

božím. Muhammad po určitou dobu 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 súrách chybějí některé rysy, které jsme zvyklí považovat za ústřední jádro islámu: mnohobožství a uctívání model není ještě zahrnováno 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 učením o zmrtnýchvstání 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 rájské 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 Mekkánci 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 Machzúmovců. 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, blízcí 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, pocítujíc 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 nanejvýš s útrpným úsměškem, 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, věstcem, básníkem a podvodníkem, jeho přívrženci byli vystaveni různým ústrkům, zejména uvnitř svých rodů. Do čela opozice se postavili předáci nejmocnějších rodů, Machzúmovců 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 neodsuzují 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 bohatým obchodníkům a finančníkům 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 zodpovědní 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 dovolit 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, 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 vlažná 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 přímělcům 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 přímělců; 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 projevoval 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 negusem dobře přijati; většina z nich se vrátila po roce 622 do Medfny, 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, zastrásování a někdy i fyzickému násilí.

Muhammad sám našel silnou oporu ve vlastním rodě, Hášimovcích, jejichž hlavou byl jeho strýc Abú Tálíb (otec čtvrtého chalífy 'Alího) 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 Muhammada 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 bojkotu Hášimovců v tom smyslu, že s nimi přestaly obchodovat a uzavírat sňatky. Bojkot 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 beduíny, přicházejícími do Mekky. Kromě Hášimovců byli bojkotováni i jednotliví muslimové z jiných rodů a mnozí z nich utrpěli velké ztráty, avšak islámu se nevzdali.

Po dvou letech se stalo zřejmým, že bojkot nedosáhl svého cíle; uvnitř aliance rodů došlo k roztržce, neboť její slabší členové si uvědomili, že bojkot slouží jen k posílení nevlivnějších rodů a jedinců a že podobný bojkot 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 bojkot 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 bojkotu 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 věčnými spory, aby odmítli nadále poskytovat Muhammadovi podporu. Za tento čin se dostalo Abú Lahabovi nesmrtelné 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 súrách 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 setrvávání v Mekce nemá žádný smysl a že je zapotřebí změnit působiště. Někdy v roce 619 nebo 620 se obrátil do města at-Tá'ifu, nedaleko Mekky, jehož obyvatelé, patřící ke kmeni Thaqíf, 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 Thaqífovci jej vyhnali z města a kmenovali 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 soutěsce 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 přestěhovat do Jathribu a učinit z něho základnu své obce. Postupně tam začal posílat své přívržence, až jich předsídlilo 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* — nechť Bůh v něm naleznе zalíbení.

Mekkánská opozice začala při postupném odchodu muslimů tušit, oč se jedná, a rozhodla se Muhammada odstranit. 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 stoupenců 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 „útek“, jak se běžně překládá, nýbrž „přerušování 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 roztržitému 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, zákonodárce i soudce, 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 obracel 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 naplnění a uskutečnění. Podobně jako byli starozákonní proroci a Ježíš poslání 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 představ, její členové jsou si navzájem bratry a mají povinnost se vzájemně chránit a bránit. Vedle muslimů jsou zde zmíněni ještě jiní medínští obyvatelé, jednak arabští nemuslimové, což ukazuje, že ne všichni Medínští 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-

hádžirů, 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 *munáfiqún* — 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 přesídlit 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 ustupuje 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 izraelští 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 určitou dobu byl *qiblou*, tj. směrem, jímž se věřící obrací při modlitbě, Jeruzalém a muslimové dodržovali také židovské svátky a půst. Když však se polemické útoky stávaly prudšími, musil Muhammad změnit svou politiku a začal rozvíjet svou koncepci Abrahamova náboženství; nemohl popřít rozdíly, které existovaly mezi koránskými a starozákonnými 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 půst v měsíci ramadánu a místo soboty se stal pátek dnem svátečním, spojeným s kázáním a společnou modlitbou v poledne.

Přítomnost nepřátelského živlu ve středu jeho náboženské obce byla do budoucna 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 Mekkáncí.

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 spojence a ochránce v některých významných medínských náčelnících, na něž musil Prorok v zájmu jednoty své obce brát zřetel.

