

Mendel, Miloš

## Pojmy daʿwa a džihád v klasickém islámu

*Religio*. 1995, vol. 3, iss. 1, pp. [3]-16

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124699>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## Pojmy da'wa a džihád v klasickém islámu

Miloš Mendel

Sledujeme-li soudobé projevy islámského náboženství v sociálním a politickém smyslu, je nanejvýš užitečné zapojit do naší analýzy vedle hlediska historického rovněž hledisko sémantické, resp. metodu obsahové analýzy pojmů, které si v dostupném vzorku nábožensko-ideologických textů vytypujeme z hlediska jejich frekvence, výskytu v blízkosti jiných klíčových pojmů, nebo vzhledem k potřebě najít jejich význam pro pochopení celkového kontextu. Bez důkladné analýzy sémantických obsahů pojmů nebo jejich řetězců, které se nejčastěji objevují jak v islámských nábožensko-ideologických textech, tak v běžných příkladech politické rétoriky dnešních režimů v islámských zemích, nelze totiž plně pochopit vitalitu a funkčnost soudobých islámských ideologií – zejména vezmeme-li v úvahu skutečnost, že jsou stále těsně propojeny s pojmoslovím klasického islámu. S islámem zde pracujeme jako s náboženskou ideologií a přistupujeme k ní jako k souboru komunikačních znaků a symbolů, které jsou používány různými politickými a ideologickými subjekty s cílem oživit staré kulturní a historické sentimenty v zájmu přeměny vědomí a sebeidentifikace určitých složek společnosti tak, aby vůči nabízené nábožensko-ideologické doktríně projevovaly aktivní a pozitivní postoj.

Pokusy o obsahovou analýzu náboženských textů – stejně jako textů kteréhokoli jiného typu ideologie – provází mnoho obtíží, způsobených nevyhnutelným stupněm subjektivismu, který by si měl umět připustit každý, kdo se do podobného pokusu pustí. Přesto se však někteří islamisté i obecní religionisté do obsahových analýz náboženských textů opětne

---

Poznámka k transkripci: Autor článku stál před otázkou, jaký typ transkripce (resp. transliterace) má zvolit. V odborné arabistické produkci existuje jednotná, mezinárodní uznávaná norma, používaná především v lingvistických, filologických a jen zřídka kdy historiografických studiích. Vzhledem k povaze tohoto článku autor nakonec zvolil kombinovaný fonetický přepis užívaný zpravidla v historických nebo antropologických textech v souladu s transkripčními možnostmi toho kterého jazyka. Některé specificky arabské (semitské) fonémy jsou zde vypuštěny nebo nahrazeny latinskými grafémy, které příslušný arabský foném nahrazují co nejvěrněji. Například interdentalní nebo alveolární fonémy jsou přepisovány jako „th“ nebo „dh“, resp. „dž“. Emfatický foném „qáf“ je vyznačen standardně jako „q“ (vyslov „k“). Z laryngálních fonémů autor – v souladu se zvyklostí – vyznačil pouze foném „‘ajn“, který je přepisován jako indexované „c“, a foném „hamza“ (česky ráz), vyznačený apostrofem (např. ‘ulamá’).

pouští. Na poli islamistických studií bylo již v tomto směru dosaženo pozoruhodných výsledků.<sup>1</sup>

Obsahová analýza jako metodologie studia náboženských systémů je v případě islámu o to složitější, že islámské pojmosloví všeobecně je zatíženo dvojnázností, resp. nevyhraněností, která způsobuje, že je nsnadné chápat dotyčné pojmy a jimi budované myšlenkové konstrukce dostatečně zřetelně. Vágnost islámské terminologie navíc umocňují dnešní sdělovací prostředky, které čas od času „zasvěceně“ svévolně manipulují islámskými pojmy a danou problematiku ještě více zamlžují, romantizují nebo démonizují. Pracovat s islámskou terminologií je o to složitější, že ani „neangažovaní“ islamisté někdy nemají k dispozici dostatek odpovídajících termínů, které by beze zbytku vystihovaly zkoumaný pojem či jev. Naše „křesťanská“ verbální výbava na to prostě nestačí. Často se pak stává, že autor raději používá autentického arabského označení daného pojmu, než by použil českého, většinou nepřesného a zavádějícího termínu.<sup>2</sup>

