, zda se týkají celého dědictví, nebo té části, která zbyla po vyplacení pozůstalosti podle poslední vůle umřelého. Sluší zaznamenat, že na rozdíl od židovského zákona nemá prvorozený při dědictví žádnou přednost, nýbrž podíl se stejným dílem jako ostatní bratři. Na dědické podíly mají právo i dcery a sestry, naproti tomu není zde zmínky o podílu vdovy. Muhammad vycházel z předpokladu, že je o ni postaráno obvěněním, a kromě toho verš 2:241 klade umřelému za povinnost zaopatřit manželku vším potřebným. Korán akceptuje majetkovou a sociální nerovnost jako skutečnost a nenalézáme v něm žádný náznak, v němž by bylo patrné úsilí po změně tohoto stavu. Tato nerovnost je dána od Boha, který někomu uštěďuje více, jinému méně. Je však povinností majetných muslimů podporovat chudé a nemajetné souvěrce, zejména sirotky a vdovy. Podobně Korán neodstraňuje otroctví, nabádá však k laskavému zacházení s otroky (4:40) a jejich propuštění hodnotí jako nejvyšší záslužný čin anebo je stanoví jako pokání za přestoupení nějakého kultovního příkazu (4:94; 58:4; 5:91).

Z dalších příkazů zaslouží pozornost zákaz lichvy (*ribá*) a braní úroků za půjčené peníze, obsažený v 3:130 a ještě ostřeji v 2:275—280. Protože tyto verše jsou mezinárodní, je pravděpodobné, že Muhammad měl na mysli spíše praxi mezinárodních židů než mekkánských Kurajšovců; podle 4:161 je skutečným věřícím jenom ten, kdo se vzdá lichvy.

Není možné v tomto úvodu obsáhnout do detailů celé učení obsažené v Koránu. Některé příklady, jež zde nebyly uvedeny, nalezne čtenář ve vysvětlivkách k jednotlivým súrám. Koránské učení ovšem neobjímá celý systém islámského práva a teologie — to je dílem až pozdějších generací — avšak ukazuje, s jak mnohými a rozmanitými problémy se Muhammad setkával ať již jako varovatel v Mekce, či jako hlava muslimské obce v Medíně. Současně je však patrné, že byl spíše mužem praxe, jemuž teoretické myšlení bylo vzdáleno, mužem, který dovedl na základě své zkušenosti, své víry a zdravého rozumu řešit úspěšně nejnaléhavější otázky své společnosti. O úspěšnosti tohoto řešení svědčí to, že přes svou neúplnost se Korán stal základem pro velmi rozvinutý a kompletní světový názor, v jehož platnost přes všechny změny času věří stále ještě stamilióny obyvatel této zeměkoule.

Ivan Hrbek