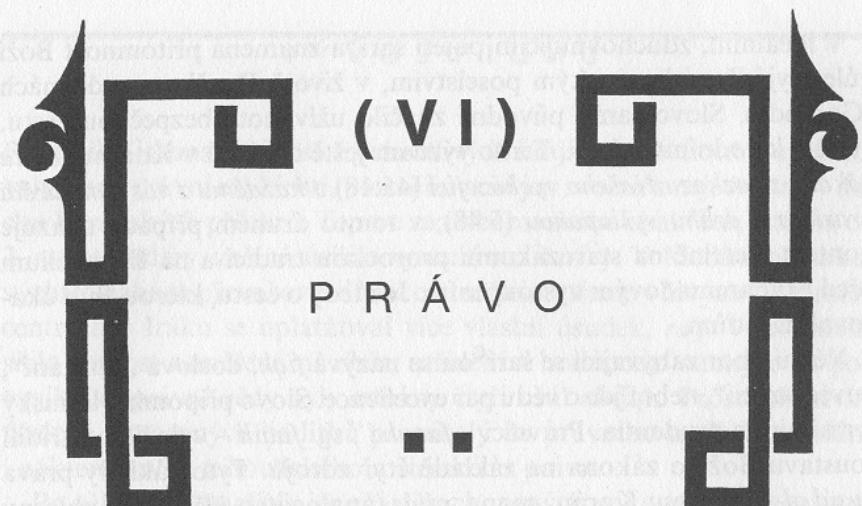


jené opozice v Afghánistánu, bojující proti sovětské okupaci a jí dosazenému režimu.

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



NÁBOŽENSKÉ PRÁVO — ŠARÍ<sup>C</sup>A, ŠAR<sup>C</sup> – ZTĚLESŇUJE ve struktuře islámu souhrn Božského rádu přikázaného lidstvu, neproměnný morální Zákon. Šar<sup>C</sup> je stejně jako Korán chápán jako věčný, nestvořený. Charakterizuje islám ještě výrazněji než soustava dogmatické teologie, je jeho dření. Soudobí muslimští učenci označují někdy své náboženství za jednotu dogmatu (<sup>C</sup>aqída), práva (<sup>šari</sup><sup>C</sup>a) a kultury (<sup>hadára</sup>). Právní systém přitom fakticky zahrnuje i celou dogmatiku do zákonné povinnosti víry, prvního z pěti pilířů. Obsahuje celou oblast vztahů člověka k Bohu (<sup>C</sup>ibádát) i k druhým lidem (<sup>mu</sup><sup>C</sup>ámalát) a prostupuje celý způsob života. V podrobných rozpracováních právníků se šarí<sup>C</sup>a zároveň stává vyčerpávající soustavou zákonů a kvalifikací vztahů a činů i východiskem pro morální filosofii.

Tato všeobsažnost je pro současné fundamentalisty předmětem hrosti.

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

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

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

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

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

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

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

ALÍ B. M. AL-DŽURDŽÁNÍ (z. 1413): TA<sup>c</sup>RÍFÁT (Definice)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Všichni se shodují, že je dovoleno jíst maso chovaného dobytka, včetně velbloudího, hovězího, bůvolího, ovčího a kozího. Liší se však názory na maso koní používaných k jízdě a při práci. Šáfi<sup>cí</sup> a Awzá<sup>cí</sup> je dovolují, zatímco odmítáci je zapovídají a Abú Hanífa je vyhlašuje za makrúh. Názory se také rozcházejí v otázce domácích oslů. Awzá<sup>cí</sup> dovoluje jejich maso jíst, zatímco jiní je zakazují, přestože se všichni právníci shodují, že je dovoleno maso divokých oslů a divokých kobyl. Neshoda se také týká lišek, hyen a ještěrek. Šáfi<sup>cí</sup>, Awzá<sup>cí</sup>, Abú Thawr a medínští právníci je dovolují jíst, kdežto Abú Hanífa je zakazuje. Všichni se ale shodují, že je zakázáno jíst maso zvířat zabitych za okolnosti, kdy za ně musí být poskytnuta náhrada. Názory se také neshodují ve věci ptáků. Podle Málka lze všechny jíst, zatímco Šáfi<sup>cí</sup>

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

ABDALQÁHIR AL-BAGHDÁDÍ: KITÁB AN-NÁSICH WA-L-MANSÚCH (O rušicím a zrušeném; autor sám se hlásil k šáfiíovské škole)

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

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

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

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

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

## PRÁVNÍ KVALIFIKACE OSOB, ČINŮ A PLATNOSTI ÚKONŮ

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

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

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

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

normami, poněkud odlišnými podle jednotlivých madhabů, způsob vzniku otroctví (narozením nebo zajetím ve válce), prodej, povinnosti majitele, manželství otroků a konkubinát s otrokyní atd. Propustit otroka na svobodu (*citq*) platilo za bohulibý čin, který někdy šari'a přímo přikazuje jako kajícné odčinění (*kaffára*) při přestupku. Otrok se také mohl sám smluvně vykoupit, ale i pak zůstával klientem svého pána.

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

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

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

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

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

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

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

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

Islámská právní literatura se vždy vyznačovala tendencí k drobnohnědnému rozlišování a vyhledávání dalších podstupů.

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

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

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

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

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

GHÁZZÁLÍ: IHJÁ' (Oživení věd náboženských)

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

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

výklad Abú Bakra Efendiho

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

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

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

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

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

## RODINNÉ PRÁVO

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

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

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

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

rozených z vašeho ledví, a dále dvě sestry současně, leda že se to stalo již v minulosti. A Bůh je věru odpouštějící, slitovný.