Ještě složitější je situace u pojmů klasického islámu, které nejenže nelze do evropských jazyků adekvátně přeložit pro jejich mnohovýznamovost a specifičnost, ale které se zároveň staly zcela klíčovými pojmy v soudobých variantách islámského reformismu. V nich se jejich sémantická nepřehlednost ještě stupňuje. Jedním z příkladů je pojem „ad-da<sup>ʿ</sup>wa al-islámíja“. Jde o termín, který se do evropských jazyků nejčastěji překládá jako „islámská výzva“, resp. „svolání“, nebo též jako „zpráva, zvěst“. Ale po jeho obsahové analýze zjistíme, že v jiných historických a kulturních kontextech ho lze docela dobře přeložit jako „pozvání“, či naopak „výzva ke konfrontaci“, nebo dokonce „propaganda“. Zato v kontextu soudobých umírněných variant islámského reformismu se zdá být neadekvátnější „český“ termín „misie“, v pojetí radikálně islámských interpretací pak jde spíše o výzvu do vlastních řad k zásadnímu návratu k ideovým kořenům, životu v souladu s „autentickou zvěstí“, případně z toho vyplývajícím způsobům šíření víry.

Pojmem *da<sup>ʿ</sup>wa* a na něm budovaným interpretacím stojí za to se zabývat právě proto, že jeho užití se v současnosti stále více přechyluje z roviny

1 Například izraelský islamista Ami Ayalon ve své monografii *Language and Change in the Arab Middle East. The Evolution of Modern Political Discourse*, Oxford University Press 1987 používá pro svůj přístup k islámským termínům, u nichž sleduje proměny sémantického obsahu v historickém procesu, poněkud eufemického, ale přesto výstižného pojmu „sémantická archeologie“.

2 Tak je tomu například při traktování zdánlivě tak běžných pojmů jako *ʿalim*, pl. *ʿulamáʿ* - duchovní (?), *šarʿa* - Boží zákon (?), *fitna* - chaos, rozvrat (?), *kalám* - teologie (?) apod.

„teologických“, resp. exegetických disputací do roviny islámu ve smyslu vyhraněné politické ideologie. Nelze si nevšimnout radikálních reformistických představ o koexistenci západní a islámské civilizace v budoucnu. V potaz se zde berou dva základní okruhy, v nichž se má *da<sup>c</sup>wa* uskutečňovat: a) diskuse o koncepcích šíření islámu mimo hranice jeho historicky daného působení, b) naléhavě zdůrazňovaná obroda samých islámských společností po uplatnění „správné“ či „autentické“ *da<sup>c</sup>wy*. Není jistě náhodou, když americká islamistka Yvonne Y. Haddadová upozorňuje, že v posledních letech i sekulární univerzity v Ammánu, Kuvajtu a jinde ustavily katedry islámského práva, kde se školí specialisté v oboru pojetí a šíření *da<sup>c</sup>wy* v islámském světě i mimo něj. Absolventi těchto kateder se staví do jedné řady s absolventy nejvýznamnější islámské univerzity al-Azhar v Káhiře, jejichž úkolem je šířit zásady islámského životního způsobu v interpretacích různých reformistických škol a hnutí.<sup>3</sup> Haddadová zdůrazňuje, že na dané téma nejsou k dispozici syntetické práce, ani analýzy nejnovějších islámských pojetí „lidových kazatelů“ (*da<sup>c</sup>í*, resp. *da<sup>c</sup>íja*, pl. *du<sup>c</sup>át*) a praktického uplatňování *da<sup>c</sup>wy* v terénu různých civilizačních makrosystémů.

Je rovněž příznačné, že tolik odborníků se soustřeďuje na studium radikálních reformistických hnutí, která proklamují transformaci islámských společností pomocí *da<sup>c</sup>wy* tak, aby se vrátily zpět na „přímou stezku Boží“ (*as-sirát al-mustaqím*). V tomto smyslu bylo již hodně pozornosti věnováno koncepci egyptského radikálního teoretika Sajjida Qutba a jeho obvinění islámských společností, že jsou obětí *džáhilíje*,<sup>4</sup> nebo koncepci „obvinění z bezvěrectví a odchod z amorální společnosti“ (volný překlad – pozn. aut., *at-takfír wa'l-hidžra*).<sup>5</sup> Avšak mnohem méně pozornosti

3 Y. Y. Haddad – J. L. Esposito – J. O. Voll, *The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography*, New York 1991, 15.

