

جَلَّ جَلَالَهُ  
الله

## ad-Dunjá wa al-Áchira ISLÁMSKÁ KOSMOLOGIE — ZÁKLADNÍ VÝCHODISKO

Někteří současní badatelé mají za to, že hlavní a trvalý zájem islámského pohledu na svět a úlohu člověka v něm patří otázkám války a míru.<sup>1</sup> A třebaže se v mém výkladu postupně ukáže, že ústřední pojem — *džihád* — nemusí nutně souviset s válkou nebo jakýmkoli násilným činem, jehož smys-

lem je upevňovat a šířit víru, nelze popřít, že v počátečním, formativním období islámských dějin se o šíření víry silou jednalo především. Jelikož islámské náboženství utvářelo svá základní věroučná dogmata v kontextu trvalého a mnohotvarého společenskopolitického střetu, válka a násilí, stejně jako mír a ohleduplnost, jsou pojmy odrážející překonané společenské poměry tehdejší střední Arábie, stejně jako konkrétní situace, které prorok Muhammad a jeho obec věřících museli řešit *ad hoc* v průběhu své reformátorské činnosti, při zavádění kvalitativně nových poměrů.<sup>2</sup> Jsou to pojmy, s nimiž základní islámské texty běžně pracují a přisuzují jim mravní rozměry, jež jsou, nebo mají být, nově utvářené společnosti vlastní v souladu s Boží vůlí.

Abychom pochopili, proč se islám násilného šíření víry předem nezříká, bude užitečné si připomenout základní postuláty islámské kosmologie, která je odrazem určitých společenských a kulturních poměrů, z jejichž podhoubí islám vyrostl. V raně islámské historické zkušenosti, která zahrnuje činnost proroka Muhammada a jejímž odrazem je korán a soubor tradic o Prorokově životě (*sunna*), je třeba hledat příští, pečlivěji utříděné představy islámské věrouky o vesmíru a novém místě člověka v něm. Islámské pojetí světa, které ostatně nenechalo bez povšimnutí zkušenosti nositelů předcházejících monoteistických koncepcí — židů a křesťanů —, se k užití násilí v dějinách člověka (a tedy v dějinách pokusů o uplatnění Boží zvěsti) staví bez morálního pohoršení, jako k něčemu, co tu bylo, co není Bohu cizí a co je nezbytné k tomu, aby závěrečná Boží zvěst, prosazovaná ústy a skutky proroka Muhammada, měla naději na úspěch tváří v tvář úkladům nepřátel.

V souladu se základním duchovním zdrojem — koránem —

islámské pojetí světa vypadá v kostce asi takto: Úvodní pasáž súry Krávy se nepokrytě inspiruje starozákonním výkladem o stvoření světa. Obsahuje motiv o prvním člověku Ádamovi a andělich (*malá'ika*), mezi nimiž byl jeden nehodný, Iblís,<sup>3</sup> který se odmítl podrobit Božímu rozkazu a Ádamovi se poklonit. Vzpurný anděl je Bohem potrestán. Stává se nevěřícím a je odsouzen k věčnému konání zla a svádění lidí z „přímé stezky“ (*as-sirát al-mustakím*) Božího vedení (*iršád, hudá*). Následuje islámsky interpretovaná zmínka o Ádamovi a jeho ženě (není v koránu nazvána jménem), kterým satan (Iblís) našeptá nepravost a oni zhřeší (2:30–39). Starosemitský motiv vzniku člověka — jakkoli je v islámském podání zkratkovitý a „prozaický“ — je i v koránu těsně spjat s řešením otázek dobra a zla, pravdy a lži, zbožnosti a hříchu, byť lidská sexualita sama v islámu za hříšnou považována není. Výzva ke konání dobra a odporování zlu (*al-amr bi'l-ma'rúf wa an-nahj an al-munkar*) — to je základní kosmologický problém, první podmínka toho, aby byl člověk dobrý muslim. Je to základní filozofický a etický model, který prolíná celou islámskou kosmologickou koncepcí.<sup>4</sup>

Hned nato následuje výklad, v němž Bůh prostřednictvím Proroka klasifikuje lidskou společnost. Obrací se na „dítka Izraele“ a okrajově též na křesťany a sabejce. Kárá je za to, že nedodrželi smlouvu s ním a sešli z cesty života, kterou On nastínil ve své zvěsti. Vytýká jim lživost, lakotu, hamižnost, nemravnost, touhu zabíjet a kořistit (2:40–86). V následujícím verši pak Bůh jakoby vyčítavě připomíná, že jeho trpělivé sesílání nových a nových proroků se mezi „lidmi Písma“ (*ahl al-kitáb*) setkává jen s pýchou a hrubostí. Ve verších 113–114 též súry se pak předpovídá strašlivý trest pro ty, kdo odmítli poslouchat své proroky a znevážili Boží zvěst.

Mezi verši 122–128 je výklad o Abrahamovi, který je označen za prvního muslima, „vůdce pro lidi“, zakladatele Ka'by, první muslimské modlitebny. Praotec muslimů Abraham pak přichází k Bohu s návrhem, aby „učinil zemi tuto bezpečnou... pro ty, kdož v Boha a den soudný uvěřili“. Klíčový je 128. verš, který praví: „Pane náš, učiň, ať jsme do vůle tvé odevzdáni (*idž'alná muslimína laka*) a učiň z potomků našich obec Tobě oddanou (*ummatan muslimatan*).“ Od 140. verše se obsah koránu soustřeďuje na výklad a vymezení pojmu obec (*umma*) a Posel Boží (*rasúlu'lláh*), kteří jediná — a tentokrát již naposledy — berou na svá bedra odpovědnost, že s Boží zvěstí naloží lépe než jejich předchůdci a že svou odevzda-

ností do vůle Boží (*islám*) zajistí, aby lidstvo už nikdy nesešlo z přímé stezky. „A takto jsme vám poslali posla ze středu vašeho, který vám přednáší znamení naše...“, praví 151. verš súry Krávy. Posel Boží je mekkánský Arab a obec věřících — *umma* — je pospolitost Arabů. Také slovo Boží — *al-Kur'án al-karím* (korán — dosl. Vznešené čtení, recitování) — je zvěstováno v arabštině, ne jinak.

Od této kosmologické konstrukce se odvíjí její pravděpodobně nejdůležitější součást. Žít v souladu se zvěstí, nesejit z přímé stezky, zůstat muslimem — to vyžaduje nesmírné a mnohotvárné úsilí (*džihád*) na cestě Boží (*fi sabili'lláh*). Arabové však na sebe nevzali pouze odpovědnost za to, že oni sami přijmou princip jednotnosti Boha a nezradí zvěst. Bůh je Pán světů (*rabb al-álamín*), je objektivně Pánem veškerého lidstva, ať si to jeho jednotlivé části uvědomují, či nikoli. Věřoucný princip prvotní jednoty lidstva vycházející symbolicky ze semene Ádamova je v koránu vyjádřen krátce, ale jednoznačně: „A hle, Pán tvůj vzal potomstvo všechno ze synů Ádamových, jež vzešlo z ledví jejich, a dal jim svědčit o nich samých a řekl: ‚Což nejsem Já Pánem vaším?‘ I odpověděli: ‚Ano, dosvědčujeme to!‘ A to proto, abyste neřekli v den zmrtnýchvstání, že jsme k tomu byli lhostejní.“ (7:172) Pro podobu islámské kosmologie a následných exegetických a právních výkladů s dopadem na islámskou teorii společnosti, státu a politiky však má tato krátká pasáž klíčový význam. Teze, že celé lidstvo se rodí jako *muslimún* — a tudíž v prvotním a Bohem požehnaném stavu *salám* — mír, který z Boží vůle od věků panoval, ale lidstvem byl opakovaně znesvěcován, má rozhodující vliv i na řešení otázky místa a poslání islámu ve světě. Je filozofickým či ontologickým základem klasické islámské politické a státoprávní teorie.<sup>5</sup>

Vycházejíc z této konstrukce, islámská kosmologie nutně vyvozuje následující závěry: Sklon k tomu, že se člověk na tomto světě (*ad-dunjá*) necítí a nechová jako muslim, nebo že během života dokonce od islámu odpadne, si člověk nepřináší ve svém nitru ve chvíli zrození. Jeho prvotním atributem je stále stav *muslim*, který platí v ideálním Božím světě (*al-áchira*), v Onom světě, který je pro muslima připraven po smrti, choval-li se na tomto světě v souladu s Boží zvěstí, byl-li pravověrný muslim. Nebýt muslim se člověk naučí až tady, na zemi, mezi svým zrozením a fyzickou smrtí. Nebýt muslim znamená zpronevěřit se Boží zvěsti za svého života, obecněji pak — v průběhu lidských dějin.

Dynamika nebesko-pozemského střetu, napětí mezi ideálním

stavem pozemsky uplatněné Boží zvěsti v podobě Muhammadovy obce věřících a mezi její neustálou zradou a životem člověka v bludu, je jedním ze základních světonázorových východisek a bohosloveckých témat islámu. Tento trvalý nebesko-pozemský střet stojí na základní tezi o konání dobra a odporování zlu. O život v souladu s ním se zasazují či o něj usilují (*judžáhídúna*) muslimové — v individuálním i celospolečenském smyslu slova. O podobách tohoto úsilí se v celých islámských dějinách (a dnešek není výjimkou) vedou diskuse, které mohou mít podobu akademických rozprav nebo třeba ideologických výzev k ráznému činu. Úsilí o islám ovšem může mít i podobu vnitřní sebereflexe jedince.

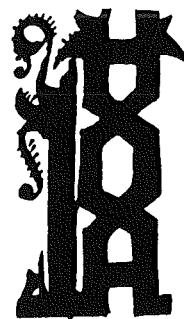
Ať tak či onak — rozpor dobra a zla má v lidské společnosti povahu trvalého a nevyhnutelného střetu mezi muslimy a „ostatními“. Nevyhnutelnost střetu je dána povinností muslima konat dobro a aktivně se podílet na přemáhání zla (*al-amr bi'l-ma'rúf wa an-nahj an al-munkar*), přičemž obojí musí vést k upevňování a šíření víry. „Ostatní“ jsou všichni, kteří programově nežijí v souladu s islámem, protože podmínky, do nichž se na tomto světě narodili, jim znemožňují kráčet po přímé stezce. Mezi nevěřícími (*kuffár*, sg. *káfír*) jsou na tom nejlépe ti, kteří poznali předešlá Písma — židé a křesťané, případně sabejci a do jisté míry zoroastrovci.<sup>6</sup> Ti, kteří Boha vůbec nepoznali nebo ho odmítají (polyteisté, v moderní době též ateisté), se vyřazují z lidského společenství, jsou nositeli zla a zaslouží trest. Nejhuře jsou na tom bývalí muslimové, kteří s plným vědomím svého činu od islámu ustoupili — odpadlíci (*murtaddún*).

Střet mezi Božím ideálem a pozemskou realitou je v islámské kosmologii vnímám jako stav, který je třeba neustále překonávat, neboť je zdrojem rozkladu lidského společenství, nebezpečím, že poslední pokus Boha seslat lidstvu svou zvěst bude opět promarněn, překážkou konečného nastolení stavu *salám* — mír.

Korán a po něm i další islámské texty zdůrazňují, že lidé, kteří krácejí po přímé stezce, musí být zbožní, tedy musí mít mravní odpovědnost (*takwá*) za to, že lidstvo o stav míru nepřestane usilovat. V opačném případě bude v den, kdy Bůh bude vážít jeho skutky, zatraceno. Eschatologické představy jsou v koránu i jeho pozdějších výkladech pojaty velmi dramaticky. Pro muslimy obsahují zřetelnou výzvu, že mají udělat vše pro to, aby v soudný den Bůh na jednotlivce i lidstvo shlížel příznivě. Jediným způsobem, jak se vyvarovat Božího trestu a pekelných muk, je usilovat (*džáhada*) o upevnění

a rozšíření islámu. Na konci široce pojatého úsilí je ideální stav míru, v němž lidstvo bude moci s klidným svědomím předstoupit před Boha—soudce.<sup>7</sup>

Jinými slovy — islám je univerzalistické náboženství výrazně misijního typu. Jeho ústředním posláním je pomoci lidstvu poznat Boha, napravit poklesky a nepochopení těch, kterým již Písmo bylo sesláno, a navrátit lidstvo do jeho původního stavu, ve kterém si je Bůh přeje spatřit a z kterého symbolicky vyšlo v podobě semene Ádamova. Lidstvo by se z hlediska své duchovní a mravní kvality mělo vrátit zpět tam, kde se nacházelo ve chvíli autentického Božského tvoření. Způsob života, který má návrat k této kvalitě prokázat, se nazývá islám — odevzdání se do vůle Boží. Ideální společenský stav, který se daným způsobem života uplatňuje, je *salám* — mír. Dokud tento všeobjímající ideální stav nenastane, je povinností muslima usilovat — o upřímnost své vnitřní víry v Boha, jednotu náboženské obce (*ummy*) a šíření víry.



## aš-Šarí'a PRAVIDLA LIDSKÉHO KONÁNÍ

Islámské představy a nařízení ohledně džihádu jsou součástí *šarí'y* — islámského právního kodexu, který zahrnuje mnohem více, než jsme zvyklí si pod pojmem právo představit. Šarí'a je — ostatně jako většina islámských pojmů — sémanticky ne zcela jednoznačný pojem a jistě by se

sešlo mnoho definic, které by vymezily jeho obsah. Podle nejběžnějšího sunnitského pojetí však šarí'a představuje kodifikovaný celek Božích nařízení a zákazů, které zahrnují veškeré podrobnosti lidského chování, činnosti a myšlení na tomto světě.<sup>8</sup> Islámský právní řád se v konečné podobě dělí na tři základní okruhy: a) právní vymezení vztahu člověk–Bůh (*ibádát*), povinností muslima v podobě formálních projevů zbožnosti (vyznání víry, modlitba, půst, almužna, pouť do Mekky); b) vztah člověk–člověk, resp. člověk–společnost (*mu'ámalát*), týkající se majetkového, rodinného či dědického práva; c) jako zvláštní okruh se často vyděluje trestní právo (*ukúbát*), které vypočítává zakázané, resp. nevhodné činy (*harám, makrúh*).

a za překračování zákazů stanoví systematicky rozpracovaný soubor trestů.

Džihád je nedílnou součástí islámského zákonodárství a vysvětlit jeho místo v systému šari'yy je jednou ze skromných ambicí této knihy. Mám-li se však o to pokusit, je nezbytné si ve zkratce připomenout alespoň základní vývojové rysy klasické islámské právní teorie a zvládnout alespoň některé termíny a metodické postupy v ní obsažené. Bez toho by byl další výklad o pouti džihádu islámskými dějinami v podstatě nemožný.

Podle islámského práva Bůh veškerá nařízení lidstvu nejprve zpřístupnil ve své zvěsti prostřednictvím proroka Muhammada. Jeho proctví — rozuměj slovo Boží — bylo za třetího chalífy Usmána (644–656) písemně zaznamenáno, podrobena redakci a tak „zhmotněno“ v podobě nového Písma — koránu. Ale jen málo koránských veršů má podobu zřetelných nařízení a pravidel. Dokonce i ty nejepečtější pasáže, mající povahu návodu, doporučení či zákazu, se většinou vztahují k určité konkrétní situaci, kterou musela Prorokova obec věřících řešit. Proto v koránu není nouze o verše, které — ač věnované témuž problému — nabízejí různý přístup, jsou v rozporu a přímo svádějí k rozdílným právním interpretacím.

Když se po Muhammadově smrti roku 632 ukázalo, že korán sám — i přes jeho systematizaci a písemné zviditelnění — neodpovídá na množství nově vznikajících otázek a problémů obce, jež se rychle měnila v mohutný státní útvar a zároveň řešila vleklé vnitřní spory o moc, vznikl objektivně tlak na vytvoření nového zákonodárného zdroje. Staly se jím sbírky Prorokových činů a výroků, označované též jako prorocká tradice (*sunna*). Sbíráni jednotlivých tradic (*hadís*, pl. *ahádís*) byl proces, který se završil až v průběhu 9. století. Vyznačoval se nejprve spontánním vytvářením tradic, skládajících se z obsahu samého (co Prorok řekl či učinil) a z řetězu tradentů, kteří danou epizodu Prorokova života mohli stvrdit svým svědectvím. Není pochyb o tom, že většina tradic byly podvrhy, s jejichž pomocí se měla právně doložit a ospravedlnit společenská a politická praxe vládnoucí dynastie nebo legitimita nároků opozičních, převážně ší'itských proudů na moc. Nekontrolovatelné bujení tradic po celém území chalífátu hrozilo tím, že se státní útvar založený na náboženské ideologii rozpadne. Bylo třeba dostat druhý nábožensko-právní zdroj legislativy pod dohled. Proto se uskutečnila centrálně sledovaná kodifikace hadísů, proces, který měl pro-  
věřit věrohodnost řetězů tradentů, vyloučit falzifikáty a tzv. pravé

hadísy soustředit do závazných a písemně zaznamenaných sbírek. Výsledkem onoho „očistného“ procesu bylo sepsání šesti sbírek tradic, které jsou považovány za „pravé“. Největší důvěře se mezi nimi těší sbírky al-Buchářího a Muslima — vesměs z 9. století.

Jestliže korán byl chápán jako autentické slovo Boží a sunna jako souhrn výroků a činů Proroka Bohem inspirovaných, lze říci, že oba zdroje islámské legislativy jsou dílem bezprostředního Božího přičinění. Ani sunna ovšem nebyla dostatečně systematická a jako legislativní zdroj stále složitějšího státního útvaru (chalífátu) se ukázala rovněž nedostatečná, navíc často plná protichůdných tvrzení. Proto souběžně s utvářením sunny se uplatňoval i další trend — budování systematického právního kodexu, inspirovaného oběma předešlými duchovními zdroji, nicméně již plně založeného na interpretační schopnosti lidského rozumu. Byl to pokus o co nejdokonalejší výklad pravidel lidského života a chování ve společenských a politických poměrech stále rozlehlejší říše, které již měly jen málo společného s poměry v rodové a kmenové společnosti Arabů na počátku 7. století.

Islámská právní věda (*fikh*) a z ní vyplývající tvorba právních norem závazných pro státní legislativu byly svěřeny do péče nově se utvářející vrstvy nábožensko-právních autorit (*ulamá*, sg. *álím* — učenec, znalec), jejichž úkolem nebylo ani tak řešit kosmologické či obecně věroučné otázky islámu, jako spíše neustále kultivovat islámský právní řád a přizpůsobovat ho novým skutečnostem reálné společenské a politické praxe.

To se dělo různými spekulativními metodickými postupy. Jedním ze základních byl *ra'j* — osobní mínění či názor, který mohl do utváření právní normy plnohodnotně vstoupit. Dalším postupem byla tzv. analogie (*kijás*). Pomocí srovnání zkoumaného činu s činy proroka Muhammada se dospívalo k právní normě a jejímu zakončení v systému šari'yy. Častou metodou byl *idžmá* — konsensus právních odborníků — *ulamá*. Vychází z Muhammadova údajného výroku, že „má obec se nikdy nesjednotí na omylu“. Jinak řečeno — dosáhly-li právní autority shody ohledně výkladu určitého jevu, stal se jejich postoj závaznou právní normou. K těmto metodám patřily i další postupy jako *sunnatu'l-asláf* — v odborné literatuře též někdy nazývaný latinsky *sunna ancestrum*. Jde o právní normy inspirované do jisté míry zvykovým právem starých Arabů s patřičným islámským výkladem. Méně známou a uváděnou metodou pak byl *istihsán* či *istisláh* — ameliorace, reforma, vylepšení předešlé

právní normy, jejímž cílem je zajistit obecné blaho (*maslaha*). V případech, kdy veřejný zájem vyžadoval uplatnění ameliorace, muselo jít stranou i již dříve zavedené právní stanovisko vycházející z principu analogie. Obecným metodologickým přístupem k vytváření legislativy a zahrnujícím všechny výše zmíněné postupy byl princip *idžtihád* — právo samostatného úsudku a volné interpretace jevů s přihlédnutím k základním textům. Samostatný teologicko-právní výrok nebo postoj, který byl výsledkem řešení daného problému na základě některé z forem idžtihádu, se nazývá *fatwá* (pl. *fatáwá*).<sup>9</sup>

Tvorba legislativy se tak stala metodicky poměrně složitým a časově neomezeným procesem, v němž se neustále střetávala potřeba přijímat aktualizované právní normy s ohledy na duchovní sílu zákonodárného prazákladu skrývajících se v koránu a sunně. Dynamický vývoj ve „zlatém věku“ arabsko-islámské říše (kolem 9.–10. stol.) si však v rovině zákonodárné i ideologické vynucoval nové přístupy, novelizace dosavadních zákonů. Docházelo-li například při řešení určité situace ke střetu dvou rozporuplných výkladů, přičemž starší a „překonáný“ (nevyhovující?) se opíral o korán nebo sunnu a druhý o metodu *kijás* nebo *idžmá*, uplatnil se zpravidla pragmatický postup přepsání či zrušení (*nasch, ilghá*), tedy jakási novelizace původní zákonné normy nebo výkladu novou interpretací, která sice nezpochybovala zásadní úctu k textům Božského původu, ale daný případ řešila v souladu s novými okolnostmi. Novelizaci lze chápat jako hlubší a zásadnější zásah do dosavadního výkladu, než jakým je ameliorace. Velmi prakticky se s její pomocí řešil především problém obsahově rozporných veršů v koránu, vztahujících se k téže nebo podobné záležitosti. Verš, který lépe odrážel potřeby doby (zpravidla z medínské doby, kdy se Prorokova obec už chovala jako politická entita), získal vyšší právní relevanci a v právní vědě se mu říká *násich*. Verš, který byl pro společenskou praxi islámské říše méně vhodný, se nazýval *mansúch*. Důvody, pro něž byla islámskými zákonodárci některým veršům přisouzena vyšší hodnota, bývaly zpravidla předmětem rozsáhlých právních spekulací nebo polemik, jež tvoří podstatnou část bezbřehé islámské právní literatury.

