

Podle jiného pojetí je Dokonalým člověkem, pravzorem lidstva, Prorok Muhammad jako hypostaze Univerzálního Rozumu, totožného s Iniciátorem, který sám je již stvořencem předvěčné emanace z Nejvyšší Transcendence (*al-ghajb ta'álá*). Alí pak je hypostazí třetí osoby triády, životodárné Univerzální Duše (*nafs al-kull*), vzniklé druhou emanací. Imámové střežící svět jsou hypostazí konečného Rozumu. Spojením s imámem jako s vyšší podstatou se lidská duše může povznést ke spáse.

Odlišné podání, hlásící se ke Qaddáhovi, uznává tohoto údajného zakladatele učení za sámíta, součinného s nejvyspělejším nátiqem sedmičlenné řady imámem Muhammadem al-Mahdíem, synem Ismá'ílíovým. Pátým párem zvěstovatelů v této řadě jsou Ježíš (Ísá) a Šimon Petr (Butrus). Ostatní dvojice nátiqů a sámítů tvoří: Adam a Šíth, Núh a Sám (Sem), Ibráhím a Ismá'íl, Músá a Hárún a Muhammad a Alí.

V hierarchii ismá'ílíjských stupňů zasvěcení či učitelských hodností (*hudúd ad-dín*) se při praktickém šíření doktríny uplatňovali vysoce zasvěcení představitelé nazývaní *hudždža* „důkaz“ a pak aktivně působící emisaři, kazatelé (*dá'í*, pl. *du'át*) a další kvalifikovaní hlasatelé (*mustadžib, ma'dhún*).

Ismá'ílíja se v 11. století rozštěpila na západní (*musta'lí*) a východní (*nizáří*) větev. Západní má svého skrytého imáma (*imám-e mastúr*), který je i terminologicky odlišený od nepřítomného imáma (*imám-e ghá'ib*) imámovské ší'cy. Nizáříja se naproti tomu hlásí k přítomným imámům (*házar imám*), jejichž linii sleduje od Ismá'íla přes Hasana as-Sabbáha k současné rodině. Ta se usadila v Indii, kde anglické koloniální úřady zavedly pro jejího představitele titul Aga Khan (Ághá Chán). Soudobá ismá'ílíja obou větví má dnes hlavní střediska v Indii, západním se říká Bohorové (v anglickém úzu *Bohoras*), východním Khodžové (*Khojas*).

Soudobá ismá'ílíja odmítá učení o inkarnaci božství nebo stěhování duší. Imáma chápou jako hypostazi Slova, či prvního projevu vůle (*amr*). Nizáříja zdůrazňuje, že mezi imámy se předává jen světlo imámátu. Obraz světla, tak bohatě využívaný už novoplatónstvím, staroíránskými mýty a sufismem, je citlivě využíván i v moderních výkladech věrouky této sekty.

Imám Hasan vyložil islámské učení o Bohu a světě přirovnáním ke slunci a jeho odrazu na vodní hladině. Slunce se v ní skutečně odráží, ale jak chudě a jak málo skutečně. Jak nepatrná a bledá je podoba tohoto nehmatatelného obrazu oproti nesmírné, zářivé, do běla rozpálené slávě nebeské sféry. Bůh

je slunce, a svět ve vši své velikosti, čase a moci je jen pouhým odrazem Absolutna v zrcadle vodní plochy...

Mezi židovským a islámským pojetím stvoření je zásadní rozdíl. Stvoření podle islámu není jediným činem v daném čase, ale neustále trvajícím událostí. Bůh podporuje v každé chvíli všechno jsoucí Svou vůlí a Svým myšlením.

ÁGHÁ CHÁN III.: ISLÁM – NÁBOŽENSTVÍ MÝCH PŘEDKŮ (1954)

...
(Z výkladu k síře Světla 24:35, která je často citována také mystiky: A Bůh je světlem nebes i země. Světlo Jeho podobá se výklenku, v němž hoří lampa, a lampa je v nádobě skleněné. A nádoba skleněná se podobá hvězdě zářící; a je zapalována ze stromu požehnaného, stromu olivového, jenž není ani východní, ani západní, a olej jeho lehko vzplane, i když se ho nedotkne oheň žádný. A je to světlo na světě! A Bůh vede k světlu Svému koho chce...) Logicky jsme si představili lidské tělo jako výklenek, určený předávat myslí prostřednictvím pěti smyslů obraz vnějšího světa. Lampa je všechna životní síla nebo živý duch, jehož první vrstvou je sklo nebo mysl, jemnější a křehčí než tělo. Jejím úkolem je zaznamenávat smyslové údaje a svou představivostí tvořit poznání. Tímto myšlenkovým směrem se můžeme dostat ke stromu jakožto srdci produkujícímu olej, základní palivo... Strom má kořeny zapuštěny do temné země a korunu pozdvíženou k jemnějším prvkům shora. Právě tak má i srdce nižší živočišné puďy, a přesto povzbuzuje člověka k úsilí o nejvyšší vrcholky života. Jak? Tím, že rodí a vydává palivo potřebné k roznění světla Boží iluminace, olivový olej... Ten představuje ducha vyššího než mysl a srdce, neboť nesestává z žádného nízkého prvku. Svítí tolik, že se zdá samovznětlivý, a člověku dává transcendentálního prorockého ducha... Čeká však na poslední jiskru od Božství, a než ta jej zažehne, dřímá. A zde naše duchovní hledačství tajemství tohoto verše vrcholí. Tuto trvale přítomnou lampu, opatřenou palivem a sklem a umístěnou ve výklenku, zažehne jen milost Boží. Jasně to říkají slova: Světlo na světě! A Bůh vede k světlu Svému, koho chce. A když Boží nekonečná láska sestoupí k duchu, probudí se a je osvěcen z hluboké dřímoty narození a smrti. Je to chvíle opětovného procitnutí, kdy člověk vidí sám Sebe. Je to chvíle opětovného narození, neboť člověk se rodí znovu jako nadčlověk, prorok. Je to jeho pravé zrození, zrození věčně živoucího ducha, úsvit Kosmického Vědomí, v němž jeho minulost, přítomnost a budoucnost splývají v jedno. V té vrcholné chvíli člověk dosahuje svého konečného osudu: duchovního spojení s Bohem.

z kázání Ághy Chána IV. Karima Alího k ismá'ílíjské obci v Mombase, 1957

Dnešní obec ismá'ílíjů-Khodžů čítá několik set tisíc členů. Žijí jednak v Indii a Pákistánu, jednak v indických přistěhovaleckých společen-

stvích ve východní Africe. Středisky obcí jsou modlitebny (*džamat-chána*), jež slouží i jako střediska kulturní a sociální péče. Členové odvádějí Ághá Chánovi ročně asi 12 % svých příjmů, aby tyto prostředky použil pro obecný užitek. V r. 1957 se ujal vedení obce princ Karím jako IV. Ághá Chán a v historii již jako 49. imám východní ismá'ílíje. O legendárním bohatství Ághá Chánů píše příležitostně světový tisk s příděchem senzačnosti.

EXTREMISTÉ (GHULÁT)

Toto označení dávají muslimští hereziografové šiitským sektám, které v přepjaté účtě pokládají Alího nebo jiné osobnosti za inkarnaci (*hulúl*) božství, věří ve stěhování duší (*tanásuch*) apod. Patří sem zvláště alawité, ahl-e haqq a drúzové.

K sektě alawitů (*alawí*) se dnes hlásí několik set tisíc obyvatel severovýchodní Sýrie s centrem okolo Lattákíje. Její vznik sahá do 9. století. Byla tradičně označována jako *nusajríja* podle Ibn Nusajra (z. 873), pobočníka jedenáctého imáma. Lidová etymologie spojovala tento název s křesťany, *nasará*, vzhledem k množství křesťanských prvků v náboženském životě sekty (slavení vánoc, velikonoc a dalších křesťanských svátků, používání křesťanských osobních jmen, převzetí některých liturgických prvků podle mše apod.). Mezi světovými válkami za francouzské mandátní vlády v Sýrii sekta dosáhla oficiální změny názvu na současný, podtrhující její zvláštní vztah k Alímu.

Alawitská věrouka představuje Božskou moc jako trojici, již tvoří Alí, Muhammad a Salmán al-Fárisí jako hypostaze tří stránek božství: podstaty (*ma'ná*), projevu (*ism* „jméno“) a poznání (*báb* „brána“, tj. k esoterickému vědění). Toto učení je sedmým cyklem zjevení, zprostředkovaného v předchozích fázích trojicemi historicky starších postav a pojmů, převzatých z ismá'ílíjských profetologických a emanačních učeních. Alawitská eschatologie navazuje mj. na někdejší pohanský astrální kult a učí o návratu zbožných duší mezi hvězdy. Nižší stupně metempsychózy jsou v podobě převtělení do zvířat naopak údělem nehodných. Tuto představu alawité odůvodňují i svým výkladem súry Krávy. Jako jediná islámská sekta připouštějí také dogma o prvotním

pádu člověka s dlouhodobým důsledkem. Byl totiž vyloučen z astrální říše, kam se vrátí očistěn alijovskou vírou.

Podobně synkretistická sekta ahl-e haqq „lid pravdy“ je početně podstatně slabší. Její stoupenci žijí rozptýleni zvláště v iránském, iráckém a tureckém Kurdistanu. Patří vesměs k chudinským vrstvám. Sousedé je neprávem nazývají *ali-iláhi*, tj. „vyznavači Alího božství“. Těžiště jejich barvitých, silně synkretistických představ tkví v učení o sedmi postupných projevech božství od předvěké uzavřenosti v perle (manichejská a gnostická myšlenka) přes stvoření k Alímu a do dalších čtyř epoch: šarí'ca, tariqa, ma'rifca a konečně haqíqa, „Pravda“. Věří také v početná posmrtná převtělování a příchod „pána času“.

Nepřekvapí, že ortodoxní kruhy se k extremistickým sektám stavěly nevlídně. Když byl po zrušení chalífátu organizován všeislámský kongres v Káhíře (1926), byli pozváni i představitelé ibádovců, zajdovců, imámovské ší'cy a ismá'ílíje, ale nikoli ghulát. V současné Sýrii zastává větší počet příslušníků alawitských rodin významné státní a společenské funkce. Tato skutečnost dává příležitost a záminku části politické opozice, zvláště Muslimským bratřím, využívat v ostrých ideologických kampaních i náboženského motivu.

DRÚZOVÉ

Drúzská obec představuje nejextrémnější výhonek ismá'ílíjské sekty. Vznikla za vlády šestého chalífy fátimovské dynastie al-Hákima bi-amri-lláh, jehož pošetilé a často měněné rozkazy a zákazy zůstávají pro historiky nevyřešenou hádankou. Měnil znenadání nařízení o trhu, o daních, o vycházkách žen, zakázal hadždž, pronásledoval křesťany a dal zbořit chrám Božího hrobu v Jeruzalémě; sám si nechal sedm let růst vlasy a nehty a jezdil jen na oslech. Ke konci své vlády se prohlásil za vtělení božství. Stalo se tak r. 1017, který drúzové určují za počátek svého letopočtu. Po vyhlášení nového náboženství v káhířských mešitách odešel jeden z jeho předních emisarů dá'cí Muhammad ad-Darazí (z. 1019) do Libanonu, kde pro toto učení získal tamní šiitské obce v horách. Sektě se dostalo jména podle tohoto jejího kazatele. Sami drúzové si říkají *muwahhidún* „unitáři“ a svému náboženství prostě *taw-*

híd, ryzí monoteismus. Někdy se podle ústřední postavy hovoří také o *hákimíji*.

Hákim r. 1021 při vyjíždce v okolí Káhiry zmizel. Možná byl zavražděn anebo se skryl, aby tak u svých vyznavačů vyvolal představu, že se jednou vrátí, až se naplní čas.

Věřoučný systém *hákimíje* vypracoval Peršan Hamza b. Alí az-Zú-zání se skupinou druhů. Vychází z *ismá'ílíje* a promítají se v něm křesťanské, židovské, gnostické, novoplatónské a perské prvky. Předmětem božské úcty je Hákim, nazývaný drúzy uctivě Mawláná, „náš Pán“, a chápaný po způsobu starokřesťanského doketismu jako čistá božská podstata za pouze fiktivním lidským „závojem“. Drúzové nepopírají Hákimovy krutosti a výstřednosti, ale vykládají je symbolicky. Hákim v jejich očích byl a je poslední projev božství. Jednou z devíti inkarnací (*maqám*), které ho historicky předcházely, byl například starozákonní keř oslovující Mojžíše (Ex 3:4).

Drúzká dogmatika (*hikma* „moudrost“) dále navazuje na *ismá'ílíjské* učení o emanaci univerzálního rozumu a rozvíjí je vlastním způsobem. Ze Stvořitelova světla emanoval Univerzální Rozum, z něj – v boji s protikladem – Univerzální Duše, z té – v dalším boji – Slovo a dále pak křídla, pravé „předchozí“ a levé „následné“. Těchto pět emanací se nazývá *hudúd* „hranice“. Jejich ztělesněním byli vysocí hodnostáři z družin imámů jednotlivých pokolení. Například Rozumem (*ʿaql*) byl vždy nejbližší pobočník: u Mojžíše Šuʿajb (Jitro), u Muhammada Salmán al-Fárisí. Čtyři evangelisté byli rovněž emanovanými *hudúd*, ale Ježíš si prý neprávem přivlastnil jejich knihy, které správně náleží přímo Hákimovi. Hákimovým Rozumem je Hamza a k němu se druží jeho čtyři pomocníci. Hákim vypuzuje dřívější proroky, tak jako Bůh vypudil Adama z ráje. Pod úrovní *hudúd* drúzové rozlišují ještě tři stupně kazatelů *tawhídu*.

