

personální působnost *šarī'cy*. Nutno říci, že ne všude jsou tyto konzervativní tendence úspěšné a ne všude jsou důsledné (např. v mnoha případech nejsou vykonávány byť již uložené tresty *hadd* nebo jsou ukládány mírnější tresty *ta'zír*, nezřídka též zůstává okázale prosazené islámské právo zvláště v trestních věcech mrtvou literou zákona, v praxi ignorovanou).

Islámské právo je i v dnešní době neopomenutelným fenoménem právního a politického života, se kterým se každý muslimský stát musí po svém vyrovnat, ať už tím míníme sekularizaci v případě Turecka nebo naopak snahu o alespoň vnější soulad státního zřízení i právního systému se *šarī'ou* v případě Saúdské Arábie. V praktickém životě muslimských zemí se však prosazuje určitá střední cesta mezi islámskou kulturní a právní tradicí a požadavky moderní společnosti. Tak zatímco ve zmíněném Turecku ve veřejném životě působí už i strany s „islámským“ programem a v rozporu s oficiálním výsadním postavením sekulárního práva se mnozí Turci řídí ve svém životě právem islámským (např. v oblasti rodinného práva)¹³¹, v Saúdské Arábii jsou zřízeny specializované obchodní, trestní a pracovní tribunály (být by vše měly zvládnout soudy šariatské) a (nyní již zesnulý) král Fahd vydal dekrety zřizující pseudoparlamentní orgány (především poradní shromáždění – *Mağlis aš-šūrā*) a byl zrealizován i pokus o vyzkoušení zastupitelské demokracie formou regionálních voleb do místních zastupitelstev.

¹³¹ Blíže viz Yilmaz, I.: *Secular law and the emergence of unofficial Turkish Islamic law*. In: *The Middle East Journal*, Vol. 56, Iss. 1; Washington: Winter 2002.

Prameny islámského práva a právní metodologie (*uṣūl al-fiqh*)

Uṣūl al-fiqh

Pojmem *uṣūl al-fiqh* rozumíme vědní obor islámského práva, který se zabývá prameny práva a metodami, jimiž se z těchto pramenů odvozují právní normy.¹³² Pojmem *fiqh* pak označujeme znalost konkrétních norem *šarī'cy*, resp. masu práva získanou z pramenů na základě metod nalézání a odvozování norem. *Fiqh* je tedy produktem *uṣūl* a představíme-li si jej jako jazyk, tak *uṣūl* (kořeny, základy) jsou jeho gramatikou.¹³³

V dílech zabývajících se prameny, resp. základy, práva jsou diskutována čtyři široká témata – právní kategorie, prameny práva, pravidla umožňující odvozování norem z pramenů a teorie *iğtibādu*. Kategorie zahrnují dělení norem na povinný, doporučený, dovolený ... nebo platný, neplatný...¹³⁴ K pramenům je řazen Korán, *hadīth* (resp. *sunna*) a *iğmā'c*, dle školy či autora pak další prameny jako předchozí zjevená práva, názory, resp. *fatwy* Druhů Proroka, veřejný zájem (*mašlahā*) a další. Principy a metody odvozování norem z pramenů se týkají nejprve otázek spíše lingvistických – tj. významu slov a pojmů jako zřejmých/skrytých, víceznačných/jednoznačných, obecných/zvláštních, příkazů/zákazů apod. a poté je rozebíráno použití analogie (*qijās*). *Iğtibād* pak představuje metodu nalézání práva za vynaložení nejvyššího možného úsilí kvalifikovaného právníka za použití všech relevantních textů a metod interpretace, za účelem nalezení normy práva pro konkrétní situaci.¹³⁵

Většinou se však pod pojmem prameny, kořeny práva (*uṣūl al-fiqh*) rozumí Korán, *sunna*, *iğmā'c* a *qijās* (v posledním případě jde *stricto sensu* o metodu, ne pramen), případně ještě doplňkové metody interpretace a odvozování norem ze zmíněných pramenů. Tímto rozdělením se budeme v podstatě řídit i nadále.

¹³² Calder, N.: *Šarī'a*. In: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX., s. 323.

¹³³ Kamali, M. H.: *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society, Cambridge: 1991, s. 1–2.

¹³⁴ Viz kapitola *Charakter norem islámského práva*, s. 20

¹³⁵ Calder, N.: *Šarī'a*. In: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX., s. 324.

Korán (qur'ān)

Korán (*qur'ān*) je svatým písmem muslimů a obsahuje sbírku textů, přednášených Muḥammadem v průběhu dvaceti dvou let jeho prorocké činnosti. Je považován za zjevené slovo Boží, a to věčné a nestvořené, jehož předobraz – původní Kniha (*umm al-kitāb*, doslova „matka knihy“) – je uchovávan v nebesích. V materiální arabské jazykové podobě byl dle muslimské věrouky Prorokovi zjeven prostřednictvím anděla Ğibrila v dokonale přesném znění.¹³⁶ Samo slovo *qur'ān* je podstatné jméno slovesné odvozené od slovesa *qara'a* – „přednášet, recitovat, číst“ – a znamená tedy „přednášení, recitování“, příp. hlasité „čtení“, rozuměj toho, co bylo Muḥammadovi zjeveno od Boha.¹³⁷

Korán je rozdělen na 114 kapitol, zvaných *sūra* (pl. *suwar*) a 6 236 veršů, zvaných *āja* (pl. *ājāt*). Přesný počet veršů závisí na počítání té které badatelské školy, pohybuje se mezi čísly 6 204 až 6 236; nejvyšší zmíněný počet přebírá novodobé egyptské oficiální vydání.¹³⁸ *Sūry* jsou v Koránu řazeny podle počtu veršů, i když ne zcela důsledně, od nejdelší – *sūra* Kráva s 286 verši – po nejkratší s 4–6 verši. Výjimku z tohoto řazení představuje první *sūra al-fātiha* („Otevíratelka“) o sedmi verších, kde navíc mluvčím není Bůh, ale text má formu modlitby – někdy je též nazývána „muslimským Otčenášem“. (Dle některých exegetů má na jejím počátku stát slovo „rcete“ – pak by i zde šlo o „přímou řeč“ Stvořitele).¹³⁹ Vyjma deváté *sūry* každá kapitola začíná *basmalou*, tj. slovy *bismi 'lláhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi* („Ve jménu Boha milosrdného, slitovného.“), patrně šlo původně o dělítko mezi jednotlivými kapitolami.¹⁴⁰ Jednotlivé *sūry* mají své názvy, občas i velmi málo související s obsahem kapitoly (např. *sūra* Básníci dle slova vyskytujícího se zcela na konci textu, nikde jinde v Koránu nepoužitého). Obecněji se *sūry* dělí na mekkánské a medínské, dle místa, resp. období, kdy bylo Muḥammadovi zjevení sesláno. Aby bylo možné dovodit určité chronologické souvislosti, bývá ke každé *sūře* přidáno záhlaví, které obsahuje 1) pořadové číslo *sūry*, 2) název *sūry*, 3) určení původu, tj. zda je *sūra* mekkánská nebo medínská, případně údaj, že určité verše jsou jiného původu než celek *sūry*, 4) počet veršů, 5) sdělení, po které *sūře* byla dotyčná *sūra* zjevena („seslána“).¹⁴¹

¹³⁶ Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha: 2003, s. 28.

¹³⁷ *Korán* (překlad I. Hrbek). Academia, Praha: 2000, s. 46.