Této 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 mekkánské 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 vstříc ohrožené karavaně. Muhammad vyčkával příchodu karavany ze Sýrie u Badru, na jih od Medíny, ale Abú Sufján se místu zdaleka vyhnul a vyvázl z nebezpečí. Místo očekávané karavany se přiblížilo mekkánské vojsko a Muhammad chtěl nechtěl se musil pustit do boje; na jeho straně bojovalo 324 mužů (86 muhádžirů a 238 ansárů), 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 Medíny a odebral se na sever do Wádí al-Qurá a později do Sýrie. Tím Muhammad oslabil i medňanskou opozici „pokrytců“, vedených 'Abdalláhem ibn Ubajjem, který se dříve snažil stát vládcem Medíny a opíral se především o spojení s tímto kmenem.

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

ských kmenů, Banú an-Nadír a Banú Qurajza, které nadále podporovaly medňanskou opozici a vstoupily i ve spojení s Mekkou a některými beduínskými kmeny za účelem zničení muslimské obce. V roce 625 byli Nadírovci vyhnáni z Medíny a donuceni odevzdat 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. Nejhuře byl postižen kmen Banú Qurajza, který v době obléhání Medíny 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 Medíně 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 vyptána a přepadena. Ozbrojený průvod uprchl a muslimové získali značnou kořist. V březnu 625 pak Mekkánci vyrazili proti Medíně s velkou armádou o třech tisících mužů, z nichž dvě stě byli jezdci. 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 Medíny, 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 protiofenzívy, 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 zvětšilo paniku; Muhammad s malým oddílem se zachránil na svahu hory a tam odrazil všechny další útoky. Jezdecko 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 Uhudu otřásla 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 pracuje pro islám. Ani v Mekce 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 řadu výprav proti kmenům; jeho cílem bylo ukázat vojenskou moc muslimů a odstrašit beduíny od spojenectví 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 jezdectvo se marně pokoušelo hluboký příkop překonat; při každém pokusu byli bojovníci zasypáni deštěm šípů a zahnáni na útek. Obléhání nemělo valný smysl, neboť medínská oáza byla soběstačná — naopak nedostatek potravin, píce a vody se začal projevovat 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 postavení 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 příznačné, že po obléhání Medíny již nevedl žádné ofenzivní akce proti Mekce, chtěje se zřejmě vyhnout zbytečnému prolévání krve vlastních soukmenovců a spoléhaje jak na své vlastní diplomatické schopnosti, tak i na příslovečný 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 Mekce 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 zdoluhavém jednání u al-Hudajbíje na okraji posvátného mekkánského okrsku byla uzavřena smlouva, v níž bylo stanoveno, že v tomto roce se muslimové vzdají, 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 nepřátelství a že bude povoleno kmenům volně navazovat spojenectví s tou či onou stranou; to bylo výhodnější pro Muhammada, jehož moc byla větší a přitažlivější pro beduíny, kteří krátce nato začali přecházet z tábora Mekkánců do tábora muslimů. Smlouva u al-Hudajbíje 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 směli 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 podmínky, že polovinu výnosu svých palmových hájů budou odvádět do Medíny. Toto vítězství

však mohlo stát Muhammada život; jedna z žen, která v boji ztratila své příbuzné, otrávil je 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 hudajbíjské dohody pouť do Mekky v doprovodu asi dvou tisíc muslimů. Mekkánci, kteří na tři dny opustili město, sledovali z okolních výšin triumfální příchod muslimů, jejich poutní obřady a obětování na Marvě; 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 Chálid ibn al-Walíd a 'Amr ibn al-'Ás, kteří se později proslavili jako vítězní vojevůdci 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 vtáhlo 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 jejich dědičným strážcům, které potvrdil v úřadě stejně jako jiné obřadníky. Ka'ba se svým posvátným územím se nyní stala skutečným střediskem islámu. Muhammad se ukázal velkomyslným 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 poslední chvíle.