(4:23)

Právníci dále řadí mezi mahramy také bývalé manželky otcovy nebo synovy a pokrevné příbuzné kojné. Přípustný je ale sňatek s nevlastní sestrou vlastního bratra (z odlišného manželství) a se sestřenicí, zvláště ze strany otcovského strýce (*bint ḡamm*). Tyto se zejména v arabském venkovském prostředí uzavírají velmi často. Překážkou sňatku může být také nižší původ nebo rod ženicha oproti nevěstě. Žena se nesmí provdat za nemuslima, zatímco muslim se může oženit s *kitábijí*, tj. křesťankou nebo židovkou. Každá žena platí pro muže na několik dní za zakázanou (harám) v době menstruace.

Sí<sup>c</sup>a na základě koránského textu (4:24) připouští také uzavírání dočasných sňatků (*mut<sup>c</sup>a*). Sunnitské právo tuto kategorii nezná, avšak snadné podmínky rozvodu dávají muži teoreticky obdobné možnosti krátkodobějších svazků. Proti jejich skutečnému využívání se rozhodně staví silné veřejné mínění, přející jednoznačně stabilní rodině s početným potomstvem.

Manželství zaniká úmrtím, rozvodem, vykoupením se z manželství, nebo prohlášením soudce, že sňatek je neplatný (*fasch*).

Rozvod (*taláq*) má podle šari<sup>c</sup>y nejčastěji podobu zapuzení či propuštění ženy mužem. Zapuzení může být podle formulace odvolatelné nebo konečné. Zapuzující výrok je třeba pronést třikrát, nejlépe vždy až po měsíci, aby se omezil škodlivý účinek prchlivého jednání. Podle klasických právních ustanovení se pak muž se svou ženou může oženit znova jenom tehdy, jestliže mezitím konzumovala manželství s jiným. Moderní právníci toto ustanovení často napadají jako vulgární nepochopení. Zapuzením muž ztrácí mahr, který ženě vyplatal, včetně šperků, které jej často jako součást svatební smlouvy doprovázejí a patří výhradně ženě. Na ochranu žen před svévolným rozvodem se vyvinul zvyk zaznamenávat do svatební smlouvy dvojí mahr: předběžný, vyplácený hned při svatbě, a dodatečný, splatný v případě rozvodu. Někdy se celý mahr vyplácí teprve dodatečně.

Rozvedená žena se nesmí po dobu čekací lhůty (*cidda*) znovu provdat. Muž ji po tuto dobu musí ještě živit a má nárok na dítě, které by se v této době narodilo. Lhůta trvá u těhotné ženy až do porodu, jinak po tři měsíční období. Během této *ciddy* si muž smí ženu vzít bez jakýchkoliv formalit nazpět (nepronesl-li již zapuzovací výrok třikrát).

Rozvod může nastat také vzájemnou dohodou bez finančních nároků (*mubára'a*) anebo mužovou přísahou, že se nadále zdrží styku s danou ženou. Její dodržení má po čtyřech měsících platnost konečného rozvodu.

Soudce může zrušit manželství z vlastního podnětu, zjistí-li překážky, anebo na žádost některého z manželů nebo ženina walího. Za platný důvod se uznává žádost dospělé ženy provdané předtím za své nezletilosti bez vlastního souhlasu (obdobně může o rozvod požádat i muž), impotence, šílenství nebo některé odpor vzbuzující choroby muže, neschopnost ženu uživit nebo nedodržení některé podmínky svatební smlouvy. Muž za vhodných okolností může dát soudnímu rozvodu přednost před prostým zapuzením, protože si tak ulehčí břemeno finančního vyrovnání.

Manželství také zanikne, jestliže muž pod přísahou tvrdí, že žena se dopustila nevěry a porodila dítě, které není jeho, zatímco ona pod přísahou toto tvrzení popírá. Podle obecné zásady platí vždy přirozeně předpoklad, že otcem dítěte je matčin manžel.

Podle Abú Hurajry přišel k Prorokovi – ať mu Bůh žehná a dá mu mír – nějaký muž a řekl mu: „Posle Boží, žena mi porodila černé dítě.“ „Máš velbloudy?“, zeptal se Prorok. „Ano.“ „A jaké jsou barvy?“ „Rezaví,“ odpověděl muž. „A jsou mezi nimi také šediví?“ „Ano.“ „A jak je to možné?“ „Možná, že jde o znak po vzdálených předcích,“ soudil muž. „Tak tedy,“ odvětil Prorok, „s tvým synem je tomu snad také tak.“

hadith podle Bucháriho

Manželství se ruší také tehdy, jestliže jeden z manželů odpadne od islámu, a za některých dalších okolností.

V průběhu manželského života má muž právo ženě zakázat vycházet z domu a může dokonce omezit i návštěvy jejich příbuzných. Žena má zase právo odmítnout za sebe i děti doprovázet muže na cestách. Jako matka má právo péče o děti (*hidána*) až do 7–9 let u chlapců a do puberty u dívek. Jakékoli spoluвлastnictví manželů šari<sup>c</sup>a neuznává. Ženě patří svatební mahr a náklady na životy (*nafaqa*), které jí manžel musí poskytovat: stravu, ošacení a samostatný dům nebo alespoň místo. Za určitých podmínek neposlušná žena právo na výživné ztrácí.

Legitimní děti mají právo na výživné od otce. Právo otce nebo dědečka jednat jménem dětí je omezeno určitými hranicemi. Vyžadují-li to okolnosti, mají synové a dcery ze své strany povinnost výživy vůči rodičům.