¹³⁸ Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 29.

¹³⁹ Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 38.

¹⁴⁰ *Korán...*, s. 48–49.

¹⁴¹ *Korán...*, s. 48.

Mekkánské *sūry* jsou poetičtější, rytmičtější; zabývají se otázkami víry, jedlnosti Boží, posledním soudem, prorockým posláním Muḥammada a obecnými morálními a etickými výzvami, nelze zde příliš mluvit o normativním textu. V medínských *sūrách*, které jsou již prozaičtějšího rázu, se více objevují předpisy, resp. konkrétní návody pro řešení otázek, které bychom nazvali právními. Je to dáno změnou postavení Muḥammada ve státníka a vojevůdce. Zatímco v Mekce je pouze „varovatelem zjevným“, snažícím se „obrátit“ své soukmenovce a získat na svou stranu nové věřící, v Medíně je zákonodárcem, soudcem i politickým vůdcem obce, jíž je třeba dát řád a pravidla k životu založenému na nových principech a hodnotách.

Vzhledem k postupnému „sesílání“ jednotlivých zjevení doznává obsah konkrétních příkazů a zákazů určitého vývoje – například konzumace alkoholu je zprvu tolerována, poté odsuzována a teprve v pozdějším období (*sūra* Prostřený stůl, 5:91¹⁴²) je definitivně zakázána. S tím souvisí i fenomén rušení veršů (*nasch*), kdy pozdější verše ruší některé verše dříve zjevené (verš rušící – *nāsich*, zrušený – *mansúch*). Teorii o rušících a zrušených verších je tak dosahováno formální jednoty mezi odporujícími si úseky Koránu a zamezeno (alespoň částečně) zmatkům při jejich výkladu.¹⁴³ Společenský a věroučný vývoj, různé podmínky a reálné možnosti Muḥammadova působení v Mekce a poté v Medíně, mající přirozeně odraz i v textu Koránu, jsou tak vysvětleny Boží prozřetelností a Stvořitelovým uvážlivým a moudrým vedením *ummy*.

Korán jako celek nelze považovat za právní nebo ústavní dokument, jde spíše o návod k životu než o zákoník. Pouze necelá desetina z cca 6 200 veršů se vztahuje k víceméně právním otázkám, zbytek se týká hlavně víry a morálky. Právní ustanovení Koránu (*fiqh al-qur'ān*), obsažené ve zhruba 350 verších, řeší víceméně nahodile a většinou nesystematicky otázky, které se v průběhu Muḥammadova prorockého působení objevily a bylo nutno je nějak rozhodnout. Jedná se mj. o zákazy některých zavrženíhodných předislámských zvyků a praktik, jako je např. zabíjení novorozenců ženského pohlaví, úrok, hazard či neomezená polygamie. Dále jde o ustanovení upravující právní vztahy, např. v oblasti dědického či rodinného práva, které „novelizují“ stávající zvykové právo, a též sankce uložené za účelem vynucení těchto „koránských reforem“. Obecně však Korán aprobejuje existující zvyky a právní instituty arabské společnosti a pouze do nich vnáší určité změny.

¹⁴² *Korán...*, s. 612.

¹⁴³ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 16–18.

Odhaduje se, že asi 140 veršů se zabývá otázkami náboženskými jako je modlitba, půst, *ḥağğ*, dary chudým, *ğihād*, přísahy a pokání (*kaffārāt*). Zhruba 70 veršů se týká rodinných otázek jako je sňatek, manželství, rozvod, čekací lhůta *idda*, odvolání rozvodu (*riğ'ca*), obvěnění, výživné, péče o děti, pěstounství, otcovství, dědění a odkazy. Dalších přibližně 70 veršů se zabývá obchodními a závazkovými otázkami, jako je prodej, nájem, půjčka nebo hypotéka. Zhruba 30 veršů se týká trestních věcí, tzn. deliktů jako je vražda, loupežné přepadení na cestách, krádež, cizoložství a falešné obvinění ze smilstva a trestů za ně. Přibližně 10 veršů se týká ekonomicko-sociálních otázek, konkrétně vztahů mezi chudými a bohatými, práv dělníků apod.¹⁴⁴ Jen málo veršů slouží k úpravě vztahů, jež řadíme do ústavního, správního a finančního práva – státoprávní charakter má 10 veršů, finančněprávní otázky řeší 11 veršů. Větší pozornost je zato věnována otázkám mezinárodního práva, jímž se zabývá 25 veršů.¹⁴⁵ Co se týče zmíněných počtů, mezi právníky samozřejmě nepanuje shoda, neboť záleží na úhlu pohledu každého z nich.

K charakteristickým rysům koránské „legislativy“ patří již zmíněný fenomén graduality, posloupnosti (*tanğīm*), rozdělení *sūr*, a tedy i norem, na mekkánské a medínské a též časté odůvodňování toho kterého zákazu nebo příkazu vysvětlením účelu a cíle příslušného nařízení, uvedením prospěchu, který z dodržení normy plyne, resp. poukazem na výhodnost jednání, jež je v souladu s Koránem – podobné údaje pak usnadňují identifikovat *ratio legis* té které koránské normy.¹⁴⁶

Text, v němž je pravidlo chování obsaženo, může být jednoznačný, nebo otevřený různým interpretacím. Tam, kde je text jednoznačný a jasný (*qat'ī*), není otevřen *ğtihādu*, zatímco v případě, že je ustanovení nejednoznačné a otevřené různým interpretacím (*zannī*), je *ğtihād* přípustný, ba nutný. *Qat'ī* a *zannī* významy se mohou kombinovat, a to i v rámci jedné normy – jasný bude zákaz či příkaz, ale nejednoznačná sankce, resp. způsob jejího výkonu. Někdy se právníci nemusí shodnout na jednom vysvětlení, a tak vedle sebe může existovat třeba sedm různých názorů na výklad *zannī* ustanovení – žádný z těchto názorů není závazný a všechny jsou stejně platné. Panovník, resp. veřejná moc, se může v zájmu prospěchu společnosti rozhodnout pro jedno z nabízených řešení, které už je poté pro všechny závazné.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 20.

¹⁴⁵ Drgonec, J.: *Právne kultúry Ázie a Afriky*. Veda, Bratislava: 1991, s. 35.

¹⁴⁶ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 20.

¹⁴⁷ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 23–24.

