

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

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

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

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

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

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

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

Vězení klasická šari<sup>č</sup>a nepokládala za trest, spíše jen za preventivní opatření anebo prostředek k vynucení lítosti.

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

---

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

Významnou součást šari<sup>č</sup>y tvoří zákaz požívat nečisté věci. V návaznosti na staré semitské zvyklosti Korán v této souvislosti opakovaně jmenuje vepřové maso, zdechliny a krev (2:173, 5:3, 6:145, 16:116) a ukazuje na nezbytnost náležitě porážky zvířete.

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

(5:3)

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

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

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

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

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

(2:219)

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

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

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

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

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

(2:275-6)

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

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

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

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

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

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

je povzbuzením ke spořivosti a společenské spolupráci, což šar<sup>c</sup> pokládá za chvályhodné.

MAHMÚD ŠALTÚT: FETVY; 1966

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

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

## STÁTNÍ MOC

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

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

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

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

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

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