Bыло již poznamenáno, že celý komplex ustanovení o rodinném právu odolává v moderní době pokusům o úpravy. Islámská publicistika obhajuje polygamii jako svrchované moudrou, odpovídající lidské přirozenosti, a týmž dechem obviňuje evropské monogamní manželství z pokrytectví. U reformistických myslitelů se nicméně vyskytl i názor, že Korán fakticky požaduje monogamii. Jako první jej formuloval indický liberální vykládač „ducha islámu“ Amír Alí (z. 1928) na základě koránského požadavku zacházet spravedlivě se všemi ženami. Naprostá spravedlnost v rozdílení citu, soudil, je přece nemožná, a tak koránská norma činí polygamii vlastně prakticky nemožnou. Takovýto názor se dosti rozšířil v kruzích modernisticky naladěné intelligence muslimských zemí. Do islámské publicistiky někdy pronikl ve zmírněné formě: monogamie představuje ideál (Muhammad sám přece žil s Chadídžou dlouhá léta v monogamním manželství), polygamie ústupek lidské povaze. Jiní autoři zase soudí, že koránská ustanovení o polygamii mají na mysli hlavně válečné sirotky, dívky a vdovy. Jde tedy vlastně o ustanovení charitativní, a polygamie je dovolena jen v mimořádných válečných dobách. Všechny tyto názory zůstávají ovšem v menšině. Na druhé straně v reálném životě je počet polygamních manželství v moderní době z praktických důvodů nevelký.

Oficiálně byla polygamie zakázána pouze v Turecku (1926), Tunisku (1957), Jemenské lidové demokratické republice (1973) a v těch muslimských zemích, kde získaly moc komunistické režimy. V některých státech byla omezena přijetím ustanovení, že žena si může ve svatební smlouvě vymínit podmínu uchování monogamní povahy svazku (někdejší tzv. „kajruvánská doložka“ v Tunisku; osmanský zákon o rodině z r. 1917, používaný dodnes v Libanonu aj.), nebo že k druhému sňatku si muž musí vyžádat souhlas kádího, který přezkoumá jeho materiální postavení.

Šari'atské rodinné právo bylo dále pozmenováno určeními minimálního věku pro sňatek (v Britské Indii např. koloniální úřady prosadily spodní hranici 14 let u dívek, 18 let u chlapců), nařízeními o úřední registraci sňatku, některými zlepšeními postavení ženy, úpravami rozvodu a dokonce i stanovením nejvyššího přípustného věkového rozdílu mezi snoubenci (zákon o rodině Jemenské lidové demokratické republiky: nejvyšší 20 let).

Co se týče rozvodu, sílí nyní tendence k jeho soudnímu projednávání. Některé staré způsoby zapuzení pozbývají dnes z pohledu práva

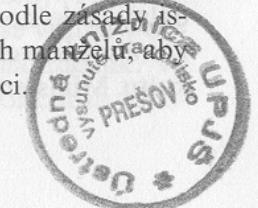
platnosti. Stoupá přesvědčení, že rozvod je zavrženíhodný (makrúh).

Rozvážnost je pánum mravnosti a víra je souborem nejlepších vlastností; obě dvě jsou zbraní, jimiž se člověk brání před unáhleným jednáním, které by ho uvrhlo do pozdní lítosti a přivedilo mu nemilosť a hněv Boží. Manželství, jak určil Bůh nebeskou moudrostí, má sloužit našemu dobrému a štěstí. Směřuje k vytvoření rodin a předpokládá uchování zdravého manželského života, v jehož nevadnoucím trvání člověk nalézá pohodu srdce a v jehož prostranném sále si oba manželé navzájem poskytují ducha lásky a milosrdenství. V jeho svěžím duchu vyrůstá rostlina synů a dcer, kvete a dává plody, a je potěšením oběma rodičům, přináší jim radost v životě a útěchu v hodině smrti a zároveň významně slouží budování národa a jeho síly. Muslimové, takováto jsou některá tajemství duchovního života, k jakým nabádá Božské právo. Jeho sloup padá a jeho strop se bortí malicherným sporem a neuváženou lehkomyšlostí. Žena pak neslyší svého muže a on se svým přání nemá trpělivosti. Ona se dotkne jeho ještětnosti a on sáhne po zbrani rozvodu a rozdělí to, co Bůh přikazuje spojovat. Zkrátka je pak ovládne lítost a zármutek a jejich srdci a citů se dotkne pohled do tváře jejich dětí, na jejich výraz smutku a zmatku, osířlosti a vyhnanství, přestože rodiče ještě žijí. Pravdu měl Posel Boží, když pravil: „Ze všeho dovoleného je Bohu nejodpornější rozvod.“ Bůh je Bůh v manželském životě, a Bůh je Bůh v dětech, a Bůh je Bůh v rodinách.

MAHMÚD ŠALTÚT: FETVY, 3. vyd., 1966

Přestože se taláq ve své klasické podobě zapuzení zdá tak snadnou záležitostí mužovy libovůle, jakou dodnes mnozí muži projevují také třebas odmítáním pustit své ženy do práce, rozvodovost v muslimských zemích je dnes zřetelně nižší než v evropských společnostech. Muslimští apoleti rádi poukazují na tuto skutečnost, na faktickou větší soudržnost muslimské široké rodiny a zároveň na oslabení rodinných svazků v průmyslově vyspělých společnostech, a vidí v ní důkaz morální síly islámu.

Populační exploze jako jeden z významných prvků těžkých hospodářských a sociálních podmínek v řadě muslimských zemí, zvláště v tak významných centrech moderního islámského myšlení, jako jsou Egypt, Pákistán a Alžírsko, vyvolala zákonitě diskusi muslimských právníků o přípustnosti regulace porodnosti. Přes rozdílnost názorů na podrobnosti otázky, k níž se Korán nevyjadřuje, mínění se shodují na nepřípustnosti interrupce a sterilizace a na obecné zásadě, že islám přeje rozmnožování potomstva. Jenom v případě tisně se podle zásady is-tisláhu ponechává osobnímu svědomí a víře jednotlivých manželů, aby zvážili, zda je pro ně nezbytné přistoupit k antikoncepci.