Ustanovení Koránu (nebo i *sunny*) lze též dělit na obecná (*cāmm*) a specifická (*chāşş*). Obecným bude ustanovení „Bůh však povolil prodávání a zakázal lichvu“ (2:275).¹⁴⁸ Tam, kde tento obecný příkaz není specifikován např. zákazem určitých druhů prodeje (např. na základě *sunny*) nebo povolením transakcí, které v sobě úrok či jeho nebezpečí zahrnují, bude norma *zannī* a v případě výjimek a upřesnění půjde většinou o normy *qat'ī*. (Samotnou výjimkou či upřesněním se na první pohled jednoznačné *qat'ī* ustanovení stává ustanovením víceznačným, tj. *zannī*.) Specifickým bude např. příkaz „Cizoložníci a cizoložníci zbičujte, každého z nich sto ranami!“ (24:2)¹⁴⁹, jenž je zároveň i *qat'ī*. Subvariantami specifického (*chāşş*) je *muṭlaq* (absolutní, úplný) a *muqajjad* (kvalifikovaný), které se mohou překrývat s kategoriemi *qat'ī* – *zannī*, nexistuje ale jednota v hodnocení norem z těchto právě zmíněných hledisek.¹⁵⁰

Od ustanovení a norem můžeme zaměřit svůj zájem na otázky lingvistické, konkrétně na jednotlivá slova, která lze vnímat buď doslovně, nebo metaforicky. V prvním případě se slova označují jako *ḥağiqī*, metaforické obraty jako *mağāzī*. Většina slov bude *ḥağiqī*, někdy bude ale třeba odhlédnout od běžného významu slova, zvláště tam, kde jde o *terminus technicus* – slovo *ṭalāq* např. označuje vypuštění, propuštění, osvobození, v Koránu jde ale o označení institutu rozvodu.¹⁵¹ Význam slov, ale i celých vět či úseků textu, může být též zjevný, explicitní (*mantūq*) nebo implicitní (*mafḥūm*), dovozený z okolností a na základě logické úvahy. K implicitnímu významu se dospívá na základě *ğtihādu*; odvozování norem zde vyžaduje vyšší intelektuální nasazení a zároveň opatrnost při definování skrytého či jen nepřímě naznačeného smyslu vět a slov.

Právní význam příslušných vět či ustanovení Koránu s ohledem na stupnici povinný-doporučený-indiferentní-zavrženíhodný-zakázaný je třeba dovozovat vždy na základě okolností, formulace textu, jeho systematickým zařazení atd. Právně relevantní (dávající vznik povinnosti něco konat či něčeho se zdržet) jsou většinou jen „extrémy“, tzn. explicitní příkazy nebo zákazy, definující ve svém důsledku určité jednání jako povinné (*wāğīb*) nebo zakázané (*ḥarām*).¹⁵² (I výslovný příkaz ale může být hodnocen jen jako doporučení – záleží též na tradici a zvyklostech v komunitě, tedy nejen na formulacích a náznacích obsažených v samotném Koránu.)

¹⁴⁸ Korán..., s. 478.

¹⁴⁹ Korán..., s. 556.

¹⁵⁰ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 26.

¹⁵¹ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 27.

¹⁵² Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 33–34.

Většina koránské „legislativy“ má charakter obecného vodítka, byť v některých otázkách je Korán konkrétnější. Všechny problémy by ale měly být řešitelné na základě principů obsažených ve zjeveném textu – „A nezanedbali jsme v Písmu ničeho.“ (6:38)¹⁵³ Obecné zásady jsou pak konkretizovány v *sunně*, případně dalších pramenech práva. Soudí se, že tam, kde má být zajištěna nezměnitelnost určitých ustanovení, je Korán konkrétní a specifický, zatímco v oblastech, kde jsou přípustné změny a modifikace, mluví jazykem obecným a poskytuje jen základní vodítka.

V otázkách občanských, civilních, ústavních a mezinárodních jsou stanoveny většinou jen obecné principy, obchodní a závazkové právo má pak podrobnější podklad v *sunně*. V oblasti trestního práva se Korán zabývá trestnými činy jako je vražda, krádež, loupežné přepadení na cestách, cizoložství, křivé obvinění z cizoložství a opilství a v případě ostatních trestních deliktů nechává na komunitě a jejich představitelích, aby je specifikovali a určili konkrétní sankci; určuje jen obecné principy, kterými se mají řídit (např. principem proporcionality při ukládání trestu vzhledem k závažnosti provinění). Podobně je řešena otázka spravedlnosti, kde jsou vytyčeny pouze určité hodnoty a zásady (nejsou řešeny povinnosti soudce či požadavky na jeho kvalifikaci, procesní normy jsou rovněž kusé a neúplné). Ústavní právo má taktéž jen velmi obecné základy – doporučena je konzultace a vzájemná porada při správě obce, je stanoven princip rovnosti všech muslimů a chráněn status jinověrců, detaily či nástin ústavního zřízení *ummy* však chybí. Je zde teoreticky ponechána volnost při stanovení konkrétní formy ústavního zřízení s ohledem na měnící se podmínky. Konkrétnější normy se týkají otázek, kde je třeba zabránit sporům a kde zároveň došlo k určitým reformám – zejména v právu rodinném a dědickém.¹⁵⁴ Otázky kultu jsou rozpracovány především *sunnou* – Korán zde říká „Co“ a *sunna* „Jak“ – jedná se o způsob vykonávání modlitby, poutě, půstu atd.¹⁵⁵

Pro porozumění koránským normám je často důležité znát důvod, účel, resp. *ratio legis*, příslušných ustanovení. Hledání těchto důvodů se nazývá *ta'cíl*, přičemž pojem *cilla*¹⁵⁶ označuje konkrétní důvod či *ratio legis* normy.¹⁵⁷

¹⁵³ Korán..., s. 424.

¹⁵⁴ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 30–31.

¹⁵⁵ Denny, F. M.: *Islám a muslimská obec*. Prostor, Praha: 1999, s. 149.

¹⁵⁶ Pojem *cilla* se používá zejména u okruhu práva *mu'cámalát*, u okruhu *cibádát* se používá spíše termín *sabab*.

¹⁵⁷ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 35.

Přestože Korán (jeho seslání, Boží autorita) je sám o sobě dostatečným důvodem pro dodržování norem v něm obsažených, identifikace *cilly* u té které normy umožňuje její lepší porozumění a aplikaci, eminentní význam má pak u dovozování norem na základě analogie, kde se *cilla* původní i odvozené normy musí shodovat.¹⁵⁸ *Ta'cíl* je tedy nejen předpokladem lepšího pochopení zkoumaných ustanovení a jejich správné implementace, ale umožňuje i dále rozvíjet jejich smysl a jít za doslovné znění normy, což je nezbytnou podmínkou a předpokladem užití *qijásu*. Stejně tak aplikace normy v konkrétním případě vyžaduje mít na zřeteli důvod a účel normy, příp. i obecné principy obsažené v Koránu, aby necitlivé uplatnění toho kterého pravidla nešlo proti jeho původnímu smyslu a účelu. Na druhou stranu neshody či potíže při identifikaci *cilly* u některých příkazů či zákazů nic nemění na jejich závaznosti – např. modlitby, modlitební časy nebo počet modliteb jsou povinné přesto, že nad jejich účelem a rozvržením lze sáhodlouze diskutovat, pravděpodobně bez konečného výsledku a přesvědčivého závěru.

Nutno dodat, že pod pojmem *cilla* se někdy směšuje právní skutečnost podmiňující nebo „aktivující“ použití normy – např. začátek *ramađánu* jako *cilla* půstu, intoxikace alkoholem jako *cilla* normy příkazující trest za opilství – a skutečný účel normy – např. povinnost dávat almužnu či rozdělovat kořist i mezi potřebné, vdovy a bojovníky, aby „bohatství nekolovalo pouze mezi bohatými“. Pro lepší rozlišení se pak oddělují pojem *cilla*, jenž označuje právní skutečnost, a *hikma*, jenž označuje účel normy. (V případě zákazu chození na červenou je pak červené světlo *cilla* a prevence nehod *hikma* normy.)¹⁵⁹

Pro správný výklad Koránu je důležitá i znalost okolností a důvodů zjevení (*asbab an-nuzul*) – jinými slovy je třeba orientovat se v kontextu, jinak by znalost, resp. porozumění, textu bylo neúplné nebo dokonce chybné. Některé *pasáže*, o jejichž významu víceméně není pochyb, jsou označovány za *zāhir* (jasný, zřejmý), dvojznačné či méně jasné *mu'cámal*.¹⁶⁰ V druhém případě je pak pro výklad textu důležitá obeznamenost s okolnostmi a dobou zjevení, je třeba znát adresáty zjevení (např. zda jimi byli jinověrci, muslimové nebo všichni lidé bez rozdílu vyznání), a lze-li to zjistit (např. na základě tradic), též důvod,

¹⁵⁸ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 37.