Jeho velkomyslnost 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, obyvateli 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 přijetí 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 Medfny hrnout delegace kmenů ze všech končin Arábie, aby vzdaly hold Prorokovi, složily přísahu věrnosti a poslušnosti a podřídily se centrální vládě v Medfně. 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 spolenectví 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 nabyly statutu „chráněných“ občanů muslimského státu.

Poslední léta svého života strávil Muhammad opět v Medfně. 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. „pouť na rozloučenou“, neboť krátce po návratu do Medfny onemocněl. Jeho síl 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'íši, kde byl také pohřben. Na tomto místě byl později zbudován velký náhrobek, jenž tvoří součást Prorokovy mešity v Medfně 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 medfnské 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 Medfně se stal z Muhammada především organizátor nové společnosti; jeho předním cílem bylo roztržštěnou a nejednotnou společnost sjednotit a stmelit, současně však zabránit tomu, aby se nestala výlučnou, nýbrž schopnou integrovat jak kočovníky, tak usedléky. 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 súrách 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 mediínské súry neobsahovaly také další rozpracování teologického systému islámu, neboť styk 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 mediínského období.

Na závěr „pouti na rozloučenou“ Muhammad prý zvolal: „Pane, splnil jsem dobře své poslání?“ A dav jednomyslně 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 vybrán 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, soucitným a laskavým, avšak nesmiřitelným 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 koncepce 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.

Řídil 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 nářky 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.

Vedle 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 sūru 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.

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 prorocké 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 vyjasňoval a upřesňoval 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 prosycené židovským učením. Naproti tomu křesťanští 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 prohlašovali 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 vděčí 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 autorův, 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 hidžázských Arabů, kteří dospěli nejdále ve 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 odvarem 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 pasívním 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 sůře 37, ale i na jiných místech). Ačkoliv na počátku své činnosti a po kratší dobu i v Medíně 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. Popřání křesťanské Trojice a božství Ježíšova bylo přirozeným důsledkem Muhammadova fundamentálního dogmatu o jedinství boží a vyplývalo zcela logicky z celého ideového systému islámu. Naproti tomu zrušení některých kultovních 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 jednosti boží byla obsažena v Muhammadově učení od samého počátku a celkem se v průběhu jeho prockého 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 „znameních“ 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 „nevděčný“, avšak v koránské terminologii se stalo synonymem pro „nevěřícího“. Dalším atributem božím je jeho tvůrčí schopnost, příslušející jen jemu jedinému; falešná božstva nemohou nic stvořit, ba nemohou 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 vševědoucnost, 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 Mekce — sílí představa, že Bůh předurčuje osudy a chování lidí, jedny odsu-

zuje 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 milosti⁶ ba v druhém mekkánském období, kdy vznikla představa Boha, jež 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 systematičností. 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 bezprostředních 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 antropomorfní 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“ (*rúh* nebo *amr*), „světlo“ (*núr*), „sákína“ aj. Ačkoliv jsou to slova arabská, byly po-