Také dědické právo se opírá o podrobné pokyny Koránu (4:7–12). Vycházejí sice ze staroarabských zvyklostí, ale pozměňují je tím, že přiznávají právo dědit také ženám. Velmi složitý systém určování podílů jednotlivých příbuzných zůstavitele dal vznik rozsáhlému odvětví fiqhу – *‘ilm al-fará’id*, vědě o povinných podílech, zabývající se aritmetickými propočty různě podmíněných nároků jednotlivých skupin dědiců. Těchto skupin je devět: od nejbližších příbuzných až v případě odumrtí po státní pokladnu.

Z pozůstalosti se vždy nejdříve musí odečít dluhy. Závěti může muslim odkázat na náboženské a dobročinné účely nebo cizím osobám mimo okruh zákonných dědiců nanejvýš třetinu čistého jmění. Zůstatek se dělí. Synův podíl je vždy dvojnásobkem podílu dcery. Pozůstalý manžel má právo na polovinu, jsou-li zde však vlastní nebo synovy děti, pak jen na čtvrtinu. Pozůstalá manželka dědí obdobně čtvrtinu nebo, žijí-li děti, osminu. V dalších skupinách dědiců počítá klasická šari‘а vedle příbuzenských i s klientskými vztahy. Zná také možnost vyloučení z dědictví, jestliže dědic způsobil smrt zůstavitele, hlásí-li se k jinému náboženství apod.

Závěti je zpravidla určen také vykonavatel zůstavitelovy poslední vůle, který pozůstalost rozděluje pod dohledem soudce, kádího.

Ve velmi významné majetkovářní instituci se v muslimských zemích vyvinuly dobročinné nadace (*waqf*, v Maghribu *hubus*, *hubs*), ustanovené zakladatelem již za života anebo odkazem třetiny pozůstalosti v závěti. Šlo o majetky, nejčastěji pozemky, jejichž výnos měl podle ustavitelovy vůle trvale, neodvolatelně a nezbezpečně sloužit k vydržování mešity, školy, nemocnice, nebo trvalému dobru rodiny či jinému bohumilému sociálnímu účelu. Waqfy se postupně silně rozšířily. V Osmanské říši zahrnovaly v mnoha krajích podle odhadů až 3/4 orné půdy, v Íránu ještě r. 1930 asi 15 % atd. Konzervovaly rozdrobenou malovýrobu a bránily vzniku kapitalistických vztahů v islámské feudální společnosti. V moderní době byly přebírány do státní správy, která se zároveň zavazovala materiálně přispívat na potřeby islámského kultu. Ministerstva waqfů v současných muslimských státech jsou zpra-

vidla zároveň ministerstvy pro náboženské záležitosti. Soukromé rodinné waqfy se postupnými úpravami staly zcizitelnými.

Ustavení dědického a nadačního práva podobně jako právo rodinné vcelku značně odolává úpravám. Právní znevýhodnění žen ve věci dědictví zdůvodňují muslimští publicisté větší společenskou odpovědností a efektivností muže a jeho práce.

## TRESTNÍ PRÁVO

Na tomto poli právníci spojují právo Boží (*haqq Alláh*) s lidským (*haqq ádamí*) ve složité, nesourodý systém kombinující dva typy trestů. Za přestoupení zákona Božího se ukládají tresty určené Koránem (5:33 a 38), nazývané koránským termínem *hadd* (pl. *hudúd*, „vymezení“, „ohraničení“). Mírnější formu trestu představuje *ta‘zír*, který určuje soudce tehdy, nejsou-li splněny všechny předpoklady k vymezení haddu. V oblasti *haqq ádamí* jde o trestání běžných trestních činů (*džináját*) na základě žaloby postižených.

Tresty haddu se ukládají za smilstvo (*ziná’*), křivé nařčení z cizoložství (*qadhf*), opilství, krádež, loupežné přepadení a odpadlectví od islámu (*ridda*). Ve všech případech se povaha a stupeň provinění zevrubně zkoumají a pachatel se dává příležitost projevit pokání (*tawba*), jež umožňuje změnit kvalifikaci viny a zmírnit trest.

Smilstvem se rozumí pohlavní styk mimo zákonné manželský svazek (v minulosti případně též zákonné konkubinát s vlastní otrokyní). Cizoložství ženatých či vdaných se trestá ukamenováním, zatímco u předmanželského styku hadd vyměřuje trest bičování (sto ran) a případně též vyhnanství. Křivé nařčení se trestá osmdesáti ranami. Cizoložství platí za prokázané pouze tehdy, jestliže je dosvědčí čtyři hodnověrní muži a nařčená žena má možnost se čtyřnásobným prohlášením bránit (24:4–9). Svědecké prokazování viny in puncto fornicationis je tedy velmi nesnadné a riskantní. Koránské ustanovení o čtyřech svědcích se váže ke známému příběhu Muhammadovy nejmilejší ženy Á’ší, osočované mnohými lidmi pomlouvačně z nevěry poté, co se vrátila v doprovodu cizího muže z pouště, kde hledala ztracený náhrdelník. Ve staleté praxi se přísné morální požadavky muslimské společnosti uspo-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

## NĚKTERÉ DALŠÍ ZÁKAZY A PRÁVNÍ NORMY

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

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

(5:3)

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

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

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

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

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

(2:219)

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

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

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

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

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

(2:275-6)

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

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

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

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

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

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

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

MAHMÚD ŠALTÚT: FETVY; 1966

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

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

## STÁTNÍ MOC

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

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

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

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

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

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

příručku pro soudce. Mawardí popisuje ideální islámský stát, jaký již fakticky neexistoval. Chalífát jako nejvyšší imámát byl založen proto, aby převzal autoritu po prorocích, hájil náboženství a vládl světu. Chalífové jsou voleni z kmene Kurajšovců, ustavují je oprávnění *ahl al-hall wa-l-qasd*, „ti, kdo svazují a rozvazují“. (Taftazání upřesnil, že jsou to ‘ulamá’ a vysoci společenští činitelé.) Islám ve svém teoretickém ideálu nezná rozlišení duchovní a světské moci, chalífát spojuje obojí.