Drúzké učení má esoterickou povahu. Adepti jsou zasvěcováni do tajemství víry postupně. Spisy připisované Hákimovi ani Hamzovy traktáty a další věroučná literatura by neměly přijít do rukou jinověrcům; přesto se mnohé z nich, včetně zásadně významné Knihy moudrosti (*Kitáb al-hikma*) dostaly i do evropských knihoven. Drúzové si nepřejí obracet jiné na svou víru, od Hákimova zmizení to ani není dovoleno. Věří, že všechna spása je vyhrazena jen stávající obci, která je endogamní a stále se obnovuje. Souhrnný počet duší je neměnný a dochází k převtělování (*tanásuch*): když drúz umře, v téže chvíli se jiný rodí a přejímá jeho duši.

Drúzové popírají Muhammadovo poslání jako pečeti proroků, šariʿu vykládají alegoricky a nezávazně a pět pilířů islámu nahrazují vlastními sedmi povinnostmi (*šurút* „podmínky“): uznávat výhradně Hákimovo božství; odmítat nedrúzká učení; odmítat satana a bezvěrectví; přijímat Boží činy; podrobovat se Bohu v dobrém i zlém; být pravdomluvný; vzájemně si pomáhat. Číslo sedm má pro drúzy stejně jako pro *ismá'ílíji* zvláštní magický význam.

Drúzká eschatologie vychází především z představy o Hákimově opětovném příchodu (*radžʿa*) a spáse jen jeho vlastní obce:

Den, kdy se Hákim zjeví v lidské podobě a bude svět přísně soudit mečem, není znám. Ohlásí ho určitá znamení. Králové si budou počínat podivně a křesťané nabudou vlády nad islámem. Až budou všechny obce odsouzeny a zaniknou, znovu se převtělením zrodí a Hákim je bude soudit znovu. Tehdy budou čtyři skupiny: křesťané, židé, muslimové a muwahhidún... Ti zahrnou i své odpadlíky, tedy ty, kdo se naučili náboženství našeho Pána, budiž požehnán, a opustili je. Spravedlivým muwahhidún se dostane moci, království, majetku, zlata a stříbra. Stanou se emíry, paši a sultány.

anonymní traktát, sloužící drúzům jako katechismus

Drúzké společenství se dělí na nezasvěcené laiky (*džuhhál*) a zasvěcence (*ʿuqqál*). Ti tvoří nejšířší vrstvu drúzkého duchovenstva, které se dělí na několik stupňů. Nejvýznamnější hodnostáři (*šujúch al-ʿaql* „šejchové Rozumu“) působí v Qanawátu v jihosyrském Hauránu. Jinak je při každé drúzké vsi stroze zařízená *chalwa*, užívaná k modlitbám, studiu a meditacím zasvěcenců. Zasvěceny mohou být i ženy, které se v drúzké společnosti těší rovnoprávnosti. Manželství jsou zpravidla monogamní.

V osmanské době vládly drúzům významné emírské rody. Od 19. století nabyla mezi libanonskými drúzy zvláštní prestiže rodina Džumblátů, která dnes stojí v čele převážně drúzké Socialistické pokrokové strany. Syrští drúzové, soustředění v hornaté jižní části země, se proslavili statečným odbojem proti francouzské mandátní nadvládě po první světové válce. Větší počet drúzů žije také na severu Izraele, kde jsou jako jediná skupina z arabského obyvatelstva rekrutováni do izraelské armády. Celkově současný počet drúzů ve všech zemích okolo pohoří Hermon nedosahuje ani miliónu.

O původu a dějinách tohoto zvláštního náboženského společenství víme pramálo. Muslimští učenci je označovali za někdejší muslimy, kteří propadli herezi. Jazídijové sami se pokládají ve svých pověstech za zvláštní lid vzešlý samovolně z Adamova semene ve džbánu, nezrozený tedy z Evina lůna jako ostatní lidé. Okolní obyvatelstvo i senzacechtivé evropské cestopisy a publicistika je neprávem označují za „uctívače ďábla“. Sami si říkají Dásin nebo Dawásin. Nejčastěji užívané jméno jazídí pochází pravděpodobně z perského *ized* „bůh“ či „anděl“. Někteří autoři je spojují se jménem umajjovského chalífy Jazída ibn Mu^cáwija, nenáviděného šíity, neboť má vinu na smrti Husajnově.

Jazídijové dnes patří k některým kurdským kmenům. Největší skupina žije v severním Iráku nedaleko Mosulu. Zde také sídlí jejich nejvyšší hlava a v údolí severně od Láleše se nalézá jejich ústřední svatyně při hrobce Šejcha Adího. Menší skupiny jazídijů žijí v severní Sýrii a na Kavkaze. Celkový počet vyznavačů postupně klesá, dnes se odhaduje asi na 60 000.

Stricto sensu nejde o islámskou sektu, ale o synkretistické náboženství, které početné islámské prvky mísí s představami a řády přebíranými eklekticky ze všech předovýchodních religiálních tradic. K šamanistickým pohřebním zvykům, tancům a výkladu snů, přistupuje sabejská představa o stěhování duší, prvky zoroastrovské a manichejské gnóze a dualismu, některé židovské zákazy jídel a jako náznaky křesťanského, nejspíše nestoriánského vlivu obřad připomínající křest, lámání chleba, pití vína a návštěvy křesťanských kostelů.

Islámská složka je nejbohatší. Zahrnuje obřizku, půst, pouť, způsob provedení náhrobních nápisů a řadu esoterických prvků převzatých ze súfismu.

Jazídijská věrouka se zakládá na dualismu. Bůh však svět pouze stvořil a nadále mu nevěnuje větší pozornost. Účinným prosazovatelem Jeho vůle je druhý princip, nazývaný Malak Tá'ús „Paví anděl“. Ten je také hlavním předmětem kultu. Nemůže být ztotožňován se satanem. Dopustil se sice snad poklesku, ale napravil jej hlubokým pokáním, kdy svými hojnými slzami uhasil pekelné plameny. Namísto pekelného ohně čeká proto hříšníky posmrtné očišťování převtělováním až ke konečné možnosti dospět k božství. Toho již dosáhlo sedm menších bož-

stev jazídijů. Patří k nim Šejch Adí (někdejší súfí Adí b. Musáfir, z. v Láleši 1162), Jazíd a také slavní jihoiráčtí súfijové Hasan al-Basrí a Halládž. Páv, který je nejvýraznějším symbolem jazídijů, má vyjadřovat nesmrtnost, protože jeho maso prý nepodléhá zkáze.

Jazídijové tvoří endogamní, značně uzavřené a kastovně členěné společenství. Jejich kněžstvo se dělí na pět skupin. Nejvyšší náboženský hodnostář nazývaný *šejch názir* nebo *mír-e šejchán* pochází prý z rodiny Hasana al-Basrího nebo Šejcha Adího.

Jazídijové si udrželi svou identitu zřejmě po několik staletí od nejasných počátků i přes nepřátelství ze strany jiných kurdských kmenů a tureckých pašů. Ortodoxní duchovní nejednou ve fetvách odsoudili jejich herezi a jejich území označili za *dár al-harb*.

Š E J C H I S M U S , B Á B I S M U S , B A H Á ' I S M U S

V řadě novodobých hnutí vzniklých v iránském kulturním prostředí ze šíitského základu zaujímá chronologicky a vývojově první místo šejchismus. Název vychází od osoby zakladatele Šejcha Ahmada al-Ahsá'ího (z. 1826). Pocházel z al-Ahsá' ve východní Arábii, ze staré kulturní oblasti, která kdysi po delší čas sloužila za základnu qarmatům. Vykonal pouť do Nedžefu, Kerbelá a Mešhedu a usadil se trvale v iránském Kazvínu. Místní teologové ho napadali, že zaujímá pozice ghulát, popírá vzkříšení těla, Alího chápe jako inkarnaci božství a tvrdí, že Bůh svěřil imámům tvořivou moc ve světě. Zanechal obrovské teologické dílo, jehož analýza nebyla dosud plně provedena. Duchovní škola, kterou založil, přetrvala přes řadu konfliktů až do našeho století. Mezi světovými válkami se počet šejchijů odhadoval asi na čtvrt miliónu.

Škola se ve svém esoterickém synkretismu přibližuje doktrínám, které formuloval Mollá Sadrá, z něhož přímo vychází, a také k teosofii mystiků Suhrawardího a Ibn Arabího. Ahmad al-Ahsá'í se odchýlil od dogmatiky ší'cy v nejednom ohledu. Kupříkladu šíitské imámy označoval za atributy Boží a za brány Božího vědění. Na poli eschatologie učil o dvojím těle: hmotném, které zaniká smrtí, a spirituálním, které žije dále a po zmrtvýchvstání se spojí s duší.

Bábismus, který je znám lépe, se od šejchismu oddělil krátce před

polovinou 19. století. Jeho zakladatel Sajjid Alí Muhammad aš-Širází (z. 1850) se původně zabýval obchodem. Při pouti do Kerbelá se setkal s Ahsá'ího nástupcem Sajjidem Kázimem Raštím (z. 1843), který hlásal blízký příchod skrytého imáma. Jeden z jeho žáků rozpoznal v květnu 1844 v Alím Muhammadovi oprávněného mluvčího (*báb*) očekávaného imáma.

Termín *báb*, tj. brána (přístupu k Božímu tajemství), se vyskytoval v šíitském slovníku již dříve. Původně označoval předního žáka a oprávněného mluvčího imáma. Hagiografická literatura dvanáctníků zná i historii jejich *bábů*. Alí Muhammad Širází vešel do dějin pod jménem *Báb*.

Jeho stoupenci se ocitli v konfliktu se státní mocí, *Báb* byl zatčen a ve věku pouhých 31 let zastřelen. Když se r. 1852 dva *bábisté* pokusili zavraždit šáha, byla proti hnutí rozpoutána nová vlna represí a jeho kazatelé uprchli do zahraničí, většinou do osmanského Iráku a do Ašchabádu, obsazeného v té době již Rusy.

Báb zanechal početné spisy v arabštině a perštině, z nichž nejvýznamnější je *Baján* „Objasnění“, podávající systematický výklad nové věroučné a právní doktríny. *Baján* se snaží napodobit sloh Koránu, jeho způsob vyjadřování je ale velmi složitý a temný, takže porozumění si vyžaduje přispění intuice. Určité liberální a moderní rysy učení se ztrácejí ve verbalismu a mystických argumentacích. *Baján* postuluje existenci světa ducha, který představuje pravou skutečnost, zatímco hmotný svět je jejím pouhým vnějším projevem. Víra v tvůrčí moc slova předávaného proroky a imámy pokračuje ve víře v moc písmen, z nichž se skládá slovní poselství, a také v moc některých čísel. Kategorie islámské eschatologie *Báb* vykládá alegoricky jako obraz dějinného konce profetického cyklu a počátku nového, který zahajuje právě *Baján*.

Posvátným číslem *bábismu* je devatenáctka, odpovídající počtu arabských písmen v basmale. Rok dělí na 19 měsíců po 19 dnech. V čele obce stojí devatenáctičlenný sbor. Je předepsán devatenáctidenní půst a denní četba 19 veršů z *Bajánu* atd.

Nová *šarí'ca*, kterou *Báb* hlásal, pozměňuje Muhammadův zákon v mnoha ohledech. Zrušil veřejné bohoslužby mimo modlitbu za mrtvé. Zrušil také předpisy o rituální čistotě, obřízku a zahalování žen a vyhlásil rovnost pohlaví. Povolil úrok při některých obchodních úkonech a nově upravil daňové předpisy. *Šarí'atské* tresty značně zmírnil. Zákaz kvašených nápojů nicméně ponechal. Rozeslal také slavnostní výzvu

vládcům své doby, aby se nezmocňovali protiprávně statků, které patří Bohu. *Bábistické* hnutí mělo nesporně sociálně reformní cíle, možnost nápravy však hledalo tradičním způsobem jen v náboženských, súfijských a morálních doktrínách. Jeho pozitivní přínos byl nevelký. Jak říká J. Rypka, ve veřejném životě alespoň obrátilo pozornost na nedostatky, i když se mu ani dost málo nepodařilo obrodit Írán mravně.

Mezi *bábisty*, kteří za represí uprchli z Íránu do Bagdádu, zaujímali vůdčí postavení dva nevlastní bratři: *Mírzá Jahjá Subh-e azal* a *Mírzá Husajn Alí Bahá'ulláh* (z. 1892). Oba založili své směry, nazývané podle nich stručně *azalí* a *bahá'í*. Zatímco první se přidržoval původního *Bábova* učení, *bahá'ismus* pokročil značně dál v roztržce s islámem jako nové, konečné zjevení určené pro celé lidstvo, jako nové humanistické, pacifistické a kosmopolitní učení.

Bahá'ulláh (jméno značí „nádhera Boží“) se r. 1863 slavnostně prohlásil za toho, jehož *Báb* předpovídal v *Bajánu* jako dovršitele nového Božího poslání. Své učení vtělil do desítek spisů, z nichž nejvýznamnější *Kniha ujištění (Kitáb al-iqán)* a zvláště *Nejposvátnější kniha (Al-Kitáb al-aqdas)* připomínají podobně jako *Baján* formální nápodobu Koránu se zmodernizovaným věroučným a právním obsahem. Zajímavé jsou také jeho dopisy, které podobně jako *Báb* rozesílal soudobým vládcům a významným osobnostem. V jednom z nich vypráví, jak na něj v dětství hluboce zapůsobilo zamyšlení nad loutkovým divadlem. Když loutky dohrají, odloží se; a právě tak nicotná je i lidská moc.

Bahá'ulláh zemřel v Palestině, kam byl vykázán do vyhnanství osmanskými úřady. V čele sekty ho vystřídal jeho nejstarší syn *Abbás Effendi*, zvaný *Abdulahá'* (z. 1921), který otcovo učení zpracoval do celistvého systému. Cestoval nejenom po Blízkém východě, ale také po evropských zemích a USA, kde nakonec zaznamenal největší úspěch. Kázal v protestantských kongregacích, synagogách i zednářských lóžích. Velkou podporu mu poskytla Američanka *Laura Clifford Barneyová*, která své rozhovory s ním zveřejnila v úspěšné knize *Odpověď na některé otázky (Some Questions Answered, 1908)*. *Abbás Effendi* zemřel v palestinské *Haiřě* a byl pochován na svazích hory *Karmel* vedle *Bába*, jehož tělo sem bylo převezeno. V r. 1957 bylo v tomto světovém centru *bahá'ismu* vybudováno výstavné mauzoleum.