4 Základní informace k pojmu *džáhilíja* viz *Encyclopaedia of Islam*, New Edition II, Leiden: E. J. Brill 1991; v češtině H. Pavlincová a kol., *Judaismus, křesťanství, islám*, Praha 1994, 365-366. Z mnoha studií o radikálně reformistickém pojetí *džáhilíje* u Sajjida Qutba viz G. Kepel, *The Prophet and the Pharaoh. Muslim Extremism in Egypt*, London 1985, 37-47; Y. Y. Haddad, *Contemporary Islam in the Challenge of History*, New York 1982; J. Zdanowski, *Bracia musulmane i inni*, Szczecin 1986, 108-112; T+J. Ismael, *Government and Politics in Islam*, London 1985; O. Carré – G. Michaud, *Les frères musulmans*, Paris 1983; R. H. Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse Univ. Press 1985.

5 Detailnější informace k principu *at-takfír wa'l-hidžra* viz G. Kepel, o.c., 70-102; L. Kropáček, „Concept of Hijra in African Islamic Revolutions“, in: *Threefold Wisdom. Islam, the Arab World and Africa. Papers in Honour of Ivan Hrbek*, Praha 1993, 150-159; M. Mendel, „The Concept of „at-takfír wa'l-hidžra“ in Islamic Fundamentalism. (Illustrated on an Example of Egypt in the 70s)“, *Archív orientální* 1993, 2, 131-146.

věnuje západní islamistika samému sémantickému obsahu *da<sup>c</sup>wy* v různých interpretacích – včetně umírněných, představám reformistů o prostředcích k dosažení společenské nápravy a způsobech šíření víry. A když tak islamisté činí, nejvíce pozornosti věnují koncepci *džihádu* - a to ještě pouze v jeho pojetí jako „svaté“ války. I když ústředním tématem tohoto článku je *da<sup>c</sup>wa*, pojem *džihád* je s ní spjat tak těsně, že se mu budeme muset v odpovídající míře věnovat – už proto, že když analyzujeme interpretace obou pojmů v značně nepřehledném proudu soudobého islámského reformismu, někdy se zdá, že jde téměř o synonyma. Podívejme se však raději, z jakých ideových zdrojů reformistické pojetí *da<sup>c</sup>wy* a *džihádu* čerpá.

*Da<sup>c</sup>wa* je pojem, který se v Koránu objevuje poměrně pravidelně při různých příležitostech.<sup>6</sup> Pro naše téma je však důležité jeho náboženské použití. V duchovním smyslu znamená především výzvu, pozvání (z arab. slovesa pf. *da<sup>c</sup>á*, impf. *jad<sup>c</sup>ú* – *zvat*, *vyzývat*). Výzvu adresuje lidem Bůh prostřednictvím proroků. Lidé jsou vyzýváni, aby uvěřili v islám, t.j. podrobili se vůli Boží (Korán 14:46).<sup>7</sup> V Koránu je explicitně zdůrazněna teze, kterou později obecně přijali islámští učenci (*‘ulamá’*, sg. *‘álim*) a myslitelé, že *da<sup>c</sup>wa* všech předcházejících proroků (starozákonní proroci a Ježíš) byla ve své podstatě rovněž islám, neboli autentická Boží zvěst, a že Muhammad není žádná výjimka. Jeho výjimečnost spočívá v tom, že je posledním zvěstovatelem Slova božského či Boží výzvy (*da<sup>c</sup>wat Alláh*). Muhammadovým úkolem bylo opakovat a vysvětlovat výzvu a uplatnit ji – tentokrát naposledy a navždy. Muhammad sám sebe považoval za „pečet proroků“ (*chátim al-anbijá*) a v islámské doktríně je chápán jako poslední a neopakovatelný článek v řetězu proroků, mající poslední příležitost formulovat, uplatňovat a šířit Boží *da<sup>c</sup>wu*. Proto je hned třeba zdůraznit, že pozdější středověcí muslimští učenci používali zcela běžně (pokud vůbec) rovněž pojmu „Prorokova výzva“ (*da<sup>c</sup>wat an-nabí*).