Proces volné tvorby legislativy na základě idžtihádu dosáhl vrcholu někdy v 10. století, nicméně už v průběhu následujícího století zvolna ustrnul.<sup>10</sup> Tehdy se stále zřetelněji prosazoval názor, že příliš nezávislé výklady zákonů a základních pilířů doktríny ohrožují ideové základy zavedených modelů politické moci. Právní

systém se před metodami rozumové svobodné interpretace jevů uzavřel a na celá staletí znehybněl. Ustrnula i právní věda, jejíž nositelé se programově vyhýbali novým přístupům a spokojovali se s neplodným omíláním a komentováním tradičních témat. Ideál a perspektiva se opět jednoznačně spatřovaly v retrospektivě, v pohledu zpět k ideálu počátečního bodu vývoje. Tento nový obecně filozofický a ideologický trend nakonec obestřel všechny sféry oficiální kultury, vědy a vzdělání. Jakékoli ostatní podoby duchovní kultury se musely rozvíjet v nekonformním prostoru islámské mystiky nebo v rámci jednotlivých proudů opoziční ší'y.

Sémanticky byl onen stav ideologické strnulosti obsažen především v pojmu *taklíd* — síla tradice, slepé následování, spoléhání na autoritu, na tradiční hodnoty. Idžtihád se naopak stal nežádoucí metodologií právní vědy i vědeckého poznání v širším smyslu, neboť hrozil, že způsobí rozpad ideového prostředí, jehož homogennost začala být zhruba od 11. století politickou mocí opět vyžadována a pečlivě strážena. Sterilitu svého ideového prostředí, včetně zkostnatělého právního systému, islámský svět dlouho nepocítoval jako něco negativního, nebo ji řešil dílčími nesoustavnými zásahy pragmatických sultánů (např. kánúny v osmanské říši), v jejichž zájmu byla loajální vrstva oficiálního kléru — *ulamá* — vždy ochotna vydávat patřičné *fatwy*. Ani v období počínajícího novověku se totiž v nitru společenského a hospodářského organismu islámské civilizace nevytvořily předpoklady pro tak radikální změny práva, etiky a myšlení vůbec, jaké zažila Evropa v období renesance, humanismu, reformace a nástupu kapitalismu. O to bolestnější probuzení však islámskému světu připravil střet a následný nerovný souboj s technicky vyspělou a ideově sebevědomou Evropou v průběhu 19. století.

## al-Džihád

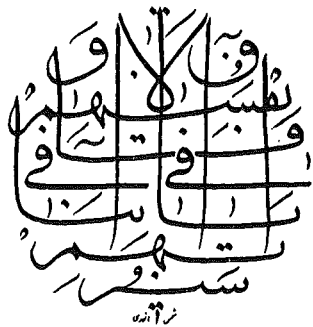
ZÁKLADNÍ

VYMEZENÍ POJMU

*Džihád* je jeden z klíčových pojmů islámské věrouky a právní teorie, pilíř islámského pohledu na svět a místo islámu v něm.<sup>11</sup> Jeho konkrétní historické aspekty (vojenské úspěchy, politický a hospodářský rozkvět chalífátu, obrana před evropským kolonialismem, rozsáhlá misijní činnost apod.) nyní ponechme stranou. Nehodnotme v této chvíli pojem džihád jako ideový formativní nástroj politické praxe či dějinného procesu. Soustředme se zatím spíše na džihád ve smyslu náboženského pojmosloví, ve smyslu jednoho ze základních nařízení a povinností (*fard*, *farída*, pl. *fará'id*), jejichž plnění je nezbytným předpokladem, aby se člověk nezbavil přirozeného a Bohem daného stavu *muslim*. A základní povinností je odevzdávat se do vůle Boží — modlit se, zmiňovat Jeho „krásná jména“ a chvalořečit Mu, postit se ve stanovených časech, dávat almužnu potřebným, vykonat alespoň jednou v životě pouť ke Ka'bě, konat dobro v souladu s islámským etickým kodexem a potírat zlo v sobě samém i zlo přicházející zvnějšku. To všechno v sobě skrývá pojem džihád.

Džihád ovšem také předpokládá aktivní šíření islámu, a to třeba i silou. Klasické islámské právo v tom nepřipouští pochybnosti.<sup>12</sup> Přísná hanbalovská právní škola jej v tomto smyslu dokonce uvádí jako šestý pilíř víry a dává jej tak na roveň s modlitbou či povinností půstu,<sup>13</sup> zatímco umírněnější výklady spíše poukazují na to, že džihád je vlastně všechno, co posiluje individuální i kolektivní zbožnost (to může být jistě i obranná válka proti bezbožným vetřelcům), a vyzdvihují některé hadísy z kodexu *as-Sahih* — vysoce věrohodné sbírky prorockých tradic od al-Buchářího, které pod pojmem džihád míní především bezchybné a vroucné plnění stanovených náboženských povinností.<sup>14</sup>

Podobně jako řada jiných pojmů islámské věrouky, je tedy džihád pojem značně vágní. Proměnlivost jeho sémantického významu podléhá radě aktuálních podmínek. Proto je sice třeba džihád analyzovat a definovat jako kamének v mozaice určité relativně ucelené náboženské doktríny, ale vzápětí je vždy nutno



dávat ho do souvislosti s konkrétním historickým či politickým kontextem.<sup>15</sup>

Značná rozvolněnost v pojetí džihádu je založena už v samých počátcích islámu, kdy se dynamika vývoje první muslimské obce v průběhu dvaadvaceti let (610–632) odrazila v koránském textu nejednoznačnými soudy. V prvním mekkánském období se zmínky o úsilí na stezce Boží soustředily výhradně na otázku vnitřní individuální zbožnosti a džihád ve smyslu násilného šíření zves-ti se tehdy dokonce zakazoval, jak se alespoň interpretuje 94. verš 15. súry.<sup>16</sup> Teprve po odchodu muslimů do Medíny roku 622, když se tam zrodila nová obec věřících, která nikterak neskrývala výrazně politické ambice, se džihád za šíření víry stal jedním z klíčových nařízení. Ale ani pak nebyl jeho výklad ve všech verších jednoznačný. Tím spíše se různost výkladů projevila ve sbírkách hadísů, které nejenže ještě plastičtěji odrážely složitou společenskou situaci ve střední Arábii, ale navíc v sobě skrývaly příležitost k falzifikaci tak, aby určitý cíleně vykonstruovaný hadís vyhovoval politickým zájmům chalífátu, nebo naopak některé opoziční skupiny.<sup>17</sup>

Pojetí džihádu se už ve druhém století islámského letopočtu stalo tak závažným právním a ideologickým problémem, že klasická islámská exegetika i právní věda musely postupně zaujmout zásadnější stanovisko: sjednotit výklady o džihádu a vymezit mu zcela jednoznačné místo v systému islámu, který se mezitím stal státní ideologií chalífátu — rozsáhlé říše mezi Pyrenejemi a povodím Indu. K počátečnímu vývoji i sémantickým proměnám pojmu džihád v čase a prostoru se vrátíme. Nyní se však pokusme o jeho nejobecnější definici a analýzu na základě tří hlavních zdrojů islámské víry a práva: koránu, sunny a klasické právní vědy — tedy na základě šar'íy.

Pojem *džihád* je gramaticky podstatné jméno slovesné vytvořené od slovesa *džáhada* (3. slovesný kmen).<sup>18</sup> Trojkonzonantní kořen *dž-h-d* v arabštině vždy souvisí s pojmy snaha, píle či úsilí. Jestliže abstraktum od prvního slovesného kmene *džáhada* zní *džuhd*, resp. v mn. č. *džuhúd* ve významu běžné snahy, pak tvar 3. rozšířeného kmene *džáhada* má sémanticky emotivnější či naléhavější náboj — nejvyšší úsilí v zápase o nějakou zásadní věc či myšlenku. V konkrétním islámském smyslu se jedná o všestranné úsilí (jedince nebo obce) o co nejúspěšnější rozvoj, upevnění a rozšíření islámu.<sup>19</sup> Druhá varianta slovesného substantiva 3. kmene zní *mudžáhada*

a znamená už provádění určitého bohublého skutku nebo způsob chování, zatímco *džihád* je pojem abstraktnější, je to *terminus technicus*. *Džihád* za Boha (dosl. *fi sabili'lláhi* — na cestě Boží) je úsilí v zájmu upevnování muslimské obce, resp. ochrany a šíření Boží zvěsti, které se Arabům a posléze celému lidstvu dostalo prostřednictvím Muhammada — Posla Božího. *Džihád* může být veden proti vlastní sobeckosti či hříšnosti, proti pokušení našeptávajícího ďábla nebo proti viditelnému nepříteli muslimské obce (22:78).<sup>20</sup>

Teologický i právní význam *džihádu* předpokládá vynakládat úsilí v individuálním i kolektivním smyslu (61:11) a všemi prostředky, které se volí podle podmínek.<sup>21</sup> Ideálu, který by měl být nejvyšším cílem islámské obce (a vlastně celého lidstva) je Boží vláda (*hukmu'lláh*).<sup>22</sup> Tohoto bohublého stavu by mělo lidstvo dosáhnout v procesu všestranného *džihádu*, při kterém je možno volit mírové i násilné prostředky, případně kombinaci všech dostupných a účinných způsobů — počínaje prohlubováním vlastní zbožnosti, přes misijní činnost až po válku. *Džihád* v nejširším věroučném smyslu je vlastně synonymum pro islámský životní způsob, pro vzorové chování, ztělesněné v osobním příkladu proroka Muhammada (29:6).<sup>23</sup> Zahrnuje v sobě nejen válku či boj se zbraní v ruce za územní šíření islámu (2:218), zcela rovnocenně je v základních textech pojat i jako cesta ke spáse nebo očištění duše, případně jako trpělivé přesvědčování nevěřících o Boží zvěsti.<sup>24</sup> Proto právní znalci (*ulamá*) rozlišují čtyři roviny, v nichž se může věřící účastnit *džihádu*:

- a) *džihád* srdcem (*al-džihád bi'l-kalb*) — týká se neustálého prohlubování osobní zbožnosti, přemáhání hříchu a pokušení, kterému Bůh muslima průběžně vystavuje;
- b) *džihád* jazykem (*al-džihád bi'l-lisán*) — týká se podpory a šíření Pravdy misijní činností a poukazů na špatnosti;
- c) *džihád* rukou (*al-džihád bi'l-jad*) — zahrnuje především obecně záslužnou a charitativní činnost;
- d) *džihád* mečem (*al-džihád bi's-sajf*) — ve smyslu prosazování islámu různými podobami násilí, ať už represí vůči bezvěrcům na území islámu, vedením války za šíření víry, bojem proti strůjčům rozkladu zevnitř, nebo — a možná především — obranou vůči vnějšímu nepříteli.<sup>25</sup>

Pokud jde o korán a sunnu, pak Bůh, promlouvající ústy Proroka a vedoucí jeho činy, nazývá věčný boj věřícího s pokušením „velkým *džihádem*“ (*al-džihád al-akbar*), zatímco všechny ostatní varianty jsou pouze „malý *džihád*“ (*al-džihád al-asghar*).<sup>26</sup>

V minulém i současném povědomí křesťanského světa byl vždy *džihád* spjat především s mylně vyloženou koncepcí „svaté války“, nikoli s misijní činností nebo svárem dobra a zla o ryzost víry. *Džihád* ve smyslu války — ať už je útočná, či obranná — je z právního hlediska chápán výhradně jako válka náboženská. *Džihád* není koncepcí sekulární války, jejímž cílem je rozšířit politický či mocenský vliv, rozhojnit bohatství, pokořit a zotročit obyvatelstvo nepřátelské země nebo získat přístup k moři. Má-li *džihád* podobu války, pak je to výhradně válka za Boha, za šíření Jeho zjevení a získávání území, na němž má být nastolena Boží vláda.<sup>27</sup> V tom smyslu je útočný *džihád* válkou spravedlivou a bohublou. Válka s jinými záměry je naopak bezbožný a trestuhodný čin. Každý muslimský vládce, jehož pohnutky k vedení války se ukáží jako nízké (ziskuchtivost, touha po slávě, záliba v bezduchem násilí), jedná v rozporu s Boží zvěstí a je odpadlík (*murtadd*), zasluhující dokonce horší trest než bezvěrec, který na islámské území zaútočí mečem nebo na islámskou víru slovem. Také jeho válka je, přirozeně, bezbožná a je povinností každého muslima se takovému činu postavit ve spravedlivém obranném *džihádu*, ale *džihád* proti vnitřnímu rozvratu stojí na prvním místě.

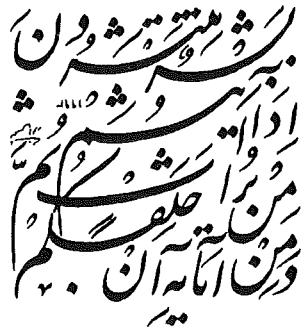
## al-Džihád bi's-sajf

DŽIHÁD JAKO VÁLKA  
ZA BOHA

Ačkoli je třeba znovu zdůraznit, že džihád rozhodně nelze překládat nepřesným pojmem „svatá válka“, nelze obejít skutečnost, že v Božím zjevení prostřednictvím proroka Muhammada se pod tlakem každodenní praxe raně islámské obce přece jen spíše prosadilo pojetí džihádu jako cílevědomého boje za šíření víry. Jako takové se udržovalo přinejmenším celé první století islámských dějin — tedy období zhruba shodné s obdobím největšího územního rozmachu arabsko-islámského chalífátu.<sup>28</sup>

Zdá se, že kladné pojetí útočné války v islámu je něco, co právě v souvislosti s dnešním politickým a ideologickým vývojem v islámském světě vnáší do názoru Západu na islám prvek nedůvěry či dokonce nenávisť. Západ, který se při úvahách o islámu rád pyšní svými humanistickými tradicemi a novozákonní zásadou lásky k bližnímu, zapomíná, že i křesťanství (nemluvě již o judaismu, k jehož svatým knihám se křesťané také hlásí) mělo v dějinách svá teoreticky dobře propracovaná pozitivní vymezení a zdůvodnění útočné války za Boha.<sup>29</sup> Nábožensky zdůvodňované konflikty v křesťanské Evropě skončily třicetiletou válkou a poté už křesťanství jako politická ideologie (resp. církve jako instituce s mocenskými zájmy) ztrácely na kolbišti novověkých dějin jednu bitvu za druhou. Proto se dnes křesťansky smýšlející Západ může pyšnit tím, že on je tolerantní, humánní a mírumilovný, že skutečně hlásá Ježíšovo poselství o lásce k bližnímu, zatímco islám si stále pohrává s nebezpečnou ideou legitimní „svaté války“. Západ to může tvrdit, otázkou však je, jakou hodnotu má okázalá hrdost západních křesťanů při bilancování dějinného střetu „civilizovaného“ a „demokratického“ Západu s „válečnickým“ či „totalitním“ islámem v období koloniálních válek i v době zcela nedávné.

V každém případě se na řadě míst této studie zcela záměrně nebudu vyhýbat rozboru džihádu jako skutečné války, neboť toto pojetí mělo přinejmenším dvakrát v dějinách islámské civilizace jasnou převahu nad ostatními: v počátcích islámu (1. století hidžry)



a během reformačních hnutí a odporu proti kolonialismu v 19. století.<sup>30</sup> Kromě toho koncepce džihádu s mečem lákala bezpočet lidových vůdců, vladařů, ideologů a duchovních představitelů po celé islámské dějiny a naše současnost není výjimkou.

Válka byla v kmenovém a rodovém prostředí starověkých Semitů, z něhož vzešel nejen islám, ale také judaismus a křesťanství, něčím naprosto přirozeným. Zásada „oko za oko, zub za zub“ je všeobecně známa a předislámská Arabové nebyli v tom směru jiní. Od poměrů ve vyspělejších arabských státních útvarech na severu a jihu Arabského poloostrova se lišily poměry ve střední Arabii — v Hidžázu a Nadždu. Každý klan či kmen tam tvořil pevnou a nezávislou pospolitost s často jen fiktivními pokrevními vazbami. Na úrovni jednotlivců se udržoval staletými ověřený pojistný mechanismus krevní msty, který svou odstrašující silou brzdil přílišné choutky k loupení a krveprolévání. Podobné pojistky působily i na úrovni kmenů nebo kmenových svazů, které vzájemně věděly o své síle a v případě nutnosti uzavíraly dočasné smlouvy o ochraně. Kromě účinku odstrašení se ve společnosti starověkých Arabů nevyvinul žádný vyspělejší zákoník, který by byl závazný a odpovídal by etickým a hospodářským podmínkám vyspělejších civilizací.<sup>31</sup>

Přes veškerá zvyková pravidla, která poskytoval onen nepsaný *lex talionis* (zákon odplaty) a která zajišťovala, že se Arabové nevyvražďovali v masovém měřítku, nemohl takový křehký právní stav vytvořit podmínky pro rozvoj složitější hospodářské a společenské struktury. Stav chronické politické a hospodářské nestability, vyplývající z nízkého stupně bezpečnosti, se zcela přežil ve chvíli, kdy v některých „městských republikách“ ležících na trasách karavanního obchodu vznikly předpoklady pro přechod k odlišné kvalitě společenských vztahů. V době, kdy zřejmě roku 610 vystoupil se svým učením o víře v jediného Boha jistý řadový obchodník z Mekky, jménem Muhammad Ibn Abdulláh, byla střední Arabie zralá k zásadní společenské změně. Záliba v sebestylizaci do úlohy věstců a proroků byla poměrně běžnou součástí duchovního života Semitů (*káhin*, pl. *kahana*), známá byla mezi Araby i víra jednotlivců (*haníf*, pl. *hunafá*) v transcendentního Boha. Snad by byl i Muhammad skončil jako mnozí jeho předchůdci, nebýt výjimečné historické konstelace, jež se vytvořila roku 622 po odchodu Proroka a hrstky jeho věrných (*hidžra*) do oázy Jathrib, kde během osmi let vytvořili nábožensko-politickou obec (*umma*), která svým chováním a svými záměry dala vznik jedné z velkých světových civilizací.



Umma se stala zárodkem příštího zcela odlišného společenského uspořádání. Padly pokrevní a kmenové svazky i *lex talionis*. Krádež koní, zákeřná vražda nebo únos žen byly prohlášeny za ohavné zločiny. Byla nastolena jednota všech — bez ohledu na majetek a barvu pleti — ve víře v jediného Boha. Duch rovnosti a bratrství se mísil s nadšeným a nesmlouvavým ničením sošek rodinných božstev a sjednocováním celé Arábie pod praporem monoteismu. To vše se dělo rychle a rázně. Vyznavači polyteistických model a přírodních kultů neměli příliš na vybranou. Muhammadovi stoupenci byli především účastníci džihádu (*mudžáhíd*, pl. *mudžáhídún* — participium aktivní slovesa *džáhada*). Jelikož v medínském období Muhammadova prorockého poslání šlo o přežití ummy v nesmlouvavém boji s Mekkou a středoarabskými židovskými kmeny, rozvíjela se nová víra v těsném sepětí s tehdy běžnými podobami politického zápasu. Muhammadovi se podařilo převést válečnickou dovednost Arabů z množství malých kmenových pútek a zákeřných odplat v myšlenku společné války za Boha.<sup>32</sup>

Není třeba pochybovat o tom, že mnozí účastníci sjednocovacího procesu do Prorokovy smrti roku 632, kteří pak v letech 632–634 úspěšně potlačili rebelii některých ideově neukázněných beduínských kmenů (*ridda*) a účastnili se prvních vítězných tažení do Jemenu, byzantské Levanty a sásánovského Íránu, vedli džihád s upřímným niterným zápalem pro novou víru.<sup>33</sup> O tom, kolik mudžáhídů považovalo první islámské výboje spíše za novou formu běžných kmenových nájezdů (*ghazwa* — odtud v posunutém významu i český výraz „razie“) s vidinou kořisti, se nicméně mohou vést diskuse. Skutečností zůstává, že zrod islámské obce věřících a její první rozmach v 7. a 8. století byl spjat s válkou a násilím, byť se namnoze jednalo o nevelké bitvy s byzantskými či perskými oddíly zesláblých říší, po jejichž snadné porážce Arabové na dobytých územích prostě přebírali místní správu a hospodářskou infrastrukturu. V syrsko-palestinské oblasti se nezdálo, že se setkávali se sympatiemi místního obyvatelstva, pro něž jazykově a etnicky blízcí dobyvatelé, kteří nevráždili a nevypalovali města, usazovali se ve vlastních garnizonních táborech, nehanobili křesťanské chrámy, uctívali proroka Ježíše (*nabí Ísá, sajjidná Ísá* — náš pán Ježíš) a libovali si v obchodu, byli docela přijatelnými pány.