Po *Abbásově* smrti převzal vedení sekty, či vlastně již nového náboženství, jeho vnuk *Shoghi (Shawqí) Effendi* (z. 1957), absolvent *Oxfordu*, který *bahá'ismus* propagoval zvláště v anglicky hovořícím světě.

Od šedesátých let přešlo vedení kosmopolitní obce na volený kolektivní „Dům Spravedlnosti“ se sídlem v Haifě. Dnes má bahá'istická obec přes šest milionů vyznavačů, nejvíce v jižní Asii a Africe. Většinu věřících tvoří konvertité od islámu nebo jejich potomci, nemalý počet představují také bahá'isté v USA a západní Evropě. Od jara 1990 obnovila bahá'istická obec své působení i v Československu. V mateřské zemi hnutí, v Íránu, byl počet vyznavačů této kosmopolitní víry odhadován asi na půl milionu, nebyli však uznáváni za náboženskou menšinu a nesměli vydávat tiskem knihy ani časopisy. Po vítězství islámské revoluce byli vystaveni zesíleným represím.

Bahá'istické učení zahrnuje filosofickou, teologickou, sociální a kultovní složku. Zřejmě se rozešlo s islámem, i když samy otázky a způsob jejich kladení, struktura výkladu a některá řešení na islámský původ jasně ukazují. Bahá'ismus chce být univerzálním náboženstvím. Zdůrazňuje princip jednoty Boha i lidstva. Bůh je transcendentní a nepoznatelný. Jeho podstata se projevuje stvořením, takže svět je vlastně věčný. Jde tu tedy o pojetí odlišné jak od kreacionismu islámské teologie, tak od filosofického chápání emanace. Bahá'ismus zahajuje nový cyklus profecie jako vyvrcholení posavadní tradice, neboť přináší zjevení, které vyjadřuje podstatu všech zjevení předchozích a dnešnímu světu nabízí řešení jeho problémů. Důležité je, aby se změnil člověk sám a společnost, a tak aby se svět zotavil z úpadku mravních hodnot a dosáhl míru.

V souladu s touto humanistickou vizí Abbás Effendi nalézá řešení i pro tradičně svízelný problém Boží všemohoucnosti a vševědoucnosti a její slučitelnosti se svobodou lidské vůle.

Předchozí znalost věci není ještě příčinou jejího uskutečnění, neboť zásadní Boží vědění zahrnuje skutečnosti tímž způsobem před jejich bytím i po něm. Taková je Boží dokonalost. Ale to, co bylo Božím vnuknutím zvěstováno jazyky proroků o příchodu biblického Přislíbeného, nezpůsobilo Kristův příchod. Skrytá tajemství budoucnosti byla zjevena prorokům a ti se tak seznámili s budoucími ději, které zvěstovali. Avšak tato znalost a tato proctví nebyly příčinou, že ony děje nastaly. Například každý dnes večer ví, že za sedm hodin slunce zase vyjde, ale tato předchozí znalost nezpůsobí jako příčina jeho východ. Proto Boží vědění v říši nahodilostí nedává věcem formu. Naopak, samo je očištěno od minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Je totožné se skutečností věcí, není však příčinou, proč nastávají.

ABBÁS EFFENDI (vyd. L. Clifford Barney): ODPOVĚĎ NA NĚKTERÉ OTÁZKY

Víra bahá'í odmítá askezi; člověk je stvořen k radosti. Nově upravuje celou šarí'u. Zcela zavrhuje džihád a zdůrazňuje naopak cíl všeobecného míru, jehož základy má vytvořit společné vzdělání, mravní obroda a mezinárodní arbitráž pro případné spory. S touto myšlenkou bahá'ismus přišel ještě před ustavením Společnosti národů. Je také pluralistický: duchovní jednotu lidstva znamená i jednotné náboženství, ale v něm jsou různé proudy rovnoprávné. Hlásá také rovnost mužů a žen, odstranění předsudků a harmonický soulad náboženství a vědy.

Lidstvo je jediný celek... Fanatické lpění na jediném náboženství, jediné rase nebo jediné vlasti ničí tuto jednotu. Je třeba se osvobodit od tradičních věr a přiklonit se k principům Božího náboženství.

Abbás Effendi

A H M A D Í J A

Velmi osobitou reformu islámu představuje ahmadíja. Vedle islámského základu čerpá eklekticky i z jiných zdrojů a výrazně se orientuje na misijní, propagandistickou a osvětovou činnost.

Její zakladatel Mírzá Ghulám Ahmad (1835–1908) pocházel z městečka Qádiján v indickém Paňdžábu. V mládí po nějaký čas pracoval v britském správním aparátu a vedl disputace se skotskými misionáři. Po návratu do rodné obce se plně věnoval samostatnému náboženskému bádání a organizační činnosti. Vydal asi šedesát spisů. Jako některé směry islámské obrody uznával za ryzí Boží přikázání jen Korán. Hadíthy přijímal jen tehdy, jsou-li nesporné a odpovídají potřebám měnících se poměrů. Současně přiznával každé generaci právo na novou interpretaci Koránu.

Poklady svatého Koránu jsou nevyčerpatelné. A stejně jako divy přírody jsou nekonečné, takže každé nové pokolení nalézá v přírodě nové vlastnosti a hodnoty, tak i slovo Boží. Nemůže totiž být rozpor mezi Božím dílem a Jeho slovem.

GH. AHMAD: IZÁLA-JE AWHÁM (Odstranění iluzi)

Odvolával se přitom také na údajnou Muhammadovu předpověď, že na počátku každého století islámského letopočtu Alláh sešle náboženského reformátora či obnovitele, *mudžaddida*. Sám se prohlásil za

reformátora počínajícího 14. století (od 1883). Své zvláštní poslání dokládá výzvami, zázračným léčením i jinými znameními; mezi něž se počítala i skvělá úroveň jeho arabsky skládaných básní. Roku 1889 založil společnost ahmadíje (*andžuman-e ahmadíja*), která ho brzy poté prohlásila za nového proroka, jemuž se dostalo přímého zjevení. Muslimské ortodoxní kruhy takovýto nárok, odporující dogmatu o Muhammadovi jako pečeti proroků, přirozeně neuznaly a označily ho za káfira. Ghulám se bránil výkladem, že zjevení nelze pokládat za uzavřené.

Není pochyb, že když příjemce zjevení klade otázku a Bůh na ni odpoví, a otázky a odpovědi se řetězí, přičemž se zjevení vyznačuje Božím majestátem a světlem a zahrnuje i znalost neviděného a pravé porozumění, pak jde o pravé slovo Boží. Boží zjevení musí být jako rozhovor mezi dvěma přáteli. Když služebník položí otázku, měl by dostat laskavou a výmluvnou odpověď od Všemohoucího Boha, na níž by jeho vlastní já a jeho vlastní přemýšlení nemělo podílu. Jestliže se někomu dostává štědrého daru takovéhoho rozhovoru, je to slovo Boží a v jeho příjemci se Bohu zalíbilo.

Gh. Ahmad – z vystoupení na konferenci o velkých náboženstvích konané v Láhauru r. 1896

Ghulám Ahmad se označoval nejen za islámského mudžaddida, proroka nebo po případě mírumilovného mahdího, ale i za mesiáše křesťanů a židů, za avatára hinduistického boha Višnu a za učitele zoarostrovců a buddhistů. O Ježíšovi ahmadíjové učí, že sice byl příbit na kříž (tím se odlišují od islámské ortodoxie), ale uzdravil se a zemřel prý ve vysokém věku v Kašmíru nedaleko Šrínagaru, kde Gh. Ahmad dokonce objevil jeho hrob. Později o této otázce vedl rozsáhlé polemiky významný pákistánský politik Zafrulláh Chán, vyznavač ahmadíje, od r. 1947 ministr zahraničí a později představitel Pákistánu u OSN a Mezinárodního soudu v Haagu. Argumentoval mj. i turínským plátnem jako údajným důkazem, že tělo v něm zahalené nebylo ještě mrtvé.

Ghulám Ahmad rozhodně popíral jakýkoliv nárok arabských *‘ulamá’* a tureckého chalífátu na vedoucí úlohu v islámu. Každé zemi přiznával právo na vlastní poutní střediska. Indickou Mekkou se měl stát Qádiján. Ahmadíja tedy ve svých počátcích vystupovala jako místně patriotický islám. Navíc, podobně jako Ježíš nevyzýval ke vzpouře proti Římanům, Ahmad odmítal džihád proti britskému panství v Indii. Hovořil pouze o nezávislosti a sociální rovnosti jednou v budoucnosti. Angličané za to ahmadíji chránili a její učení se silně rozšířilo zvláště v britských koloniích.

Po zakladatelově smrti v sektě narůstalo napětí kolem pojetí jeho profecie a vztahu k ostatním muslimům. Po roce 1914 vyústilo v rozštěpení obce na dvě části. Početnější strana uznala za svého chalífu Ahmadova syna Baširuddína Mahmúda Ahmada (z. 1965) a podržela si centrum v Qádijánu. Když po rozdělení Indie v r. 1947 Paňdžáb připadl Indii, sekta přenesla své sídlo do horského místa v Pákistánu, které nazvala Rabwa „vrcholek“. Této straně se říká *qádijání*. Druhá strana uznává Ghuláma Ahmada pouze za mudžaddida, nikoli za proroka, a má své středisko v Láhauru.

Ghulám Ahmad psal svá díla persky, arabsky nebo urdsky. Později se hlavním jazykem rostoucího misionářského působení ahmadíje stala angličtina, což spolu s britskou benevolencí usnadňovalo šíření tohoto učení do zemí Commonwealthu. Misionářská aktivita měla i svou hospodářskou stránku: paňdžábští kupci rozvíjeli styky s obchodními firmami Evropy, USA, Kanady a zemí Asie a Afriky. V tom mají mnoho společného s vyzařováním ismá‘ílíje. Rozsáhlou misijní činnost vedou obě strany, qádijánská i láhaurská. Obě mají své mešity mj. v Londýně a po celém anglofonním světě, celkem asi šest set. Řídí také řadu základních a středních škol a několik nemocnic a vydávají anglické časopisy.

Někdejší vůdce láhaurské strany Maulvi Muhammad Alí (z. 1951) vzbudil pozornost svým překladem Koránu do angličtiny, v němž mnoho myšlenek a pojmů vykládá zcela nově. V duchu tradiční mírumilovnosti ahmadíje, která džihád chápe vždy jen jako pokojné usilování, vykládá i sám pojem islám jako „dosažení míru“ či „úsilí o mír“. Tento výklad, z hlediska arabské etymologie docela přípustný, má v současném islámském světě kladnou odezvu.

Islámská ortodoxie nicméně pokládá ahmadíji za herezi, přičemž mírnější směr v Láhauru je napadán méně než qádijánští obhájci nového proroka. Ahmadíjům se brání v účasti na poutích do Mekky. V azharských a jiných ortodoxních publikacích je ahmadíja obviňována z rozkolu. Dříve byla často také hanobena pro údajné spojenectví s britským imperialismem. V Pákistánu vystupoval jako úhlavní nepřítel ahmadíje A. A. Mawdúdí. Brojil proti sektě i proti politickým funkcím Zafrulláha Chána, a roku 1953 vyvolal proti ahmadíjům pogromy. Sekta si přesto své pozice udržela a v Evropě a Africe dokonce rozšířila.

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

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

AL-MAS'ÚDÍ (z. 957): MURÚDŽ ADH-DHAHAB (Rýžoviště zlata)

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

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

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

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

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

(30:30)

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

M U H A M M A D

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

lel a pomáhal rozvíjet Chadídžin bratranec Waraqa ibn Nawfal.

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

Muhammad, když si ho Bůh vyvolil za svého proroka, se vzdaloval od mekkánských obydlí, sestupoval sám do strží a potuloval se horskými údolími. Vždy když procházel kolem nějakého stromu nebo skály, ozvalo se mu: Mír s tebou, Posle Boží! Rozhlížel se kolem sebe, vlevo, vpravo i dozadu, ale neviděl nic než stromy a skály. A tak se tam trmácel, rozhlížel a naslouchal podle Boží vůle. Potom k němu Bůh seslal Džibrila s projevem své přízně. Bylo to v měsíci ramadánu, kdy se Muhammad zdržoval v okolí Mekky v místě zvaném Hirá. Zachovala se nám o tom takováto zpráva:

Muhammad se delší dobu uchyloval do samoty, až nastal rok, měsíc a noc, v níž Bůh prokázal milost svým služebníkům a poctil Muhammada svým poselstvím. Tehdy k němu sestoupil Džibril s věcí Boží. Posel Boží o tom hovoří takto: Přišel ke mně Džibril a já jsem spal. Držel v ruce hedvábný brokát a na něm nápis.

Řekl mi: „Přednášej!“ „Co mám přednášet?“ zeptal jsem se. A tu mě začal škrtit, až jsem myslel, že zemřu. Potom mě pustil a opakoval: „Přednášej!“ „Co mám přednášet?“ ptal jsem se. Znovu mě začal škrtit, až jsem myslel, že zemřu. Pustil mě a opakoval: „Přednášej!“ „Co mám přednášet?“ zeptal jsem se znovu ve snaze zbavit se ho, aby mi neublížil.