Mawardí rozebírá státní příjmy (daně *chums*, *džizja*, *charádž* a *zakát*), správu, vojenství, postavení otroků a jinověrců. Určuje také zásady mezinárodního práva (*dár al-islám* a *dár al-harb*) a válečného práva (nezabíjet bezbranné; neníčit bezúčelně majetek, zvláště palmové háje a zavlažovací zařízení; rozdělení válečné kořisti) atd.

Nejvyšší soudní moc přísluší chalífům. Ti ji svěřují soudcům. Soudce, kádí (arabsky *qádi*), je jmenován buď přímo vladařem nebo místní správou, nadále se však řídí výhradně jen šari‘ou. Musí být osobně bezúhonné, znalý šari‘y a soudní praxe. Působí i jako ochránce veřejného zájmu (šari‘a a nezná prokuraturu) a všech těch, kdo nemají jinou ochranu, na příklad nalezeneců, sirotků, osob nesvéprávných, dbá o správu majetku pohřešovaných osob apod. Potřeby praxe si za Abbásovců vynutily navíc zřízení odvolací instance pro přešetření stížností (*mazálím*). Podle byzantského vzoru se ustavila také funkce dohližitele na pořádek na trzích (*muhtasib*), začleněná do islámu podle koránského kolektivního pokynu „přikazovat vhodné a zakazovat zavržené hodné“ (3:104, 110, 114 aj.). I tento úředník ukládal tresty.

Mawardího státní teorie připouštěla podle skutečných mocenských poměrů autorovy doby i ústupky od ideálu univerzální moci chalifátu. Chalifa i lid mají uznat faktickou vládu uchvatitele nebo dobyvatele, jestliže jedná v souladu s náboženskými předpisy islámu, neboť taková poslušnost je lepší než vzpoura, občanská válka nebo zmatek a bezvládí.

Obecně lze říci, že živá skutečnost v muslimských zemích se postulátum šari‘y jen více nebo méně přibližovala. Vedle šar‘u se uplatňovalo také zvykové právo národů, které přijaly islám, jako právo světské (*urf*, *áda*), někdy přímo odpovídající šari‘atské normě. I přesto však v době zanikající politické jednoty islámského světa za rozpadu abbásovské říše zůstávala v tomto prostoru právě šari‘a a nejvýznamnějším pojítkem. Znovu se silně uplatnila v 16. a 17. století v Osmanské říši a v Mogulské říši v Indii. Dále již nastoupilo období sílící sekularizace, a to nejdříve právě ve státní správě a ve vojenství (osmanské zákoníky *Qánún-náme*, Medželle atd.).

Po zrušení chalifátu Tureckou republikou se na mnoha místech nejprve zvedly hlasy volající po obnově této nejvyšší politicko-náboženské instituce sunnitského islámu. V r. 1926 se za tímto účelem sešel v Káhiře neúspěšný Kongres. Tyto snahy však brzy vystrídal nový, modernější přístup k pojetí islámského státu. Měl by být vládou Zákona, nomokracií. Jedinou přípustnou ústavou může a musí být Korán – tuto myšlenku hlásají Muslimští bratři i další fundamentalistické proudy. Mawdúdí si ideál islámského státu představuje jako sjednocené společenství všech muslimů, jiní zase zdůrazňují pružnost podle místních podmínek a postupnost realizace. V letech konfrontačního bipolárního vidění světa mnozí hovořili o „třetí cestě“ mezi kapitalismem a socialismem. Vcelku v pojetí postulovaného ideálu přetrvává značná nejistota a nejednota.

Hlava muslimské obce nikdy nemůže mít zákonodárnou pravomoc, ta patří jen Bohu. Vládce je povinen radit se s náboženskou obcí, zvláště s vykladači zákonů, duchovenstvem. R. Garaudy dnes kritizuje Mawardího, že ve snaze dát absolutismu chalífů náboženské oprávnění (podobně jako se později snažil ve Francii Bossuet posloužit Ludvíku XIV.) argumentoval koránskými verši tak servilně, že tuto důležitou zásadu konzultací (*šúrá*) opomenu. Právě široké porady, diskuse a podíl na rozhodování patří podle jeho názoru k nejpodstatnějším rysům ryzí islámské ummy, otevřené všem bez rozdílu původu a uznávající pouze vládu Boží. Koránského principu šúry (42:38) se dnes v Libyjské džamáhířiji dovolává systém přímé vlády lidových mas prostřednictvím lidových kongresů. Na druhé straně Muslimští bratři chtějí termínem šúrá vytlačit ze současného politického života slovo i pojem „demokracie“ jako islámu cizí.

Hnutí Muslimských bratří (*al-ichwán al-muslimún*) založil r. 1928 egyptský učitel Hasan al-Banná jako organizaci boje proti polokolonialní závislosti své vlasti a měšťáckým pořádkům. Vychází sice ze safáje, ale staví se proti smířlivosti jejího reformismu a kritizuje také politickou a sociální pasivitu etablovaného azharského duchovenstva. Vytyčuje požadavek všeestranné islamizace společnosti, islámského rádu, státu s Koránem jako jedinou ústavou.