¹⁵⁹ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 208.

¹⁶⁰ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 34.

účel zjevení (jaká událost mu předcházela/následovala, bylo-li reakcí na určitý problém či situaci); třeba je též znát tehdejší společenské uspořádání, zvyky, obvyklé jazykové prostředky a fráze (nejlepší je vládnout filologickou znalostí koránské i předislámské arabštiny).

Sunna

Sunna je dalším pramenem islámského práva. Spolu s Koránem tvoří *uṣūl al-uṣūl* („kořeny kořenů“), tj. dva nejdůležitější prameny *šarī'cy*.¹⁶¹

Výraz *sunna* (pl. *sunan*) označuje stezku, vyšlapanou cestu, přeneseně pak zaužívaný způsob chování, též „normativní praxi“. *Sunna* může být obecně dobrá i špatná, ustavená jednotlivcem i komunitou. Ve staré Arábii označovala kontinuální praxi kmene či společnosti, jež se dědila po předcích.¹⁶² Opakem *sunny* je *bid'ca*, tj. inovace, pro niž neexistuje precedens a jež nemá spojitost s minulostí. Pojem *bid'ca* má většinou negativní konotace, označuje se jím nejčastěji nevhodné novotářství.¹⁶³ Na druhé straně Prorok kladně hodnotí, pokud někdo zavede dobrou zvyklost (*bid'ca ḥasana*), zároveň ale varuje před zavedením zvyklosti špatné, což ústí ve strach z pochybení a konzervatismus obávající se všeho nového.¹⁶⁴

Často se *promiscue* používají termíny *sunna* a *ḥadīṭ*. Slovo *ḥadīṭ*, znamenající jinak „novina“, „hovor“, „vyprávění“, označuje spíše konkrétní zprávu o činech a výrociích Proroka Muḥammada a jeho druhů,¹⁶⁵ zatímco *sunna* celý soubor těchto tradic nebo též právo, které je z *ḥadīṭů* odvozeno. *Ḥadīṭ* je nositelem a zdrojem *sunny*.¹⁶⁶ Vedle termínu *ḥadīṭ* se pro jednotlivé tradice používají ještě další označení, např. *chabar* (zpráva) a *aṭar* (pozůstatek, stopa), které však nevypráví o Muḥammadovi samém, ale spíše o jeho nejbližších družích, řídicích se ve svých činech Prorokovým příkladem.¹⁶⁷ Šité před

¹⁶¹ Hruškovič, L.: *Islámský právní systém a proces jeho formování*. (Studia iuridica Bratislavensia – Nr. 14). Vydavatelské oddělení právnické fakulty Univerzity Komenského, Bratislava: 1997, s. 26.

¹⁶² Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 44.

¹⁶³ Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 48.

¹⁶⁴ Pelikán, P.: *Sunna, pramen islámského práva*. Ediční středisko PF UK/nakl. Vodnář, Praha: 1997, s. 86.

¹⁶⁵ Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 49.

¹⁶⁶ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 47.

¹⁶⁷ Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 85.

označením *ḥadīṭ* dávají přednost již zmíněnému termínu *chabar* (pl. *achbār*) nebo *riwāja* a uznávají jenom ta podání, jež se opírají o autoritu 'Alího a jeho potomků a stoupců. Odmítají sunnitské kanonické sbírky *ḥadīṭů* Muslima a Buchārīho a ve zvláštní úctě chovají knihu údajných výroků 'Alího a další čtyři vlastní soubory tradic.¹⁶⁸

Autorita *sunny* je opřena jednak o Korán, kde se hovoří o Prorokově úkolu učít Písmu a „moudrosti“ (*ḥikma*) (62:2)¹⁶⁹, přičemž moudrost je zde ztotožňována se *sunnou*. Věřící jsou též vyzváni k přijetí všeho, co jim Prorok dá, a zdržení se čehokoliv, co jim Prorok zakáže (59:7).¹⁷⁰ Ještě jednoznačnější je verš, který příkazuje muslimům poslušnost Bohu, Prorokovi a těm, kdo mají v komunitě autoritu. V případě sporu se pak mají obracet na Boha a jeho Posla (4:59).¹⁷¹ Konečně „ani věřícímu, ani věřící není dána volba v záležitostech jejich, jakmile Bůh a jeho Posel věc jednou rozhodli“ (33:36).¹⁷²

Závaznost *sunny* potvrzuje i množství *ḥadīṭů* – neznámější se týká Mu'āḍa ibn Ğabala, jenž byl Prorokem vyslán jako soudce do Jemenu. Otázal se Proroka, o co se má opírat při svém rozhodování a v odpověď byl odkázán na Písmo, poté na *sunnu* Posla Božího a poté na svůj úsudek. V jiném *ḥadīṭu* Prorok říká: „Zanechal jsem vám dvě věci. Dokud se jich budete držet, nezbloudíte. Jsou jimi Písmo a má *sunna*.“¹⁷³ Obecně u muslimů převládá mínění, že Prorok byl vždy při svém vystupování inspirován Bohem,¹⁷⁴ neboť „nebloudil, ani nebyl sveden, ani nehovoří z vlastního popudu svého“ (53:2–3).¹⁷⁵

I mnohé další náznaky a důkazy činí ze *sunny* pramen práva eminentního významu (zvláště vzhledem k omezenému rozsahu Koránu) a logicky i předmět podrobného a pečlivého zkoumání ze strany právníků a teologů. *Ḥadīṭy* jsou rozdělovány do mnoha kategorií dle spolehlivosti, obsahu, způsobu předání, osob, jež tradici předaly, atd. Každý jednotlivý *ḥadīṭ* se ještě dělí na dvě části – tvoří jej *isnād*, tj. řetěz tradentů, kteří zprávu jeden druhému postupně předali, a *matn*, tj. samotné sdělení, zpráva, svědectví.

¹⁶⁸ Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 53; Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 85.

¹⁶⁹ *Korán...*, s. 483.

¹⁷⁰ *Korán...*, s. 545.

¹⁷¹ *Korán...*, s. 528.

¹⁷² *Korán...*, s. 551.

¹⁷³ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 45.

¹⁷⁴ Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 48; Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 83.

¹⁷⁵ *Korán...*, s. 153.