## Muhammadun — rasúlu'lláh

POSEL BOŽÍ

A DUCHOVNÍ ASPEKTY

DŽIHÁDU

Tematika džihádu se poměrně široce diskutovala už v nejranějším období islámu a pozdější právní věda tak měla vskutku na co navazovat. Za základ analýzy věroučné koncepce džihádu slouží přirozeně korán a sbírky prorockých tradic.<sup>34</sup> Koránské verše a ha-

dísy vztahující se k džihádu lze po obsahové stránce rozdělit do celé řady rovin, neboť výpovědi Proroka jsou v tomto směru opravdu četné. Předběžně je lze rozdělit na ty, které odrážejí utváření náboženské doktríny v rovině teoretické (především duchovní a morální aspekty džihádu), a na ty, které jsou spíše výsledkem každodenní politické praxe (organizace obce věřících, geopolitické vidění světa, pravidla pro vedení nájezdů, rozkazy a doporučení ohledně kořisti, zacházení se zajatci a jinověrci, podmínky ukončení džihádu apod.). Jelikož historické souvislosti Muhammadova života a prorockého působení jsou i v české literatuře poměrně dobře známé, v této kapitole se soustředíme rovnou na doktrinární a etické souvislosti koncepce džihádu.

Typologizace koránských veršů a tradic vztahujících se k džihádu je věc diskuse, ale pro naše potřeby si vypůjčíme dělení jednoho z předních představitelů rané exegetiky Mukátíla Ibn Sulajmána (zemřel r. 150 hidžry, tj. 767/8 n. l.). Ten ve svém *tafsíru* (exegetických rozpravách) na téma džihádu vyděluje šest věroučných tematických okruhů:<sup>35</sup>

1. džihád jako povinnost bojovat pouze za Boha
2. odměna za účast v džihádu
3. mučednická smrt za Boha a odměna za ni
4. Boží pomoc muslimům v případě hrozící porážky
5. přesvědčování nebo zavržení váhavců a pokrytců
6. úlevy z účasti na džihádu

Sám obsah, podle něhož se verše a hadísy dělí, není ovšem jediným kritériem. Je třeba rovněž vzít v úvahu historickou posloupnost jejich zjevování, konkrétní kontext, ve kterém byly zjeveny, nebo

situaci, po které ten který verš či výrok následoval, případně které předcházely. Zdá se, že mnoho koránských veršů a hadísů ohledně džihádu vzniklo po druhém roce hidžry — tedy krátce po bitvě u pramene Badr, která byla nepochybně první vojenskou výpravou v dějinách islámu. Právě proto jistě stojí za to podívat se na verše, které Badru a pozdějším tažením předcházely. Dá se očekávat, že verše prvního mekkánského období a ty, které se datují do prvního roku po hidžře, budou džihád vykládat poněkud jinak než verše, které byly zješovány, a hadísy, které byly vyslovovány v letech, kdy už byl Muhammad také sebevědomým vojevůdce muslimské obce s vysloveně politickými záměry.<sup>36</sup>

Když Muhammad obdržel první zjevení, islámská umma se rozvíjela jako skupinka příbuzných a přátel. Ve zvěsti převládala chaoticky vyjadřovaný strach o budoucnost lidstva a patetické výzvy ke změně životního způsobu ve jménu Boží morálky a spravedlnosti, která byla v příkrém rozporu s realitou předislámské Arábie. Mnozí Mekkánci měli Muhammada za pomatence. Když však jeho učení nabývalo konkrétnějšího obsahu a stále více se podobalo kritice mekkánské vládnoucí vrstvy a bezohlednosti v mezilidských vztazích rozkládající se kmenové společnosti, umma se dostala do postavení nežádoucí disidentské skupiny, která se chovala v rozporu se zvykovým právem (*áda*), zahrnujícím právo odplaty a některé další prvky vnášející do společnosti ducha pomsty, strachu a neúcty k jedinci a jeho majetku.<sup>37</sup>

Chtěl-li Muhammad udržet svébytnou povahu své obce, musel stále zřetelněji formulovat její odlišné vnitřní uspořádání a odlišné morální hodnoty. Své učení musel tím důrazněji hájit proti stále nevráživějším předákům z kmene Kurajš. Nicméně první verše k džihádu hovoří téměř výhradně o „džihádu srdcem“ a zabývají se vnitřním bojem jedince o to, aby konečně sešel z cesty bludu a vstoupil na cestu jedinství Boha, nebo naopak, aby nepodleh svodům ďábla a z přímé stezky (*as-sirát al-mustakím*) nesešel.<sup>38</sup> Obraz přímé stezky se objevuje už v Otevíratelce (*al-Fátiha*), jež se při redakci zjeveného textu za chalífy Usmána (644–656) stala první sůrou. V ní se vyslovuje přání „ved' nás stezkou přímou“ (*ihdíná's-sirát al-mustakím*), přičemž snaha či vnitřní boj člověka o to, aby stezku, po níž ho vede Bůh, neopustil, je bezpochyby původní a základní islámské pojetí džihádu.<sup>39</sup> Džihád byl především pěstováním osobního zaujetí pro princip monoteismu a vzájemné kolektivní podpory ve zbožném chování v souladu se zvěstí, jejíž obsah byl

v naprostém rozporu s tehdejšími normami etických, právních a obecně mezilidských vztahů. První muslimové nebyli vyzýváni k vojenským výpravám a zabíjení těch polyteistů, kteří islám odmítnou přijmout. Byli vyzýváni pouze k tomu, aby projevíli ještě více vnitřního přesvědčení a sjednocení ve víře (např. 29:5–7; 25:52).<sup>40</sup>

Takový postup lze snadno pochopit. Vždyť umma jako původně skupinka úchylkářů, která se rozhodla okazale odmítnout zavedené normy sociální komunikace a etiky, musela mít jistě nemalé potíže s upevňováním sebevědomí, musela si co nejúporněji pěstovat kolektivní sebedůvěru a víru ve správnost svého počínání. Žila totiž v prostředí, které se jí vysmívalo a opovrhovalo jí, neboť se zřikala zavedených sociálních stereotypů, víry v kmenové modly a klanová božstva (29:69). Také zde pojetí džihádu stále ještě vychází pouze z Muhammadových optimistických očekávání, že snad nakonec všichni Mekkánští Božím slovu porozumí, případně z jeho obav, aby první zápal muslimské obce nepolevil tváří v tvář narůstající nevráživosti Kurajšovců. Byl to především džihád srdcem, pomocí něhož měli muslimové dojít vysvobození a vykoupení v podobě ráje.

Ale většina koránských veršů i Prorokových výroků z medínské i druhého mekkánského období se přesto týká upevňování vnitřní jednoty ummy jako politické pospolitosti, obrany proti vnějšímu nepříteli a posléze i boje muslimů za šíření Boží zvěsti. Příslib příštího vítězství s pomocí Boží je obsažen už v sůře Byzantinců (30:4–5). Má se za to, že tyto verše byly zvěstovány v rané mekkánské době, téměř deset let před bitvou u Badru (624), kde muslimové poprvé porazili Kurajšovce.<sup>41</sup> Existuje i jiný verš (16:110), o kterém se někteří vědci domnívají, že je z prvního mekkánského období, ale jiní o tom pochybují.<sup>42</sup> Rovněž muslimští ulamá u tohoto verše nejsou zajedno, což není tak docela typické.<sup>43</sup> Otázka datace a výkladu veršů často záleží na tom, zda jeho překladatel nebo interpret doporučuje doslovný nebo alegorický výklad. Jistě, slovo „bojovat“ lze v různých kontextech vykládat a překládat různě. Aktuální kontext, ve kterém byl verš pronesen a muslimy přijat, je věcí nikdy nekončící rozpravy západních islamistů, ale nepochybně především současných islámských exegetů, kteří nakládají s koránem a tradicemi v kontextu aktuálního politického a ideologického vývoje.

Koránské verše zjevené po hidžře a před Badrem (622–624) stále posilovaly víru muslimů ve správnost jejich věci a pozvolna je

připravovaly na převzetí odpovědnosti za ozbrojený džihád. Nezapomeňme, že během prvního roku hidžry muslimové žili pod hrozbou kurajšovské odplaty za rebelantský odchod z Mekky. Teď už muslimové nemohli být vnímáni jako skupinka bláznů naslouchající jakémusi žliporokovi bez společenského postavení. Při přípravě na vojenské střetnutí s Mekkou, které si Muhammad pravděpodobně nejprve nepřál, avšak viděl je jako nevyhnutelné, muslimové slyšeli následující verš: „A věru vás budeme zkoušet, abychom rozpoznali mezi vámi ty, kdož usilovně se snaží (*judžáhidúna*, pozn. aut.) a jsou trpěliví, a abychom prozkoumali zprávy o vás.“ (47:31)<sup>44</sup> Mnohomluvný a sebevědomý verš s temným podtónem výhrůžky, že Mekkášští budou Bohem kádrováni, nezůstal o samotě. Nedlouho před bitvou u Badru ho následoval jiný verš: „A těm, kdož chtějí, je dovoleno, aby bojovali kvůli tomu, že jim bylo ukřivděno. A Bůh věru je schopen poskytnout jim pomoc.“ (22:39) Verše podobného znění se množily a nakonec v předvečer bitvy muslimové obdrželi od Boha verš, který neumožňoval dvojí výklad: „A když se střetnete s nevěřícími, udeřte je do šíjí, a až jim způsobíte úplnou porážku, pevně je spoutejte!“ (47:4)<sup>45</sup> Kromě jasné Boží instrukce, jak má muslim jednat, potká-li nevěřícího, se v tomto verši skrývá první návod, jak má zacházet se zajatci, a dále též popisuje odměnu, která náleží muslimskému bojovníku, který v boji za Boha položí život.

Mladá muslimská obec tak byla na ozbrojené střetnutí s Mekkou dobře psychicky a ideově připravena. Od jemných a vzletných slov, ujišťujících věřící o pravosti zvolené cesty a mravní podpory, se dochází až k prozaickým pobídkám ke statečnosti a návodům, do kterých míst mají muslimové Mekkánce zasahovat. V takhle širokém prostoru se nachází koránský výklad džihádu. Jeho rozkolísanost a obsahová rozporuplnost, daná podřízeností sémantického náboje pojmu té které aktuální situaci, vedla v pozdější době k rozporuplným výkladům téhož pojmu různými ideovými a politickými proudy v islámském myšlení. A jelikož se v případě džihádu jedná o klíčový termín, jehož prostřednictvím se v islámu řeší zásadní otázky války, míru, šíření víry, individuální zbožnosti i mezinárodního soužití, stojí za to se dějinami pojmu džihád podrobněji zabývat, neboť je to jedna z cest, která nás může dovést až k pochopení složitého a nepřehledného vývoje v soudobém islámském myšlení.



## al-Mudžáhid

BOJOVNÍK  
NA CESTĚ BOŽÍ

Bitva u pramene Badr se odehrála 17. ramadánu druhého roku hidžry (624 n. l.) a muslimové, ačkoli méně početní, v ní rozprášili mekkánské vojsko. To byl pro ummu jasný důkaz, že Bůh je na její straně. Po Badru se pojetí džihádu změnilo. Ačkoli výzvy k vnitřnímu džihádu srdce, ujištění

a morální podpora se v medínských verších koránu udržely, pojem dostal nový, zcela prozaický až právnícký rozměr. Zjevení se změnilo v instrukci a závazná nařízení, jak se má džihád proti Mekce a jakémukoli dalšímu nepříteli vést.<sup>46</sup>

Jedním z hlavních kritérií vymezujících koránské pojetí války je vedení války „na cestě Boží“ nebo „za Boha“ (*fi sabili'lláh*). Medínští muslimové byli v tomto smyslu instruováni (2:218).<sup>47</sup> Tato zásada je plně v souladu se základním pilířem islámské věrouky — vírou v jedinstvo a všemohoucnost Boha. Muslim musí všechny své činy v jejich jednotlivostech i kauzálním zřetězení konat pouze v zájmu šíření nebo upevňování Boží zvěsti. Činnost motivovaná jakýmkoli jinými záměry je považována za bezbožnost či modlářství, doslova přidružování (*širk*). Ten, který tak činí, je *mušrik* — modloslužebník, polyteista, člověk kořící se idolům jakéhokoli druhu — ať rodinnému božstvu nebo materiálnímu přepychu či bezvěreckému uzurpátorovi. Pojem *širk* prostě vyjadřuje neschopnost člověka žít v souladu se zjevenou Pravdou, že absolutní moc nad lidstvem patří jedinému a transcendentnímu Bohu. Jinými slovy — člověk, který tuto Pravdu neuznává a nenaplnuje ji svým každodenním konáním, k ní musí být přiveden (s výjimkou židů a křesťanů — viz dále). Člověk, který svým životem zjevenou Pravdu naplňuje, je *mudžáhid*, tedy vykonavatel džihádu, ať už si tento pojem naplníme jakýmkoli výše vysvětleným obsahem. Muslim musí být tedy zároveň mudžáhid. Je-li džihád výhradně bojem (snažením) za Boha, musí být přísně dodržován a jeho podmínky musí být jasně vymezeny Božím zákonem. Džihád může mít jakoukoli podobu, pokud bude ku prospěchu upevňování a šíření víry.

Tyto základní postuláty, které byly důkladně rozpracovány teprve islámskou právní vědou (viz dále), se opíraly o nejednoznačné verše koránu a hadísy, kterých se v průběhu prvního století hidžry objevilo nepřeberné množství.<sup>48</sup> Mezi nimi zdaleka nejsou jen ty, které vybízejí k expanzivní válce za Boha, ačkoli není pochyb, že v době teritoriálního utváření islámského chalífátu, který na vrcholu umajjovské moci sahal od Iberského poloostrova až k povodí Indu, patřily tradice podporující územní rozmach mezi ty nejbližší. Ovšem muslimové byli také vybízeni, aby bojovali na straně utlačovaných a poráželi bezvěrce, kteří se na obyvatelstvu dopouštějí nespravedlností a násilí. Veršů s podobným obsahem není v koránu málo (4:75–76).

Ačkoli mudžáhid má mít ryzí motiv, vyvěrající z nezložené víry v Boží moc a nejvyšší cíl džihádu — nastolení Boží vlády (*hukmu'lláh*), koránské verše a Prorokovy výroky pamatují i na jeho čistě lidskou stránku, když obsahují příslib a popis odměny, kterou bojovník džihádu na stezce Boží získá. Ve verších těsně po bitvě u Badru se praví: „A těm, kdož se vystěhovali a byli z domovů svých vyhnáni a na cestě Mé strádali a bojovali a byli přitom zabiti, těm věru vymažu špatné činy jejich a uvedu je do zahrad, pod nimiž řeky tekou.“ (3:195) Koránské verše, které slibují odměnu mudžáhidům, často obsahují popis života po smrti a radovánky, které ho budou provázet (9:19; 9:88–89; 9:100; 9:111; 61:11). Podle koránu je ten, kdo se aktivně účastní džihádu, nadřizen tomu, kdo se zdráhá (*mutaraddid*).<sup>49</sup> Z toho vyplývá, že verše zjevené po Badru muslimy jasně nabádají, aby nebojovali pro obohacení nebo z hladu. Mudžáhidům se nabízí silná motivace prostřednictvím odměny přicházející od Boha. Jak známo, představa ráje jakožto místa, kam se věrný muslim a vykonavatel džihádu bezpochyby dostane, je v koránu vykreslena velmi přitažlivě a konkrétně.

Je-li mudžáhid zabít během bitvy, jeho odměna je vyšší a jeho zásluha bohubíjší. Osoba, která zahyne v ozbrojeném džihádu, se nazývá *šahíd* — mučedník.<sup>50</sup> Má přednostně zajištěno místo v ráji, kde přebývá poblíž Božího trůnu, oděn v šat, který měl ve chvíli své mučednické smrti. Podle tradice budou stopy krve a rány na jeho těle do dne posledního soudu stvrzovat jeho zásluhy v boji za Boha. Proto také těla padlých bojovníků džihádu nemají být omývána a balena do bezešvého rubáše, jak je jinak zvykem při pohřebním obřadu. Korán nepokládá ty, kdož byli zabiti na stezce Boží, za mrtvé, nýbrž za živé, kteří si přišli ke svému Pánu užít

svou odměnu (3:169–170). Očekávání velké odměny za mučednickou smrt motivovala muslimské bojovníky, aby se s nevšedním nadšením vrhali do bitev. Morální a duchovní připravenost muslimů překvapovala nepřátele z beduínských kmenů i Mekkánce a v bitvě u Badru i pozdějších nájezdech nesporně sehrála důležitou úlohu.