Věřím, že islám je všeobecným zákonem rádu světa i zásvětí... Věřím, že muslim musí jednat a vydělávat peníze, o něž ho mají právo požádat ti, kdo je nemají. Zavazuji se pracovat pro svou obživu a spořit pro budoucnost, odvádět zakát a věnovat část svého příjmu na dobročinná díla, podporovat jakýkoliv užitečný hospodářský záměr, dávat přednost výrobkům vlasti

a svých souvěrců a neprovádět v ničem lichvu a nevyčerpávat se v činnostech přesahujících mé schopnosti... Zavazují se, že budu všemožně členům své rodiny vštěpovat učení islámu a nedám děti do jakékoliv školy, která by je neučila jejich víře a jejich morálce, a že budu bojkotovat všechny noviny, publikace, knihy, organizace, skupiny a kluby stavějící se proti islámskému učení.

Věřím, že muslim je povinen usilovat o oživení slávy islámu tím, že bude prosazovat obrodu jeho národů a obnovu jeho zákonodárství. Věřím, že prapor islámu musí zavlát nad lidstvem a že každý muslim musí vzdělávat svět podle islámských pravidel. Zavazují se bojovat, co budu živ, za naplnění tohoto poslání a obětovat mu vše, co mi patří.

H. AL-BANNÁ: MUDHAKKIRÁT AD-DA<sup>c</sup>WA WA-D-DÁ<sup>c</sup>I (Zápisky o výzvě a jejím hlasatelů), úryvek z kréda Muslimských bratří

(Muslimští) bratří nejsou náboženské sdružení v západním smyslu tohoto slova. Nesoudí, že císařovo patří císaři a co je Božího Bohu. I císař sám a vše, co má, náleží jedině Bohu.

H. AL-BANNÁ: tamtéž

Muslimští bratří rozvinuli rozsáhlou hospodářskou, sociální a především militantní propagandistickou a politickoorganizační činnost, uchylující se i k individuálnímu teroru. Hasan al-Banná sám byl zavražděn r. 1949. Hnutí se nicméně teoreticky i prakticky rozvíjelo dál, střetlo se vícekrát se státní mocí Násirova Egypta (procesy 1954 a 1966) a rozšířilo se i do dalších arabských zemí.

Libyjské pojetí přímé demokracie podřízené jen Božímu zákonu stojí také v protikladu ke koncepcím velké části fundamentalistů tím, že nepřiznává žádnou zvláštní úlohu duchovenstvu. V teoretické rovině otevírá výhled k obzorům dokonale rovnosti všech občanů.

Synové džamáhířské společnosti prohlašují, že náboženství je posvátné nad jakoukoliv úvahu pro každého člověka zvlášť a obecně pro všechny lidi. Lidé si v něm jsou rovni a v přímém vztahu k Tvůrci bez prostředníka či zástupce. Nikdo nemá právo si náboženství monopolizovat nebo tvrdit, že je jeho mluvčím nebo představitelem. To by bylo zneužitím náboženského učení pro vlastní cíle, klamáním lidí a přivlastňováním si toho, co patří všem. Bylo by to přičinou rozbroje, fanatismu a bratrovražedného boje, a to je v džamáhířské společnosti zakázané jakožto zneužití transcendence a duhovních posvátných hodnot k potlačení svobody.

z návrhu Listiny lidských práv v džamáhířské společnosti, Tripolis, 1988

Odlišné konkrétní projekty islámského státu, opřeného naopak

o právníky, vypracovali nejpodrobněji Mawdúdí a Chomejní. Obě fundamentalistické koncepce – v tomto případě sunnitská a šíitská – si jsou značně blízké.

Mawdúdí přiznává všechnu zákonodárnou moc pouze Bohu; lidem, ať jednotlivcům nebo kolektivním sborům, ji upírá. „Uznávat, že národ má právo zákonodárství, znamená dopouštět se širku, neboť toto právo patří jedině Bohu.“ Je třeba ustavit vládu Boží, *hukúmat-e Alláh*. V praxi má mít podobu idžmá<sup>c</sup>u odpovídajícího přesně liteře zjeveného zákona. Cenzory jednání vlády jsou <sup>c</sup>ulamá<sup>c</sup>. Demokracie znamená přesné dodržování ducha i litery šari<sup>c</sup>y. Dodržováním takových předpisů islámu, jako jsou zakát ve prospěch chudých, dědické předpisy a zákaz ribá, se zabrání zlům kapitalismu. Mawdúdí takový systém nazýval islámským socialismem, zatímco likvidace soukromého vlastnictví a „nepřirozená rovnost“ jsou podle jeho názoru projevem hrubého materialismu. Hegelovskou triádu a marxistické vývojové schéma srovnává s křívkou, proti níž Korán rýsuje pro pohyb vpřed cestu přímky.

Áyatolláh Chomejní (z. 1989) vychází ze šíitské teorie skrytého imáma. Po dobu jeho nepřítomnosti jsou nejvyšším vedením muslimské obce pověření faqíhové. Jeden z nich nabývá pravomoci hlavy státu, nadřazenému prezidentu, jiní zasedají v Radě odborníků a v Radě pro ochranu ústavy. Princip moci faqíhů – *velájat-e faqíh* – jako vykladačů a prosazovačů zákona se v Íránu pod Chomejního vedením po r. 1979 opravdu uskutečnil.

Islámský stát není ani despotický, ani absolutistický. Je konstituční. Samozřejmě nikoli konstituční v běžném smyslu, kdy se o zákonech hlasuje a jejich přijetí závisí na většině. Je konstituční v tom smyslu, že vládci jsou ve své výkonné a správní činnosti vázáni řadou podmínek určených svatým Koránem a sunnou Prorokovou, ať mu Bůh žehná a dá mu mír. Řadou podmínek se rozumí zákony a příkázání islámu, která je nutno ctít a plnit. Islámská vláda je tedy vládou Božího zákona.