6 Podrobněji k pojmu *da<sup>c</sup>wa* viz *Encyclopaedia of Islam ...*, 168-170.

7 Mezi nepřebornými studiiemi, které se zabývají variabilitou sémantického obsahu pojmu *da<sup>c</sup>wa* během formativní fáze chalífátu v jeho prvních staletích, viz Isma‘il Raji al-Furuqi, „On the Nature of Islamic Da<sup>c</sup>wah“, in: *Christian Mission and Islamic Da<sup>c</sup>wah. Proceedings of Chambesy Dialogue Consultation*, London 1976; E. Weber – G. Reynaud, *Croisade d’hier, djihad d’aujourd’hui*, Paris 1989; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968; L. Poston, *Islamic Da<sup>c</sup>wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, Oxford University Press 1992.

Po nečekané Prorokově smrti roku 632 a v souladu s novým sociálním a politickým vývojem na Arabském poloostrově se rozsah a obsah islámské doktríny začal rychle měnit. Během vlády chalífy °Uthmána (644-656) byla provedena redakce a kodifikace dosud ústně tradovaného textu Koránu, který začal jednoznačně sloužit jako hlavní (nikoli však jediný) duchovní zdroj, na němž se budoval islámský právní řád. V nových podmínkách 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, jíž 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 předešlí vlastníci Písma – židé a křesťané. Už za pozdních Umajjovců pojem *da'wa* zdegeneroval natolik, že se používal spíše jako nejobecnější „střešní výraz“ pro ideologické vedení politické moci, případně její dohled nad chováním společnosti, resp. státu (*umma*, resp. *chiláfa*) jak v jejím vztahu k Bohu, tak v každodenní praxi.

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 obsah“ Boží zvěsti, který v zásadě odpovídal zájmům momentální politické reprezentace chalífátu a byl soustavně rozpracováván vrstvou *ulamá'*. Původní sémantický význam *da'wy* se vytratil a *ulamá'* ho ve svých exegezích a *fatwách* (právních stanoviscích) prakticky přestali používat. Proto v klasických právních a exegetických textech *da'wa* vlastně znamená sám Boží právní řád (*šarī'a*), který má být kultivován, případně opatrně upravován v souladu se společensko-politickou praxí. V době „zlatého věku“ islámského chalífátu termíny *da'wa*, *sunna*, *šarī'a* nebo *džihád* byly často používány ve stejných kontextech. Někdy je velmi nesnadné (často i zbytečné) hledat pro *da'wu* jasný a konkrétní sémantický obsah v určitém textu. A nakonec – v sunnitském právním smyslu může být pojem *da'wa* uplatněn i pro ty, kteří naslouchali výzvě (učení) proroka Muhammada, tedy na islámskou obec jako takovou. Ta se považuje za plod této výzvy, takže v jistém smyslu se *da'wa* stala synonymem pro pojem *umma*.

Kromě tohoto legalistického či „státotvorného“ pojetí byla 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 prosazení světské a duchovní vlády za pomoci nábožensko-politických principů, které měly vést k ustavení nebo znovunastolení ideálního teokratického státu. Ideologický základ takové výzvy tvořila většinou teze o nadpozemských vlastnostech daného jedince, který