Řekl mi: „Přednášej ve jménu Pána svého, který stvořil člověka z kapky přilnavé stvořil! Přednášej, vždyť Pán tvůj je nadmíru štědrý, ten, jenž naučil perem, naučil člověka, co ještě neznal.“

A když jsem přednesl, co chtěl, nechal mě a odešel. Potom jsem se probudil a jako by ta slova byla napsána v mém srdci. Šel jsem domů a když jsem byl na prostředku kopce, zaslechl jsem hlas z nebe, který volal: „Muhammade! Ty jsi Posel Boží a já jsem Džibril.“ Zastavil jsem se, pozoroval jsem ho a nehýbal se ani vpřed ani vzad. Odvracel jsem od něho svou tvář, ale viděl jsem ho všude. A tak jsem stál bez hnutí, dokud Chadídža nevyšla k němu, aby mě hledali. Vyšli na návrší nad Mekkou, ale vrátili se k ní, zatímco já jsem tam stále stál. Potom mě Džibril nechal a já jsem se vrátil k Chadídži. Sedl jsem si k ní a přitulil se. Zeptala se mne: „Kde jsi byl, Abú-l-Qásime?“ Poslala jsem za tebou muže, aby tě hledali, ale vrátili se bez tebe.“

Vyprávěl jí, co viděl. Řekla mu: „Raduj se, drahý, a buď pevného ducha, neboť při Tom, kdo má Chadídžin osud ve svých rukou, věřím, že jsi Prorokem tohoto národa.“ Potom vstala, oblékla se a šla k bratranci Waraqovi

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

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

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

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

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

(112)

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

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

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

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

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

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

od ostatních lidí. Kurajšovští přesídlenci se budou řídit svými obyčejí a zavazují se platit v penězích za krev, kterou by mezi sebou prolili. Budou podle zvyku a spravedlnosti příslušející věřícím vykupovat své zajatce...

Věřící se nespolečí proti jinému věřícímu s jeho propuštěncem. Zbožný muslim se postaví proti rozbójníkům a proti těm, kdo by mezi věřícími šířili nepravosti, hříchy, nepřátelství nebo rozklad. Ať se na takového obojí ruka každého, třebaš šlo i o jeho syna. Věřící nesmí zabít věřícího kvůli nevěřícímu, ani nesmí pomáhat nevěřícímu proti věřícímu. Ochrana Boží patří všem. Věřící si jsou navzájem bratry s vyloučením ostatních.

Těm židům, kteří nás následují, přísluší pomoc a rovnoprávnost. Nebude jim křivděno a jejich nepřátelům nebude poskytnuta pomoc. Mír věřících je nedělitelný. Když věřící bojují za Boží věc, nebude uzavřen mír, leč za čestných a vůči všem spravedlivých podmínek. Při každém bojovém přepadu se věřící navzájem podporují. Věřící musí pomstít krev, kterou prolili jejich druzi v Božím boji. Bůh vede bohabojné muslimy nejlépe a nejpříznivěji. Žádný modloslužebník nebude chránit majetek nebo osoby nevěřících Kurajšovců a nezasáhne proti věřícímu. Kdokoli by zabil věřícího bez náležitého důvodu, bude sám na odplatu zabit, pokud se příbuzní zabitého nespokojí výkupným. Všichni věřící se proti němu postaví jako jeden muž a vykonají pomstu.

Věřícímu, který se hlásí k této smlouvě a věří v Boha a soudný den, není dovoleno pomáhat pachateli zla a poskytovat mu ochranu...

Jathrib ať je svatyní pro lid této smlouvy. Cizinec pod ochranou je jako domácí. Nebude jim ubližováno a sami zas nebudou páchat zlo. Ženě lze poskytnout ochranu jen se souhlasem její rodiny. A kdyby se mezi lidem této smlouvy vyskytly spory a nedorozumění, z nichž by mohlo vzejít zlo, obraťte se s nimi na Boha, On je mocný a vznešený, a na Muhammada, ať mu Bůh žehná a dá mu mír. Bůh je ručitelem zbožného dodržování této smlouvy...

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

IBN ISHÁQ: AS-SÍRA AN-NABAWÍJA

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

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

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

Toto duchovní centrum, Mekku, bylo ale nejprve třeba dobýt a získat pro islám. Svatý boj, *džihád*, vedený doposud duchovně, se změnil v boj ozbrojený. Medína ležela při obchodní cestě z Mekky do Sýrie. Muhammad proto začal organizovat přepady mekkánských karavan. V březnu 624 došlo k první větší bitvě u Badru. Přes značnou početní převahu kurajšovského vojska, vyslaného na pomoc karavaně, muslimové, vedení osobně Muhammadem, dosáhli drtivého vítězství a získali velkou kořist. V Koránu se toto vítězství oslavuje jako projev přímé pomoci Boží (3:119).

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

Přestože v těchto střetnutích činily počty bojujících jen několik stovek a padlých bylo jen několik desítek, byly to bitvy neobyčejně významné

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

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

...

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

hadíthy ze sbírky Buchářího

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

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

V roce 628 se vypravil do Mekky s přáním vykonat malou pouť (*ʿumra*). Po zdoluhavých jednáních s Kurajšovci došlo k uzavření smlouvy, v níž Mekkánci uznali Muhammada za de facto rovnoprávného partnera, uzavřeli s ním příměří na deset let a zavázali se umožnit mu v příštím roce ʿumru. Namísto vstupu do Mekky pak Muhammad pro danou chvíli vytáhl proti židovské obci v oáze Chajbar. Při této příležitosti stanovil způsob, který se stal nadále pravidlem, jak postupovat vůči *ahl al-kitáb* („lidu knihy“ či „vlastníkům Písma“, tj. křesťanům nebo židům), jestliže se podrobí. Nemají být zabijeni, ani vyháněni, ani násilím nuceni přestoupit na islám, ale zůstávají na své půdě a je jim uložena povinnost platit každoroční daň. Tuto zásadu uplatňovala později muslimská státní moc ve všech rozsáhlých oblastech přičleněných k islámské říši. Pouze v samotné Arábii ji chalífa Umar zpřísnil a nařídil vysídlit židy a křesťany z celého poloostrova.

V Chajbaru se židovka Zajnab, která ve válce ztratila mužské příbuzné, pokusila Muhammada zavraždit otráveným jehněčím masem. Tento pokus zanechal na Prorokově zdraví trvalé stopy, na něž si stěžoval až do smrti.

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

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

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

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

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

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

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

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

...

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

...

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

hadíthy ze sbírky Buchářiho

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

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

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

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

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

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

ze sbírky Buchářiho

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

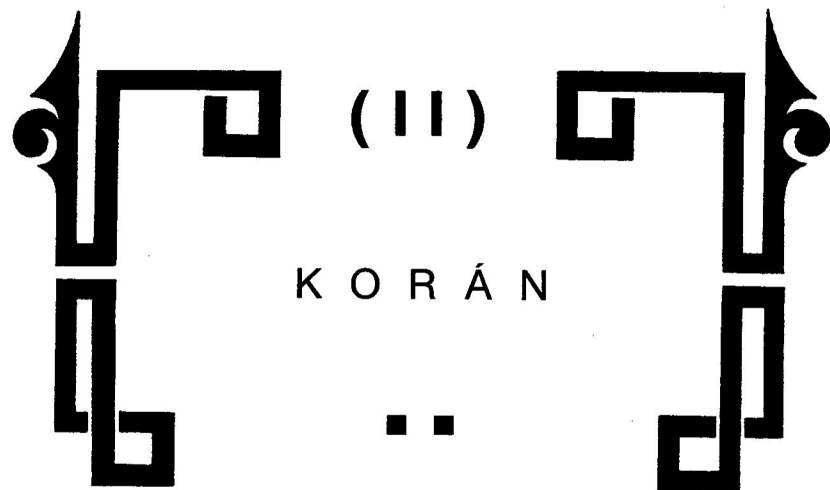
Bylo to skutečně období velkých úspěchů, ale i konfliktů a bolestného rozkolu. Nejdříve se Abú Bakr musel vypořádat s odpadlictvím (*ridda*) kočovných kmenů na Arabském poloostrově. Za Umara arabská vojska zvítězila nad perskými a byzantskými armádami a obsadila Egypt, Palestinu, Sýrii, Irák a Írán.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

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

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

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

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



ZATÍMCO ŽIDOVSKÝ A KŘEŠŤANSKÝ VÝ-

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

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

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

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

KANONICKÁ REDAKCE

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

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

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

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

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

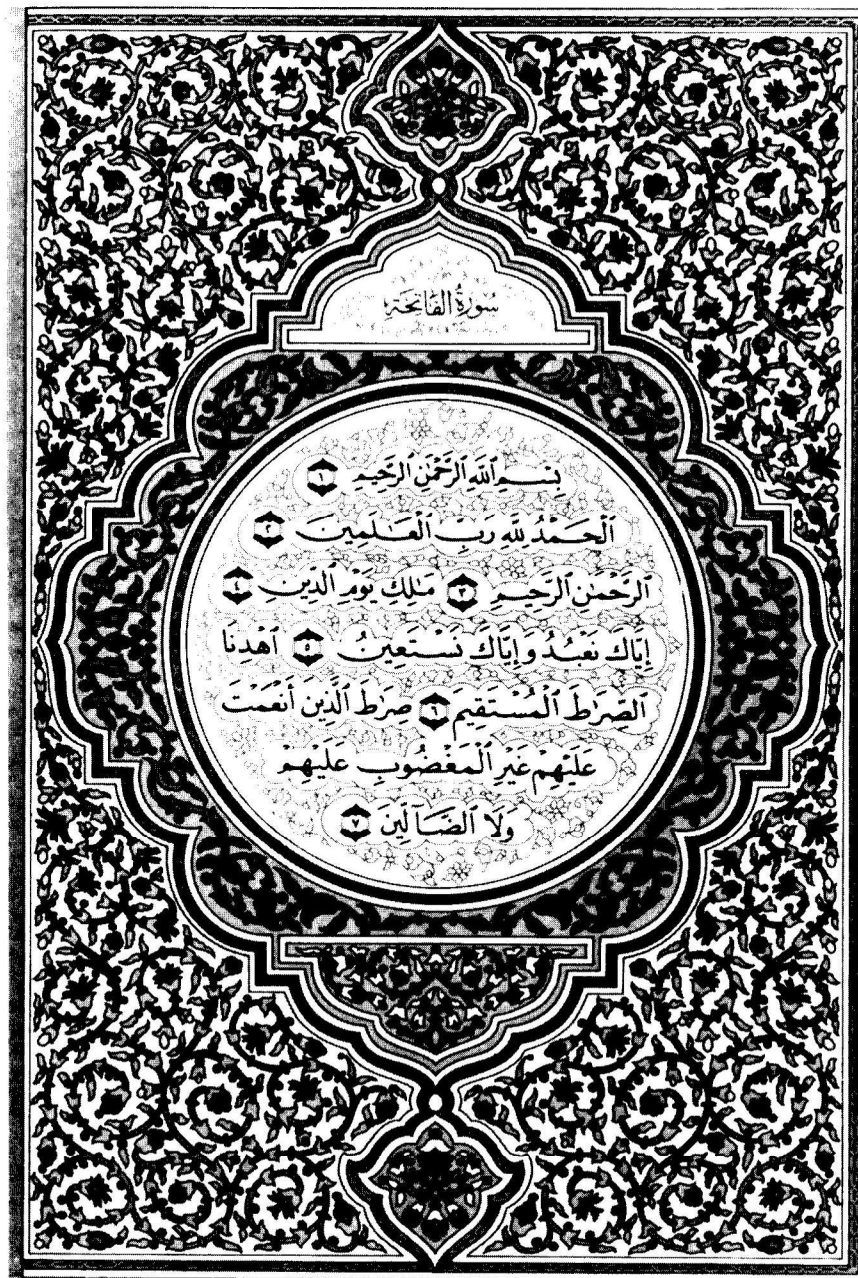
Ve jménu Boha milosrdného, slitovného / Chvála Bohu, Pánu lidstva veškerého, / milosrdnému, slitovnému, / vládci dne soudného! / Tebe uctíváme a Tebe o pomoc žádáme, / veď nás cestou přímou, / stezkou těch, jež zahrnuls milostí Svou, / ne těch, na něž jsi rozhněván, ani těch, kdo v bludu jsou!

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

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

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

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



Ozdobná první strana Koránu s textem Fátíhy

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

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

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

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

(21:105)

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

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

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

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

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

(17:18)

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

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

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

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

E X E G E Z E (T A F S Í R)

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

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

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

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

(3:7)

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

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

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

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

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

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

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

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



DRUHÝ ROZSÁHLÝ SOUBOR ZÁVAZNÝCH

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

A není pro proroka žádný hřích v tom, co mu Bůh uložil podle zvyklosti Boží u těch, kdo již předtím odešli, a rozkaz Boží je určením předurčeným. (33:38).

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

A věru máte nyní v Poslu Božím příklad překrásný pro každého, kdo doufá v Boha a v den poslední a kdo Boha hojně vzpomíná. (33:21)

Věřte tedy v Boha a Posla Jeho, proroka neučeného, jenž věří v Boha a Jeho slova, a následujte je – snad se octnete na cestě správné! (7:158)

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

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

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

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

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

Ze sbírky hadíthů Abú-l-Husajna Muslima

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

Ze sbírky hadíthů Buchářiho

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Z Buchářiho sbírky

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

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

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

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

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

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

Ze sbírky Buchářího

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

Po odhalení a vyřazení zjevných apokryfních podvrhů (*mawdú^ćát*) badatelé roztrídili hadíthy do tří skupin:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ve všech šesti knihách kromě Abú Dáwúda

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

ve všech šesti knihách kromě Nasá'ího

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

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

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

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

ze sbírky Tirmidhiho

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

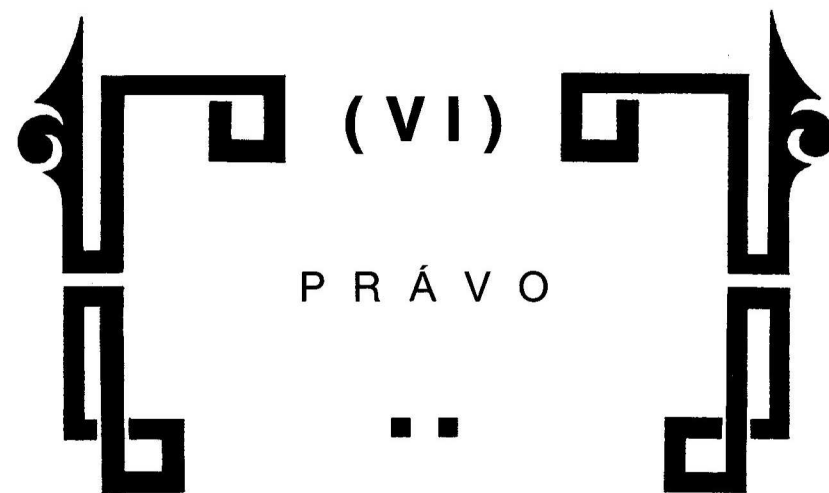
SMAIL BALÍČ: VOLÁNÍ Z MINARETU

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

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

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

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



NÁBOŽENSKÉ PRÁVO — ŠARÍ^cA, ŠAR^c – ZTĚ-
lesňuje ve struktuře islámu souhrn Božského řádu přikázaného lidstvu,
neproměnný morální Zákon. Šar^c je stejně jako Korán chápán jako
věčný, nestvořený. Charakterizuje islám ještě výrazněji než soustava
dogmatické teologie, je jeho dření. Soudobí muslimští učenci označují
někdy své náboženství za jednotu dogmatu (^caqída), práva (šarí^ca)
a kultury (hadára). Právní systém přitom fakticky zahrnuje i celou
dogmatiku do zákonné povinnosti víry, prvního z pěti pilířů. Obsahuje
celou oblast vztahů člověka k Bohu (^cibádát) i k druhým lidem (mu-
^cámalát) a prostupuje celý způsob života. V podrobných rozpracová-
ních právníků se šarí^ca zároveň stává vyčerpávající soustavou zákonů
a kvalifikací vztahů a činů i východiskem pro morální filosofii.