CHOMEJNÍ: VELÁJAT-E FAQÍH. HOKÚMAT-E ESLÁMÍ

Hledání islámského státu pokračuje. Vlastní bolestná zkoušenost mnoha společností v jiných částech světa utvrdila mezi nimi poznatek, že státní koncepce uchylující se k zdánlivě dokonalému, tj. neosobnímu zákonu nebo předpokládané zákonitosti dějin nejsou nikterak chráněny před nebezpečím podlehnutí pokušením totalitarismu, jestliže ideologická stránka pojmu nahradí a vyloučí hluboký mravní obsah a humánní praxi.

Reformy islámského práva státní mocí probíhaly od 19. století jednak pod cizí koloniální vládou, jednak v domácím, muslimském zřízení.

V Indii zavedli Angličané po porážce velkého povstání z r. 1857 jednotné trestní i občanské zákoníky a šari<sup>c</sup>a byla uznávána jen v otázkách rodinného a dědického práva, waqfů a darů. Soudní organizace byla zároveň sjednocena, takže podle šari<sup>c</sup>y rozhodoval v daných otázkách třebas soudce anglického původu nebo hinduista. Podobně hlučno zasahovali do právních institucí v Alžírsku Francouzi hned od počátku kolonizace (1830).

V Osmanské říši postupovaly reformy zvolna cestou sultánských ediktů, inspirovaných evropskými vzory, až po vyhlášení nového hanafíjského zákoníku zvaného *Medželle* (1877). První ústava v islámském světě byla vyhlášena r. 1861 v Tunisku, r. 1876 pak nakrátko v Osmanské říši (obnovena 1908).

Ve 20. století se reformy v různé podobě a míře prosadily téměř všude. Kemalovské Turecko v r. 1926 úplně zrušilo šari<sup>c</sup>u přijetím občanského zákoníku podle švýcarského vzoru. Po r. 1945 učinila stejně radikální krok Albánie, hluboké zásahy byly provedeny také v muslimských republikách SSSR. V jiných zemích byly většinou vypracovány zákoníky podle západoevropských vzorů. Šari<sup>c</sup>a byla vytlačena jen do oblasti rodinného a dědického práva, v jiných oborech zaujala jen místo jednoho z deklarovaných zdrojů legislativy. Západní vzory nepřijaly pouze monarchie na Arabském poloostrově a předrevoluční Afghánistán.

Od sedmdesátých let jako by se vývoj obrátil nazpět od sekularizace k islamizaci. Ústavy rostoucího počtu zemí zakotvují zásady, že islám je státním náboženstvím, že zákonodárství má vycházet z Koránu a šari<sup>c</sup>y, že hlava státu musí být muslim atd.

Přes všechna omezení praktického uplatnění šari<sup>c</sup>y se fiqh neprestal studovat a rozvíjet jako podstatná součást islámského přístupu k člověku a světu. Jeho modernizaci napomáhá převládající přesvědčení, že prostor pro idžtihád se znova otevřel. Specializované časopisy i denní tisk věnuje sloupce fetvám, odpovídajícím na skutečné nebo fiktivní otázky věřících autoritativními názory na správné islámské řešení toho nebo onoho problému, ať již tradičního nebo vyvolaného moderním

způsobem života. V této knížce jsou na několika místech přetištěny ukázky takovýchto právních dobrozdání Mahmúda Šaltúta, sejcha al-Azharu z počátku šedesátých let. Jeho postoj je charakteristický pro nejvýraznější proud nového právního myšlení v arabských zemích: odmítá jakékoli zpochybňování zřejmého doslovného smyslu výchozích textů, ale sám interpretuje nebo prakticky rozvádí dané příkazy s jistou benevolencí.

Novým mechanismem rozvoje fiqhu se staly odborné konference, zaměřené na aktuální problematiku. R. 1964 se sešla I. konference az-harského Kolegia za účasti „ulamá“ ze čtyřiceti zemí. Od padesátých let se organizují také specializované „týdny islámského fiqhu“. Velmi častým tématem bývá otázka přípustných hranic idžtihádu oproti nehybnosti minulých temných staletí. Často jde také o upřesňování stanovisek k politickým, sociálním a hospodářským problémům soudobé společnosti. V otázce idžmá<sup>c</sup> trvá spor, kdo jsou ti, „kdo mají právo svazovat a rozvazovat“, jimž právo na konsensus přísluší. Jiný názor má Mawdúdí, jiný parlamenty. I jmenované mezinárodní konference si činí nárok na kvalifikaci autority oprávněné k závaznému idžmá<sup>c</sup>.

Z filosofických a etických pozic vycházejí některé nové přístupy k exegesi Koránu, které mají bezprostřední význam pro výklad koránských příkazů (Rágí al-Fárúqí, Fazlur Rahman aj.). Pákistánský právník Kamál Fárúqí (v knize Islamic Jurisprudence, 1962) rozlišuje šari<sup>c</sup>u jako Boží zákon a fiqh jako jeho lidskou interpretaci, jejíž řešení mohou být nahodilá podle místa a doby. Zavádí tedy princip volby nejlepšího z různých možných řešení (*istirhám*) a takovéto využívání rozdílných názorů přirovnává k hegelovské dialektice. Idžmá<sup>c</sup> moderních parlamentů, „ideologických shromáždění“, podřízených „radě idžtihádu“ může podle jeho názoru na tomto základě odpovídat na současné potřeby, a nikoli vyhledávat řešení minulých generací.