jmy samy přejaty z křesťanství a židovství. Jaký význam jim přikládal sám Muhammad, je nejisté 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, přinášené 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 NADPŘÍROZENÉ 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 vysláni jako prostředníci k prorokům, předvádějí lidi při posledním soudu a střeží peklo. V určitém rozporu s předpokládanou poslušností stojí případ Iblíse (z řec. *diabolos*, ďábel), který patřil k andělům, ale odmítl se poklonit před Adamem; na jednom místě (18:48) je pak Iblís 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 jasné a svědčí o působení jak židovsko-křesťanské, tak i staroarabské tradice. V příběhu o Šalomounovi (např. 21:82) je střídatě 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 súdech 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 Málík, který je hlavním strážcem pekla. Pozdější tradice zná ještě celou řadu andělů jmény, převzatými z judaismu anebo křesťanství. Z ojedinelé zmínky o andělu smrti (*malak al-maut*, 32:11) vypracovala pak tradice rozsáhlé učení o dvou andělech, Munkarovi a Nakírovi, kteří navštíví nebožtíka 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 jednotnosti 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 jednotnosti a spravedlnosti boží) za sekundární a odvozené. I když dnes převládá spíše názor, že ústředním bodem nejranějších súr bylo hlásání boží dobrotivosti, 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 vzkříšení 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 jednak víra a nevěrectví, jednak 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 očistec, ačkoliv 19:72 obsahuje náznak, že všichni lidé budou předvedeni k pecku 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. mekkánské 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. *gé-hinnóm* prostřednictvím syrštiny 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. Vedle detailů společných s křesťanskými představami nalézáme zde mnoho původních rysů, prozrazujících arabské prostředí (strom *zaqqúm*, mající hořké plody, napájení horkou a hnijící 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. *paradeisos*), svědčícího 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 polemické 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 nejpritažlivějších 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 vyjádřen 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 mekkánské 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 „prorokovat, předvídat (zejména budoucnost)“, u semitských národů však tomu bylo jinak, neboť zde slovo *nabí* sice zpočátku označovalo člověka, který ve stavu nekontrolovatelné emoce a vzrušení pronáší a hlásá určitá sdělení, pokládána za slovo boží, jimž se mohl tehdy připisovat význam předvídací, avšak později to byl převážně hlasatel monoteismu, 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 zjevení 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 Medíně, 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 propracování a rozvinutí lze pozorovat až v druhém mekkánském 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, vyřizuje lidstvu pouze to, co mu bylo uloženo, a není proto odpovědný za to, zda lidé uvěří či neuvěří, a nemá také nad nimi žádnou autoritu. V medínské 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 funkcí. 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 božského, i když připouštěl jeho neobvyklé zrození a nanebevzetí. Mnohým z poslů a proroků bylo dáno konat

zázraky, tj. předvádět lidem různá znamení (*ájja*) od Boha. Muhammadovi samému se nedostalo tohoto daru, na což jeho odpůrci neopomněli upozorňovat (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 zázraky a divy.

V koránských „znameních“ zjevoval Bůh Muhammadovi svou vůli a vedení, jímž se mají lidé řídit, aby se zalíbili 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 medfnskými židy prorok věřil, že obsah Koránu a biblických knih je úplně totožný, neboť obojí přece reprodukuje týž prototyp nebeské knihy. Tuto víru neztratil Muhammad ani tehdy, kdy si uvědomil rozdíly mezi dřívějšími písmi a vlastním učením. 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 poučenosti 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. Stav, který prožíval, jsou blízké sta-

vům náboženské extáze mystiků a byly moderní psychologii dosti zevrubně popsány a roztrženy 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 zřetelně 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 súrách 71 a 85, byla spíše výjimečným způsobem, jímž se dostávalo Muhammadovi zjevení. Nejběžnější formou bylo, že Muhammad se octl 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 probрал 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 všemožných 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 rozdíl 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 *hadith*, tj. pro zprávy o jeho konání a výroch, zatímco produkty jeho podvědomí jsou koránské verše. I když *hadithy* nabyly postupem doby kanonické platnosti, nebyly nikdy muslimy pokládány za zjevení 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 kultovním příkazům, které starí proroci přinášeli, ústředním motivem všech těchto příběhů je potrestání lidu, který neuvěřil 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 současně varoval odpůrce 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 poslové jmenováni. K těmto varovným příběhům možno přiřadit i poměrně stručné zmínky o osudu lidu *Tubbát'á*, zřejmě obyvatel jihoarabských států, a také o lidu *Sabá* (Sabejcích), potrestaných za vzpurnost a domýšlivost. Zdá se však, že Muhammad poměrně brzy vyčerpával 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 Šalomoun, 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 poslů 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 počtí Marie (zejména súra 19). Určité novozákonné reminiscence lze sledovat v podobenství o moudré a pošetilé panně (57:13 ad.), ovšem mnohem silněji jsou zastoupeny motivy vyskytující

se v apokryfních evangeliích. 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 odepráno. 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 objeví 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 efczských (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 několikery cíl; příběh sedmi spáčů sloužil jako důkaz pro zmrtvýchvstání, příběh o al-Chidrovi ukazuje na možnost, že některým vyvoleným Bůh uštěďruje 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 vést přísné dělčko 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 vigílie, částečně z obavy, že se stanou předmětem posměchu nevěřících, částečně podle praxe poustevníků a syrských mnichů. Již na konci první mekkánské 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 přeřazeny 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 mekkánského 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 zaměněn Mekkou (2:136 ad.).