S ohledem na *matn*, tj. vlastní zprávu, resp. její obsah, dělíme *sunnu* na „verbální“ (*qawli*), „skutkovou“ (*fi'li*) a „konkludentní“, mlčky schválenou (*taqriri*) nebo na *sunnu* „právní“ a „ne-právní“.¹⁷⁶

Verbální *sunna* se skládá z výroků Proroka o konkrétní věci, skutku, záležitosti. Skutková *sunna* zahrnuje činy Proroka a způsob, jakým řešil problémové otázky (např. uzavření smlouvy, jednání s nepřítelem) nebo prováděl určité povinnosti (např. *ḥağğ*, půst). Konkludentní *sunna* zahrnuje skutky, výroky a praxi jiných osob, o nichž se Prorok dozvěděl a které schválil, ať už výslovným souhlasem nebo mlčením. Tzn. pokud byla kupříkladu určitá povinnost plněna způsobem, o němž Muḥammad věděl (např. rituální „omytí“ jemným pískem tam, kde nebyla dostupná voda) nebo bylo zřejmé, že za Prorokova života byla rozšířena určitá praxe a Muḥammad se proti tomu nijak nevysslovil (např. placení *zakātu* v datlích a ječmeni), je takové jednání považováno za schválené a tvoříci tedy součást *sunny*.¹⁷⁷

Ne-právní *sunna* (*sunna ġajr tašrī'ija*) se týká hlavně běžného Muḥammadova života (např. jak jedl, jak se oblékal, jak spal...) a není pramenem *šarī'cy*. Způsob Prorokova odívání, obliba určité barvy či užívání parfému naznačuje většinou pouze skutečnost, že příkladmo uvedené jednání je přípustné, možné, resp. indiferentní (*mubāḥ*); aby bylo označeno za *mandūb* (doporučené) nebo dokonce povinné (*wāğib*), bylo by třeba výslovného důkazu či potvrzení.¹⁷⁸

Otázky lékařské, zemědělské apod., tj. netýkající se Muḥammadovy prorocké mise, stejně tak řešení podmíněná přechodnými okolnostmi (např. způsob provedení útoku na nepřítele) nemohou tvořit podklad pro stanovení norem *šarī'cy*. Dále výjimky a specifické situace vztahující se pouze na Muḥammada (např. počet manželek vyšší než čtyři, konkrétně dvanáct) nemohou zakládat obecná pravidla, neboť jde o Bohem poskytnuté výsady vztahující se pouze na Proroka, nikoliv na všechny muslimy. V některých případech je sporné, kam kterou tradici zařadit – způsob zastřihávání kníru, nošení plnovousu nebo např. *ḥağğ* na velbloudu tak může být hodnoceno jako jednání přípustné (*mubāḥ*) nebo za doporučené (*mandūb*).

Právní *sunna* (*sunna tašrī'ija*) je obecně typickým, vzorovým a příkladným jednáním Proroka, projeveným slovy, skutky či mlčky (a nespádajícím pod výše

¹⁷⁶ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 50.

¹⁷⁷ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 50.

¹⁷⁸ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 51.

uvedené příklady) a dělí se do tří oblastí dle toho, zda jde o jednání Proroka jako Posla Božího, jako hlavy státu nebo jako soudce.

Jedná-li Prorok z titulu Posla Božího, jsou v *sunně* vyjádřené normy komplementární ke Koránu, a to i v případě, kde Korán o dotyčné otázce mlčí. Většinou se jedná o zpřesnění dvojznačných (*muğmal*) pasáží Koránu nebo o detailnější rozpracování norem, jež jsou v základních obrysech v Koránu obsažené (např. provádění náboženských povinností, hodnocení potravin na *ḥalāl* a *ḥarām* apod.). Tvoří obecnou legislativu (*tašrīc cāmm*) závaznou pro všechny. Norma *sunny* je zároveň stejné kategorie jako koránská norma, již specifikuje. Tzn. doplňuje-li závazný příkaz, je *wāğib*, podobně je-li komplementární k jednání pouze doporučenému, je *mandūb*. Hodnota, resp. kategorie normy může být vyjádřena i v samotné *sunně*. Lze ji dovodit také na základě analogie nebo za použití *argumenta a contrario* (kdyby jednání nebylo doporučeno nebo povinné, nebylo by masově rozšířené, např. obřízka). Při trvajících nejasnostech se přihlíží k účelu, pro nějž byla norma přijata, k okolnostem, k úmyslům jednajících osob apod.¹⁷⁹

V případě, kdy Prorok jedná jako hlava státu (např. v otázkách fiskálních, vojenských, mezinárodních), nelze v obdobném případě jednat samostatně, ale je třeba schválení vládní autority (např. k přivlastnění si části dobytého území).

Podobně pokud Prorokovo jednání spočívá v soudním rozhodnutí, není normou jedinec vázán přímo, ale až na pokyn soudce (resp. k výkonu práva potřebuje soudní rozhodnutí). Zhodnocení skutkového stavu, důkazů apod. není podkladem právní normy, jedná se o situační, neopakovatelný úkon. Obecnou normu zakládá teprve rozsudek. Rozhodnutí ve zmíněných případech jsou závazná jen pro soudce.¹⁸⁰ (Může vzniknout otázka, kdy jednal Muḥammad jako Posel Boží a kdy jako soudce. Řekl-li např. v konkrétním případě ženě lakomého manžela, ať si jako výživné vezme, co potřebuje, je sporné, zda tak všem manželkám, jejichž manžel zanedbává své povinnosti, vzniká bezprostředně vykonatelný nárok, nebo je třeba nejprve soudního rozhodnutí.)

Je tedy nutné správně posoudit, v jakém postavení Muḥammad jednal, a zároveň i zda chtěl nebo nechtěl skutečně stanovit nějaké závazné pravidlo.

Soustředíme-li svůj zájem více na *isnād*, dělíme *ḥadīty* na „plynulé“ (*muttaṣil*), jejichž řetězec tradentů je nepřerušovaný a vede až k Prorokovi a „přerušené“

¹⁷⁹ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 52–53.

¹⁸⁰ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 55.

(*ğajr muttašil, mursal*), jejichž *isnād* je přerušovaný či neúplný. *Muttašil ḥadīṭy* dále dělíme na *mutawātir, mašhūr* a *āḥād*.¹⁸¹

Mutawātir znamená „plynule se opakující“. *Ḥadīṭ* je předán velkým množstvím rozdílných osob, které se nemohly navzájem domluvit na lži. V každé generaci existuje velký počet tradentů, kteří tradici dokládají. Zpráva musí být založena na smyslovém vnímání (např. prohlášení, že vesmír je stvořený, je proto irrelevantní) a nesmí jít o prohlášení spekulativní (výrok „A si myslí, že B slyšel od C nebo D“ je proto nepřipustný). Tradenty musejí být osoby čestné a důvěryhodné (*ʿadl*), tzn. ne například opilci nebo odpadlíci od islámu; důležité je alespoň, aby nešlo o bezvěrce. Osoba předávající *ḥadīṭ* musí být nestranná, resp. nezainteresovaná např. politicky nebo ideologicky na obsahu zprávy, kterou reprodukuje. Zmíněné podmínky musejí být splněny zároveň u všech tradentů od začátku až do konce.¹⁸² Dle většiny *ʿulamāʾ* je takový *ḥadīṭ* svou hodnotou (*ḥukm*) ekvivalentní Koránu, neboť nepřetržitě podané svědectví (*tawātur*) zakládá jistotu (*jaqīn*) srovnatelnou se smyslovým vnímáním určité skutečnosti (jako každý zná své děti, každý zná i své předky díky předávanému svědectví a nikdo též nepochybuje, že Bagdád byl po staletí sídelním městem chalífátu, i když si to sám nemůže ověřit).¹⁸³ Pokud existuje více verzí téže zprávy, považuje se za *mutawātir* pouze sdělení či jeho podstata společná všem variantám. Spíše výjimečným případem je *ḥadīṭ*, jenž má ve všech verzích stejné znění (jde asi jen o deset tradic).