Tato všeobsažnost je pro současné fundamentalisty předmětem
hrdosti.

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

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

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

Vědní obor zabývající se šarí^cou se nazývá *fiqh*, doslova „poznání“, „uvědomění“, neboť jde o vědu par excellence. Slovo připomíná latinský termín juris-prudentia. Právníci – *fuqahá'*, sg. *faqih* – vytvořili a utřídili soustavu Božího zákona na základě čtyř zdrojů. Tyto základy práva (*usúl al-fiqh*) jsou: Korán, sunna, *qijás* (analogie) a *idžmá^c* (souhlasný názor autorit).

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

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

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

ALÍ B. M. AL-DŽURDŽÁNÍ (z. 1413): TA^cRÍFÁT (Definice)

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

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

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

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

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

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

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

Nejmenší počtem stoupenců, ale zároveň nejpřísnější je stroze fundamentalistický madhab Ahmada ibn Hanbal (z. 855). Jeho škola, založená v Bagdádu, odmítá qijás a vůbec právo na vlastní úsudek a klade důraz na právní názory Prorokových druhů. Sám Ibn Hanbal sesbíral hadíthy ve svém klasickém *Musnadu*. Hanbalovský směr byl kdysi silný v arabské oblasti od Egypta po Irák. Z jeho představitelů vynikli zejména Ibn Qudáma, autor rozsáhlého kompendia *Mughní* (Obohacení), a dále Ibn Tajmíja a Ibn Qajjim al-Džawzíja (z. 1350), od nichž vede přes čtyři století přímý ideový spoj k puritánskému wahhábovskému hnutí a dál k novějším podobám fundamentalismu, jakož i snahám o obnovu cestou ad fontes. Hanbalovský madhab dnes žije hlavně v Saúdské Arábii.

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

Když se fiqh zhruba v 9.–10. století ustálil ve čtyřech pravověrných madhabech, zakořenil se názor, že jejich zakladatelé byli absolutními mudžtahidy, zatímco právníkům dalších generací přísluší už jen omezený idžtihád v rámci školy na základě jejich vzorových principů (*usúl*) a textů zakladatelů. Později se rozšířilo přesvědčení, že „se dveře idžtihádu uzavřely“. Právník může jen v mezích svého madhabu na základě znalosti dřívějších řešení odpovídat právním dobrozdáním, fetvou (*fatwá*), na specifické otázky. Pouze šiité připouštěli idžtihád i nadále. V sunnitském společenství se o něj zasazoval Ibn Tajmíja a také Sujútí, který soudil, že každé století má mít svého obnovitele (*mudžaddid*). Ke znovuotevření idžtihádu, a to téměř ve všech oblastech islámského myšlení, dochází ale až ve 20. století.

Čtyři sunnitské madhaby představují již několik set let obecným konsensem přijímanou pluralitu pravd v rámci jediné ortodoxie. Všem čtyřem se vyučuje na al-Azharu, tak jako se jim již dříve vyučovalo i na jiných madrasách. Názory právníků všech čtyř směrů se berou v úvahu na islámských konferencích. Navzájem se liší jen v podrobnostech hmotného direktivního práva (*furú^c*), které se nepokládají za příliš podstatné.

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

a Abú Hanífa zakazují ty, kteří mají drápy, a také zakazují vrány a supy.

ABDALQÁHIR AL-BAGHDÁDÍ: KITÁB AN-NÁSICH WA-L-MANSÚCH (O rušícím a zrušeném; autor sám se hlásil k šafi'ovské škole)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(níja) sloužit jím Bohu. Anebo čin vycházející z důvodů usnadňujících ne-návisť nebo neposlušnost. Zdržet se takového jednání je věcí svědomitosti poctivců.

GHÁZZÁLÍ: IHJÁ* (Oživení věd náboženských)

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

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

výklad Abú Bakra Effendiho

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

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

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

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

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

R O D I N N Ě P R Á V O

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

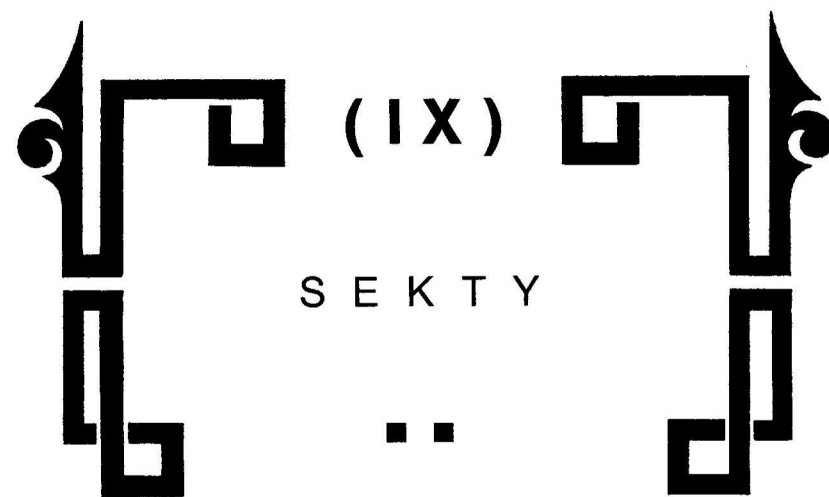
Muslimská rodina je patriarchální a patrilineární. Manželství se uzavírá smlouvou, zpravidla písemnou, mezi ženichem a zákonným zástupcem (*walí*) nevěsty za přítomnosti dvou plnoprávných svědků (např. jednoho muže a dvou žen). Jako walí vystupuje nevěstin otec nebo některý mužský příbuzný z otcovy strany (děd, strýc, bratr), a jestliže takový v rodině není, tedy soudce. Smlouva ve své nejpodstatnější části stanoví výši daru (*mahr*), který ženich vyplatí otcí nebo přímo nevěstě. Svobodný muž se může oženit až se čtyřmi ženami, otrok se dvěma. Oženit se je podle hadíthů záslužnější než zůstat svobodný. Polygamní sňatky jsou vázány podmínkou, že muž je schopen všechny své ženy přiměřeně svému stavu uživit a že se ke všem bude chovat spravedlivě.

Manželství nelze uzavřít, brání-li mu překážky vyplývající z příbuzenství po krvi nebo po mléce. Korán vypočítává, které stupně příbuzenství činí ženu trvale zakázanou (*mahram*).

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

Výsledek súfijského chápání jednoty všeho bytí vidí v deifikaci ústící do představy dokonalého člověka. Dospívá tak k názoru odmítajícímu tvrzení, že by Kierkegaard bylo možno pochopit jen z evropského zázemí. Badawí si je jist, že svazek Kierkegaard se západním existencialismem nepřesahuje o mnoho obdobný svazek existencialismu se sufismem. Kierkegaard začal existenciální analýzy náboženských příběhů tím, že je pochopil jako látku pro existenciální interpretaci. Totéž činili i muslimští mystikové. V obou případech se tedy vychází z náboženské historie.

Badawí sám byl nicméně v arabském intelektuálním prostředí podroben ostrým výtkám. Deník al-Ahrám v r. 1965 označil jeho spojování existencialismu s islámskou tradicí za „směs evropské filosofie s padělanou kúrou z islámských mystiků“. Badawího přístup nicméně nezůstal osamocený. Myšlenkový odkaz vrcholného období islámské mystiky zůstává nadále ceněným domácím předpolím pro filosofické úsilí o vybudování alternativního, humanitního proudu moderního islámského myšlení oproti totalitním snahám převážně právnicky založeného fundamentalismu.



PODLE TRADICE PRÝ MUHAMMAD PŘEDPO-
věděl, že jeho obec nezůstane ušetřena štěpení na sekty.

Abdulláh b. Umar vypráví, že Prorok řekl: „Mému lidu se stane totéž co Izraelským. Ti se rozdělili na sedmdesát dvě sekty a můj lid se rozdělí na sedmdesát tři. Všechny půjdou do pekla mimo jedinou.“ Druhové se zeptali: „Kterou, Proroku?“ Privil: „Náboženství, jež vyznávám já a moji druzi.“

hadíth dle MIŠKÁT

Vzhledem ke státotvorné povaze islámu došlo k prvním schizmatům hned v raném období ze sporů o politické vedení obce. Tak se od sunnitské většiny odštěpila legitimistická ší^{ca} a extrémně teokratická cháridža, kdežto smířlivá, kvietistická murdži^{ca} působila nějaký čas v jejím stínu. Zatímco u křesťanských sekt představovaly jablko sváru hned od počátku věroučné rozdíly, v islámu se příznačně projeví až druhotně, v prokazatelné návaznosti na politické zápasy doby.

Muslimská středověká hereziografická literatura se snažila zmapovat náboženskopolitické skutečnosti islámu tak, aby určila předpověděných 72 sekt (*firaq* „skupiny“ nebo *nihal*). Dospěla tak k různým schematickým výčtům. Vedle cháridži a ší^{cy} a jejich početných odnoží řadí mezi sekty také teologické a filosofické školy s rozdílnými názory na lidskou svobodu, Boží atributy, výklady koránských antropomorfismů, povahu víry, některé právní přístupy a další sporné otázky. Výčty pak uvádějí mu^ctazilu, deterministickou džabrijí a džahmíji, její protiklad qadaríji, antropomorfistickou hašwíji a mnoho dalších názorových škol

či sekt, nejednou z dějepisných prací vlastně neznámých. Sunnitská ortodoxie v takovýchto schématech zaujímá 73. místo a je označována jako *nadžija* „proud spásy“. Existují ale hereziografické výčty psané z odlišných, například mu^ctazilských hledisek. V této souvislosti si zaslouží zmínky mistrné eseje baserského literáta al-Džáhize (z. 868), který úmyslně předváděl svou velkou vzdělanost a polemickou obratnost střídavým hájením různých i protikladných stanovisek.

Sekty v částečném nebo plném smyslu slova vznikaly a zanikaly po všechna staletí islámských dějin až do nejnovější doby. Někdy šlo o radikální politicko-náboženská hnutí vycházející ze sunnitských základů (puritánský wahhábismus, který dal od 18. století vznik saúdské moci v Arabii; mahdíja koncem 19. století v Súdánu a na ni navazující súdánské společenství ansárů, uplatňující se dodnes v politickém životě země atd.), jindy o další odnože ší^cy (v Íránu 19. století šejchismus, bábismus, bahá'ismus), o nová synkretistická učení, orientovaná na potřeby moderní doby (ahmadíja), nebo o drobná hnutí vyrůstající ze zvláštních místních podmínek na periférii islámského světa.

C H Á R I D Ź A

Ti, kdo opustili Alího tábor po bitvě u Siffínu (r. 657) a dali tak podnět k označení svého hnutí za „(odcházející) rebely“, vyjadřovali nespokojenost s očividně světskou povahou, již nabyt boj o moc v muslimské obci. Vůdce obce, imám, má podle jejich názoru být volen výhradně podle náboženských a morálních hledisek, bez ohledu na původ, „i kdyby byl habešský otrok s uříznutým nosem“. Neplní-li své povinnosti, má být sesazen. Takovýto postoj autoři charakterizují různě jako extrémně teokratický, puritánský nebo beduínsky rovnostářský či demokratický. Cháridžovci uznávají chalífát Abú Bakra a Umara, další dva chalífy jen s výhradami. Jejich hnutí, přitažlivé pro utlačované společenské vrstvy, se sice početně rozrostlo, ale v prvních stoletích prošlo řadou krvavých srážek a rozštěpilo se do několika podsekt, které pak v dalších dějinách sehrávaly spíše již jen okrajovou roli.

Cháridžovské věroučné a právní názory se vyznačují strohou přísností. Kanonický text Koránu přijímají s výhradou proti sůře Josef (12), která přejímá starozákonní příběh Josefa Egyptského s ženou Putifa-

rovou, a mnohým z nich připadá nedůstojně frivolní. Shodně s mu^ctazilou chápou Korán jako stvořený, odmítají antropomorfismy, připouštějí vlastní názor při výkladu a jejich některé podsekty přiznávají člověku svobodnou vůli. Podle cháridžovského názoru sama víra nestačí, není-li doprovázena dobrými skutky. Naopak těžký hřích smažává hodnotu víru, je odpadlictvím, a má být trestán. I hříšné myšlenky, lhaní a pomluvy poskvňují natolik, že si od provinilce vyžadují před modlitbou očistný wudú'. Cháridžovci platili vcelku za nesnášenlivé vůči ostatním muslimům, někdy však vystupovali tolerantně vůči křesťanům a židům. V dobrovolné izolaci rozvinuli vlastní kulturu, tradice, fiqh, poezii a dějepisnou prózu.