přichází, aby opět nastolil stav, v němž bude plněna *da<sup>c</sup>wa*, a přivedl *ummu* zpět na „přímou stezku“. Organizace nebo hnutí, odpovědné za prosazení této ideje, stejně jako mašinérie uplatnění praktických kroků s tímto záměrem, se také nazývala *da<sup>c</sup>wa*. V tomto smyslu se termín nejčastěji překládá jako „misie“ nebo ještě výstižněji – „propaganda“. Výše zmíněnou aktivitu zpravidla uskutečňovali nekonformní lidoví kazatelé nebo „misionáři“, cvičení zvlášť pro tento účel. V dějinách islámu se nazývali *dá<sup>c</sup>í*, (pl. *du<sup>c</sup>át*) – hlasatelé *da<sup>c</sup>wy*. Ačkoli ve středověku se činnost *du<sup>c</sup>át* týkala převážně aktivistů radikálních šicitských sekt a hnutí jako byli karmaté, ismácílovci nebo fátimovská dynastie v Egyptě,<sup>8</sup> historická tradice spojená s takovým typem *dacwy* je prokazatelná i v sunnitském islámu. Její předobraz vytvořila svým způsobem už disidentská odnož cháridžovců, která za vlády chalífy <sup>c</sup>Alího (656-661) reagovala na snahy o centralizaci moci a odklon od původního ideálu Prorokovy *ummy*. Ačkoli v této stati se šicitským pojetím *da<sup>c</sup>wy* nebudeme hlouběji zabývat, je třeba připomenout, že by bylo nanejvýš užitečné takovou studii uskutečnit jako komparaci klasické šicitské praxe při šíření zmíněných ideologií s obdobnými trendy radikálního sunnitského ražení, neboť nositelé obou koncepcí *da<sup>c</sup>wy* - nehledě na rozdíly v teoretické (doktrinální) či ideologické rovině – vytvořili podobné (často tajné) organizační struktury a používali podobných subverzivních taktik, nemluvě již o podobnostech v ideologických vzorech argumentace. Mezi nimi je snad nejfrekventovanější ideologické klišé „poslání dá<sup>c</sup>ího“ ve věci nápravy společnosti, která sešla z „přímé stezky“. Studium pojetí *da<sup>c</sup>wy* i dalších společných rysů opozičního islámu v klasickém období by bylo důležité zejména z hlediska jejich významu jako inspiračního zdroje pro činnost soudobých radikálně reformistických hnutí.

Vraťme se však k oficiálnímu sunnitskému pojetí *da<sup>c</sup>wy*. Relativně brzy vstala otázka, jak a za jakých podmínek by měla být poslední Boží *da<sup>c</sup>wa* uplatněna. Muhammadova obec věřících (*umma*) se po odchodu do Medíny (*hidžra*) roku 622 ocitla v nových podmínkách a začala se chovat jako seskupení se zcela zjevnými politickými ambicemi. Mezi jiným byla sílící *umma* stále v obklíčení bezvěrců (*káfir*, pl. *kuffár*), kteří měli být přinejmenším vyzváni ke konverzi. Zejména po Muhammadově smrti a rozšíření arabského vlivu na celou oblast Předního východu bylo nutno pojetí a smysl *da<sup>c</sup>wy* nějak definovat, protože postoj bezvěrců k novým

8 Pojmu *da<sup>c</sup>wa* (její nositelé byli *du<sup>c</sup>át*) používalo rovněž <sup>c</sup>abbásovské hnutí, které nakonec v letech 749-750 přivedlo k pádu umajjovské dynastie a položilo základ dynastie vlastní, jež vládla (později již zcela formálně) z Bagdádu v letech 750-1258. Používalo ho i puritánské reformistické hnutí Almohádů (al-muwahhidún) ve 12.-13. století.

pánům byl do značné míry rozhodujícím faktorem pro další osud *ummy*, resp. islámského státu. To zapříčinilo nejen výše zmíněné sémantické modifikace původní koncepce *da'wy*, ale následně i diskuse o způsobech, jakými by muslimové měli vyzývat bezvěrce k přijetí islámu. Zásadní otázka na dané téma během formativní fáze islámského právního kodexu byla následující: Měli by být bezvěrci, k nimž ještě *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 momentu překvapení?

Zde se dotýkáme problematiky spjaté s pojmem *džihád*, který je v posledních letech v západních sdělovacích prostředcích tolik proskribován a dezinterpretován a který zůstává dodnes citlivou otázkou islámského reformismu při řešení jeho vztahu k západní (křesťanské) civilizaci. V tomto článku bude koncepce *džihádu* sledována pouze v nejužším kontextu s pojetím *da'wy*.

*Džihád* etymologicky znamená „úsilí“ nebo „snažení“ v zájmu dosažení určitého cíle. Nemusí nutně znamenat vedení války proti nevěřícím, ačkoli v prvopočátcích islámských dějin tato interpretace převažovala.<sup>9</sup> Nicméně v procesu utváření islámského zákonodárství náhle vznikla řada nových interpretací a *džihád* se stal předmětem poučených diskusí mezi stoupenci různých právních škol. Pokus o kodifikaci tohoto fenoménu začal v průběhu 8. století v rámci plodné diskuse o povaze a právních dimenzích islámské společnosti. Tato tendence trvala a postupně slábla, dokud se islámský svět zvolna neuzavřel do striktně definovaných a zbytečných mezí oficiálního právního systému.<sup>10</sup> *Džihád* našel své pevné místo v právních školách poté, kdy islámský chalífát rozšířil svůj vliv na obrovské území a upevnil výsledky své expanze. Tehdy už hlavní vlna výbojů byla završena, dobytá území přeměněna v „dům islámu“ (*dár al-islám*) a na těchto územích musela zavládnout nová efektivní správa a zákony. Islámská moc musela uvést v život nové a umírněnější (symboličtější) pojetí *džihádu*, které by se zcela nevymykalo základním pilířům víry, ale