Mašhūr, tj. „dobře známý“ *ḥadīṭ*, je na počátku doložen jen jedním nebo dvěma Druhými Prorokovými, ale stal se tak známým, že byl dále předáván již nezjistitelným počtem lidí. Zároveň k jeho rozšíření došlo nejpozději v první nebo druhé „generaci“ po smrti Muḥammada, tzn. za Druhů Proroka nebo Následovníků.¹⁸⁴

Dle možnosti setkat se s Prorokem byli tradenti rozděleni do čtyř skupin:

1. *ṣaḥāba*, tj. Druhové (Prorokovi), kteří byli Muḥammadovými současníky. Počet Druhů dosahuje čísla 140 000 a pro zařazení mezi ně je třeba, aby se dotyčná osoba alespoň jednou v životě s Muḥammadem setkala. Nemusela s ním ani mluvit, stačilo jej vidět. Zároveň dotyčný musel být muslimem,

¹⁸¹ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 68.

¹⁸² Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 69.

¹⁸³ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 70.

¹⁸⁴ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 70–71.

stačilo ale, aby jako muslim alespoň zemřel. Generace Druhů se uzavírá v roce 100 A. H., kdy umírá poslední z nich.

2. *tābiʿūn*, tj. Následovníci, se již s Prorokem setkat nemohli. Patří sem všichni, kdo měli alespoň teoretickou možnost setkat se s generací Druhů Prorokových. Období druhé vrstvy se uzavírá roku 181 A. H.
3. *atbāʿ at-tābiʿīn*, tj. Následovníci Následovníků. Příslušnost k této generaci je opět definována možností setkat se s někým z generace předchozí. (Na svědectví osob z této vrstvy se již přísně uplatňují pravidla kritiky *isnādu*, vznikají též první sbírky tradic.) Generace končí v roce 220 A. H.
4. *atbāʿ atbāʿ at-tābiʿīn*, tj. Následovníci Následovníků Následovníků, též *al-āchidīn min atbāʿ at-atbāʿ*, tj. beroucí od Následovníků Následovníků. V jejich generaci dochází ke konečnému a kritickému zhodnocení tradic, vznikají též autoritativní, „kanonické“ sbírky *ḥadīṭū*.¹⁸⁵

Přes rozšíření tradice již v prvních dvou generacích tradentů není právními školami *mašhūr* považován za spolehlivý a vzhledem ke své výpovědní hodnotě je řazen spíše ke třetí skupině *āḥād*. Výjimkou je *ḥanafija*, která jej považuje za spolehlivý, byť trochu nižší kvality než *mutawātir*, od něhož se liší jen v počtu tradentů na začátku *isnādu*.

Āḥād (též *chabar al-wāḥid*), tj. „osamocený“ *ḥadīṭ*, je zprávou předanou jedním či více tradenty, nesplňuje-li nároky kladené na *mutawātir* nebo *mašhūr*. Pokud není věrohodnost jeho obsahu podpořena dalšími, vnějšími okolnostmi nebo důkazy, není relevantním zdrojem poznání (odlišně Ibn Ḥanbal, jenž uznává i tento druh tradice).¹⁸⁶

Nad závazností *āḥād* bylo vedeno mnoho diskuzí. Většina zastává názor, že jednání dle *āḥād* je povinné, jen jsou-li splněny určité podmínky. Předně musí být *ḥadīṭ* předán způsobem osobou, tzn. ne dítětem nebo bláznem, není ale na závadu, je-li tradentem žena, otrok nebo slepec. Musí jít o muslima, a to alespoň v okamžiku předání tradice, nevádí ovšem, přijal-li islám až po získání zprávy. Tradentem musí být osoba čestná (*ʿadl*), a to v okamžiku předání tradice, tzn. nesměla spáchat velký hřích nebo množství hříchů menších. Otázka, jak určit, zda je tradent *ʿadl*, byla řešena velmi různorodě; obecně stačí, aby klady převážily nad zápory,¹⁸⁷ jako důkaz věrohodnosti a čestnosti stačí též skutečnost, že osoba byla připuštěna k soudu jako svědek. (Dodejme, že všichni *ṣaḥāba* jsou

¹⁸⁵ Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 94–96.

¹⁸⁶ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 71–72.

¹⁸⁷ Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 98.

považování za *ʿadl*.) Tradent musel být též vybaven dobrou pamětí a „retenční“ schopností (*dabt*), tedy schopností zprávu poslouchat, pochopit a správně si ji zapamatovat (svědectví osoby často chybující nebo nekonzistentní ve svých výpovědích je proto irelevantní). Tradent též nesměl být zapleten do falšování nebo zkreslování *ḥadīṭū* (*tadlīs*), ať v případech *isnādu* nebo *matnu*. (Význačnému a respektovanému *ʿālimovi* je ovšem možné odpustit opomenutí vedlejší větve *isnādu* či některého tradenta, pokud je zbytek *isnādu* dostatečně přesvědčivý.) Tradent zároveň musel zprávu slyšet přímo od zdroje. Obsah tradice též nesmí být v rozporu s Koránem, nesmí být ani zjevně nesmyslný nebo podivný (např. že archa Noemova rituálně obcházela Kaʿbu a konala modlitbu o dvou pokleknutích) a nesmějí se v něm vyskytovat ani drobné chyby, které mohou mít vliv na smysl zprávy (např. záměna *ab* – otec za *ibn* – syn).¹⁸⁸ Aš-Šāfiʿīmu a Ibn Ḥanbalovi stačí výše uvedené podmínky, Abū Ḥanīfa navíc žádá, aby se tradent *ḥadīṭem* sám řídil, aby podstata zprávy byla známá i množství dalších lidí, kteří sami zprávu nepředali a není-li tradent *faqīhem*, musí být zpráva v souladu s *qijāsem*. Mālik je ochoten spoléhat se na *āḥād*, je-li v souladu s praxí medínské obce. V principu všechny školy *āḥād* za výše uvedených podmínek uznávají, ledaže by byl popřen silnějším důkazem nebo měl slabou vazbu na Proroka. Netrvá se na doslovném předávání, stačí soulad v podstatě sdělení.¹⁸⁹

Zatím byla řeč o tradicích, jejichž řetězec tradentů je úplný, resp. vedoucí plynule až k Muḥammadovi. Oproti tomu přerušovaný *ḥadīṭ* (*al-ḥadīṭ ǧajr al-muttaṣil*) je *ḥadīṭem*, jehož *isnād* nevede k Prorokovi v celém rozsahu. Dle závažnosti prohřešku dělíme tyto *ḥadīṭy* na *mursal*, *munqaṭiʿ* a *muʿḍal*.

Mursal je většinou připsán přímo Prorokovi bez uvedení tradenta (zejména Druha nebo Následovníka) osobou, jež se sama s Prorokem nesetkala. V zásadě je takový *ḥadīṭ* odmítnut, ledaže by byl tradován prominentním Následovníkem a byl podložen jiným, spolehlivějším *ḥadīṭem*, je v souladu s doloženým jednáním Druhů Prorokových, většinou *ʿulamāʾ* je uznáván a o tradentovi není známo, že by kdy předal nějaký slabý nebo pochybný *ḥadīṭ*. Ani poté ale jednání dle *mursal* není povinné.

V případě *munqaṭiʿ* chybí článek řetězce někde uprostřed *isnādu* a u *muʿḍal* chybí dva po sobě jdoucí články řetězce tradentů. Oba posledně zmíněné druhy tradic jsou nepřípustné.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 72–74.

¹⁸⁹ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 75–77.