Do současnosti se uchovala jen jediná, umírněná odnož *ibádíja* (v severní Africe *abádíja*), nazvaná podle údajného zakladatele Abdulláha b. Ibád, který se kolem r. 685 rozešel s cháridžovskými extrémisty *az-raqíja*, prosazujícími své cíle nábožensko-politickými vraždami. Ibádovské obce se dnes nalézají ve dvou odlehlých ohniskách islámského světa: v Ománu, odkud sultáni rozšířili ibádovské krédo na Zanzibar, a v Maghribu, v oázách Mzab na alžírské Sahaře, v libyjských horách Džebel Nefúsa a na tuniském ostrově Džerba. Celkem jde asi o milión vyznavačů.

Ibádovská filosofie dějin rozlišuje několik modů stavu obce: „projevení“, tj. veřejný, ryzí imámát, jaký existoval za prvních dvou chalífů a nadále zůstává cílem, „obranu“ tj. boj za uchování víry, jaký byl veden zvláště proti Umajjovcům, „oběti“ za víru a „skrytost“ (*kitmán*), tj. skryté působení v nepřátelském prostředí, kdy nelze zvolit imáma a věřícím se podobně jako u šítů doporučuje chránit se předstíráním konformity (*taqíja*).

Taqíja je věřícímu pláštěm. Kdo ji nemá, nemá náboženství.

DŽUMAJJIL B. CHAMÍS: QÁMÚS AŠ-ŠARÍ'A (Slovník šari'cy), ibádovská právní příručka ze Zanzibaru, kolem r. 1880

I v období kitmánu se však ibádovci organizují do menších samosprávných obcí, jaké představuje například sedm oáz Mzabu. Jejich muži prosluli obchodní podnikavostí i zajímavou formou „lidové teokracie“ (L. Gardet): shromáždění předních duchovních (*azzába*) přijímá usnesení na základě širší konzultace a shromáždění ostatních mužů dohlíží na jejich provádění.

Již při Muhammadově smrti se ustavila skupina prosazující nástupnické právo jeho nejbližšího mužského příbuzného, bratrance a zetě Alího. Říkalo se jí Alího strana, *šī'at Alí*. K jejím předním představitelům patřili asketa Abú Dharr a Peršan Salmán al-Fárisí, jehož památku šiíté, súfijové a příslušníci řemeslnických cechů při svých obřadech později přizdobili množstvím legend a mystických významů. Alího stoupeneci naléhali, že právo stát v čele obce, být jejím imámem, má jen Alí a jeho potomci, tedy „rod Prorokova domu“, *ahl al-bajt*. Avšak namísto nejvyšších poct imámátu se Alíjovci dočkali jen příkoří a často násilné smrti: Alí byl zavražděn po krátké vládě v r. 661; jeho starší syn al-Hasan (z. 670) se chalífátu raději zřekl; mladší al-Husajn byl zabit umajjovským vojskem v bitvě u Kerbelá (r. 680); Husajnovův pravnuk Dža'far as-Sádiq (z. 756) a o dvě generace později Alí ar-Rezá byli prý na chalífův příkaz otráveni atd.

V šiítském prostředí se tak rozšířily myšlenky o vykupitelském utrpení, pašijový motiv. K víře v jediného Boha a zjevený Korán se přidružila víra v Bohem vyvolaného imáma jako jediného povoláního vůdce obce a vykladače zákona, ba dokonce jako nositele části božství a vůdce ke spáse. Božský prvek přechází imámovou smrtí na jeho syna, jde o světlo emanující od Adama k Muhammadovi a dále pak do jeho rodiny.

Sám Alí ibn Abí Tálib se stával předmětem vypjaté úcty svých stoupenců již zaživa.

Když jsem hleděl na tvář Abú-l-Husajna, viděl jsem měsíc v úplňku, plnicí diváky údivem a úctou. Kurajšovci teď už všude vědí, že jsi nejvznešenější v zásluhách a v náboženství.

báseň Abú-l-Awad ad-Du'álí o svém veliteli Alím

Všechny šiítské sekty se shodují v názoru, že ho s Bohem spojuje zvláštní mystické pouto „blízkého přátelství“, *wilája* (v perské výslovnosti *velájat*). Přímo k šahádě šiíté přiřazují vyznání, že Alí je *walíju-lláh* „přítel Boží“, v pozdějším významu slova „světec“. Legendy vyprávějí o jeho zázračných činech bojovníka (pouhým vztažením ruky pobil třiatřicet útočníků) a světce (Peršané mu připisují asi tisíc zázraků). Velkou popularitu si získala sbírka Alího kázání, naučení, aforismů a dopisů *Nahdž al-balágha* „Cesta výmluvnosti“, sestavená ze starších

pramenů v Bagdádu bratry Šarífem Rádím (z. 1016) a Šarífem al-Murtadou (z. 1044). Tyto texty představují Alího jako navýsost zbožného člověka, přitom však hájí jeho právo na vládu jako svatý nárok a odpovědnost a předjímají další osudy šiítského imámátu.

Prísahám při Tom, který dal vyklíčit semenu a stvořil duši, kdyby mi nebyvali holdovali a kdyby nebylo pádných důvodů k převzetí tohoto úkolu, kdyby Bůh nebyl zavázal učence k tomu, aby pozvedli hlas proti nenasytosti a kořistnictví utlačitelů a proti bolestnému hladu a bídě utlačených, býval bych se zřekl otežlavy vlády a neusiloval bych o ni. A byli byste viděli, že váš svět a světské úřady pro mne znamenají méně než mekot kozy.

...

Pomněte, lidé, že současnost je dobou, kdy se něco příslibeného stane a kdy nastanou události, které neznáte nebo nemůžete předvídat, Za trýzní a pokušení budou ti, kdo vyznávají význam a cenu Prorokovy rodiny, nejenom bezpečně procházet věky jako lidé krácející tmou se světlem v ruce, ale budou nápomocni i druhým, jednajíce jako zbožný lid. A tento stav potrvá, dokud nepřijde pravý imám času rozptýlit pochyby vyvolané kacífstvím a schizmatem, osvobodit lid od útlaku a tyranství, poučit pomýlené a nevědomce, napravit společnost a zacelit trhliny, které pravému učení islámu způsobily zloba a bezbožnost. Po nějaký čas bude očím lidí skryt tak, že ani největší badatel přes všechno vyčerpávající hledání neobjeví jeho stopu. Avšak až se objeví, vzdělá lid, že se učením Koránu rozšíří obzory, lidé dokáží nabýt pravé moudrosti a jejich mysl se budou moci povznést k vyšším rovinám vědy a filosofie.

NAHDŽ AL-BALÁGHA

Citové jádro šiítské spirituality tvoří připomínka násilné smrti Alího syna Husajna, oživovaná každoročně ve výroční den 10. muharramu procesími, plnými scén sebetrýznění spolu s vypjatými projevy drásavého zármutku, a zároveň i nepřátelství vůči sunnitům, obviňovaným ze spoluodpovědnosti za tragédii u Kerbelá.

Budeme ho oplakávat až do lůna ráje. Srdce každého pravého šiíty je Husajnovým živým hrobem.

výrok indického šiíty

Ze smutečních slavností se v Íránu, šiítských oblastech Iráku a Indii i jinde, například ve východní Africe, vyvinula lidová představení *ta'zija*, označované obrazně za islámské pašijové hry. Husajnovův bolestný osud se v nich líčí s množstvím fantastických prvků jako vykupitelské poslání.

Vojsko z Damašku obsadilo oba břehy Eufratu, takže lidé z Prorokovy rodiny byli odříznuti od vody. Nepřátelský velitel Šimar je nařídil obklíčit a čekal, že se Husajn, zkrusšený žízň, brzy vzdá. V bitvě by Husajna silou zbrani nepřemohli, na to byl příliš silný a statečný. Ani celé vojsko by nestačilo. Vojáci tedy střelili šípy na tábor a čekali. Husajn se pokusil přinést vodu žíznivým dětem, a tak vyšel z úkrytu a byl zasažen několika šípy. Jeden zásah byl smrtelný, srazil ho na zem, kde Husajn zbaven sil čekal na smrt. Při tom se modlil poslední modlitbu: Bože, vždycky jsi ke mně byl milosrdný a slitovný. Rány mě páli jako oheň. Brzy zemřu. Bojoval jsem ze všech sil proti Tvým krutým nepřátelům, ale teď již nadešel čas a cítím, že se blíží smrt. Bože, buď milostiv mému věrnému lidu! Mají těžký úděl a před sebou mnoho nepřátel. Rač mi dát umřít samotnému bez nejstaršího syna Akbara. Ach, kéž tam spatřím dědečka!

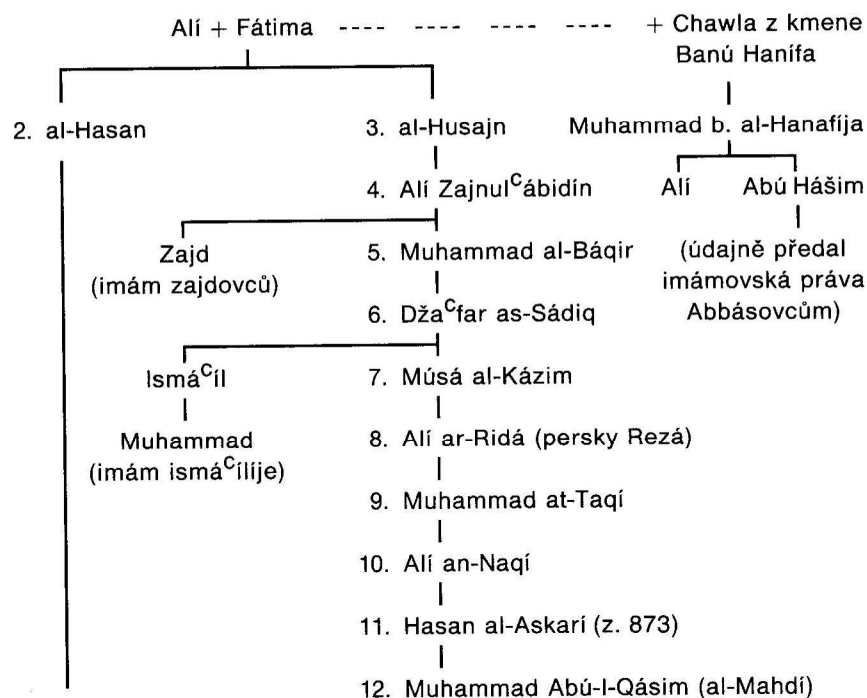
V té chvíli se mu milostí Boží zjevil děd, svatý Prorok Muhammad, a promluvil: Zde jsem, drahý Husajne! Jsem zde, abych tě v poslední hodině utěšil. Máš mnoho ran. Jsem na tebe hrdý, vnuku, trpěl jsi statečně pro islám! Jsi velký mučedník pro pravou víru. Jestliže máš poslední přání, hled, zde jsem, jen řekni a já se budu za tebe modlit k Bohu...

z ta^cziji

I někteří další aljiovští imámové si získali pověst zvláštní svatosti. Zajnul^cábidín je znám jako autor krásných modliteb. Dža^cfaru as-Sá-diqovi (z. 756), jehož si váží i sunnitská tradice, šiité přičítají uspořádání svého právního systému. Všichni imámové mají čestné přídomky a jejich poměrný stupeň významu se liší podle jednotlivých šiitských sekt: pro zajdovce je zvláště významný syn čtvrtého imáma, pro ismá^cílíji Dža^cfarovi potomci v linii mladšího syna Ismá^cíla, pro nejpočetnější ithná-^cašaríji pak dvanáctý imám.

Významnými místy šiitských poutí, kultu a duchovního života jsou mešity s hroby příslušníků Prorokovy rodiny. V Iráku jsou to Nedžef s hrobem Alího, Kerbelá s hrobem Husajnovým, Kázimajn na bagdánském předměstí s hrobkou Kázima a Muhammada at-Taquího a také Sámarrá, kde je pochován Hasan al-Askarí a kde údajně zmizel dvanáctý imám. V Íránu jsou nejvýznamnější Kumm (Qomm) s hrobkou Rezovy sestry Fátimy a Mešhed s hrobkou imáma Rezy. Mešity vynikají nejenom skvostnými kopulemi z masívního zlata, ale i svým významem jako střediska šiitských vysokých učen (zvláště Nedžef a Kumm, na obou v nedávné minulosti působil Chomejní). Po mnoho generací zbožní muslimové převáželi na tato místa karavanami až ze vzdálených končin Íránu své mrtvé, aby je pohřbili v blízkosti svatých imámů. Ze

RODOKMEN ALÍJOVSKÝCH IMÁMŮ



šerífové

(–rody, které vládly do

r. 1924 v Mekce a k nimž

patří i Hášimovci, vládnoucí

dodnes v Jordánsku,

– rod vládnoucí dodnes v Maroku)

Podle rozšířené, ale nikoli všeobecné a jednotné tendence se Hasanovým potomkům dává čestný titul šerífové, Husajnovým sajjidové. V obou případech mohou nosit čestný turban v Prorokově, tj. zelené barvě.

ztvrdlé hlíny z týchž míst si věřící zhotovují malé misky, jichž se dotýkají čelem při modlitební prostraci.

Šiitské učení zdůvodňuje nároky Alíjovců Koránem, který vykládá tendenčně alegoricky, aby vyzvedlo údajný skrytý vnitřní smysl. Zvláště v tomto smyslu využívá veršů 33:33 (o ahl al-bajt), 57:26, 11:74 a 24:35. V Koránu ovšem Alí není nikde přímo pojmenován. Šiité proto rozhořčeně obviňují chalífu Uthmána, že dal zmínky o něm a o jeho rodu vypustit. Právě těmito škrty prý vznikly násilné, nelogické přechody patrné na některých místech koránského textu. Uthmán prý také vyloučil síru Dvou světél; v tomto případě jde ovšem o mladší šiitský apokryf. Autentický Korán zná podle šiitského přesvědčení jen skrytý imám, který jej zjeví při své parusii (*radž^ca*).