Na vysokou bojovou morálku muslimů v prvním období islámu měla vliv i další představa spjatá s Muhammadovým pojetím džihádu — totiž slib pomoci od Boha během bitvy. V raném období to byl zřejmě jeden z hlavních důvodů, proč mudžáhidové běžně chodili do bitev proti znatelné početní převaze nepřitele. Krátce před střetnutím u Badru byl totiž zvěstován následující verš: „Pro roku, vzbuzuj věřící k boji! Bude-li mezi vámi dvacet vytrvalých mužů, porazí dvě stě, bude-li jich mezi vámi sto, porazí tisíc nevěřících, neboť to jsou lidé nechápaví.“ (8:65)<sup>51</sup> Muslimské vojsko pak šlo do bitvy v počtu tří set bojovníků, zatímco Kurajšovců bylo na tisíc. Muslimové zvítězili a krátce nato bylo přesvědčení v Boží zásah vtěleno do zvěsti v podobě dalšího verše (3:13). Podobně se k bitvě u Badru vztahuje i jistý dobře prověřený hadís z al-Buchářího sbírky *Sahih* (Správná): „Vyprávěl Rifá'a, který byl jedním z bojovníků od Badru: K Prorokovi přišel anděl Gabriel a otázal se: Jak si ceníš bojovníků od Badru mezi všemi členy ummy? Prorok nato odpověděl: Cením si jich jako nejlepších z muslimů. A Gabriel řekl: Totéž praví i andělé, kteří se na tvé straně zúčastnili bitvy u Badru.“<sup>52</sup>

Podobné verše, objasňující nečekané vítězství muslimů, se objevily i po bitvě u Hunajnu v lednu roku 631, v níž muslimové bojovali proti spojeným kmenům Hawázin a Thakíf, které byly tradičně nepřátelské vůči obchodnické Mekce. Tam byla situace poněkud odlišná. Muslimové byli početnější, a přesto pro svou lehkomyšlnost bitvu málem ztratili, ale nakonec díky Muhammadově taktice a vysoké bojové morálce přece jen zvítězili. Zdá se, že reakcí na tuto událost jsou verše 25–27 z deváté súry Pokání: „Bůh vám doajista pomohl již na bojištích mnohých i v den bitvy u Hunajnu, kdy jste se těšili ze svého velkého počtu. Ale nijak vám to neprospěje, když se vám země, přes svou rozlehlost, stala úzkou, a když jste se potom obrátili zády. Potom Bůh seslal Svou sakínu poslu Svému a věřícím a seslal také vojska, jež byla pro vás neviditelná, a potrestal ty, kdož nevěřili — a taková je odměna nevěřících. Později pak Bůh přijme pokání od těch, od nichž chce — a Bůh je odpouštějící,

slitovný.“ (9:25–27) Připomeňme, že *sakinou* Muhammad nazýval stav klidu a bezpečí, který panoval díky Božím zásahům z nebes.<sup>53</sup>

Korán rovněž připomíná některé z předešlých historických událostí i legend obsažených ve Starém zákoně, kdy Boží ruka zasáhla do vývoje událostí. Zmiňuje například vítězství Davida nad Goliášem (2:249–251). Jiná událost, která se údajně odehrála v roce, kdy se Muhammad narodil (570), se váže k tažení habešského krále Abrahá proti Mekce.<sup>54</sup> Ačkoli Abrahá přitáhl k oáze se sloni jízdou, která naháněla Arabům strach, podle 105. súry Slona seslal Bůh z nebes ptáky, kteří házeli na habešskou jízdu kameny a uchránili Mekku před vypleněním. Ať už je historické jádro příběhu jakékoli, skutečnost, že Habešané odtáhli bez úspěchu, byla pro další vývoj Mekky a islámu důležitá. Monofyzitský křesťan Abrahá se totiž chystal zničit pohanskou svatyni Ka'bu, o níž za nějaká čtyři desetiletí Prorok prohlásil, že byla zbudována prorokem Ibráhímem (Abrahamem) a jeho synem Ismá'ílem. Kurajšovci sice — jsouce ve stavu *džáhilíje* (nevědomosti a bludu) — tento prapůvodní svatostánek monoteismu znesvěcovali, neboť ho užívali jako přístřešek pro svá rodinná božstva, ale Muhammad mu po obsazení Mekky roku 630 vrátil zaslouženou důstojnost. Sošky tří kurajšovských bohyň a další modly zničil a Ka'bu učinil středem uctívání jediného Boha. Koránské verše, vážící se k tomuto příběhu, měly zdůraznit, že porážka Habešanů nezáležela na schopnostech a odhodlání Mekkánců, nýbrž na požehnání a zásahu Boha, který ochránil Ka'bu a zároveň nechal přijít na tento svět člověka, kterého si zvolil za zvěstovatele Svého slova. Pro stvrzení svých představ o Boží pomoci muslimům ostatně Prorok zvěstoval i následující verš: „Bude-li vám pomáhat Bůh, nikdo nemůže být nad vámi vítězem! Opustí-li vás však, kde je ten, kdo by vám mohl potom pomoci? Na Boha tedy nechtě spoléhají se věřící!“ (3:160)<sup>55</sup>

Muslimům bylo mnohokrát opakováno, že Boží pomoc a odměna dozajista přijdou, budou-li jejich úmysly a pohnutky k džihádu čisté. Nejspíš však bylo stále dost těch, kdo sice přijímali islám a plnili formální projevy zbožnosti předepsané Prorokem, ale zdráhali se bojovat za Boha. Svědčí o tom některé verše: „A je vám předepsán také boj, i když je vám nepříjemný. Je však možné, že je vám nepříjemné něco, co je pro vás dobré, a je možné, že milujete něco, co je pro vás špatné.“ (2:216–217) Některé verše zmiňují zvláštní výjimky pro ty, kdo se nechtěli nebo nemohli džihádu zúčastnit. Nejběžnější byl patrně pocit strachu či nedostatečná uvědomělost,

slabá víra v Boží odměnu za mučednickou smrt. Tyto případy řeší 78. verš čtvrté súry: „Ať kdekoli budete, smrt vás zastihne, i kdybyste byli ve vězích opevněných. Stane-li se těmto lidem něco dobřého, říkají: ‚Tohle je od Boha,‘ však postihne-li je co zlého, tu říkají: ‚Tohle je od tebe, proroku!‘ Rci: ‚Všechno od Boha přichází.‘ A co je těmto lidem, že málem nemohou pochopit to, co se jim říká?“ Prozaičnost, spontánnost a člověčí prostota, která je cítit z této části Božího slova, je až dojemná.

Nejčastějším důvodem, proč se muslim ne vždy chtěl stát zároveň mudžáhidem s mečem v ruce, byl obyčejný strach o život, případně o rodinu a majetek. Nad jiné výmluvný je tento verš: „A když jim bylo předepsáno bojovat, hle, jedna skupina z nich, jež bojí se lidí tak, jak bojí se Boha, anebo ještě větším strachem, zvolala: ‚Pane náš, proč jsi nám předepsal boj? Nemohl bys nám jej ještě o malou chvíli odložit?‘ Rci: ‚Užívání na tomto světě je jen nepatrné, zatímco onen svět je daleké lepší pro toho, jenž je bohabojný — a nebudete ošizeni ani o slupku pecky datlové.‘“ (4:77) Ještě výmluvnější je následující verš: „Vy, kteří věříte! Co je s vámi, že když je vám řečeno: ‚Vytáhněte do boje na cestě Boží,‘ jste jako přikování k zemi?“ (9:38) Na lidskou vypočítavost a váhavost ve věci víry pak velmi pěkně reaguje verš: „Mezi lidmi jsou pak ti, kdož říkají: ‚Uvěřili jsme v Boha,‘ ale když kvůli Bohu jsou pronásledováni, srovnávají zkoušku lidmi působenou s trestem Božím. Když však přijde pomoc od Pána tvého, tu věru volají: ‚My byli jsme s vámi!‘ Cožpak Bůh nezná nejlépe, co v hrudích je lidstva veškerého?“ (29:10) Pro osoby vyhýbající se džihádu neměl Prorok příliš pochopení. Nazýval je pokrytci nebo váhavci a jeho nevráživost vůči nim se v posledních letech jeho života stupňovala úměrně s tím, jak se někteří vlažní muslimové odmítali účastnit vojenských výprav za sjednocení střední Arábie. Díky důrazu, který Prorok na tuto otázku kladl, se pak pojmy pokrytec (*munáfik*), váhavec (*mutaraddid*), a zejména odpadlík (*murtadd*) staly poměrně důležitou a bohatě rozpracovávanou součástí právní vědy.<sup>56</sup> Jak uvidíme, v dějinách islámu později tyto kategorie ztratily na důležitosti, ale o to plnohodnotněji jich využívají soudobé teorie islámského fundamentalismu.

Muhammad musel mít s váhavci či pokrytci ve vlastních řadách skutečné potíže, když i do 9. súry, jejíž druhá část od 38. verše je všemi odborníky shodně kladena na samý konec Prorokova života — tedy do první poloviny roku 632 — vtělil následující část zje-

vení: „Kdyby to byla záležitost blízká nebo cesta krátká, byli by tě věru následovali, avšak vzdálenost se jim zdála dlouhá, a tak přísahal při Bohu: ‚Kdyby nám to bylo možné, byli bychom vskutku vytáhli s vámi!‘ A oni takto zahubili sami sebe a Bůh dobře ví, že jsou lháři.“ (9:42) O tom, že mnozí muslimové se vyhýbali džihádu z prostého strachu o své rodiny a majetek, svědčí třeba tento verš, který se datuje také do období po dobytí Mekky: „Rci: ‚Jsou-li vám vaši otcové, vaši synové, vaši bratři, vaše manželky, váš rod a jmění, které jste získali, a obchod, jehož úpadku se obáváte, a příbytky vaše, v nichž zalíbení máte, milejší než Bůh a Jeho posel, a ti, kdož na cestě Jeho bojují, tedy počkejte, až Bůh přijde se svým rozhodnutím! A Bůh nevede cestou správnou lid hanebníků!“ (9:24)

Muhammadovy potíže se získáváním muslimů pro džihád se odrážejí i v jednom z hadísů v Muslimově *Sahíhu* — sbírce tradic, která je spolu se sbírkou al-Buchářího považována za nejměrohodnější: „Vahou své osoby dosvědčil Abú Hurajra, že Posel Boží — ať se Bůh za něho modlí a dopřeje mu míru — pravil: ‚Kdo zemřel, aniž bojoval na cestě Boží nebo vyjádřil přání účastnit se džihádu, ten věru zemřel jako pokrytec.“<sup>57</sup>

Nehledě na naléhavé výzvy k účasti na džihádu a posilování bojového ducha ummy, je v koránu i tradicích dostatek veršů a hadísů, které stanoví výjimku pro ty, kteří se nemohou stát mudžáhidy z objektivních důvodů nebo kvůli podmínkám, které Muhammad považoval za přijatelné: „A není hany na slabých ani na nemocných, ani na těch, kdož nenaleznou prostředky na výdaje, jsou-li upřímně oddáni Bohu a Jeho poslu. A není důvodu proti těm, kdož dobro konají... Avšak je důvod proti těm, kdož tě žádají o dovolení neúčastnit se, ačkoli jsou bohatí. Zalíbilo se jim, že byli s těmi, kdož zůstali vzadu, a Bůh již zapečetil srdce jejich, aniž o tom vědí.“ (9:91:93) Důraz je zde zcela jasně položen na sociální rozdíly mezi příslušníky náboženské obce, kdy chudí, případně nemocní a jinak strádající, mohou být z povinnosti džihádu vyňati, zatímco pro bohaté Muhammad omluvu nenachází.

Za zmínku jistě stojí Prorokův názor na úlohu žen v džihádu. Jak známo, jeho názory na postavení žen v muslimské obci věřících ve srovnání s dosavadním statutem žen v pohanské Arabii byly opravdu revoluční. Ženám bylo v jeho obci sobě rovných přisouzeno mnohem důstojnější místo, což se týkalo jak jejich práv, tak i povinností, vyplývajících z postavení muslimek. Ačkoli Muhammad bral ohled na fyzické možnosti žen a jejich přirozenou společenskou

roli, účasti na džihádu je nezbavil, neboť to byly sestry ve víře a musely mít stejná práva jako muslimští muži.<sup>58</sup> Vycházel přitom z reformované praxe předislámských Arabů, u nichž často ženy prováděly bojovníky do bitev a zejména ženy z beduínských kmenů v dobách válek plnily určité úkoly.<sup>59</sup> Muhammadovu praxi v dobách neklidu a ohrožení obce dobře dokládá následující hadís Prorokovy nejoblíbenější manželky Á'íši ze sbírky al-Buchářího: „A pravila Á'íša: ‚Když chtěl Prorok na cestě cokoli učinit či k čemukoli přistoupit, obvykle metal los mezi svými manželkami a pro svůj záměr si vybral tu, na niž los padl. Jednou, když se schylovalo k džihádu, losoval mezi námi a jeho volba padla na mne. Byla jsem to já, kdo jel po jeho boku do boje proti modloslužebníkům...“ Během bitev muslimky nosily bojovníkům měchy s vodou, staraly se o raněné a zbožnými výkřiky či modlitbami dodávaly mudžáhidům odvalu. Vzhledem ke svému tělesnému uzpůsobení a roli matek se ženy nemusely účastnit nájezdů a bitev se zbraní v ruce, nicméně ze sbírek hadísů vyplývá, že účast muslimek v přímém boji nebyla výjimkou.<sup>60</sup>

Mezi některé další výjimky, které Muhammad uděloval mudžáhidům, patřila zamýšlená účast manželky na *hadždži* — pouti ke svatyni Ka'bě, na kterou ji muž měl doprovázet a nemusel se tudíž účastnit džihádu. Omluven byl i muž, který se nedávno oženil a potřeboval si zařídit rodinné záležitosti, nebo syn, který se musel starat o přestarlé rodiče. Zvláštní pochopení měl Prorok pro muslimy, kteří měli vážně nemocné dítě nebo se chtěli postarat o sirotky po padlých mudžáhidech či jinak zesnulých členech obce. To vše byly naprosto zásadní změny v chování a zásahy do dosavadního etického a sociálního kodexu arabské společnosti.

Šest výše vysvětlených okruhů spjatých s Muhammadovým pojetím „snažení na cestě Boží“ se týká především věroučné a etické roviny islámského náboženství. Jsou bohatě zastoupeny v koránu a sunně, ale koránská exegetika a právní věda už s nimi příliš nepracuje, ba v příštích staletích na ně dokonce pozapomíná. Jak uvidíme, džihád se ve vrcholném období islámské civilizace přestává chápat jako základní povinnost, rozpravy na téma odměny za vedení džihádu, mučednické oběti a Boží pomoci se přesouvají výhradně na okraj ideového vývoje — do prostoru příležitostných sociálních reformačních povstání a extrémních ší'itských sekt. Další okruhy, které se váží k rané islámské koncepci džihádu, mají už povahu praktických politických nařízení. Vycházejí sice rovněž

z textu koránu a prorocké tradice, ale v průběhu dalšího historického vývoje byly pomocí právní metody *idžtihádu* mnohem podrobněji rozpracovávány rozmáhající se právní vědou (*fikh*). Proto jim i my budeme věnovat pozornost už v rovině celé islámské šari'ý — Božího zákona.

## al-Hukm wa al-farída

PRÁVNÍ KVALIFIKACE  
DŽIHÁDU

Jak jsem naznačil v druhé kapitole o vývoji a povaze islámského právního myšlení, vytvořila se šari'a jako zvěcnění dvou zdrojů transcendentní povahy (korán a sunna) a jednoho zdroje, který byl již zcela dílem lidského intelektu (právní věda — *fikh*). Pojem *džihád* v nejširším slova smyslu byl do právního kodexu přirozeně zařazen a zprvu dopodrobna rozpracován (*hukm*).<sup>61</sup> Teoreticky nikdy nepřestal být jedním ze základních právních předpokladů pro to, aby člověk mohl být považován za plnohodnotného muslima. Stal se jednou z nábožensko-právních povinností (*farída*, *fard*), resp. kolektivní povinností obce (*al-fard alá al-kifája*).<sup>62</sup> Jeho aktuální právní podoba se utvářela a měnila v závislosti na exegetických výkladech, které zase byly zpravidla odrazem toho, jak se rozvíjely společenské a politické podmínky v islámské říši.

V dlouhodobém procesu utváření islámského zákonodárství vznikla celá řada nových výkladů a *džihád* se stal předmětem po- učených diskusí mezi stoupenčí různých právních škol. Pokus o obecně závaznou právní kodifikaci tohoto pojmu začal už v posledním desetiletí 7. století a pokračoval ve století osmém v průběhu plodné diskuse o právních dimenzích islámské expanze a povaze nové islámské správy na čerstvě dobytých územích. Muslimská moc totiž rok za rokem narážela na nové společenské problémy, které musela právní věda teoreticky vstřebávat.<sup>63</sup>

*Džihád* našel své pevné místo v islámské legislativě právě proto, že prvních sto let se islámský chalífát neustále územně rozšiřoval a bylo nasnadě, že expanzi musí být dáno hlubší duchovní a ideologické zdůvodnění. Někdy kolem poloviny 8. století však byla hlavní



vlna výbojů dovršena, dobytá území přeměněna v „příbytek islámu“ a na ovládnutých územích se musela uplatnit nová efektivní správa a zákony.<sup>64</sup> Doba slavných vítězství a „razií“ pod vlajkami islámu byla pryč a nadále z ní zbyl jen nostalgicky pěstovaný motiv islámské beletristické literatury.<sup>65</sup> Islámská moc se změnila. Původní vojáci islámu — středoarabští beduíni vedení meďinskými a mekčanskými „politruky“ — se stále více ocitali na okraji společenského dění. Chalífové se přesunuli z vojenských táborů a garnizonních měst do honosných paláců a pouštních loveckých zámečků, kde se věru sotva věnovali zbožnému rozjímání nad stránkami koránu. Umajjovský Damašek a po roce 750 především abbásovský Bagdád se staly skutečnými skvosty tehdejší světové vědy a kultury, které se sice říká islámská pro její obecně duchovní zakotvení, ale která svým synkretismem a svobodomyšlností daleko přesahovala ryze náboženský rámeček.

Za těchto okolností muslimská moc musela postupně uvést v život nové a umírněnější (symboličtější) pojetí *džihádu*, které by se zcela nevymykalo základním pilířům víry, ale zároveň by pragmaticky odpovídalo novým společensko-hospodářským poměrům. Musela být vytvořena nová a závazná „státní“ koncepce *džihádu*, která by ho sice nepřestala chápat jako hlavní ideový prostředek upevňování obce (vlastně již chalífátu) a šíření islámu jako státní ideologie, avšak jeho nové interpretace, obsahující symbolické a jaksi duchovnější pojetí, vracející se zpět k *džihádu* srdce, případně *džihádu* formou misie a charity, převládly nad původním pojetím expanzivním.<sup>66</sup> V nových podmínkách bylo totiž nevyhnutelné odlišit a přehodnotit fenomén války ve smyslu běžné „razie“ a položit důraz na nový výklad *džihádu*, který by lépe vyhovoval vyspělejší hospodářské a společenské struktuře, jež stále více pociťovala potřebu všestranné stability v podmínkách akumulace materiálních zdrojů, stále kultivovanějšího způsobu života a rozvoje plodných obchodních styků s někdejšími soupeři.<sup>67</sup>

Právě pro časté dynamické změny poměrů v islámské říši a pro pojování arabsko-islámského živlu s etniky a kulturami na islamizovaných územích nebyla právní kvalifikace *džihádu* nikdy precizována beze zbytku. Vzhledem k pluralitě právních postupů v různých obdobích a na různých místech říše nelze na ploše této publikace než shrnout některé základní právní normy a zdůraznit aspekty, které jsou důležité pro pojetí *džihádu* v rámci přepestrého proudu islámského reformismu 19. a 20. století.

Džihád ve smyslu snažení o rozvoj víry je kolektivní povinnost celé společnosti. V prvních právních výkladech nepochybně převažuje džihád jako ozbrojený boj za šíření víry. Teoreticky nelze nikoho k účasti na džihádu nutit formou jakýchsi odvodů nebo náboru „branců“.<sup>68</sup> Na druhé straně je účast v džihádu (až na přesně stanovené výjimky) základním předpokladem toho, že je člověk dobrý muslim. Jestliže se do džihádu nezapojí dostatečné množství bojovníků, je vinna celá společnost. Je chvályhodné, jestliže alespoň jednou do roka chalífa a další představitelé výkonné a zákonodárné moci jdou příkladem a osobně vedou mudžáhidy na území nepřítelů, přičemž se zvláště vysoce hodnotí, je-li výprava vedena do mimořádně nebezpečných a pro islám důležitých oblastí.<sup>69</sup> Jestliže existují určité objektivní překážky, jako dočasná slabost muslimské armády nebo špatný stav cest vedoucích do nitra nepřátelského území, chalífa může výpravu odložit. Ší'ité mají v zásadě stejnou koncepci válečného džihádu jako sunnité — jen s tím rozdílem, že jej podmiňují zcela zřetelnou přítomností imáma — duchovní hlavy ší'itského islámu (potomka chalífy Alího a jeho ženy Fátimy). Proto pro ší'ity koncepce džihádu později ztratila původní náboj, neboť dvanáctý imám Muhammad „odešel do skrytu“ — záhadně zmizel v roce 873. Podle ší'itské doktríny stoupenci této větve islámu od té doby očekávají jeho příchod, se kterým spojují naplnění svých představ o uskutečnění spravedlnosti a potrestání těch, kteří Alího a jeho rodinu připravili o legitimní vládu nad ummou.<sup>70</sup>

Při hledání psaných důkazů ohledně povinnosti džihádu byli první ulamá často vystaveni velké odpovědnosti při interpretaci mnoha rozporuplných koránských veršů. Aby tyto rozpory vysvětlili, uchylovali se často k výše vysvětlené spekulativní metodě zrušení, resp. přepsání (*nasch, ilghá*) starších řešení novými. Vcelku v souladu se skutečností tvrdili, že různé koránské verše a hadísy upravovaly chování ummy podle potřeb, obsahovaly postoje, které měly smysl jen v určité vývojové etapě nebo jen v dané chvíli. Když se situace ummy změnila, zjevil Bůh nové verše, které rušily platnost předešlých. V případě džihádu jsou vrcholem verše obsahující bezpodmínečné nařízení bojovat proti nevěřícím; Bůh je zjevil v posledních letech Muhammadova života, když měli muslimové vojenskou převahu. První etapa islámu měla podobu demonstrace nezlomné víry, kdy Muhammad nařizoval zdržet se jakýchkoli otevřených nepřátelství vůči bezvěrcům. V té době byly muslimům zvěstovány například následující verše ze súry al-Hidžr z prvního

mekkánského období: „Ohlas tedy to, co ti bylo přikázáno, a odvrát se od modloslužebníků.“ (15:94) Muhammad sám byl nabádán, aby raději s nevěřícími vedl rozhovory a snažil se je přesvědčit o nevyhnutelnosti přijetí jednosti Boží: „Vyzývej k cestě Pána svého moudrostí i kázáním krásným a veď s nimi spor slovy nejlepšími! Pán tvůj zná nejlépe ty, kdož z cesty Jeho zbloudili, a zná dobře i ty, kdož správně jsou vedeni.“ (16:125)<sup>71</sup>

Když po hidžře muslimská obec nepřestala být Mekkánci urážena, někteří muslimové začali být netrpěliví a nespokojení s Muhammadovou shovívavostí a chtěli na Mekku zaútočit. Muhammad nadšení svých stoupců nemohl tlumit a v jednom ze svých příštích zjevení dal muslimům svolení k boji (22:39). Boj byl nicméně povolen pouze jako obrana proti útokům nevěřících, jak vyplývá z verše: „A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí.“ (2:190) Nakonec byl Bohem seslán bezpodmínečný rozkaz bojovat se všemi nevěřícími, když byly seslány následující verše: „Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a jeho Posel, a kteří neuctívají náboženské pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma — dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce poníženi.“ (9:29) To byly verše, které namnoze rušily platnost všech mírnějších a opatrnějších veršů z předešlých let. Posledně citovaný verš se spolu s dalšími pozdně medínskými ráznými verši někdy nazývá „verš meče“ (*ajat as-sajf*).