¹⁹⁰ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 79–80.

Dalším významným dělením *ḥadīṭū*, vycházejícím zejména ze spolehlivosti tradentů, je rozlišení na *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* a *ḍaʿīf*.¹⁹¹ Tradenti jsou k tomuto účelu rozděleni do několika skupin:

1. Druhové Prorokovi, kteří jsou obecně považováni za spolehlivé,
2. *tiqāt tābiʿīn*, tj. ti, kteří požívají nejvyššího respektu hned po Druzích,
3. *tiqāt*, tj. věrohodní, ale nedosahující kvalit prvních dvou skupin,
4. *ṣaḍūq*, tj. pravdomluvní, o nichž se neví, že by falšovali tradice nebo vážně chybovali při jejich předávání,
5. *ṣaḍūq jahīm*, tj. pravdomluvní, ale občas chybující,
6. *maqbul*, tj. „akceptovaní“ – není důkaz o tom, že by zpráva jimi předaná byla lživá,
7. *maǧhūl*, tj. osoba, jejíž identita není známa a
8. *fussāq* (od sg. *fāsiq*), tj. „hříšníci“, jimiž jsou míněny osoby podezřelé ze lhaní nebo známí lháři.

Za *ṣaḥīḥ* může být považován jen tradice předaná osobou spadající do první až třetí kategorie tradentů, obecně jde o *ḥadīṭ* s nepřerušným *isnādem* sahajícím až k Prorokovi, složeným z důvěryhodných osob s dobrou pamětí, jejichž vyprávění je prosté byt i malých chyb.

V případě *ḥasan* mohou být tradenty i osoby ze čtvrté až šesté skupiny tradentů.

Tradenti *ḍaʿīf* nedosahují spolehlivosti potřebné pro *ṣaḥīḥ* nebo *ḥasan*. Takový *ḥadīṭ* je „slabý“ kvůli nedostatku v *isnādu* nebo *matnu* nebo je o tradentovi známo, že je pochybného charakteru. Existují různé druhy *ḍaʿīf* (*mursal* je jedním z nich), zmiňme dělení na *šādḍ* (*ḥadīṭ* je v rozporu se silnějším *ḥadīṭem*), *munkar* (tradenta nelze považovat za čestného nebo majícího dobrou paměť) a *muḍṭarib* (*ḥadīṭ* je v rozporu s množstvím dalších tradic, kde žádná svou věrohodností nedominuje).¹⁹²

Existuje množství dalších dělení a kategorizací¹⁹³, např. dle osob, jimiž se tradice zabývají (*marfūʿ* o Prorokovi, *mawqūf* Druzích, *maqṭūʿ* o autoritách z generace *tābiʿūn*)¹⁹⁴, dle způsobu, jakým byl *ḥadīṭ* předán, resp. získán (po-
slechtem, předčítáním před *šajchem*, povolením od *šajcha* šířit tradici, předáním

¹⁹¹ Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 51.

¹⁹² Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 81.

¹⁹³ Pro různá, v textu již nezmíněná dělení viz: Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 116n., Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 51.

¹⁹⁴ Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 51.

písemných záznamů tradic, korespondencí, odkazem, nalezením...)195 atd. Významnou kategorií, kterou ještě musíme zmínit, je tzv. *ḥadīṭ qudsī*, jenž pochází přímo od Boha. Jeho obsah je Božím vnuknutím určeným Prorokovi, nepatří ale do Koránu a není proto nutné, aby byl zaznamenán v doslovně přesném znění, jak si to vyžaduje koránský text. Od jiných *ḥadīṭ* se liší tím, že Muḥammad již není objektem, o němž je vydáno svědectví, ale sám tvoří poslední článek řetězu. Tyto tradice zaujímají zvláštní postavení mezi Koránem a *sunnou*.196

Jak bylo řečeno na začátku, je *sunna* jedním ze dvou nejdůležitějších pramenů islámského práva spolu s Koránem. Na druhou stranu *sunnu* a Korán nelze směřovat. Korán je primárním pramenem *šarī'yy* a při hledání právní normy je třeba se obracet nejdříve k němu, teprve poté k *sunně*. Stanoví-li Korán jasnou normu, má jeho ustanovení přednost, i kdyby mu *sunna* protičila. Jelikož se má za to, že *sunna* vykládá Korán, neměly by mezi oběma prameny vznikat rozpory; když už se tak stane, je třeba se pokusit výkladovými metodami zesouladnit sporná sdělení a pokud se to nepodaří, naznačuje to pochybný původ tradice.197

Vzhledem k výkladové funkci *sunny* se diskutuje o tom, zda je nezávislým pramenem. Tam, kde *sunna* potvrzuje (*sunna taqrīrīya*), vysvětluje (*sunna tafsīrīya*) nebo doplňuje (*sunna takmīlīya*)198 koránská nařízení, není samostatným pramenem. Někdy ovšem *sunna* stanovuje pravidlo, o kterém Korán mlčí a norma má původ pouze v *sunně* – zde se pak o ní uvažuje jako o nezávislém prameni.199 (Např. trest ukamenování za cizoložství spáchané osobou, jež je ve stavu manželském, má původ pouze v *sunně*; většinou orientalistů je považován za výpůjčku z židovského práva.200) Přes spekulace nad charakterem *sunny* všichni uznávají, že je pramenem práva, že má ve vztahu ke Koránu nezastupitelnou roli (zvláště v otázkách interpretace) a že je třeba se jí řídit.201

Závěrem se stručně zmiňme o ožehavém tématu, kterým je věrohodnost tradic zkoumaná nejen z pohledu islámského práva. Několikrát jsme

195 Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 106n.

196 Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 119.

197 Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 59.

198 Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 86–87.

199 Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 61–64.

200 Srovnej: Dt 22,20–24 (Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Ekumenický překlad. 7. přepracované vydání. Česká biblická společnost, Praha: 1996, s. 178).

201 Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 65.

se již dotkli problému s podvrženými nebo zfalšovanými *ḥadīṭy*. Sami islámští učenci si tohoto nebezpečí byli dobře vědomi a podstatná část jejich bádání o tradicích směřovala nejen ke stanovení hodnoty *ḥadīṭu* jako pramene práva v tom kterém případě, ale i k ověřování spolehlivosti tradic a k eliminaci podvrhů. Příčinou šíření falešných tradic mohly být důvody politické (snaha o podporu mocenských či národnostních zájmů), právní (ospravedlňování vlastních doktrín), též důvody filosofické, teologické, někdy i dobře míněné snahy pozvednout upadající morálku, ale často i důvody prostě ziskové (profesionálním vyprávěním tradic si bylo možné zajistit slušnou obživu) nebo i zlomyslné (šíření tradic s hloupým, zesměšňujícím nebo zmatek vytvářejícím obsahem, např. prohlašování *ḥalāl* potravin za *ḥarām* a naopak atd.). *Ulamā'* se při svém zkoumání zaměřovali převážně na věrohodnost *isnādu* a méně již na obsah samotného sdělení, tedy *matn*. Byl-li *isnād* shledán věrohodným a přesvědčivým, nad poselstvím *ḥadīṭu* se již nediskutovalo. Je logické, že kdo ovládal teorii požadavků na správný *isnād*, mohl zfabrikovat formálně dokonalé a „neprůstřelné“ tradice. *Ḥadīṭy* s dokonalým *isnādem* tak svědčí spíše o pozdějším původu tradice202; dle jejich stylu či tradentů, na něž je odkazováno, lze dokonce vystopovat jednotlivé „školy“, které do *ḥadīṭ* vtělovaly své právní, etické, morální, sociální aj. představy, jimiž se snažily buď ospravedlnit lokální praxi místa svého původu, nebo Prorokovou autoritou zaštitit své právní teorie či přivádět souvěrce k životu, jenž by byl více v souladu s vůlí Boží, ať už byla vyslovena v Koránu nebo jen předpokládána zbožnými učenci, teology a právníky. Spíše než autentickým obrazem pionýrských let islámu je *sunna* obrazem pozdějšího věroučného, právního a společenského vývoje. Dle některých autorů první tradice vznikají až v druhém století islámu203, další připouštějí možnost, že byť jde o zprávy nepůvodní, přece jen mohou v některých případech obsahovat pravdivé jádro204, další nepřímo připouštějí, že ne všechny *ḥadīṭy* jsou původní205 nebo se více méně omezují na přehled případů falšování tradic, které sama islámská věda přiznává.206 Podstatná část muslimů znalých „západní“ kritiky tradic na zpochybňování *sunny* a podrobování