Alího nárok je zdůvodňován také tím, že jej Muhammad prý jmenoval svým nástupcem při zastávce u jezírka (*ghadir*) Chumm mezi Mekkou a Medínou, když se vracel domů z poslední pouti. Toto ustanovení si šiité každoročně připomínají dne 18. dhú-l-hidždža.

O Alího nároku a ušlechtilých vlastnostech hovoří také bezpočet šiitských barvitých hadíthů. Prorokův rod je přirovnáván k Noemově arše, spolu s Koránem označován za dva poklady na zemi apod. Šiité uznávají čtyři vlastní kanonické knihy tradic. Před názvem hadíth dávají přednost označení *achbár* „zprávy“, zvláště vztahují-li se k imámům; Chomejní v tomtéž smyslu používal synonyma *reváját*. Nejvýznamnější soubor představuje monumentální sbírka *Al-Káfi* „Dostačující“ od Muhammada b. Ja^cqúb al-Kulajního (z. 940), obsahující 16000 hadíthů. Šiitské „zprávy“ zachycují velmi často výroky alíjovských imámů, zejména Dža^cfara.

Abú Abdulláh (tj. Dža^car as-Sádiq) řekl: Zdržte se udílení příkazů, neboť rozkazovat přísluší imámovi, který zná zákony a soudnictví a vůči muslimům je spravedlivý. Tento úkol plní Prorok nebo jeho zmocněnec.

...

Alí b. Ibráhím vypráví podle Abú Abdulláha: Prorok – ať mu Bůh žehná a dá mu mír – řekl: „Tomu, kdo se vydává za vědění, Bůh otevře cestu k ráji. Andělé rozevřou nad vědychtivým radostně křídla. Každý v nebi i na zemi a dokonce i ryby v moři mu přejí prominutí vin.“ Učenec je nadřazen zbožným jako měsíc v úplňku hvězdám. ^cUlamá' jsou skutečně dědici proroků. Proroci nezanechávají peníze, ale vědění. Proto každý, kdo vědění užívá, nabývá velkého užítku.

KULAJNÍ: AL-KÁFÍ

Umar ibn Hanzala vypráví: Ptal jsem se imáma Sádiqa – mír s ním –, zda je správné, když se dva věřící, kteří se pohádají kvůli půjčce nebo dědictví, obrátí na vládce a soudce. Řekl: „Každý, kdo se na ně obrátí, i kdyby byl v právu, obrátí se na Tághúta, tj. nespravedlivou moc. Nic, co je mu přičteno jejich rozhodnutím, nesmí přijmout, i kdyby na to měl právo, protože to dostává rozhodnutím Tághúta, moci, již Bůh zakázal věřit.“ ... Ptal jsem se tedy, co dělat. Právil: „Musíte se rozhlédnout, kdo mezi vámi předává naše hadíthy, prostudoval, co je dovoleno a co zakázáno, ovládá toto vědění a zná naše zákony. Jeho rozsudek přijměte, neboť jeho jsem vám určil za vládce.“

M. HASAN AL-ÁMILÍ (17. století): WASÁ'IL AŠ-ŠÍ^cA (šiitská sbírka hadíthů)

Na zčásti odlišné pramenné základně ší^ca rozvinula své věroučné a právní zvláštnosti, uplatňujíc přitom vysokou niternou citovost a sklon k esoterismu i pragmatismu utlačovaných. Dogmata zjevené Knihy obohatila o citově působivé láskyplné přilnutí (*velájat*) k imámům, které představuje u šiitů jeden z pilířů nebo kořenů náboženství. Jestliže seslané zjevení (*tanzíl*), zprostředkované Prorokem, představovalo v prostorové symbolice sestup, funkce imáma slouží k opětovnému vzestupu. V šiitské náboženské filosofii *velájat* umožňuje poznání skutečné vnitřní pravdy za vnější podobou poselství, již je šari^ca. Po cyklu proroků, jež pečeti Muhammad, nastupuje imámovský cyklus *velájat*, který pečeti imám uchylující se do dočasné nepřítomnosti (*ghajba*) nebo skrytosti (*satr*). Funkci šiitské imámologie v dogmatickém a citovém životě šiitské obce přirovnává H. Corbin k místu christologie v křesťanství. Hagiografická literatura, vyznavači ší^cy dvanácti imámů stále hojně čtená, uvádí s oblibou shodu čísla dvanáct při srovnání počtu imámů hlavního šiitského proudu a počtu Ježíšových apoštolů. Má tato shoda naznačit tajemnou souvislost daného vzoru osobního způsobu předávání svatě zvěsti? Šiitský cyklus *velájat*, vrcholící v postavě imáma „neviditelného smysly, ale přítomného v srdcích“, ukazuje svým vyznavačům cestu návratu tam, odkud vyšlo zjevení.

V šiitském právně etickém systému má výrazné místo učení o kitmánu nebo *taqíji*, tj. přípustném zapření či porušení zásad víry v nouzi, zvláště v ohrožení života. Může se opřít o Korán (16:106 aj.). Sunnitští právníci se ze své strany nicméně přeli, zda takovéto porušení je pouze přípustnou úlevou, zatímco statečnější je vytrvat, anebo naopak neopominutelnou sebezáchovnou povinností. Tabarí zdůrazňoval, že rozhodující je vždy víra v srdci, a rozlišoval také prosté verbální zapření od přímých činů proti víře. Potlačovaná ší^ca se stejně jako *cháridža* otázkou za-

bývala přirozeně mnohem naléhavější a taqíji uznala za zcela legitimní obrannou taktiku. Raná desetiletí spikleneckého boje naučila šíity chápat realistickou taqíji jako lepší postoj, než jakým by bylo podstoupení rizika otevřeně vystoupit, vystavovat se zkáze a ztrácat možnost utajovaného působení. Vnitřní boj, který ovšem musí vést stoupenec pravé víry uchylující se k taqíji, přirovnávali někdy zbožně k džihádu. V životopisech významných šíitů čteme nejednou zprávy o jejich taqíji.

Taqíja je mé náboženství a náboženství mých otců.

Dža^cfar as-Sádiq

Jako příklad vrcholné ekvilibristiky taqíje islamistická literatura uvádí dráhu šíitského mučedníka Núrulláha Šuštarího (z. 1610), pochovaného v indické Agře. Působil jako kádí pod vládou velkých Mogulů. Při své soudcovské činnosti vybíral ze čtyř ortodoxních madhabů vždy ta řešení, která nejlépe odpovídala požadavkům ší^cy, aniž se k ní sám otevřeně hlásil. Potají napsal knihu plnou fanatické nenávisti vůči sunnitům, která byla asi objevena a stala se příčinou jeho mučednické smrti.

Zdá se, že v příležitostných snahách o dorozumění mezi sunnou a ší^cou by významné místo mohlo připadnout společnému důrazu na význam imáma Dža^cfara, který se těší úctě obou stran a u šíitů všech sekt a frakcí. Už v 18. století navrhoval íránský šíitský Nádír Šáh osmanskému chalífátu, aby byla imámovská ší^ca zařazena jako pátý madhab, zvaný *dža^cfari*, do ortodoxie. Návrh byl tehdy zamítnut, ale z různých stran se ozývá dodnes. Na jeho významu nemění nic skutečnost, že naprostá většina různorodých vědeckých děl, jež se Dža^cfarovi přičítají, jsou pozdější podvrhy.

Patří k nim také tajný spis *džafr*, určený výhradně Alíjovcům a shrnující všechno esoterické vědění o dění až do soudného dne. Vychází z něj i metoda zasvěceneckého čtení podle zvláštních hodnot jednotlivých arabských písmen, jíž lze poznat skrytý smysl koránského textu a pochopit i hurúf muqatta^ca. V islámu se takovýmto čtením zabývali později mystikové (Halládž aj.) i filosofové (Ibn Síná), v judaismu obdobně kabalistická literatura navazující na Knihu stvoření (hebrejsky *Sefer jecira*).

Ší^ca netvořila nikdy zcela jednotný proud. Na jejím základě začaly záhy vznikat desítky sekt (Maqrízi hovoří dokonce o třech stech), tím spíše, že Alí zanechal početné potomstvo. Jednou z nejstarších odnoží

byla *kajsáníja*, která prohlašovala za imáma Muhammada b. al-Hanafíja (z. 700), Alího syna s beduínkou Chawlou. Tomu prý připadl imámát a tajné vědění po bratru Husajnovi, nebo přímo po otci. Právě v prostředí kajsáníje vznikla mesianistická mahdistická představa. Zatímco část stoupenců sekty pokládala za další dědice imámátu některého z Muhammadových synů, většina se přiklonila k názoru, že Muhammad b. al-Hanafíja nezemřel, ale skryl se v ústraní v pohoří Radwá u Medíny, odkud jednou, až se naplní čas, přijde jako mahdí, „(Bohem) správně vedený“, naplnit svět spravedlností. Kajsáníja zanikla v rané abbásovské době, mahdistická myšlenka se prosazovala i v dalších šíitských sektách, zčásti i v lidovém povědomí sunnitského společenství.

Do současnosti se uchovaly šíitské sekty založené na různých pojetích posloupnosti imámátu v linii Husajnových synů: zajdíja, ismá^cílíja, ší^ca dvanácti imámů (*ithná^cašaríja*), nazývaná také krátce imámovská, a extremisté (*ghulát*). Vzrušujícím osudům a nedokonale známým skutečnostem věroučné a organizační stavby ismá^cílíje a odvozených extremistických sekt a nových náboženských formací věnujeme zvláštní podkapitoly.

Zajdíja přijala pojmenování podle Husajnova vnuka Zajda, který po dědově smrti vedl v Kúfě ozbrojenou vzpouru proti Umajjovcům a v boji padl (r. 740). Přičítá se mu autorství velkého právního kompendia *Madžmú^c al-fiqh*, dochovaného ve dvou redakcích. Zajdovští imámové se nejprve pokoušeli ustavit státy jižně od Kaspického moře a v Hidžázu, až od počátku 10. století zakotvili úspěšně v Jemenu, kde jejich dynastie, v novější době pojmenovaná jako mutawakkilovská, vládla až do republikánské revoluce r. 1962. K zajdovskému vyznání se hlásí dodnes většina jemenských horských kmenů.

Zajdíja platí za umírněný proud ší^cy (*tašajju^c hasan*) a v sunnitské právní literatuře se její soudy nezdědka uvádějí vedle čtyř pravověrných madhabů. Zajdovci neztracují první chalífy, ve věrouce zaujímají mu^c-tazilská stanoviska, zvláště ke svobodě lidské vůle a stvořenosti Koránu, v etice nesouhlasí s pasivitou murdží^cy vůči provinilým předákům a odmítají taqíji a také súfismus. Svou imámologii pojímají střízlivě, nepřijímají představy o nadpřirozených vlastnostech Alíjovců a o skrytých imámech. V praxi jejich imámy volili představitelé kmenů a nejednou docházelo k případům soužití vícerych imámů zároveň.

Ší^ca dvanácti imámů, *ithná^cašaríja*, nebo prostě imámovská, je největší a nejspěšnější sektou v rámci celého komplexu ší^cy. Za skrytého

imáma, odešlého do ústraní (*ghajba*), který je pánem času (*qá'im az-zamán*) a očekávaný mahdí (*mahdí muntazar*), pokládá dvanáctého imáma Muhammada, historicky ne zcela doloženého. Do ústraní prý zmizel v Sámarrá v dětském věku. (Jedenáctý imám Hasan al-Askarí zemřel r. 874 a je pochybné, zda vůbec zanechal syna.)

Ší'ca jako systém menšinový a schizmatický, stavějící se na odpor ustavené státní moci, kterou označovala za uchvatitelskou a nezákonnou, přijímala racionalistické podněty mu^ctazily a filosofů, zvláště myšlenky o Boží spravedlnosti, lidské svobodě a Boží podstatě a atributech. První soustavný výklad imámovské věrouky sepsal Ibn Bábawajhi as-Sadúq (z. 992). Vrcholné formativní období imámovské dogmatické teologie a fiqhu spadá ale až do doby po pádu Bagdádu, kdy systém sunny se již uzavíral a vývoj ortodoxie přecházel ve stagnaci. Významnou šíitskou postavou této doby byl perský polyhistor Násiruddín at-Túsí (z. 1274), který přímo pomáhal Mongolům při tažení proti Bagdádu. Byl žákem Ibn Síny, jehož myšlenky hájil proti sunnitskému kálámu.

Jediné, co skutečně existuje, je Prvotní Jednota, vše ostatní je pouhý dohad a domněnka. Krom Něho je veškeré bytí, které se jeví tvému oku, pouze podvojný obraz oka šilhajícího.

...

Ti, kdož poznali pravou cestu, odešli aniž zanechali znamení své jistoty. K tomuto uzlu, který nikdo není schopen rozvázat, každý z nich přidá další a odchází.

z myšlenek Násiruddína at-Túsího

Túsího žák, autoritativní systematik Džamál al-Hillí (z. 1325), se snažil o vyvážení rozumové spekulace s tradicí a v mnohém se tak bezděčně blížil svému velkému sunnitskému vrstevníkovi a protivníkovi Ibn Tajmíjovi. Podrobil sunnitskou dogmatiku ostré kritice v tradičních sporných otázkách, zvláště polemizoval s absolutním odmítáním lidské svobody. Logicky totiž vede k popření Boží moudrosti, poněvadž Bůh by musel, tvoří-li lidské činy, být původcem všeho rozvratu a zkaženosti ve světě. Šíitská dogmatika proto přijala mu^ctazilské pojetí člověka jako tvůrce vlastních činů, které je předpokladem Boží spravedlnosti při odměňování a trestech. Morální zřetel člověka nadto zavazuje plnit Boží zákon, jen pokud jej zná. Jen proroci a imámové jsou neomylní a Bohem chráněni od jakéhokoliv poklesku (teorie *isma*), jen tak se totiž zaručuje uchování správnosti zákona. Hillí zároveň napadl sun-

nitský fiqh jako odvozený a pokažený plagiát učení Džá'fara as-Sádiqa. Všechny čtyři ortodoxní madhaby označil za bid^cu.