Kromě koránských veršů je k mání i několik spolehlivých tradic, které bývají čas od času citovány na podporu myšlenky o bezpodmínečné povinnosti džihádu. Za nejdůležitější z nich je považován hadís, který je shodně uveden v al-Buchářího i Muslimově sbírce: „Bylo mi nařízeno bojovat (přesvědčovat? — *džáhada*) s lidmi, dokud neuvěří, že není božstva kromě Alláha a Muhammad je Posel Boží, dokud se nebudou modlit a platit almužnu. Pokud toto budou činit, jejich životy a majetek budiž nedotknutelnými, pokud se tyto nezpronevěří zákonu islámu. Vždyť oni budou za své činy odpovědní vůči Bohu.“<sup>72</sup>

Kolektivní charakter této povinnosti je založen na následujících argumentech: a) Bůh jasně odlišil ty z muslimů, kteří dávají své pohodlí a majetek do služeb džihádu, od těch, kteří se mu vyhýbají (4:95); b) Prorok byl často zdrženlivý a stál v pozadí, ale přesto promyšleně posílal směrem k Mekce průzkumné skupiny a oddíly, které měly provádět nájezdy (9:122); c) na podporu kolektivního



džihádu se též uvádí racionální právní argument, že povinnosti, které se mají plnit v zájmu uskutečnění jiného záměru, než vyplývá z povinnosti samé, jsou kolektivními povinnostmi samy o sobě, protože důležité a motivující je uskutečnění zamýšleného „vyššího“ cíle, a nikoli prostředek, tedy akt sám.<sup>73</sup>

Proti tezi o kolektivní odpovědnosti za džihád stál „umírněnější“ názor, který razil význačný fakíh Sufján as-Saurí (zemřel 777). Tvrdil, že džihád není kolektivní povinnost (*fard, farída*), nýbrž pouze doporučený bohubilý čin (*mustahabb, mandúb*). Pouze když bezvěrecký nepřítel zaútočí na ummu, stává se džihád kolektivní povinností. Jeho argumenty jsou založeny na koránských verších 2:190 a 9:36.<sup>74</sup> Stoupenci rázného pojetí (zejména pak v moderní době) nicméně nasazují do hry všechny dostupné metodické postupy fikhu a rozhořčeně tvrdí, že tyto umírněné verše byly zrušeny verši 9:5 a 9:29. Třetí skupina ulamá naopak v dějinách zdůrazňovala tezi, že džihád byl vždycky pouze otázkou hloubky osobní zbožnosti a individuální povinnosti. Oporu pro své tvrzení našla v již zmíněné tradici o tom, že kdo zemře, aniž se zúčastnil džihádu nebo měl dobré předsevzetí tak učinit, zemře jako pokrytec (*munáfik*). Tito ulamá také uvádějí a reinterpretovali následující koránský verš: „Jděte v boj lehci i těžci a bojujte majetky i osobami svými na cestě Boží!“ (9:41) Obecně přijatý názor pak obsahuje právní konstrukci, že tyto verše musí být nevyhnutelně interpretovány v kontextu výše zmíněných veršů 4:95 a 9:122.<sup>75</sup> Pouze ve zvláště vymezených případech může být džihád pojímán jako individuální povinnost (*al-fard alá al-ajn*). Míní se tím ovšem případ, kdy nepřítel zaútočí na muslimské území.<sup>76</sup> Pak je džihád povinný pro všechny, kdo mají být terčem útoku — včetně žen a otroků. Džihád se také stává individuální povinností, když imám jmenuje určité osoby, aby se zúčastnily konkrétní „razie“ s konkrétním cílem, nebo když se k tomu někdo zaváže, aniž to je z hlediska ummy bezpodmínečně nutné.

Šarí'a stanoví několik kategorií lidí, kteří jsou vyňati z povinnosti džihádu i v případě, jde-li o kolektivní povinnost. Když ale nepřítel zaútočí na území islámu, je boj povinností všech bez rozdílu — včetně těch, kteří jsou povinnosti aktivního džihádu ze zákona zproštěni. Patří k nim tyto kategorie: 1) nezletilí — nejsou po právní stránce schopni vést boj se zbraní v ruce; 2) nemocní — ze zákona jsou zproštěni plnění i základních náboženských povinností, jako je modlitba nebo půst; 3) otroci — jejich majitelé v případě

jejich smrtí riskují ztrátu svého majetku; 4) ženy — jejich tělo není způsobeno k tak nadměrnému vypětí.<sup>77</sup>

Jak jsme si vysvětlili v předcházející kapitole, postavení žen v Muhammadově obci bylo velmi emancipované. Právní věda však úlohu žen ve společnosti řešila stále opatrněji. V souvislosti s účastí žen v džihádu právní autority často uvádějí tradici, která se — pro islám zcela příznačně — opět vztahuje k Muhammadově manželce Á'íše, jež tentokrát vyprávěla: „Požádala jsem Proroka, zda by mi nedovolil zúčastnit se džihádu. I odvětil: ‚Džihádem žen je pouť ke Ka'bě.‘“<sup>78</sup> Význační středověcí ulamá kladou důraz na to, že ženám v době pobytu ummy v Medíně bylo jen zřídka dovolováno provázet malé záškodnické skupiny (*sarija*), které Prorok vysílal na obchodní stezky nebo do blízkosti Mekky. Ve formativním období šarí'y se prosadil právní výklad opírající se o některé jiné hadísy z oblasti Muhammadovy vojenské doktríny, podle kterých v případech, kdy je větší expediční sbor bezpečný a nehrozí mu bezprostřední protiútok nepřítele, mohou jej doprovázet starší ženy a poskytovat mudžáhidům některé služby, jako je vaření, roznášení vody a ošetřování raněných. Právní věda tuto situaci pečlivě rozebírá a přesně vymezuje, které ženy smí bojovníky doprovázet. Podle většiny právníků by v ideálním případě s vojskem neměly být ženy před přechodem. Mladé ženy by neměly vojsko provázet ani v případě, že jeho bezpečnost je jistá a bojeschopnost vysoká, protože se v nich potenciálně skrývá pokušení (dosl. zmatek, rozvrat — *fitna*) v podobě ďáblových intrik. Jestliže je naprosto nezbytné brát na delší výpravy s vojskem ženy v zájmu uspokojení sexuálních potřeb bojovníků, doporučuje se vzít s sebou otrokyně, v žádném případě však svobodné ženy.<sup>79</sup>

Dále jsou džihádu zbaveni: 5) chudí — ti, kteří nemají nutné prostředky k vedení boje, jako je nezbytné zařízení, zbraně, živobytí pro příbuzné a nezletilé ve své domácnosti. Tato výjimka je založena na již citovaných verších 9:91 a 9:92; 6) fakíh — nejschopnější právní autorita ve městě. Tato výjimka je zmiňována pouze hanífovskou právní školou a postrádá hlubší teoretické zdůvodnění; 7) mladiství — ti, kteří nedostali povolení od svých rodičů zúčastnit se džihádu.<sup>80</sup>

Ochota ulamá brát ohledy na mladistvé je založena na celé řadě hadísů, z nichž vyplývá Muhammadův smysl pro úctu mladých ke svým rodičům a potřebu jejich ochrany ve stáří. Racionální právní argumentace však kromě tradice staví na tezi, podle které indivi-

duální povinnosti ve společnosti převažují nad kolektivními. Jelikož povinnost poslouchat rodiče je individuální a džihád kolektivní, předešla povinnost převažuje nad účastí v džihádu.<sup>81</sup> Ulamá se ve svých rozpravách prou o to, zdali povolení rodičů má stejnou platnost i v případě, kdy jeden z nich není muslim. Hanífovská a málikovská škola zdůrazňují, že je-li odmítnutí jednoho z rodičů důsledkem jeho přání, aby se jeho muslimský syn vyhnul boji se souvěrci (třeba křesťany), nepovažuje se za platné a syn musí jít do války. To platí i v případě, jsou-li oba rodiče jinověrci a jejich syn konvertoval k islámu. Je-li však motiv rodičů „normální“ — tedy strach o dítě nebo obavy, že se během nepřítomnosti svého dítěte dostanou do úzkých — syn odejít nemusí.<sup>82</sup> Šáfi'ovská a hanbalovská škola popírá jakoukoli možnost, aby nemuslimský otec měl právo bránit synovi v odchodu do války. V každém případě je jistě zarážející, jak liberálně si šarí'a v otázce nábora do armády počínala. Lze z toho vyvozovat, že islámská říše nemívala vážnější potíže s počtem a přísunem rekrutů. Ne vždy v dějinách islámu však byly poměry tak idylické a ne vždy státní moc při náborech do vojska shlížela pouze „do vlastních řad“.

A konečně: 8) dlužníci — lidé, kteří neobdrželi svolení od svých věřitelů účastnit se džihádu. Toto povolení šarí'a vyžaduje, jestliže dluh je příliš vysoký a dlužník nezanechá na místě dostatečné vlastnictví nebo nesloží kauci. Podle některých právních úprav se povolení nevyžaduje, jestliže dlužník nemá vůbec žádný majetek. Hanífovci zdůrazňují, že i když dostane povolení od svého věřitele, i tak se dlužníkovi nedoporučuje, aby se džihádu zúčastnil. Měl by se podílet na upevnění státu spíše bohabojnějším životem a prací, která povede k co nejrychlejšímu splacení pohledávek.<sup>83</sup>



## Dár al-islám wa dár al-harb

PŘÍBYTEK ISLÁMU

A PŘÍBYTEK VÁLKY

S právním pojetím džihádu je úzce spjata rozdělení světa na dvě části: území islámu (*dár al-islám*, dosl. dům, příbytek) a území války (*dár al-harb*). Jelikož toto základní geopolitické vidění světa je i dnes v islámských reformistických pojednáních často zmiňováno, a je tedy běžně známé

i v povědomí širší laické veřejnosti na Západě, někteří novináři ho zhusta používají, aniž by věnovali patřičnou pozornost jeho skutečnému právnímu vymezení.<sup>84</sup>

Příbytek islámu je ta část světa, kde se uplatňuje islámská moc a Boží zákon — šarí'a. Zbytek zemského povrchu se považuje za příbytek války, tedy za území, na kterém tamní obyvatelé ještě žijí v bludu, protože buď Boha ještě vůbec nepoznali (přidružovači, polyteisté — *mušrikún*), nebo Boží zvěst zjevenou předešlými proroky pokřivili a znehodnotili svým chováním (jinověrci — židé a křesťané, nejčastěji arab. *kuffár*, sg. *káfir*). Příbytek války je území, které má být dříve či později pro islám získáno.

Šáfi'ovská právní škola zmiňuje ještě třetí kategorii — území příměří (*dár as-sulh*) nebo území dohody (*dár al-ahd*), která je mimochodem často využívána soudobými umírněnými islámskými exegety.<sup>85</sup> Míni se tím stav, kdy nevěřící uzavřou s muslimy dohodu, na jejímž základě si podrží vlastnictví půdy a movitého majetku a místo toho platí muslimské moci každoroční smluvně stanovenou částku nebo odvádějí zboží. Daň z půdy a naturální odvody se nazývají *charádž* a platí ji rovněž všichni muslimové. Ostatní právní školy však považují šáfi'ovské pojetí charádže pro jinověrce za nesmysl a tento typ daně vztahují pouze k muslimskému obyvatelstvu. Charádž v případě jinověrců může být chápán jen jako součást daně z hlavy (*džizja*), kterou platí za ochranu ze strany muslimů jinověrci žijící na území islámu. Této daně se lze zbavit jen přestupem na islám. Například Abú Hanífova právní škola razí názor, že existuje pouze území islámu, na němž žijí jinověrci, kteří platí daň z hlavy. Kromě toho může existovat jedině dům války, tedy území pod vládou jinověrců nebo přidružovačů. Pro tuto právní

školu je rozhodující, komu území skutečně patří. Jestliže tedy jinověrci uzavřou s muslimy dohodu o příměří, pak se — i přes dočasný, byť dlouhodobý smír — jimi ovládané území chápe jako dům války, a to i v případě, kdy vládnoucí jinověrci zaplatili muslimům za uzavření dohody jistou částku, nebo naopak v případě, kdy muslimové uzavřeli příměří proto, že byli ve vojenské nevýhodě nebo si nebyli zcela jisti vítězstvím.<sup>86</sup> Toto přísně bipolární pojetí světa je ovšem pozdějšího data a nejvýrazněji bylo rozpracováno v rámci hanífovské školy — zejména v období vzestupu osmanské říše (15.–16. století). Zato raně islámský právník Muhammad aš-Šajbání (zemřel 804) — přes stále živou tradici arabsko-islámských výbojů — například považuje za plnohodnotnou právní kategorii „dům dohody“ (*dār al-muwáda'a*), aniž by ji úžeji vymezil a přesněji stanovil, či zákony se na tomto území mají uplatňovat.<sup>87</sup>

Pouze hanífovská právní škola věnuje větší pozornost případům, kdy se dům války změní v dům islámu nebo naopak. Obecným pravidlem je, že území války se stává územím islámu, když se dostane pod vojenskou kontrolu muslimů a začne se na něm uplatňovat šar'ía. Někteří pozdější učenci jsou ovšem v této věci méně přísní.<sup>88</sup> Považují za dostatečné, když jsou muslimové na daném území v bezpečí a jsou uplatněny pouze některé články šar'íy, jako je dodržování páteční modlitby a oslavy islámských náboženských svátků. Mnozí ulamá v průběhu dějinné diskuse zdůrazňovali, že *dār al-islám* neztrácí svou původní hodnotu ani pod faktickou vojenskou nadvládou jinověrců, je-li na tomto území povoleno uplatňovat muslimské právní a etické zásady.<sup>89</sup> Jiní právníci dodávají, že na území islámu nesmí chybět muslimský soudce (*kádí*), který řídí společnost v souladu se šar'íou. Světská moc přitom nemusí být nutně v rukou muslimského vládce.

V otázce zpětné transformace islámského území v dům války však islámské právo nemá příliš jasno, a to ze dvou důvodů: Jednak po většinu dějinného vývoje islámu nebylo třeba podobné „teorie porážky“ zvláště dopodrobna rozpracovávat, jednak sunnitská ortodoxie nebyla z ideologických důvodů ochotna takovou variantu vůbec připustit. Abú Hanífa, tvůrce jednoho z nejrozšířenějších klasických právních kodexů, uvádí pouze okrajově tři modelové případy, kdy se muslimské území octne znovu pod nadvládou jinověrců: a) skutečňování obci nepřátelských zákonů nebo činů samými muslimy — tedy vlastně vzpoura, která je považována za jeden z nejtěžších hříchů; b) sousedství s územím války, odkud vze-

jde dočasně vítězná útočná akce; c) nedostatečná bezpečnost životů a vlastnictví muslimů a jejich chráněnců (*zimmi*) na území dočasně spravovaném jinověrci — bez ohledu na to, že jim jinověrecký vládce tuto bezpečnost i svobodu provozování kultu v dohodě o příměří zaručil. Dva poslední případy reálně nastávají, jestliže jinověrci dobudou část území islámu nebo jestliže skupina chráněnců z řad jinověrců na území islámu zradí smlouvu o ochraně nebo od ní odstoupí.<sup>90</sup> Vzpoura muslimů vůči vlastní muslimské moci je pak právně řešena velmi obecně a nedůsledně. S variantou zrady muslimů, po níž následuje ztráta území, klasická právní věda jako by spíše nepočítala. Pojem „odpadlík“ (*murtadd*) nebo „přidružovač, polyteista“ (*mušrik*) se vykládá spíše v individuálním kontextu, zatímco případ masového odpadlictví, které by vedlo k rozkladu ummy, resp. státu (chalífátu) zevnitř, se právně neřeší.<sup>91</sup> O to naléhavěji se k tomuto případu upíná mysl soudobých radikálních reformistů, kteří s pomocí metody *idžtihádu* nově interpretují právní kategorie klasické šar'íy a usvědčují vlastní „zrádčovské“, „odpadlické“ vlády nebo členy světských politických stran, kteří bývají označováni za *mušriky* — uctívače idolů.<sup>92</sup>

Základní bipolární vidění světa se v průběhu islámských dějin příliš nezměnilo, ale vize *dār al-harb* jako prostoru pro stálou expanzi posvěcenou Bohem postupně ztratila původní sílu. Aktivní přístup k neislámskému okolí se do značné míry omezil spíše na misijní činnost, i když ozbrojeného džihádu jako legitimního nástroje šíření víry na území obývaném jinověrci se klasická právní věda nikdy nezřekla.

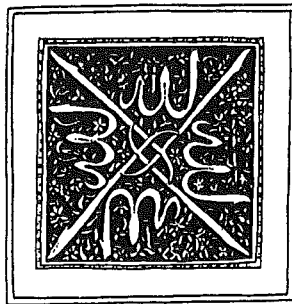
## Amánu ahl al-kitáb

BEZPEČNOST JINOVĚRCŮ  
ZA VÁLKY

O jinověrcích jsem se nutně musel zmínit už v předcházející kapitole, ale podrobnější pohled na jejich právní statut v rámci šari'ý je pro další výklad nezbytný, neboť právě oni bývali v dějinách častým předmětem islámského džihádu. Výraz „jinověrci“ zde používám výhradně pro „nemuslimy“, kteří nejsou islámským právem považováni za vyznavače polyteistických kultů, modloslužebníky, za ony „přidružovače“ k jedinému Bohu. Mezi jinověrce v tomto smyslu patří především tzv. „lidé Knihy“ (*ahl al-kitáb*, Ivan Hrbek volněji překládá jako „vlastníci Písma“) — tedy židé a křesťané, dále pak sabejci (*as-sábi'ún*, příslušníci gnostické sekty z oblasti Harránu v severní Mezopotámii, i když o tom, že je Muhammad skutečně znal, panují pochybnosti) a později též zoroastrovci (*al-madžús*, vyznavači Zarathuštrova dualistického náboženství v předislámském Íránu).<sup>93</sup>

Islámské právo rozeznává dvě základní kategorie jinověrců: *zim-mí* (jinověrec trvale obývající příbytek islámu) a *musta'min* (jinověrec, který se během dočasného pobytu na islámském území těší záruce bezpečnosti).<sup>94</sup>

Ti z vlastníků Písma, kteří se trvale stali obyvateli příbytku islámu, byli postaveni do pozice „chráněnců“ (*zimmi*, *ahl-az-zimma*). Na rozdíl od přidružovačů si nemuseli vybrat pouze mezi islámem nebo smrtí. Mohli si podržet vlastní víru, museli však platit výše zmíněnou daň z hlavy, byli zproštěni vojenské služby, požívali značné autonomie v řadě právních záležitostí, měli plně zajištěnu osobní bezpečnost a ochranu majetku a měli po téměř celé dějiny islámu naprostou volnost při rozvoji vlastních forem náboženského života, pokud veřejně neostouzeli islám a Proroka. Kněží či rabíni byli vcelku nezávislými duchovními autoritami jinověreckých obcí a často též působili jako prostředníci mezi komunitou a chalífátem. Islámská moc ponechala jinověrcům možnost volby a možnost získat plná práva v případě, když se rozhodli ke konverzi. O výjimečných úlohách, jaké židé a křesťané sehráli v oblasti kultury i vlády v mnoha obdobích islámských dějin, by se dalo hovořit déle, zde



nám však jde především o vymezení právního statutu jinověrců v souvislosti s pojetím džihádu.

Postavení jinověrců na území chalífátu bylo jedním z důležitých témat právní vědy. Ačkoli z dnešního pohledu šlo o uzákoněnou diskriminaci, postavení jinověrců bylo v zásadě dodržováno a bylo rozhodně důstojnější a humánnější než například postavení židovských komunit v středověké Evropě. Statut jinověrců vyplýval z premisy, že muslimská obec je společenstvím z Boží vůle a chalífát ve své ideální podobě je teokracie — forma státoprávního uspořádání inspirovaná Božím zjevením, řídící se náboženským zákonodárstvím. Takový společenský řád může platit pouze pro vyznavače jedinosti Boha — muslimy, kteří jediní mohou být k němu plně loajální v politickém i duchovním smyslu. Pro „lid Knihy“, který žil na území islámu a odmítl konverzi, tedy musí platit zvláštní právní úprava.