9 Globální informace a koncisní charakteristika *džihádu* viz *Encyclopaedia of Islam ...*, 538-540. Mezi nejzdařilejší práce o pojetí *džihádu* ve formativním období islámských dějin viz Jitmond L. Kolocotronis, *An Intellectual Historical Study of Islamic Jihad During the Life of Muhammad and in the Twentieth Century*, Ball State University Indiana 1985; R. Peters, *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, New York: Hague 1979.

10 Detailnější analýzou procesu kodifikace *džihádu* v jednotlivých právních školách islámu se v poslední době zabývá především E. Weber – G. Reynaud, *Croisade d'hier ...*, 93-138.



zároveň by pragmaticky odpovídalo novým společensko-ekonomickým poměrům. Musela být vytvořena nová a závazná „státní“ koncepce *džihádu*, která by ho sice nepřestala chápat jako hlavní prostředek šíření *da'awy* (ve smyslu Boží zvěsti) – včetně vedení války proti nevěřícím v odůvodněných případech – avšak nové interpretace *džihádu* obsahující symboličtější a duchovnější pojetí zcela převládly nad klasickým pojetím expanzivním. V nových podmínkách bylo totiž nevyhnutelné odlišit fenomén války ve smyslu běžné razie (*ghazwa*) a položit důraz na nově vytvořenou interpretaci *džihádu*, která by lépe vyhovovala nové a vyspělejší společenské a hospodářské struktuře, jež stále více potřebovala všestrannou stabilitu.

V dějinách islámské civilizace se vytvořily dvě hlavní koncepce *džihádu*, ačkoli všechny drobné teoretické nuance, vyjadřované někdy velice obskurně, byly mnohem početnější a diskuse na dané téma v islámském středověku nikdy docela neskončila.<sup>11</sup> Pouze jediný typ války, ke kterému se vztahuje název *džihád*, byl islámským právem jasně definován. Je jím právě ona stále méně frekventovaná válka proti nevěřícím. Ačkoli islámské právo pečlivě rozpracovalo ideál islámského státu (*chiláfa*, resp. *imáma*), v takové „vzorové“ podobě existoval sotva nějakých sto let po Muhammadově smrti.<sup>12</sup> Bezvěrci, kteří se takto dostali pod nadvládu muslimů, měli na výběr: Buď mohli dále provozovat své kultovní obřady a v mnoha ohledech si podržet i právní autonomii s podmínkou, že přijmou „ochranu“ (*dhimma*) muslimské obce (v praxi to m.j. znamenalo odvádět muslimské státní správě daň z hlavy – *džizja*), nebo mohli kdykoli konvertovat k islámu. V tom případě požívali všech práv jako ostatní muslimové.<sup>13</sup>

11 Podle některých názorů (např. *‘álim* Muhammad al-‘Atá – z. 732) bylo třeba zachovat stav (zvyk), kdy bylo zakázáno bojovat během náboženských svátků a postního měsíce ramadánu, zatímco jiný *‘álim*, Sufján ath-Thawrí (nar. 715), tvrdil, že *džihád* je povinností muslima pouze v sebeobraně. Originální a teoreticky velmi zdařilé interpretace *džihádu* pocházejí od takových osobností klasického islámského myšlení, jakými byli Ibn Hudhajl, al-Máwardí nebo Ibn Tajmíja.

12 R. Peters, *Jihad in Medieval and Modern Islam*, Leiden 1977, 3.

13 Tato právní norma se týkala pouze tzv. *ahl al-kitáb* (lidí Knihy) – židů, křesťanů a do jisté míry zoroastrovců. Statut bezvěrců byl v *šar‘e* rozpracován velmi pečlivě. Na dané téma existuje v západní islamistické literatuře celá řada kvalitních monografií a článků. Výše zmíněné postavení se netýkalo vyznavačů polyteistických kultů – tzv. „přidrůžovačů“ (*mušrikán*) – rozuměj těch, kteří nevyznávali jediného Boha nebo k němu přidávali nežádoucí atributy. Všichni vyznavači těchto náboženství museli konvertovat, nebo riskovali smrt stětím. Reálně se však podobná praxe uplatňovala pouze v prvních desetiletích arabsko-islámských výbojů, a to ještě ne zcela systematicky.