Další vývoj dogmatiky probíhal za Safíjovců (od r. 1501), kdy se ithná'ášarija stala poprvé oficiální náboženskou doktrínou, již od té doby zůstává v Iránu dodnes. Mír Dámád (z. 1630) a jeho žák Mollá Sadrá ze Šírázu (z. 1640) prohlubovali systém filosofickými a teosofickými myšlenkami, čerpanými zejména z Ibn Síny a mystiků Ibn Arabího a Suhrawardího, s cílem smířit skutečnost se šari'ou, vnější smysl (*zá-hir*) s vnitřním (*bátin*) a údaje zjevení s racionálním myšlením. Přímá skutečná znalost, kterou Bůh vyhrazuje jen vyvoleným, má mít jako předstupeň znalost diskurzivní, formální, dostupnou. Intuitivní přímé poznání skutečnosti je připravováno jak zjevenou pravdou tradice, tak prokázanou pravdou racionální.

Přes řadu pokračujících a nově vznikajících sporů si ithná'ášarija uchovala rysy racionalismu a interpretační volnost. Tendence k uchování idžtihádu a otevřenosti vůči vývoji se znovu potvrdila v 18. století, kdy se prosadila převaha směru *usúli*, zdůrazňující interpretační volnost kvalifikovaných mudžtahidů, nad směrem *achbá'í*, který uznává pouze doslovné chápání Koránu a hadíthů. Achbá'í představují mezi iránskými šíity konzervativní menšinu, obdobnou hanbalovcům v sunnitské obci.

Snahy o vnitřní obrodu v moderní době našly tedy v ší'ismu otevřené pole. Velká témata sunnitské salafíje, jakými jsou pojetí svobody lidské činnosti, obnova idžtihádu a skloubení racionálního přístupu se zjevným základem tak, aby systém byl schopen přizpůsobování a interakce s moderním světem, byla v ithná'ášariji z odlišného dogmatického východiska prakticky již vyřešena.

Za svého staletého vývoje jako opoziční ideologie si imámovská ší'ca přinášela do moderní doby zároveň politickou teorii, jakou společenské přeměny a převraty mohly těžko znehodnotit. Podle imámovského práva byly od Prorokovy smrti všechny muslimské režimy s výjimkou období Alího vlastně nezákonné. Vláda přísluší výhradně alíjovským imámům a za nepřítomnosti (*ghajba*) dvanáctého imáma až do jeho parusie (*radž'ca*) jeho moc není nikomu delegována. Existující vlády mohou a smějí tedy jen administrativně zabezpečovat pořádek, zatímco suverenita náleží nepřítomnému imámovi.

Myšlenka, že nepřítomný imám je jediným neomylným pramenem zákonodárství a správného vedení, se promítla i do iránské ústavy za

šáhovských režimů. Islámský stát nesmí tvořit zákony, smí jen tradovaný šar^c vykládat v duchu požadavků doby. Podle imámovské praxe, jak se ustavila za úpadku státní moci v 18. století, mají imámovu vůli interpretovat kvalifikovaní mudžtahidové, mezi nimiž požívají nejvyšší autority učenci v Kázimajnu, Nedžefu, Kummu a v dalších posvátných šíitských místech.

Íránské duchovenstvo na těchto základech soustředilo již v 19. století za qádžárovských šáhů více moci než jejich kolegové v Osmanské říši, které naopak modernizační přeměny zbavovaly veřejného vlivu. Šíitští duchovní se vícekrát spojovali s lidovým hnutím a úspěšně prosadili na vládě svou vůli. Slavné byly kampaně za zrušení britského tabákového monopolu v letech 1891–2, kdy ^culamá' vyhlásili dočasný zákaz kouření, a hnutí za otevření parlamentu, *medžlisu*, a za ústavu v letech 1905–6. Tento směr vývoje dovršil v současné době ájatolláh Chomejní. Svůj požadavek, aby faqíhové přímo převzali moc, vyložil nejprve v přednáškách v Nedžefu, kde trávil exilová léta, když byl vypuzen z Íránu za odpor proti šáhovu režimu.

V islámských zemích dnes nejen neexistuje islámské zřízení a nespravedlivé a škodlivé zákony nahradily zákony islámské, ale dokonce i sami ^culamá' pokládají islámské ideje za zastaralé. Když s nimi hovoříte, řeknou, že zásada „faqíhové jsou osobními zmocněnci proroků“ znamená jen tolik, že mají věrohodně vykládat praktické úkoly vyplývající z náboženských povinností. Nenaslouchají veršům Koránu. Hadíthy, které ukazují, že v období imámovy skrytosti mají ^culamá' vykonávat místodržitelenskou moc, vykládají tak, jako by šlo jen o vysvětlování bohoslužebných úkolů...

Vykonávat místodržitelenskou moc však neznamená nic jiného než řídit a vládnout. Oproti jiným pojetím to není výsada, ale velký úkol. Místodržitelenská moc faqíha je záležitostí relativní, přenáší se jmenováním, je to čin srovnatelný se jmenováním poručníka pro nezletilého. Z hlediska úkolu a postavení není rozdíl mezi poručníkem národa a poručníkem nezletilce. Je tomu tak, jako když imám někoho pověří výchovou dětí nebo vládou nebo jiným úřadem.

CHOMEJNÍ: VELÁJAT-E FAQÍH

Po vítězství islámské revoluce v Íránu r. 1970 byly Chomejního ideje uskutečněny v praxi. „Místodržitelenská moc“ faqíhů byla zakotvena ústavním článkem.

Ší^ca dvanácti imámů má své různě početné obce ovšem i mimo Írán: v Iráku, Bahrajnu, Libanonu, Sýrii, Ázerbájdžánu, Pákistánu, Indii

i v Africe a jinde. Íránská islámská revoluce se různou měrou dotkla i jejich osudů. Íránsko-irácký konflikt (1980–88) nemohl nemít bezprostřední dopad na irácké šíity. V Libanonu zase postavení šíitů – od 18. století zde nazývaných také *mutáwila* „projevující lásku (k Alímu)“ – ovlivnila vleklá občanská válka. Někdejší konfesijní obec s příznávaným nárokem na místo předsedy parlamentu se za ní přetvořila ve významnou vojenskou sílu, rozbitou však na soupeřící strany: prosyrskou Amal „naděje“ a proiránskou Hizballáh „strana Boží“. V celkově neklidné situaci na Blízkém východě nabyla dnes ší^ca znovu povahy závažného militantního politického činitele ve vícerých ohniskách.

IS MÁ C Í L Í J A

Své jméno odvozuje od Ismá^cíla (z. 762), staršího syna Dža^cfara as-Sádiqa. Ithná^cašarija mu imámát upírá buď proto, že zemřel dříve než otec, anebo proto, že jej prý otec pro špatné chování (pití lihovin) z nástupnictví vyloučil. Sekta se označuje také jako *sab^cíja*, „sekta sedmi“, podle počtu „viditelných imámů“, k nimž se hlásí, a podle čísla, které hraje výsostně významnou úlohu v její věroučné a organizační stavbě. Některé její frakce pokládají za posledního imáma a očekávaného mahdího Ismá^cíla, většina však postavení „pána času“ přiznává až jeho synu Muhammadovi. (Ten je sedmý v řadě, začíná-li se počítat až od al-Hasana.)

Z ismá^cílíje vyrostla bojovná hnutí, která vážně ohrozila sunnitský chalífát a ortodoxii. Historicky nejstarší z nich bylo hnutí qarmatů, které se s hesly sociální rovnosti rozšířilo v 9.–11. století v Arábii a přilehlých oblastech. V duchu primitivního komunismu qarmati odevzdávali majetek do společného vlastnictví za záruku životních jistot, které jim slibovalo nové společenství, rušící staré právní a sociální pořádky. Hnutí se nicméně zapsalo do dějin také vraždami a loupežnými výpravami, zvláště odvlечením černého kamene z Mekky. Studiu a hodnocení qarmatství věnuje dnes pozornost zvláště arabská marxistická levice.

Větší a trvalejší politické moci nabyli ismá^cílíjští Fátimovci, kteří v 10.–12. století ovládli část Maghribu, Egypt a Sýrii a prohlásili se

sami za chalífy. Svou moc odvozovali přímo od Božího světla, které vstupuje do imámů. Do období jejich vlády se datuje mj. založení města Káhiry a univerzity al-Azhar.

Reformu fátimovské ismá'ílije či „novou výzvu“ vyhlásil „horský šejch“ Hasan b. as-Sabbáh (z. 1124). Jeho stoupencům se říkalo *haš-šásín*, protože se bez zábran opájeli hašišem a jinými drogami. Z horské pevnosti Alamút v severním Íránu a později ze základen v Sýrii a Libanonu podnikali teroristické útoky proti politickým soupeřům. Prostřednictvím křižáků přešla přezdívka této sekty do evropských jazyků slovem *asasín*, tj. „úkladný vrah“.

Vznik ismá'ílijského učení obestírá tajemné šero, kde mýty a dohady převládají nad prokazatelnými fakty a kde pole zůstává otevřeno střetávání hypotéz. Část učení byla vždy tajena před nezasvěcenci jako esoterické učení (*bátin*), část byla úmyslně zkreslována v duchu taqíje a velmi mnoho falešných tvrzení rozšířily spisy jejich nepřátel. Střetávala se také učení různých ismá'ílijských frakcí. V kvasu a tvrdých konfliktech docházelo k nepochopením, falšování a pomluvám skutečné tváře jednotlivých osob a myšlenek. Současné vědecké úsilí (W. Ivanow, A. A. Fyze, H. Corbin aj.) vrcholilo zatím pracemi H. Halma.

Legenda, přijímaná nejednou za historickou skutečnost, přičítá vypracování ismá'ílijské věrouky historicky mlhavé postavě Abdulláha b. Majmún al-Qaddáha (z. podle legendy 875, podle nového bádání již asi 780). Abdulláh a jeho otec Majmún nebyli zřejmě zakladateli fátimovské moci, jak je líčí různá falšující podání, ale vcelku řadoví učedníci imáma Dža'fara. (Na počátku fátimovské linie stojí jiný Abdulláh, údajně potomek Prorokova bratrance Aqíla.) Ismá'ílijské učení vznikalo spíše jako výsledek širšího spontánního vývoje raného šitiského esoterismu, který našel vyjádření také v encyklopedii baserských Ichwán as-safá'. Teologické, filosofické a etické traktáty tohoto encyklopedického souboru se vyznačují racionalismem i sklonem ke spekulaci ovlivněné novoplatónskými a novopýthagorskými představami. Jejich zpracování pro sektu se přičítá Ismá'ílovi pravnuku Ahmadovi, druhému v řadě skrytých imámů. Mezi několika ismá'ílijskými spisy z 10. a 11. století, vydanými péčí H. Corbina, vyniká *Kitáb džam^c al-hikmatajn* „Kniha sdružující obě moudrosti“ slavného perského básníka Násir-e Chosraua (z. asi 1072 nebo 1088), který hledá soulad mezi řeckou filosofií a ismá'ílijskou gnózí. Vcelku jsou v ismá'ílijských duchovních

obzorech patrný myšlenky novoplatónství, zvláště Plótína, a dále křesťanství, manicheismu a staroperských a indických mýtů.

Stěžejním rysem je rozdělení učení na exoterické, vnější (*záhir*), a esoterické, vnitřní (*bátin*). Takovéto rozlišení odpovídá hierarchizující tendenci, k níž razila cestu falsafa. Vnější je šari'ca a ta věrouka, v níž se ismá'ílija vlastně neliší od ithná'cašarije, po případě sunny. Vnitřní učení zahrnuje jednak ta'wil Koránu a šari'cy (který vypracoval zejména fátimovský soudce Qádí an-Nu'cmán [z. 974]), jednak nejzazší pravdy (*haqá'iq*), které lze studovat jen se souhlasem duchovenstva, pro něž má sekta název *hudúd*. Vzhledem k ústřednímu významu právě těchto vnitřních pravd se ismá'ílija také označovala za směr přímého či vnitřního učení (*ta'limija*, *bátinija*). Toto učení bylo prý zjeveno imámy.

Sleduje v podstatě Plótínův ontologický systém, na rozdíl od sufismu ale nehledá cestu k nejzazšímu poznání v extázi. Konečným pramenem všeho je *mubdí^c* („iniciátor“; odpovídá Plótínovu „Jednomu“). Je nadaný První Dokonalostí a nepoznatelný. Postup stvoření pak sleduje cestu novoplatónské emanace. Iniciátor stvořil první, ryze spirituální svět, v němž vynikl První Rozum, nositel Druhé Dokonalosti, včetně poznání minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Další Rozumy jsou hybnými principy různých kosmických sfér. Náš svět byl stvořen z vůle posledního z nich. Tímto demiurgem, stvořitelem hmotného světa a člověka, je podle názoru některých koránský Alláh, jehož jiní ztotožňují s Iniciátorem. Podle jiného mýtu vyloženého v ismá'ílijských traktátech svět vznikl sporem mezi mužským principem Boží moci a ženskou formou Jeho příkazu „budiž!“.

Ani antropologické výklady nejsou koncipovány jednoznačně. Podle jedné z verzí nabyli mezi stvořenými lidmi, umístěnými na Sarandíbu (Srí Lanka), dokonalé osobnosti První Adam, jehož duch přechází postupně do imámů času. Podle stavu imámátu společnost prochází obdobími síly při imámově zjevení (*zuhúr*), dočasného úpadku v mezidobích a slabosti v době imámovy skrytosti (*satr*). Skrývající se imám určuje své mluvčí (*nátiq*), jakými byli proroci, tj. zvěstovatelé exoterických učení od Adama až po Muhammada, v původním počtu sedm. Novodobá indická ismá'ílije k nim ochotně přidává i Buddhu, Krišnu, řeckého Sókrata a také čínské a jiné mudrce a světce. Alí stál výše než proroci, byl esoterickým učitelem (*wasí* „poručník“), mlčícím (*sámit*), na rozdíl od proroků chráněným před ideovými i morálními poklesky (*ma^csúm*).