Kromě doktrinárního aspektu zde byly důvody ryze pragmatické, související s rychlým šířením islámské moci do oblastí Levanty, Egypta a jinam, kde křesťanské a židovské pospolitosti měly zavedené hospodářské, společenské, správní či finanční mechanismy. Muslimové byli dobyvatelé, ale neměli nejmenší zájem na bezduchém ničení kulturních hodnot a zavedené hospodářsko-sociální infrastruktury. Arabský smysl pro rozkvět hospodářství a obchodu, opírající se o vskutku revoluční myšlenky proroka Muhammada, jasně převažoval nad nájezdy provázenými násilím na obsazených územích, jak je znali a prováděli předislámští Arabové. Navíc Arabové ani před příchodem islámu, ani poté neměli vůči „lidem Knihy“ vážnější předsudky. Znali je, obchodovali s nimi, v souladu s Muhammadovým učením uctívali starozákonní proroky i Ježíše a přijali řadu biblických tradic a motivů za své — byť často v reinterpretované podobě.<sup>95</sup>

Druhou kategorií tvoří jinověrci, kteří přicházejí na území islámu s úmyslem dočasného pobytu. Mezi nejdůležitější právní pojmy, vymezující jejich postavení, patří záruka bezpečnosti (*amán*) — zvláště během války.<sup>96</sup> Řeší míru ochrany „zahraničních“ jinověrců během džihádu, který je veden proti vnějšímu jinověreckému nepříteli, nebo během obranného džihádu proti státu, odkud návštěvník přichází. Amán se vztahuje na nedotknutelnost jeho majetku a právo vykonávat vlastní náboženské obřady i v případě, že muslimové vedou džihád proti panovníkovi, jemuž je jinověrec poddán. Amán může být poskytnut ve dvou případech: a) Jinověrcům může

být v době válečného konfliktu muslimy vyčleněna bezpečná městská čtvrť nebo jiné místo. b) Jednotlivým jinověrcům nebo jejich skupinám může být v době války zajištěn bezpečný průchod územím islámu po předložení úředního průvodního listu na hranicích islámského území. Tento list jim během přesunu na území války zaručuje po celé oblasti islámu nedotknutelnost. První forma amánu nemusí zahrnovat ochranu majetku, druhá pak je podmíněna tím, že odcházející jinověrci nebudou ozbrojeni a nebudou vyvíjet podvratnou činnost, napomáhající vnějšímu jinověreckému nepříteli. V obou případech se jedná výhradně o „civilisty“.

Jestliže jsou však jinověrci zajati a usvědčeni jako ozbrojení spojenci vnějšího nepřítel, proti kterému muslimská armáda vede džihád, nemusí nebo dokonce nemá jim být tato výhoda poskytnuta. To se ostatně týká i jinověrců z kategorie *zimmi*. Podle šáfi'ovské školy a právní normy ší'v dvanácti imámů by měli být členové této „páté kolony“ prohlášeni za otroky a jejich majetek by měl být zabaven ve prospěch obce — tedy na charitativní účely nebo na vybavení náboženských škol.<sup>97</sup>

Muslimská moc je povinna chránit *musta'mina* — tedy jinověrce, který získal amán, proti nepřátelským projevům muslimů, kteří by si na něm chtěli vylévat zlost, a dokonce i proti jeho souvěrcům, kteří by měli nějaký zájem svého souvěrce, který se těší dočasné ochraně muslimů, poškodit. Když je regule amánu porušena — ať už muslimem nebo jinověrcem žijícím na území islámu — musí provinilec platit pokutu za prolitou krev (*díja*) nebo zajistit poškozenému náhradu způsobené škody v plném rozsahu. Podle většiny právních výkladů se v takovém případě nečiní mezi muslimem a jinověrcem rozdíl.<sup>98</sup>

Po vítězném džihádu má být jinověreckým městům, pevnostem, vesnicím nebo vojsku udělen kolektivní amán. Většinou má právo udělet jej pouze chalífa, někdy také místodržící nebo velitel dotyčné oblasti. V souladu se zásadami přijatými Muhammadem o zacházení s válečnými zajatci se předpokládá chalífovo všeobecné vyhlášení amánu, jakási amnestie pro válečné zajatce, což se chápe jako velkorysé gesto dobré vůle a zbožnosti vůči poraženému nepříteli a zároveň jako první výzva (*da'wa* — viz níže) k přijetí islámu.<sup>99</sup> Tato praxe se v dějinách islámu skutečně častokrát uplatnila. Jedním z nejznámějších příkladů byla velkorysost ajjúbovského sultána Saláhuddína Ibn Júsufa (v Evropě známého jako Saladina) poté, kdy roku 1187 dobyl zpět na křižácích Jeruzalém

a všechny zajaté křesťany nechal z přístavu Súr (Tyros) odeslat do Evropy.

Jestliže poskytne cizímu jinověrci ochranu řadový muslim, jeho krok nemá takovou váhu, jako když se k němu uchýlí chalífa nebo velitel mudžáhidů na základě doporučení (*fatwy*) právního znalce. Obyčejný muslim zavazuje k plnění dotyčného amánu pouze sám sebe, nikoli své souvěrce, kteří by možná jednali jinak. Ovšem individuální amán je plně přípustný, podle některých škol dokonce bohubilý skutek (*mustahabb*). Může být poskytnut kterémukoli dospělým a duševně zdravým muslimem a podle většiny právních škol dokonce i ženami, otroky a nezletilými muslimy nadanými zvláštní bystrostí. Právoplatnost amánu, který poskytla žena, je diskutována pouze u málikovců. Ti tvrdí, že takový amán musí ještě podléhat schválení místního álíma nebo imáma místní mešity. Převažující „liberální“ názor se opírá o následující hadís, podle něhož měla nejoblíbenější Prorokova žena Á'íša dosvědčit, že jí Muhammad řekl: „Udělí-li muslimská žena nějakému káfrovi (jinověrci, pozn. aut.) ochranu, byť se to jejím bratřím nelíbí, je tato ochrana platná.“ Abdulláh Ibn Umar, syn druhého chalífy, zase slyšel Proroka, kterak pravil: „Amán udělený ženou, otrokem nebo bystrým mladíkem je stejně platný jako amán kteréhokoli muslima.“<sup>100</sup>

Platnost amánu poskytnutého otrokem přijímají pouze hanífovci a někteří málikovci, zatímco jiní zákonodárci berou svědectví Abdulláha Ibn Umara značně opatrně. Hanífovci nicméně tvrdí, že ochrana od otroka je platná pouze v případě, jestliže mu jeho pán dovolil bojovat v džihádu. Nakonec odpůrci liberálního přístupu vcelku správně poukazují na skutečnost, že otrok, který je zbaven plné „občanské“ svobody a nemá právo vést obchodní transakce nebo si jinak opatřit větší jmění, je předem neschopen zavázat se svým jménem ke skutečnému plnění amánu.<sup>101</sup>

Málikovci říkají, že amán poskytnutý zvláště nadanou a známou nezletilou osobou je platný. Hanífovci takový akt podmiňují svolením rodičů, že jejich dítě smí bojovat v džihádu. Pokud jde o ochranu, kterou poskytnou jinověrci muslimským válečným zajatcům nebo obchodníkům na nepřátelském území, hanífovci tvrdí, že nemá nikdy platnost, protože k ní dochází vždy pod nátlakem a je pro muslimy ponižující. Když je amán poskytnut nekvalifikovaným muslimem a jinověrec si toho není vědom, neměl by být bezpodmínečně zabit nebo zotročen, nýbrž pouze bezpečně vyhoštěn

na hranice nepřátelského území. Amán, který je jinověrci udělen kvalifikovaným muslimem, přestože chalífa ho udělovat zakázal, je platný. Sám muslim, který jej poskytl, může však být odsouzen za protivení se islámské moci.

Amán může být poskytnut hlasitým výrokem v kterémkoli jazyce nebo výmluvným právně stanoveným posunkem. Jestliže nejsou slova nebo posunky dostatečně jasné, je rozhodující míra prokazatelnosti, nikoli pouhý záměr. Stoupenci Abú Hanífovvy školy a šáfi'ovci zdůrazňují, že nejlepší formou poskytnutí amánu je dvoustranný právní akt, a požadují, aby musta'min (příjemce ochrany) dal jasně najevo, že je s tím srozuměn. Cizí vyslanci, vyjednaváci a poslové jsou předem chráněni a jejich bezpečnost garantuje sám chalífa. Tato praxe je podepírána velmi výmluvným a sugestivním hadísem, kdy několik Muhammadových blízkých shodně dosvědčuje Prorokova slova: „Jestliže nedodržíte závazek, že vyjednaváci neutrpí újmu na zdraví, pak já osobně vám srazím hlavy.“ Pozdější hanífovské výklady ovšem nepovažují samo postavení určité osoby jako vyslance nebo posla za dostatečný důvod k zajištění ochrany a požadují, aby se takový posel vykázal dopisem od panovníka nepřátelského státu, což ovšem většinou bývalo samozřejmostí. Amán je i za války automaticky zajištěn pro obchodníky a všechny (včetně mušriků), kdo přicházejí na území islámu s dobrým úmyslem, zejména ve snaze obeznámit se s islámským náboženstvím a jeho přesvědčivou silou. Vždyť Vznesený korán praví: „Požádá-li tě některý z modloslužebníků o ochranu, mu ji poskytni — aby mohl slyšet slovo Boží. Potom jej nech dospět do místa pro něj bezpečného; a to je proto, že jsou stále lidé, kteří nic nevědí.“ (9:6)<sup>102</sup>

Jestliže strážci zákona ve válečném stavu naleznou na území islámu muslima s jinověrcem společně a jinověrec prohlásí, že mu muslim zajistil ochranu, zatímco muslim to popře, jinověrcovo tvrzení je platné, ledaže by se prokázal opak — že by byl muslim kupříkladu spoután. Je-li jinověrec nalezen za války sám na muslimském území, jeho amán může být stvrzen pouze prohlášením dvou svědků kromě muslima, který jinověrci amán údajně poskytl, protože podle šari'y člověk nemůže dokazovat svůj vlastní čin.

Amán má pouze omezenou platnost — většinou ne delší než jeden rok. Šáfi'ovci a hanbalovci radí, aby nebyl poskytován na delší dobu než čtyři měsíce, protože korán praví: „Pohybuje se volně po zemi po dobu čtyř měsíců a vězte, že nejste schopni uniknout

zásahu Božímu a že Bůh zahanbí nevěřící.“ (9:2) Amán končí předčasným návratem chráněnce na nepřátelské území, uplynutím platnosti nebo prohlášením vládce, který cizince (jinověrce) označí za nežádoucí osobu. Když musta'min odejde na nepřátelské území a na území islámu zanechá svůj majetek, ten zůstává pod muslimskou ochranou, která se na jinověrecký majetek vztahuje, dokud se majetkoprávní vztah nevyřeší.<sup>103</sup> Na tomto příkladu lze mimochodem dobře prokázat, jakou váhu islám vždy přikládal nedotknutelnosti osobního vlastnictví.

Jestliže se dočasný musta'min v požadované době nevrátí na území nepřítelů a přitom nehodlá na území islámu trvale zůstat, muslimské úřady mu musí zajistit nucený, ale bezpečný odchod nebo mu vyměřit určité období, po němž se dotčasný jinověrec stane obyčejným chráněncem (*zimmí*) a musí začít platit daň z hlavy. Hanífovská škola tvrdí, že musta'min se i za válečného stavu automaticky stává chráněncem (*zimmí*), koupí-li si na území islámu pozemek a začne ho obdělávat. Tím se ruší jeho postavení podle zásady amán a začíná jeho život na území islámu jako běžného jinověrce, „ochraňovaného“ ummu.<sup>104</sup>

A docela na závěr — hanífovci říkají, že jinověrec — ať je to *zimmí* nebo musta'min — který protiprávně vstoupí do posvátného okrsku v Mekce (*haram*), by neměl být zabit nebo zajat. Muslimové jsou dokonce povinni mu zajistit potravu a vodu, dokud nebude z *haramu* vyhoštěn, protože v opačném případě je to totéž, jako by ho nepřímou zabil. Tento nepřilíš známý názor se opírá o 67. verš súry Pavouka, který praví: „Což nevidí, že jsme učinili z města tohoto posvátný okrsek bezpečný, zatímco lidé okolo jsou olupování? Chtějí snad věřit ve falešné a nevěřit v dobrodiní Boží?“ (29:67) Tento verš je pak stvrzen v sůře Rodu Imránova, kde se praví: „A v něm (v *haramu*, pozn. aut.) jsou znamení jasná; místo Abrahámovo, a kdokoli tam vstoupí, je v bezpečí. A Bůh uložil lidem pout k chrámu tomuto pro toho, kdo k němu cestu může vykonat. Však ten, kdo nevěří... však Bůh věru je soběstačný a obejde se bez lidstva veškerého.“ (3:97) Nejvýmluvnější a veskrze prozaický je následující verš, který byl v dějinách islámského práva interpretován mnoha způsoby: „Zabíjejte je všude, kde je dostihnete, a vyžeňte je z míst, odkud oni vás vyhnali, vždyť svádění od víry je horší než zabití. Avšak nebojujte s nimi poblíže Mešity posvátné, dokud oni zde s vámi nezačnou bojovat. Jestliže však vás tam napadnou, zabte je — taková je odměna nevěřících! Jestliže však

přestanou... tedy Bůh věru je odpouštějící, slitovný.“ (2:191–192) Různé právní školy v různých obdobích dějin tuto „liberální“ interpretaci považovaly za překonanou či zrušenou (*mansúch*) bezpodmínečným rozkazem Proroka a jeho stoupenců bojovat proti bezvěrcům za všech okolností.<sup>105</sup>

## ad-Da'wa al-islámíja

### ISLÁMSKÁ VÝZVA

Důležitým a západními badateli nedávna opomíjeným pojmem islámské právní vědy, který byl spjat s koncepcí džihádu, je *da'wa*. Je jedním z nejprůzračnějších příkladů toho, na jak pevnou hradbu sémantické nepřehlednosti narazí každý, kdo chce islámské náboženství popsat a analyzovat pomocí „křesťanského“ pojmosloví. *Da'wa* — stejně jako sám džihád — patří mezi technické termíny islámského práva, které vlastně nelze do češtiny plnohodnotně přeložit jediným výrazem. Přitom z hlediska koncepce šíření víry jde o zcela klíčový pojem, který se dočkal nadšeného přehodnocování zejména soudobými islámskými reformisty.<sup>106</sup> Pojem *ad-da'wa al-islámíja* se do evropských jazyků nejčastěji překládá jako „islámská výzva“, resp. jako „svolání“, nebo též jako „zpráva, zvěst“. Ale po jeho obsahové analýze a sémantickém promítnutí v čase zjistíme, že v jiných kulturních a historických kontextech ho lze docela dobře přeložit jako „pozvání“, či naopak „výzva ke konfrontaci“ nebo dokonce jako „propaganda“. Zato v kontextu soudobých umírněných variant islámského reformismu se zdá nejvhodnějším překladem slovo „misie“. V pojetí radikálně islámských proudů pak jde spíše o výzvu do vlastních řad k zásadnímu návratu do náruče raného islámu, představovaného výhradně koránem a sunnou, k životu v souladu s „autentickou zvěstí“, případně ke způsobům šíření víry, jak se uplatňovaly v prvním století islámu.<sup>107</sup>

Pojmem *da'wa* stojí za to se podrobněji zabývat právě v souvislosti s rozbořením historického vývoje pojmu *džihád* — už proto, že v současnosti se jeho použití stále více přechyluje z roviny „teologických“, resp. exegetických disputací do roviny islámu ve smyslu

vyhraněné politické ideologie. Abychom pochopili užší a zcela účelově promyšlené používání *da'wa* v soudobých ideologických konstrukcích, musíme si vysvětlit jeho genezi a sémantické proměny v době klasického islámu.

*Da'wa*<sup>108</sup> je pojem, který se už v koránu objevuje poměrně pravidelně při různých příležitostech. V náboženském či duchovním smyslu znamená především výzvu, pozvání (od arab. slovesa *da'á* — zvat, vyzývat). Výzvu adresuje lidem Bůh prostřednictvím proroků. Lidé jsou vyzýváni, aby uvěřili v islám, tj. podrobili se vůli Boží: „Varuj lidi před dnem, kdy trest se k nim dostaví a kdy řeknou ti, kdož byli nespravedliví: ‚Pane náš, dej nám odklad do blízké lhůty a my pak odpovíme na výzvu tvou a posly následovat budeme.‘“ (14:44–45)<sup>109</sup> V koránu je jasně zdůrazněna teze, kterou později obecně přijali islámští učenci — ulamá a myslitelé, že *da'wa* všech předcházejících proroků byla ve své podstatě rovněž islám, neboli autentická Boží zvěst a že Muhammad není žádná výjimka, svým učením pouze završuje sérii zjevení. Muhammadova výjimečnost spočívá v tom, že je posledním zvěstovatelem slova Božího či Boží výzvy (*da'wat Alláh*). Muhammadovým úkolem bylo opakovat a vysvětlovat výzvu a uplatňovat ji — tentokrát již naposledy a navždy. Muhammad sám sebe považoval za „pečet proroků“ (*chátim al-anbíjájá*) a v islámské doktríně je chápán jako poslední a neopakovatelný článek v řetězu proroků, mající poslední příležitost formulovat, uplatňovat a šířit Boží *da'wu*. Proto je hned třeba zdůraznit, že pozdější středověcí učenci používali zcela běžně (pokud vůbec) pojmu „Prorokova výzva“ (*da'wat an-nabí*).

Po nečekané Muhammadově smrti roku 632 a v souladu s novým sociálním a politickým vývojem na Arabském poloostrově se původní význam pojmu *da'wa* sémanticky zkomplikoval. Už nebyl chápán pouze jako výraz Boží vůle, neboť ta byla jednou provždy v textu koránu vyjádřena. Navíc už nebylo možné očekávat příchod další lidské bytosti, již by měla být Bohem propůjčena čest tlumočit a prosazovat Jeho *da'wu*. *Da'wa* se měla nadále ochraňovat, uctívat a do jisté míry interpretovat, avšak zároveň bránit před nežádoucím pokřivením, kterého se byli dříve dopustili předešní vlastníci Písma — židé a křesťané. Už za pozdních Umajjovců však pojem *da'wa* zdegeneroval natolik, že se používal pouze jako nejobecnější „střešní výraz“ pro ideologické zdůvodnění politické moci, případně zdůvodnění jejího dohledu nad chováním společnosti jak ve vztahu k Bohu, tak v každodenní praxi.<sup>110</sup>

Úměrně s tím, jak se zvětšovalo nové islámské impérium a jak se pod tlakem nových hospodářských a společenských poměrů rozvíjel islámský teologicko-právní systém, pod pojmem *da'wa* se chápal už jen aktuální výklad Boží zvěsti vyjadřovaný v podobě právních norem a exegetických pojednání *ulamá*. V zásadě odpovídal zájmům momentální politické reprezentace chalífátu a byl soustavně rozpracováván v závislosti na vývoji společenských poměrů. Původní sémantický význam *da'wy* se vytratil a *ulamá* ho ve svých exegezích a *fatwách* (právních stanoviscích) postupně přestali používat. Proto v klasických právních a exegetických textech *da'wa* vlastně znamená sám Boží právní řád (*šarí'a*), který má být kultivován, případně opatrně upravován v souladu se společensko-politickou praxí.<sup>111</sup> V době zlatého věku islámského chalífátu termíny *da'wa*, *sunna*, *šarí'a* a *džihád* byly často používány ve stejných významech. Někdy je velmi nesnadné a často i zbytečné snažit se hledat pro *da'wu* jasný a konkrétní obsah, protože v balastu arabsko-islámské rétoriky a frazeologie, plné bezobsažných sousloví a floskulí, může mít *da'wa* hned několik významů najednou. A nakonec — v sunnitském právním smyslu může být pojem *da'wa* uplatněn i pro ty, kteří naslouchali výzvě (učení) Proroka, tedy na islámskou obec (*ummu*) jako takovou. Ta se považuje za plod této výzvy, takže v jistém smyslu se *da'wa* stala synonymem pro pojem *umma*.<sup>112</sup>

Kromě tohoto sunnitského legalistického či „státotvorného“ pojetí byla v islámských dějinách častokrát formulována další interpretace *da'wy*. Byla to výzva, aby byla přiznána práva určitého jedince nebo rodiny na vládu nad *ummou*. Takový pokus býval často zaměřen na uplatnění světské a duchovní vlády za pomoci nábožensko-politických principů, které měly vést k znovunastolení ideálního teokratického státu v době, kdy jeho základní ideová východiska (autentická *da'wa*) byla pošlapávána světskými uzurpátorskými dynastiemi — především Umajjovci. Ideový základ takové výzvy tvořila většina teze o nadpozemských vlastnostech daného jedince, který přichází (zpravidla jako *mahdí* — Bohem správně vedený), aby opět nastolil stav, v němž bude plněna Boží *da'wa*, a přivedl *ummu* zpět na „přímou stezku“, z níž ji svedli „odpadlíci“ (*murtaddún*). Disidentské organizace nebo hnutí, které přicházely s touto ideou, stejně jako mašinerie uplatnění praktických kroků s tímto záměrem, se také nazývaly *da'wa*. V tomto smyslu se termín nejčastěji překládá jako „misie“ nebo ještě výstižněji — „propaganda“.<sup>113</sup>

Výše zmíněnou aktivitu zpravidla uskutečňovali nekonformní lidoví kazatelé nebo misionáři, školení zvláště pro tento účel. V dějinách islámu se nazývali *dá'í*, pl. *du'út* — hlasatelé *da'wy*. Ačkoli ve středověku se činnost *du'át* týkala převážně aktivistů radikálních ší'itských odnoží a lidových reformačních hnutí, jako byli karmaté, ismá'ílovci nebo fátimovská dynastie v Egyptě, historická tradice spojená s takovým typem *da'wy* je prokazatelná i v sunnitském islámu. Její předobraz vytvořila svým způsobem již opoziční odnož chárídzovců (*al-chawáridž* — stojící mimo), která za vlády chalífy Alího (656–661) reagovala na snahy o centralizaci moci a odklon od demokratické volby chalífy, v čemž spatřovala zradu původního rovnostářského ideálu Prorokovy *ummy*.