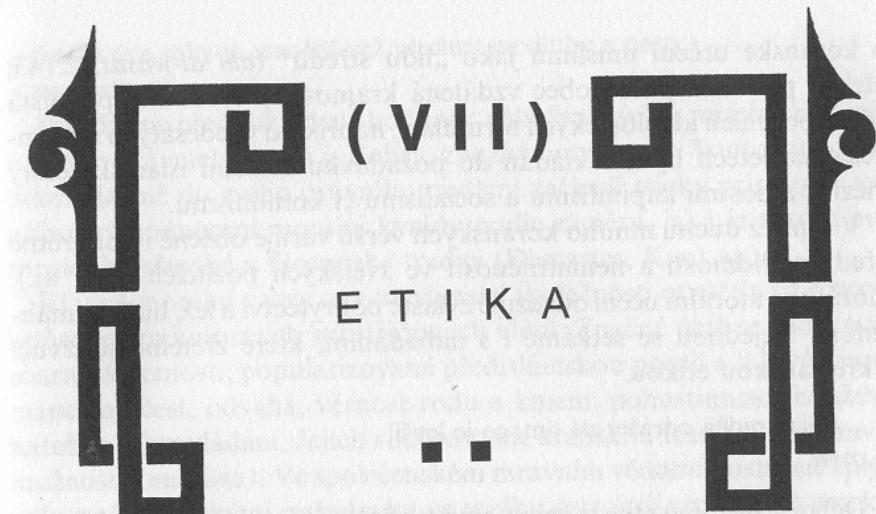
Fárúqího istirhámu již odpovídá využívaná metoda *talfíqu*, tj. volby řešení podle kteréhokoliv ortodoxního madhabu. V Egyptě se soudy například řídí hanafíjskou šari<sup>c</sup>ou, ale ke zlepšení postavení žen bylo využito některých blahovolnějších řešení Málikovy školy. Někdy právníci sahají i k zaniklému madhabu *záhirí*; v Egyptě, Sýrii a Tunisu využili jeho prvků k úpravě dědických předpisů. Někteří faqíhové se odvolávají přímo na mínění některých výchozích autorit, často Prorokových druhů.

Hlavní oporu pro dynamické pojetí šari<sup>c</sup>y nalézá moderní právní

myšlení v pojmu obecného užitku, *maslaha*, jímž v minulosti argumentovali zejména Ghazzálí, Ibn Tajmíja a Nadžmuddín Tawfí (z. 1316), působící již po ustavení čtyř ortodoxních škol. V moderní době oživil v arabském světě široké používání pojmu maslahy již M. Rašíd Ridá. Jeho formulace, podobně jako teologický systém jeho učitele Muhammada Abdúha, oscilovaly nicméně mezi rozpornými přesvědčeními, že islám má své zjevené normy pro veřejné záležitosti a že připouští širokou nezávislost v úsudku a jednání. Princip maslahy umožnil mladší generaci teoreticky v duchu islámu zdůvodnit opuštění ideje chalifátu a připustit sekulární organizaci státu.

Vedle principu maslahy využívá právní myšlení kategorie podmínek. Za nových podmínek, odlišných od klasického řešení, je třeba nově rozhodnout. Přesto v některých případech, jako je třeba zrušení šárićatských soudů nebo waqfů, úřady často sáhly k reformnímu opatření, aniž se je vůbec snažily zdůvodnit z vnitřních argumentačních možností fiqhу. Totéž platí i pro úplné zrušení šárićy, i když na úrovni filosofické reflexe kemalovská sekularistická revoluce nalezla určité zdůvodnění i zde.

Obecná tendence směřuje k posílení legislativní kompetence státních úřadů a otevřený idžtihád umožňuje uplatňovat žádoucí morální a sociální principy za použití pojmového aparátu klasického fiqhу. Vlna islamizace, patrná od sedmdesátých let, zvýšila nicméně znova váhu i úkoly fiqhу a dřívější tendenci odklání z původního směru a brzdí.



## ETIKA

ISLÁMSKÁ ETIKA V RYZE NÁBOŽENSKÉM pojetí je teologická a objektivistická: poté co ortodoxie zavrhlala učení mućazilý o přirozeném dobru a zlu, přisuzuje mravní normy výhradně vůli Boží. Někdy se zdá, jako by se vytrácela ve stínu propracovaných právních příkazů a zákazů šárićy, jejího významu před Bohem i lidmi a její pětistupňové klasifikace jakéhokoliv jednání.

Neprávem. Korán přináší jako součást zákona i množství morálních, právnický těžko formalizovatelných výzev: ke zbožnosti, upřímnosti, vlídnosti, velkodušnosti, štědrosti, trpělivosti, zdvořilosti, mírnosti, cudnosti, milosrdenství, dobrým činům a při provinění ke kajincnosti atd. Prolínají se s právně relevantními pokyny, například v koránských deseti či dvacáti příkázáních (17:23–37 a 6:151–152), živě připomínajících starozákonné Desatero. Zřetelnou stopu těchto základních zákonů všeobecné etické závažnosti nalézáme ostatně už ve staroegyptské knize mrtvých ze 16. století před Kristem. Koránská varianta Dekalogu spolu s verší 25:53–76 charakterizuje žádoucí vlastnosti a jednání dobrého muslima. Nabádá věřící jednat laskavě se zestárlými rodiči, obdarovávat příbuzné, chudé a pocestné, ale bez marnotratnosti, nezabíjet a nesmilnit, nedotýkat se majetku sirotků, dodržovat úmluvy, nešidit, nepodezírat bez důvodu a nepočítat si domýšlivě; a dále pak nerozhozovat ani neskrblit, ale držet se střední cesty, nepomlouvat a dbát Božích připomenutí.

Pojem střední cesty mezi nesprávnými krajnostmi je pro islám přiznačný a jeho morální úvahy a pobídky ho bohatě využívají. Opírá se