Nadmíru zajímavý je vývoj další kultovní povinnosti — almužny (*zakát*). Slovo je odvozeno od slovesa *zaká* a mělo v židovských a křesťanských kruzích, odkud přešlo do arabštiny, význam „očistovat 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 štedrost 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 zalíbení boží, a proto spíše skrytě 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 zdaleka nestačila krýt potřeby 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 mekkánských 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 'ašúrú', tj. 10. muharramu. Do Koránu však toto nařízení nepřešlo. Po rozchodu s židy pak Korán (2:179–183) zrušil půst 'ašúrú' 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, navazuje další kultovní předpis, pouť do Mekky (*hadždž*), 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 božiště 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 (*hanífovi*) 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“ (*hadždž*) 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 oběť 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 otázce věnována pozornost, poprvé se setkáváme se zákazy pojídání zdechlín, krve, vepřového masa a nerituálně zabitých zvířat až ve třetím mekkánském 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 nepříjemné 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 nařízení, 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 dílo ďáblovo a striktně je zakázal. V Koránu je užito slova *chamr*, jež znamená „víno“, ale pozdější teologové vztahují zákaz na vůbec všechny alkoholické nápoje, což odpovídá koránskému úmyslu.

ETIKA

Islám je povýtce 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 nedostatcích druhých spíše než o nich veřejně hovořit, zdržovat se posměšků, hrubých řečí a urážek, nepřísaht zbytečně, být zdvořilý a ohleduplný ve vzájemných stycích, nevstupovat do domu jiného bez dovolení 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 zjemnění 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 zabití (*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 (*dija*) a současně stanovil, že krevní msta může být vykonána jen na skutečném pachateli, 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 staroarabského zvykového práva v případě zabití, vnesl zcela nové pojetí trestu za zločin krádeže: zloděj je trestán usknutím 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 věznice byly věci neznámou.

Dalším činem, pro který Korán předepisuje potrestání, je cizoložství (*ziná'*), pokládané 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 provinění bylo dokázáno čtyřmi svědky, což značně ztěžuje, ne-li znemožňuje usvědčení (4:19–20); ochraně 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, zaujímají 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 soukojenci (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 částí 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.

Dostí podrobně pojednává Korán o dědictví, i když pravidla nejsou vyložena systematicky na jednom místě. V předislámské Arábii, zvláště v Mekce, bylo zvykem, že umírající činil poslední pořízení o svém majetku (36:50), a podobně to nařizuje Korán (2:176 ad.), přidává ještě povinnost svědectví. Detailní předpisy o jednotlivých dědických podílech jsou dány v 4:12 ad., avšak není jisté, zda se týkají celého dědictví, nebo té části, která zbyla po vyplacení pozůstalosti podle poslední vůle umírajícího. Sluší zaznamenat, že na rozdíl od židovského zákona nemá prvorozený při dědictví žádnou přednost, nýbrž podílí 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 umírajícímu 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 uštěďruje 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 medínské, je pravděpodobné, že Muhammad měl na mysli spíše praxi medínských 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

KORÁN

MUHAMMADŮV ŽIVOT A PŮSOBNÍ

V tomto úvodu není možno vylíčit Muhammadův život se všemi jeho peripetiemi 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, nepříliš významné 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 politickém, ani v hospodářském životě Mekky. Ve svých dvaceti pěti letech vstoupil do služeb zámožné vdovy Chadídži jako obchodní agent a zakrátko potom se s ní oženil. Z tohoto manželství vzešli dva chlapi, kteří zemřeli v raném věku, a čtyři dcery, jež dosáhly dospělosti, avšak kromě nejmladší z nich, Fátimy, nestala se žádná z nich předmětem 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 příslušníky 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 odhalit 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 nezřetelné a tápavé, ale s postupem doby nabývající pevnějšího rámce i obsahu. O spojitosti 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 rádu 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 pomýšlel 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 Waraqy, který se již dříve seznámil s křesťanským učením, v něm upevnila víru, že je skutečně poslem