Po větší část islámských dějin je ovšem pojem *da'wa* spjat spíše s ší'itskou věčně opoziční praxí. Přestože v této knize jí bude věnován pouze okrajový prostor, je třeba mít vždy na paměti podobnost mezi ší'itskou praxí při šíření *da'wy* a obdobnými postupy radikálně sunnitského ražení, neboť nositelé obou pojetí *da'wy* — nehlédě na rozdíly v teoretické (doktrinární) či ideologické rovině — vytvářeli podobné, často tajné organizační struktury a používali podobných podvratných způsobů, agresivních metod misijní činnosti nebo sebevražedných útoků na přední vladaře a vezíry, nemluvě již o podobných postupech při přesvědčování obyvatelstva o své pravdě. Mezi těmito postupy bylo snad nejčastěji používáno ideologické klišé o „poslání *dá'ího*“ ve věci nápravy společnosti, která „sešla z přímé stezky“.<sup>114</sup> Soustavnější studium pojetí *da'wy* i dalších společných rysů opozičního či nekonformního islámu v dějinách by bylo důležité zejména z hlediska jejich významu jako inspiračního zdroje pro činnost soudobých radikálně reformistických hnutí.

Vratme se však k oficiálnímu sunnitskému pojetí *da'wy*. Poměrně brzy po Muhammadově smrti a v samých začátcích utváření islámského zákonodárství vstala otázka, jak a za jakých konkrétních podmínek by se měla poslední Boží *da'wa* uplatňovat. Jedním z inspiračních zdrojů byla samozřejmě praxe Prorokovy *ummy*. Muhammadova obec věřících se po odchodu do Medíny roku 622 ocitla v nových podmínkách a začala se chovat jako seskupení se zcela zjevnými politickými záměry. Mezi jiným byla stále v obklíčení bezvěrců a jinověrců, kteří proti ní osnovali nejrůznější nepřátelství. Muslimové se bránili a zároveň vedli aktivní ozbrojený *džihád*. V souladu s Prorokovým učením však měli být soupeři nejprve vyzýváni ke konverzi.



Není třeba si činit iluze, že v prvních desetiletích nadšených výbojů byla velkorysá zásada předběžné výzvy přísně dodržována. Zejména po ukončení první vlny výbojů však bylo nutno pojetí a smysl da'wy nějak nově definovat a zcela přesně zakotvit v rodícím se právním kodexu, protože postoj bezvěrců (polyteistů) a jinověrců (židů a křesťanů) k novým pánům byl do značné míry důležitou podmínkou toho, jak se budou odvíjet další poměry v příbytku islámu, resp. na území islámského impéria. Holá realita na nově obsazených a spravovaných územích zapříčinila, že se při utváření nového právního řádu rozvinula zásadní diskuse o způsobech, jakými by muslimové měli vyzývat bezvěrce a jinověrce k přijetí islámu. Zásadní otázka na dané téma během formativního období islámského práva zněla: Měli by být bezvěrci a jinověrci, k nimž ještě Boží da'wa nepronikla, pozváni k islámu pouze cestou přesvědčování, nebo by měli být vyzváni a posléze ještě varováni, než na ně muslimové zaútočí? Nemělo by se na ně zaútočit zákeřně a ze zálohy, aby muslimové mohli využít chvíle překvapení?

Jak víme z předešlé kapitoly, právní statut a přesvědčovací postupy ve vztahu k jinověrcům byly poměrně brzy a pečlivě svázány právními předpisy, které jasně zakazovaly používat proti „lidem Knihy“ násilí, pokud nebyli přímými soupeři v džihádu. Trochu jinou cestou se ubíraly úvahy a teoretické disputace ohledně bezvěrců — modloslužebníků. Zprvu se názory význačných Muhammadových současníků a prvních pověřených tvůrců islámského zákonodárství značně lišily, ale již během prvního století hidžry se v širším kontextu pojetí džihádu vyjasnila i právní kvalifikace pojmu da'wa vůči bezvěrcům. Muhammadova obec sice znala i praxi dočasných účelových smluv o příměří nebo dokonce o vojenské spolupráci s pohanskými beduínskými kmeny. Tento Muhammadův pragmatismus sice právní věda zcela nezavrhl,<sup>115</sup> ale vztah k bezvěrcům na území islámu nakonec podřídila poměrně přísným pravidlům.

Všechny hlavní právní školy se nakonec sjednotily na následujících zásadách: Přidružovač k jedinství Boha (*mušrik*) v zásadě nemá právo žít v příbytku islámu, a nepřijme-li islám dobrovolně, vystavuje se islámské represí, po níž si musí zvolit konverzi nebo smrt stětím. Právníci většinou vycházejí z tohoto koránského verše: „A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy! Jestliže se však kajícně obrátí, budou dodržovat modlitbu a dávat almužnu, nechte je jít cestou jejich, vždyť Bůh

je věru odpouštějící, slitovný.“ (9:5)<sup>116</sup> Z hlediska právní teorie je tedy bezvěrec, který není schopen poznat Boha, stálým cílem ozbrojeného džihádu. Než muslimové na bezvěreckého nepřítele zaútočí, je nicméně jejich povinností pokusit se ho napřed přesvědčit o jedinství Boha (*tauhid*) a přimět ho k dobrovolnému přijetí islámu.

Jestliže už muslimové museli (zřídkakdy chtěli) zvednout zbraň proti jinověrcům — „vlastníkům Písma“, museli je nejprve rovněž vyzvat ke konverzi nebo se snažit získat jejich souhlas s postavením „chráněnců“ (*zimmi*) na území islámu s povinností platit výše zmíněnou daň z hlavy (*džizja*). Právní věda svůj tolerantní přístup opřela především o následující koránský verš: „Blesk div jim zrak neodňal (jinověrcům, pozn. aut.), však dokud je blesky ozařují, kráčí při svitu jejich, a když nad nimi se zatmí, zastaví se. Kdyby Bůh chtěl, odňal by jim zrak i sluch, neb Bůh je nad věci každou všemocný.“ (2:20) Jiný koránský verš praví: „Nechť tedy nesou plně svá břemena v den zmrtvýchvstání a část břemene těch, kdož z cesty je nevědomky svedli!“ (16:125)<sup>117</sup>

Smyslem výzvy je zpravit nepřítele o tom, že muslimové proti němu nebojují ze světských důvodů, jako je například krádež jejich majetku nebo jejich zotročení, nýbrž že motiv džihádu je ryze náboženské povahy, že jde o posílení islámu. Obsah výzvy může být obecný, ale jestliže nepřítel chce dostat o nařízeních islámu nebo o částce, kterou by měl platit jako daň z hlavy, podrobnější zprávu, pak taková informace musí být muslimskou stranou poskytnuta. Pouze stoupenici málikovské právní školy zastávají názor, že předběžné informace musí být jinověrcům poskytnuty v každém případě a musí být zevrubné, aby jejich přesvědčovací síla byla co nejúčinnější. Od podání informace má nepřítel tři dny času, během kterých si může rozmyslet, zda přistoupí na konverzi. Nepoddá-li se „vlastník Písma“, musí být na úsvitu čtvrtého dne vyzván k zaplacení daně. Odmítne-li i tehdy, je možno na něho okamžitě zaútočit. Na modloslužebníky, kteří se nepodrobí konverzi, je možno zaútočit hned a jakoukoli lští, ale předběžná da'wa je přesto některými právníky navrhována.<sup>118</sup>

Všichni ulamá se shodují v názoru, že výzva je neúčinná a zbytečná v případech, u nichž se od počátku ví, že nepomůže. Mezi takové případy patří bezvěrci či jinověrci, kteří zákeřně přepadnou muslimské území nebo město, nebo příslušníci armády, jejímž cílem je zcela vyvrátit islámskou říši. Zvláště jasný je případ, kdy bezvěrecký nepřítel má početní převahu či taktickou výhodu a muslimům nezbyvá než překvapivě zaútočit nebo prostě nepřítele

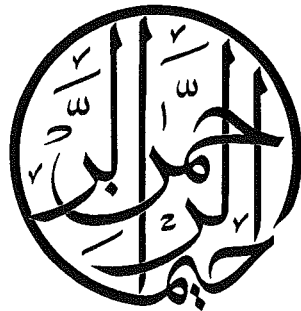
fyzicky zničit v zájmu vlastní záchrany. Ale ani když se nejedná o podobný případ a muslimové přesto zaútočí na modloslužebníky s úmyslem je zabít, většina právních výkladů je nečiní odpovědnými za ztrátu lidských životů, za vraždu. Pouze šáfi'ovská škola se liší a požaduje, aby muslim, který zbůhdarma prolíje krev bezvěrce, aniž by předtím využil všech přesvědčovacích prostředků, zaplatil rodině zabitého daň krve a veřejně požádal příbuzné o prominutí (*kaffára*). Přísnější učenci tvrdí, že život bezvěrce nemůže být zásadně chráněn s výjimkou některých případů, z nichž žádný se nevztahuje na situaci, kdy umma je v trvalém ohrožení.<sup>119</sup>

Panují názorové rozdíly na to, zda se má trpělivě pokračovat v misijní činnosti vůči jinověrcům, kteří už jednou odmítli přestup a přijali právní status chráněnců s povinností platit daň z hlavy. Málíkovci tvrdí, že výzva se má opakovat, že nikdy není škoda věnovat čas a síly, jde-li o přesvědčování jinověrců, aby přijali islám. Hanífovská škola považuje opakovanou da'wu jako misii za bohu-libou, ale nikoli bezpodmínečnou. Šáfi'ovci a hanbalovci tvrdí, že taková činnost patří do kategorie činů indiferentních (*mubáh, džá'iz*), tedy činů, které lze konat, ale pro věc víry nemají smysl. Tvrdí zároveň, že národy sousedící s příbytkem islámu jsou již o tomto náboženství dostatečně zpraveny a je jen na nich, aby islám přijaly. Národy žijící za byzantskou říší a za tureckými oblastmi mohou být cílem širší a dlouhodobější výzvy.<sup>120</sup>

## Kawá'id al-kitál

### PRAVIDLA VEDENÍ BOJE<sup>121</sup>

Šarí'a podrobně vymezuje pravidla, za nichž je možné šířit islám silou, a jasně stanoví, jakých násilných prostředků by se měl mudžáhid vyvarovat, ba dokonce jakých použít nesmí. V zásadě je dovoleno zabít nepřítel v otevřeném boji (zvláště je-li muslimům vnucen) s použitím všech vojenských prostředků, jako jsou šípy, kopí a meče různých typů. Nepřítel je možno zahnat do řeky, oslabit ho tím, že mu bude odříznut přístup k potravinám a zdrojům vody. Některé výklady připouštějí i otrávení vody, zatímco jiné tuto praxi naopak považují za ohavnou. Povoleno je vrhání hořících kusů



dřeva a lití vřícího oleje při obléhání měst a pevností. V názorech na některé způsoby usmrcení nepřítele existují drobné odchylky. Tak například utopení nebo upálení nepřítele je dovoleno pouze v případě, že jinými způsoby boje by muslimové nemohli dosáhnout vítězství. Málíkovci například zakazují používání otrávených šípů, protože ty by mohly být nepřítelem stríleny zpět. Používání vrhačů kamenů a nádob s hořící smolou je povoleno i v případě, jsou-li v obléhaném městě nebo pevnosti ženy a děti, protože Muhammad jich použil během svého obléhání hidžázké oázy Tá'if. Další důkaz je možno najít v následující tradici: „Jednou se otázali Proroka na děti pohanů. Mají muslimové zaútočit na ležení modloslužebníků v noci s tím, že během útoku mohou být zraněny jejich ženy a děti? Prorok se zamyslel a odpověděl: „Jsou jedni z nich.““

Všeobecně se právní školy shodují v názoru, že úmyslné zabíjení žen a dětí je *harám* — tedy přísně zakázáno, zatímco jejich ztráty během obléhání nebo pravidelné bitvy jsou ospravedlnitelné. Většina učenců se shoduje, že muslimové mohou pokračovat v palbě a útoku, jestliže se nepřítel skryje za ženy a děti. Málíkovci a šáfi'ovci ovšem mají určité pochybnosti a takový útok podmiňují jistými zvláštními okolnostmi. Zcela jednoznačně jsou ženy a děti brány v ochranu v ší'itském právu. Podle nich je možné zabít ženu nebo dítě pouze v případě, hrozí-li muslimům porážka a ztráta území. Důvodem váhání však nejsou ani tak humánní pohnutky, jako spíše obavy, že zabíjení žen a dětí porušuje vlastní práva a zisk těch, kdo se budou podílet na kořisti.

Jestliže mezi nepřáteli, na něž muslimské vojsko útočí, jsou muslimští rukojmí, vězni nebo obchodníci, z nichž by si nepřítel chtěl vytvořit živý štít, pouze ulamá Awzá'í (zemřel 744) a Abú Saur (zemřel 854) nabádají, aby muslimové útok zastavili. Na svou podporu uvádějí 25. koránský verš ze 48. súry Úspěch. Ostatní školy považují pokračování v boji za povolené v případech, kdy by muslimové nedosáhli vítězství jinak než s rizikem, že budou při útoku zabiti i jejich souvěrci. Tato zásada odráží tehdy běžnou praxi, protože muslimští obchodníci nebo zajatí mudžáhidové bývali téměř v každém městě nebo opevnění, kterého se muslimská armáda hodlala zmocnit. Nicméně všechny školy nabádají, aby muslimští bojovníci v takovém případě prokázali mimořádnou opatrnost a smysl pro životy svých souvěrců. Málíkovská škola například nařizuje, že nepřátelský cíl útoku nesmí být zatopen nebo vystaven ohni, jsou-li v něm muslimové. Když jsou během boje muslimů s bezvěrci zabiti

muslimové svými souvěrci, šáfi'ovci a hanbalovci tvrdí, že muslim, který je odpovědný za smrt — byť neúmyslnou — svého bližního, je povinen zaplatit daň krve (*dija*) a veřejně pronést hlubokou a upřímně míněnou omluvu příbuzným zabitého. Ší'ité razí názor, že stačí upřímně míněná omluva a okázalejší projev pokání.

Není situace, kterou by islámská právní věda neřešila a nesvá- zala do pevně stanovených norem šarí'fy. Takže například demon- strativní nošení hlav statých nepřátel na území islámu a jejich metání katapulty za hradby obléhaného města se považuje za po- nižující až zakázané, i kdyby to mělo přinést účinek v podobě mo- rálního zlomení nepřítele. Soupeře přece není třeba dráždit a trápit podobnými způsoby, případně tím uvádět v hrůzu muslimské „civilní“ obyvatelstvo. Islám zná bezpočet důstojnějších způsobů, jak ukázat nepříteli sílu víry v jediného Boha.

V islámském právu lze vůbec prokázat poměrně silný apel na velkodušnost mudžáhidů po vítězství muslimských zbraní, byť hlavní důvod vychází z racionální úvahy, že je zbytečné zabít víc nepřátelských bojovníků, než je bezpodmínečně nutné. Všichni ostatní mají totiž dostat příležitost přijmout islám. Právní předpisy ohledně času na rozmyšlenou a přesvědčovacích metod jsme si vysvětlili v předešlé kapitole.

Všechny islámské právní školy se shodují na tom, že nezletilí a ženy by neměli být zabíjeni, i když se prokazatelně účastnili boje se zbraní v ruce. Podle několika poměrně spolehlivých tradic to za- kázal sám Prorok. Proti zabíjení hovoří i argument, že muslimové se tak zbytečně připravují o své vlastní požitky, protože ženy a děti se v okamžiku svého zajetí stávají otroky. Nepanuje však vůbec jednota, pokud jde o zákaz zabíjet jiné skupiny obyvatel, jako jsou staří lidé, duševně choří, křesťanští mniši, chronicky nemocní, tělesně postižení či slepí, u kterých bude nalezena zbraň a proká- zán záměr bojovat proti muslimům. Většinou se má za to, že zabí- jeni mohou být pouze pohané, kteří odmítli da'wu a jsou schopni bojovat — nehledě na to, zda byli spatřeni se zbraní v ruce. Někte- ré výklady ovšem trvají na tom, že i ostatní skupiny lidí mohou být zabity, prokáže-li se, že pomáhaly nepřátelským bojovníkům ošet- řováním zbraní, penězi nebo radou. Podporu nacházejí zastánci této teze v koránském verši 9:5 a v tradici: „Zabte všechny jejich starce, kteří k Bohu přidruží společníky, avšak ušetřete jejich děti.“ Šáfi'ovci a dokonce i středověký filozof Ibn Hazm považují za pří- pustné zabíjet i osoby výše zmíněných kategorií. Argumentují korá-

nem 9:5 a dále zdůrazňují analogii s událostí, kdy v bitvě u Hunajnu (leden 631) mezi muslimy a beduínským svazem Hawázim padl i slavný staroarabský básník a kmenový náčelník Durajd Ibn as-Simma. Byl to nesmlouvavý odpůrce islámu, typický představi- tel kmenového polyteismu, který ve svých satirách Muhammad a zesměšňoval. V řeži u Hunajnu byl zabit jako velmi starý a slepý muž. Šáfi'ovci a Ibn Hazm shledávají pro násilí dostatečně ospra- vedlnění už v tom, že oběti jsou modloslužebníci. Zdůrazňují spíše tuto skutečnost než potřebu snést věcné důkazy o tom, že tito lidé bojovali proti muslimům.

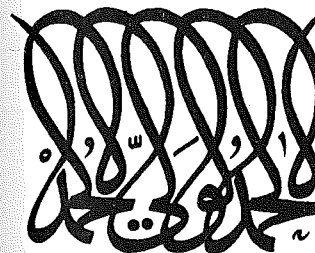
Když muslim zabije neozbrojeného pohana patřícího k jedné ze zmíněných kategorií, aniž by ho předtím vyzval k přijetí islámu, obecně se zastává názor, že došlo k hanebnému činu, který by měl být potrestán vyplacením dije — pokutou za prolitou krev. Částka má být zaplacená zároveň s veřejnou omluvou příbuzným zesnu- lého. Hanífovci a málikovci zvláště podrobně řeší případ, kdy mus- lim zabije svého pohanského otce v boji. To je zřejmě situace, o jaké v prvních letech islámu a během sjednocovacího procesu ve střední Arábii nebyla nouze. Střetne-li se syn—mudžáhid s otcem—mušri- kem na bitevním poli, měl by počkat, až spravedlivý trest za něho vykoná jiný muslim. Svou rukou má právo zabít otce pouze v sebe- obraně. Není divu, že ulamá cítili potřebu se s touto variantou, která měla svůj bolestný etický a citový rozměr, vyrovnat i po práv- ní stránce, neboť k rodinným tragédiím patrně nezřídka docházelo, a přes nespornou sílu nové univerzalistické náboženské ideologie se rány na duši způsobené bratrovražedným bojem hojily dlouho. Hovoří o tom i 14. koránský verš 31. súry: „A uložili jsme člověku laskavost k rodičům jeho — neb nosila jej matka jeho se samými nesnáze...“ Často se též zmiňovalo všeobecně známé mravní na- učení, že člověk je povinen chovat k rodičům úctu, i když jsou bez- věrci. Zabít je se muslimovi nedoporučuje.