202 Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 50.

203 Viz answering-islam.org/Books/Schacht/revaluation.htm („A Revaluation of Islamic Traditions“ by J. Schacht in the Journal of the Royal Asiatic Society, 1949) [29. 8. 2011].

204 Např. Coulson, N. J.: *History of Islamic Law*. Edinburgh University Press, Edinburgh: 1978, s. 64–70.

205 Kropáček, L.: *Duchovní cesty...*, s. 50n.

206 Pelikán, P.: *Sunna...*, s. 82n., 104n.

ḥadītū historické a literární analýze (s výjimkou „modernistů“ a „liberálů“) reaguje spíše podrážděně – znechucením, kritickými výpady či apologetickými spisy, ale i snahami o doložení původnosti tradic za pomoci metod, které ob stojí před nároky „západní“ vědy. Ať už má pravdu kdokoliv, pro většinu muslimů je *sunna* stále autoritou, životní inspirací i klíčovým zdrojem práva a výše naznačené diskuse na tom sotva co změní.

Iğmāc

Iğmāc je třetím hlavním pramenem islámského práva. Výraz *iğmāc* je odvozen od slovesa *ağma'a*, které lze přeložit jako „stanovit“, „rozhodnout“ nebo „shodnout se“ na něčem.²⁰⁷ Právnicky je pojem *iğmā* definován jako jednomyslná shoda *muğtabidū* muslimské komunity²⁰⁸ v jakékoliv otázce, ohledně jejíhož řešení bylo dosaženo konsensu v období následujícím po smrti Proroka Muḥammada.²⁰⁹ Dle některých učenců měl *iğmāc* zahrnovat souhlas všech věřících, dle některých stačila i shoda názorů jedné generace *'ulamā'* z jediného teologického centra, převládla ale koncepce konsensu všech muslimských učenců.²¹⁰

Oprávněnost užití *iğmāc* jako pramene práva má dle tradičního výkladu podklad v Koránu i *sunně*. Z Koránu je citován verš 4:59²¹¹, jenž vyzývá k poslušnosti Bohu, jeho Poslovi a těm, kdo mají nad muslimy autoritu (*ülū al-amr*). Pokud ale osoby pověřené autoritou nad ostatními mají být dle Božího příkazu poslouchány, musí být tedy neomylné. Otázkou je, koho pod *ülū al-amr* zařadit – zda politické vůdce, učence nebo obě skupiny. Řešením je třetí možnost, přičemž každý je kompetentní jen ve svém „oboru působnosti“. V právních otázkách tedy rozhoduje hlas *muğtabidū*. Neomylnost komunity jako celku je dovozována i z verše, jenž zapovídá odklon od cesty, již sledují ostatní věřící, a který hrozí odrodilcům věčným zatracením (4:115).²¹² Cestou se zde rozumí konsensus věřících (resp. *ülū al-amr*) v otázce směřování *ummy*; opuštění této cesty se rovná odmítnutí Proroka, resp. samotného Boha. Podpůrně působí

²⁰⁷ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 169.

²⁰⁸ Pojetí obdobné s koncepcí *opinio iuris communis* či *consensus ecclesiae* v západní právní, resp. církevní tradici (Goldziher, I.: *Introduction...*, s. 50).

²⁰⁹ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 169.

²¹⁰ Drgonec, J.: *Právne kultúry...*, s. 38.

²¹¹ *Korán...*, s. 528.

²¹² *Korán...*, s. 535–536.

i verš, jenž definuje *ummu* jako společenství, které ukazuje dobré a zakazuje špatné, z čehož vyplývá její kolektivní schopnost dobré a špatné rozpoznat a identifikovat (3:110).²¹³ Další verš (7:181)²¹⁴ hovoří o *ummě* jako o národu, jenž je správnou cestou dle pravdy veden a který spravedlivě jedná.²¹⁵

Z *ḥadītū* jsou nejcitovanější Muḥammadovy výroky „Má komunita se nikdy neshodne na omylu“ a „To, co muslimové považují za spravedlivé, je spravedlivé i v očích Božích“. První zmíněný *ḥadīt* není sice *mutawātir*, ale potvrzuje jej mnoho dalších podobného znění či významu a Druhové ani Následovníci jej nikdy nepopřeli.²¹⁶

Lze říci, že přes různé pochybnosti, týkající se významu veršů Koránu či jednotlivých tradic a výrazů v nich (např. zda se slovo *umma* nebo *ğamā'a* vztahuje na všechny muslimy nebo jen na učence; zda se neomylnost týká jen věcí víry nebo jde o neomylnost všeobecnou atd.), většina *'ulamā'* zastává názor, že konsensus *muğtabidū* v konkrétní otázce značí převládnutí pravdy nad rozdíly a mylnými názory a stává se závazným, platným a neomylným pramenem práva.²¹⁷

Zmiňované tradice a koránské verše (resp. jejich interpretace) jsou klíčové pro přiznání autority i těm rozhodnutím, které nevyplývají bezprostředně z Koránu nebo *sunny*.²¹⁸ Nutno dodat, že se tím otevíraly dveře i zvykům a institucím, které byly někdy striktně vzato v rozporu s islámem.²¹⁹

Korán a *sunna* nepůsobí jen jako důkaz pro legitimitu *iğmāc*, ale jsou i podkladem, resp. východiskem, které je konsensem dále rozvíjeno a upřesňováno (pomineme-li řešení vycházející spíše ze zvykového práva a lokálních tradic, jak bylo výše naznačeno). Otázka, zda je možný a přípustný i konsensus, jenž čerpá inspiraci nejen z Koránu a *sunny*, ale i z *qijāsu* či posouzení obecného zájmu (*mašlahā*), nebyla teorií řešena jednotně. Založení *iğmāc* na *qijāsu* bylo obecně připouštěno, neboť jde o zprostředkované spolehnutí se na normy obsažené již v primárních pramenech.²²⁰

²¹³ *Korán...*, s. 506.

²¹⁴ *Korán...*, s. 414.

²¹⁵ Pro další příklady viz: Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 176.

²¹⁶ Viz Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 178–180.

²¹⁷ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 181–182.

²¹⁸ Hruškovič, I.: *Islámský právní systém...*, s. 29.

²¹⁹ Goldziher, I.: *Introduction...*, s. 51.

²²⁰ Kamali, M. H.: *Principles...*, s. 188.