Muslimský bojovník ze zásady nemá právo utéci z bojiště nebo se vyhnout střetu s nepřítelem, jestliže ten ho napadne nebo pohaní základy islámské víry. Hovoří o tom korán 8:15 a 8:45. Z tohoto nařízení jsou povoleny tři výjimky. Muslim může ustoupit před nepřítelem, je-li jeho záměrem nalézt lepší taktickou pozici nebo nepřítele vlákat do pastí nebo chce-li se připojit k jiné a silnější skupině muslimů v zájmu společného potření nepřítele. To je vyjád- řeno v 16. verši 8. súry. Za druhé — muslimové mohou před nepří- telem ustoupit, je-li jejich počet dvakrát menší (8:66). Tento verš

byl zvěstován, aby vlastně popřel verš předcházející, který praví: „Proroku, povzbuzuj věřící k boji! Bude-li mezi vámi dvacet vytrvalých mužů, porazí dvě stě, bude-li jich mezi vámi sto, porazí tisíc nevěřících, neboť to jsou lidé nechápaví.“ (8:65) Málikovci a hanbalovci berou 66. verš doslovně, proto je pro ně počet důležitou veličinou.

Hanifovci a šáfi'ovci nicméně také berou v úvahu kvalitu a množství zbroje, postavení nepřítele a podobná hlediska. Málikovci k tomu dodávají, že tvoří-li muslimskou armádu více než dvanáct tisíc mužů, nemá právo ustoupit za žádných okolností. Ibn Hazm má na věc jiný názor, když tvrdí, že muslimové by neměli ustoupit nikdy. 66. verš 8. súry nelze prý vykládat jinak, než že muslimové jsou schopni porazit i dvojnásobnou převahu. Tento verš neříká nic o možnosti uprchnout z bojiště před bezvěreckým nepřítelem. Málikovci a hanifovci zase tvrdí, že muslimové mají právo se takticky stáhnout, i když jejich počet dvakrát převyšuje počet nepřátelské armády, a to v případě, jsou-li přesvědčeni, že nemohou zvítězit. Svůj názor opřeli o korán 2:195.

V nevyhnutelné situaci mohou muslimové požádat o pomoc i jinověrce. Vždyť i prorok Muhammad se ve své době obrátil o pomoc k mekkánským židům z kmene Kajnuká v bitvě u Hunajnu a naopak k pohanským Mekkáncům v bitvě o židovskou oázu Chajbar. Než se k žádosti o pomoc přikročí, musí mít muslimský vládce naprostou jistotu, že to jinověrci s muslimy myslí dobře a že v rozhodujícím okamžiku nepozvednou zbraň proti nim. Málikovci ovšem pomoc jinověrců rázně vylučují, neboť tvrdí, že v době Prorokově byla spolupráce s nimi nezbytností, zatímco v době rozkvětu chalífátu si muslimové takový krok mohou odpustit. Vojenskou pomoc od jinověrců mohou muslimové přijmout pouze v případě, je-li poskytnuta spontánně a bez očekávání vstřícných kroků muslimů na oplátku. Málikovci to zdůvodňují prorockou tradicí: „V den bitvy u Badru Prorok pravil muži po svém boku: ‚Vrať se zpět, neboť já nikdy nepožádám o pomoc nevěřícího.‘“ Učenci jiných právních škol vysvětlují tuto tradici skutečností, že v době bitvy u prameň Badr muslimové pomoc jinověrců nepotřebovali, neboť na jejich straně stál prokazatelně Bůh.



## al-Asrá wa ghanímat al-džihád

VÁLEČNÍ ZAJATCI A KOŘIST<sup>122</sup>

Ti, kdo nemají být nutně zabiti, mají být vzati jako zajatci, kteří se stanou otroky, a po čase jim má být prostřednictvím výzvy nabídnuta konverze. Přijmou-li ji, stanou se plnoprávními členy muslimské obce, aniž by se přihlíželo k jejich minulosti. Pouze ti, kdo nemohou být prokazatelně uži-

teční nepřátelské moci ani obci (chalífátu), mohou být ponecháni svému osudu. To se týká velmi starých mužů, mnichů a duševně chorých. Obecně se zdůrazňuje, že propuštěncům musí být zaručen dostatek vody, potravy a pokrývek, aby nestrádali. Jestliže není možné jim tyto základní potřeby zajistit z ukořistěné nepřátelské výbavy, musí se o to postarat muslimský finanční a zásobovací úřad.

Váleční zajatci se dělí na několik skupin. Ženy a děti nepřítele se okamžikem zajetí stávají vlastnictvím muslimů a součástí kořisti. Málikovci sice podotýkají, že je bohublé, když jsou ženy s dětmi navraceny poraženému nepříteli, ať už za výkupné nebo bez něho. Ostatní právní školy však tvrdí, že chalífa nemá právo jen tak vrátit kořist, kterou udatní mudžáhidové získali. Mužští zajatci, kteří nebyli zabiti v boji a nehodlají okamžitě využít výzvy k přestupu na islám, jsou odvedeni na islámské území.

Chalífa se může k osudu válečných zajatců postavit několikerým způsobem. Může je nechat popravit, propustit je za výkupné nebo z nich udělat otroky. V případě jinověrců má vládce možnost prohlásit zajatce za chráněnce ummy (*zimmi*) a nařídít jim pouze placení daně z hlavy, jako je tomu v případě jinověrců, kteří proti muslimům nebojovali. Chalífa musí své rozhodnutí učinit v souladu s momentálními nejvyššími zájmy ummy. Než se vedení státu rozhodne, jak se nakonec se zajatci naloží, musí se s nimi dobře a důstojně zacházet. Jinověrci z řad židů a křesťanů musí mít možnost provozovat vlastní kult, zejména modlitby, nikdo ze zajatců nesmí být předmětem posměšků, urážek, nesmí být trýzněn hladem a žizní. Jsou-li zajatci prohlášeni za otroky a „přiděleni“ řadovým muslimům, mnohé právní postupy považují za bohublé, když majitel

svému otroku udělí po čase svobodu. Tato praxe byla v dějinách islámu běžná a propuštění otroka se považovalo za chvályhodný projev zbožnosti. Propuštěnci z řad polyteistů zpravidla tak jako tak přijímali islám (byť formálně) a křesťané se zavázali k placení daně z hlavy. Typickým rysem islámských dějin byl později stav, kdy původní otroci byli cvičeni jako příslušníci elitních jednotek. Jejich vliv časem zesílil natolik, že převzali politickou moc a vytvořili slavné dynastie (například egyptští mamlúkové).

Rozhodne-li chalífa nebo soud, že zajatci mají být popraveni, nesmí se tak stát mučením nebo mrzačením. Fyzické mučení je vůbec v islámském právu hodnoceno jako čin z nejodpornějších. Hovoří o tom tradice, kterou uvádí al-Buchářího sbírka a podle níž Prorok vždy, když posílal skupiny mudžáhidů, aby podnikali nájezdy na mekkánské karavany, nabádal je: „Zaútočte na ně ve jménu Boha a bojujte s nimi na cestě Boží. Bojujte s těmi, kdož v Něj neuvěřili, však nezpronevěřte se nikdy džihádu, vyvarujte se pustošení a loupeže, nechovejte se k nepříteli krutě, nemučte zajatce a nezapíjejte zbůhdarma děti.“ Šáfí'ovci a hanbalovci vyjadřují nejhlubší odpor k upalování válečných zajatců, protože Prorok ve své příhodě s jedním zajatcem pravil: „Chytíte-li ho, zabte ho, ale nepalte ho ohněm, neboť vězte, že jediný, kdo má právo trestat ohněm, je Pán Ohně sám.“ Jiné školy však tvrdí, že tento hadís byl překonán (vyvrácen) bezpodmínečným nařízením bojovat proti nevěřícím způsobem, který je vyjádřen v koránském verši 9:5.

Mnozí slavní islámští zákonodárci, jako byl kupříkladu Hasan al-Basrí (zemřel 728), Hammád Ibn Abú Sulajmán (zemřel 738) a Atá Ibn Abí Rabah (zemřel 734), tvrdili, že bezdůvodné popravy válečných zajatců, kteří se již nebrání ani na muslimy neútočí, jsou odporné, zbabělé a zakázané. Jejich hlavní argument je založen na verši: „A potom je buď omilostněte, anebo je propusťte za výkupné, pokud válka neodloží své břímě.“ (47:4) Na podporu svého názoru mají ještě 191. verš 2. súry a tradici, podle níž pravil Ibn Umar, že když před Proroka jednou předvedli jakéhosi zajatce, na jehož rukou ulpívala krev muslimů, Posel Boží pravil: „Při Bohu, nemohu nechat zabít někoho, kdo přede mnou stojí spoután.“

Všeobecně přijímanou tezí ovšem zůstává, že chalífa má kdykoli právo nechat zajatce usmrtit. Pro tuto praxi svědčí i zkušenost Muhammadova, který po vítězné řeži u pramene Badr nechal některé zajatce popravit a stejně tak o tři roky později naložil s mužskými příslušníky medínské židovské kmene Banú Kurajza.

Někteří ulamá zdůrazňují, že tradice o Ibn Umarovi musí být vykládána tak, že popravy jsou zakázány pouze v případě, jsou-li zajatci svázáni. Všeobecně se přijímá i názor, že zajatci mají možnost si zachránit život pouze tehdy, přestoupí-li na islám nebo souhlasí (židé a křesťané) se svým postavením chráněnců. Je příznačné, že ve prospěch osvobození zajatce nebo jeho propuštění proti výkupnému hovoří opět sama Muhammadova praxe po vítězství u Badru.

Po vítězství a obsazení nepřátelského území se veškeré movité i nemovité statky stávají vlastnictvím islámského státu. Kromě této všeobecné zásady se zavedly další příkazy ohledně zacházení s různými typy nepřátelského majetku. Awzá'í a také ší'itská odnož ismá'ílovců považují vypalování majetků a ničení vegetace za neospravedlnitelné. Vycházejí přitom z tradice, která se váže k vládě prvního chalífy Abú Bakra. Před vysláním jedné přepadové výpravy údajně prohlásil: „Nařizuji vám deset bodů, zapamatujte si je dobře... (4) nevytínejte jejich sady s ovocnými stromy...“ Korán zase praví: „A když se odvrátí zády (protivník muslimů, pozn. aut.), chodí po zemi, aby šířil pohoršení a ničil satbu i dobytek; Bůh však nemiluje pohoršení.“ (2:205)

Ostatní školy podobnou praxi schvalují stejně jako bourání a vypalování příbytků a odvolávají se přitom na tradici, podle které Prorok zapálil a posekal palmy kmene Banú Nazír, a na koránský verš „Vše, co jste porazili z palem datlových či nechali stát na korenech jejich, to učinili jste z dovolení Božího, a aby ponížení byli hanebníci.“ (59:5) K podpoře nesmlouvavého postoje vůči nepřátelům se hoří i 9:120. Tato agresivnější a přísnější nařízení jsou v koránu častější a svědčí o velmi dramatických podobách Muhammadovy praxe v Medíně a později v Mece po jejím dobytí roku 630. Výzvy k umírněnosti, jež jsou připisovány Abú Bakrovi, jsou určeny muslimům, kteří měli roku 634 táhnout do Sýrie. Vysvětluje se, že jeho zákaz pustošit přírodu a rabovat se vázal k upozornění, kterého se Abú Bakrovi dostalo od Proroka těsně před jeho smrtí, kdy ho nabádal k zvlášť opatrnému zacházení s majetkem i jinoverci samými, neboť Sýrie je bohatá a pro zájmy islámské ummy přírodná oblast. Jiní učenci podporující umírněné přístupy přišli s mnohem metodologičtějším výkladem: Činy současníků a spulbojovníků se nikdy nemohou křížit se záměry Proroka, který pustošení neschvaloval. Hanífovci, kteří jsou v této věci až nepochopitelně zarputilí, naopak nabízejí logický argument opřený spíše

o právníckou metodu idžtihádu: Jestliže je během války dovoleno zabít lidské bytosti, ničení jejich stromů a domů by mělo být dovoleno tím spíše.

Všichni ulamá se shodují v tom, že veškerý majetek, který nemůže být přemístěn na muslimské území nebo se nenachází na území, jež nadobro připadne k dár al-islám, musí být spálen nebo zničen, aby ho nepřítel už nikdy nemohl použít. Určité dohady mezi právníky existují ohledně zvířat. Výše zmíněná tradice o Abú Bakrovi také obsahuje následující nařízení: „... (6) nezabíjej ovcí nebo velblouda, leč kvůli nasycení; (7) nepal včely.“ Na stejné téma je k mání ještě několik tradic. Proto šáfi'ovci a hanbalovci dovolují zabít zvířata nepřítelů jedině během bitvy nebo k ukojení hladu. Hanífovská a málikovská škola vidí jako možné zabít zvíře nepřítelů, jestliže si je muslimové nemohou odvést na své území. Málikovci také dovolují alespoň zmrzačit užitková zvířata na nepřátelském území naříznutím šlach na bézích nebo poraněním kopyt. Takovou praxi však ostatní právní školy považují za odpornou.

## as-Sulh

### DOČASNÉ UKONČENÍ DŽIHÁDU

Příměří (*mu'áhada, sulh, musálaha, muwáda'a*) je dohoda o dočasné mírové koexistenci s nepřitelem, který zůstává nezávislý a není ještě podřízen islámské moci. Pro nepřátelského jedince to znamená ochranu života, svobody a vlastnictví (*amán*). Jinověrec tak může svobodně a bezpečně cestovat po islámském území, aniž by ovšem měl právo se zde natrvalo usadit. Chalífa ručí za to, že nikdo z mudžáhidů nezaútočí na jinověreckého nepřítel, není však zodpovědný za případné útoky ze strany jiných nepřátel, kteří nejsou výslovně předmětem dohody o příměří a nepodléhají muslimskému velení. Uzavření příměří není samozřejmá věc a je přípustné pouze v následujících případech: a) jestliže to slouží momentálním zájmům muslimské obce nebo chalífátu,<sup>123</sup> b) jestliže je stát ve vnitřní krizi (*fitna*),<sup>124</sup> c) je-li muslimská armáda tak slabá, že by jí mohla hrozit porážka; d) lze-li důvodně předpokládat, že nepřítel je ochoten složit zbraně a postupně přijmout islám nebo dobrovolně



přijmout postavení chráněnců a zaplatit daň z hlavy. Hovoří o tom korán 47:35.<sup>125</sup>

Podmínky pro uzavření příměří jsou legislativně dopodrobna rozpracovány, přičemž vodítkem je zejména koránský verš: „A budou-li ochotni k míru, buď k němu ochoten i ty a spoléhej na Boha, vždyt On slyšíci je i vševědoucí.“ (8:61) K podpoře příměří slouží také analogie s Muhammadovým uzavřením příměří s Mekkánci v Hudajbíji a rovněž pádnost právního spekulativního argumentu, že když je uzavření příměří omezeno pouze na případy, kdy je pro muslimy výhodné, musí být chápáno jako pokračování džihádu jinými prostředky.<sup>126</sup>

Dohody o příměří mají různé jemné odlišnosti a jsou vykládány podle různých koránských veršů — například 5:1 nebo 9:4. Pouze Ibn Hazm tvrdí, že uzavření příměří je zakázáno. Tvrdí, že Muhammadův přístup k situaci v Hudajbíji je přepsán s úrou Pokání, zejména verši, jako jsou 9:1, 9:5, 9:29 a nakonec 9:7–8. Všechny školy s výjimkou hanífovské jsou zajedno v tom, že příměří může být uzavřeno pouze na nezbytně dlouhou dobu. Šáfi'ovci a ší'ité nicméně hovoří o příměří na neomezeně dlouhé období s tím, že chalífa má koneckonců právo obnovit válku, kdykoli to uzná za vhodné. Jelikož příměří u Hudajbíje bylo dohodnuto na deset let a výjimky k obecně platným zákonům (povinnost bojovat) by měly být velmi řídké, šáfi'ovští, hanbalovští a ismá'ílovští učenci nepovolují uzavírání příměří na dobu delší než deset let. Stane-li se tak přesto, stává se dohoda automaticky neplatnou a pravověrní muslimové se jí nemají řídit. Nicméně je možné hovořit o obnovení příměří, a dojde-li k tomu, je prodloužené příměří zcela legální. Všechny právní školy tvrdí, že s výjimkou naprosté nevyhnutelnosti se chalífovi nedoporučuje, aby uzavíral příměří na dobu delší než čtyři měsíce, a odvolávají se přitom na korán 9:2.<sup>127</sup>

Jisté dohody nemohou být součástí příměří. Některé úmluvy příměří přímo anulují, jiné jsou samy o sobě zakázány a nemělo by se o nich vůbec uvažovat. Právní příručky nedávají jasně vymezený návod k tomu, do jaké kategorie ta která úmluva patří. Pouze dávají několik příkladů. Mezi ně patří následující situace: a) ujednání, že muslimové zůstanou vězni v rukou nepřítelů nebo že nepřítel si podrží po delší dobu dobyté muslimské území; b) dohoda, že muslimové zaplatí určitou finanční částku za to, že s nimi jinověrci uzavřou příměří. Takové ujednání je ovšem právoplatné, jestliže muslimům hrozí bezprostřední fyzická likvidace nebo vyhnání.

Za těchto okolností je dohoda „takticky“ povolená, protože Prorok — když byl obklíčen nepřátelskými kmeny — se také zavázal dát nepříteli třetinu sklizně Medínských výměnou za to, že Mekkáncí provázeni židovskými odpůrci islámu od Medíny odtáhnou. I když z toho nakonec nic nebylo, protože nepřítel požadoval polovinu sklizně a Medínští s tím nesouhlasili, sama skutečnost, že Prorok byl ochoten takovou dohodu uzavřít, stačila k tomu, aby byl jeho záměr považován za modelový vzor pro budoucí právní praxi. Druhý argument ve prospěch podobných ujednání může být opřen o analogické zdůvodnění: Jestliže muslimům hrozí vyhnání nebo smrt, je to srovnatelné s postavením muslimských vězňů, kteří mohou být vykoupeni.

Následující ujednání jsou obecně považována za protiprávní a předem neplatná, neboť znehodnocují platnost celé dohody, ačkoli ostatní její články jsou právoplatné: a) Ujednání, že zajatci, kteří jsou drženi v zájmu vynucení podpisu dohody a jejího plnění, mohou být zabiti, nebude-li nepřátelská strana články dohody plnit. Rukojmí v rukou muslimů totiž mají právo ochrany života a majetku (*amán*) a toto právo není zrušeno zradou či proradností jejich soukmenovců. Naopak — rukojmí by měli být propuštěni bezprostředně po podpisu dohody. Proto také umajjovský chalífa Mu'áwija nezabil své křesťanské rukojmí, když byzantský císař v roce 662 porušil své závazky vůči muslimskému státu.<sup>128</sup> Praxe braní zajatců v zájmu vynucení ústupků na nepřátelské straně nebyla ostatně v klasickém islámu vůbec běžná a mnoha právníky byla považována za nevhodnou (*makrúh*). b) Ujednání, že zajaté ženy nepřítel, který konvertoval k islámu a přešel k muslimům, budou navraceny. Tato zásada je založena na verši 60:10.

Obecně platí, že příměří končí ve chvíli, která je stanovena dohodou, když nepřítel odmítá nebo není schopen splnit své závazky nebo když sám svévolně dohodu poruší. Skutečnost, že v takovém případě se muslimové už nemusí držet litery dohody, je stvrzena veršem 9:7 a 9:12. Z vývoje musí být ovšem jasné, že chování nepřítel směřující k porušení dohody se děje se souhlasem jeho vládce, nebo přinejmenším s jeho vědomím a za jeho pasivního přihlížení. Příměří může být rovněž ukončeno, když ho muslimský vládce vypoví. Na základě verše 8:58 to může učinit, existuje-li důkaz o tom, že nepřítel hodlá dohodu zrušit nebo že se chystá k nějakému zákeřnému kroku vůči muslimům. Hanífovská právní škola ovšem podotýká, že muslimská strana může příměří vypovědět kdykoli,

jeví-li se jí pokračování ve válečném stavu pro muslimy výhodnější než dočasné příměří. Svůj názor opírají o událost, kdy Prorok vypověděl svou smlouvu s Mekkáncí, když se mu to hodilo a lépe to zapadalo do celkového rámce jeho strategie. Jestliže nepřítel předtím za uzavření příměří zaplatil, chalífa by měl pamatovat na navrácení poměrné části dané sumy, odpovídající délce trvání příměří a období, na které byla uzavřena. Všechny školy se shodují v názoru, že nepříteli by se měl poskytnout určitý čas, aby mohl novou skutečnost rozhlásit po všech koutech jím spravovaného území.<sup>129</sup>