Není pochyb, že v Koránu jsou verše, pomocí nichž lze doložit permanentní válku proti bezvěrcům. Zároveň však islámští *‘ulamá’* podobnou praxi ve svých exegetických spisech postupně zrelativizovali, protože už neodpovídala potřebám doby. Mnohem více se zdůrazňovaly ty verše a *hadíthy* (prorocké tradice), pomocí nichž je možné prokázat skutečnost, že proces islamizace byl v podstatě dovršen. Podle čistě teoretických postojů čtyř hlavních právních škol začala být obecně označovanou normou šíření víry výzva nepříteli (bezwěřce) ke konverzi nebo přijetí smlouvy o ochraně. Teprve v případě opakovaného zamítavého stanoviska bylo oprávněné na nepříteli zaútočit – a to ještě pouze v případě, kdy si muslimský vládce byl zcela jist vítězstvím. Bezhlavý útok s cílem šířit víru se nejen nepraktikoval, ale právně byl dokonce interpretován jako pro islám neúčinný a potenciálně nebezpečný postoj. *Da<sup>c</sup>wa* ve smyslu výzvy nebo pozvánky k sdílení stejné víry v jediného Boha (*ad-da<sup>c</sup>wa ila’-t-tauhíd*) byla nadále chápána především jako velkomyslná a dobře míněná nabídka, resp. způsob, jak informovat bezvěrce, že muslimové si nepřejí s nimi válčit nebo se na nich dopouštět násilí pro světské cíle, nýbrž že jejich motivy jsou rázu čistě duchovního.<sup>14</sup>

Čím konkrétnější a umírněnější byla teoretická konstrukce *džihádu*, tím méně pozornosti se věnovalo prostředkům šíření *da<sup>c</sup>wy* v politické praxi sunnitské moci. Původní koncepce *da<sup>c</sup>wy* byla právními výklady postupně zcela znehodnocena, až nakonec tento termín ze sunnitské právní literatury zcela zmizel, a to jak v ryze doktrinálním, tak později i v státoprávním významu. Přestal se dokonce užívat i jako symbol ideologického sebevyláčení určité politiké moci. Téměř úplně se přesunul do náboženského a ideologického slovníku šířitských opozičních hnutí, příležitostně do výzev reformistických hnutí sunnitského typu, jako byli například Almoahádé (*al-muwahhidún – unitáři*) v severozápadní Africe a Andalusii.

Druhý typ *džihádu*, paralelně rozpracovaný prostřednictvím *‘ulamá’*, skýtá značně duchovněji a teoreticky náročnější výklad. *Džihád* je zde interpretován jako široce založené „snažení“ žít plně v souladu s Boží zvěstí jak ve smyslu individuálním, tak kolektivním. Islámští učenci rozlišují tři způsoby, jakými má být duchovní *džihád* veden: a) srdcem (*džihád bi’l-qalb*), b) jazykem (*džihád bi’l-lisán*), c) rukou (*džihád bi’l-jad*). Čtvrtým typem je výše zmíněný *džihád bi’s-sajf* - mečem. Tyto způsoby implikují nikdy nekončící boj individua se silami zla, které je odvádějí od vzorového archetypu chování. Jde o komplexní snahu žít

14 Podrobnosti k nuancím v interpretaci *da<sup>c</sup>wy* v rámci čtyř právních škol viz R. Peters, *Islam and Colonialism ...*, 18-22.

v souladu s Bohem a jeho *daʿwou*, neustále očisťovat svou duši a korigovat své činy, neboť v lidské přirozenosti je chybovat. Jde zkrátka o to, být lepším muslimem. Stejná tendence se vztahuje i na *ummu* – obec věřících, resp. stát – neboť *umma* se musí ve své snaze žít zbožněji stále přibližovat k původnímu ideálu Muhammadovy obce.

Nehledě na určitou rigiditu sunnitského právního systému koncepce *daʿwy* a k ní se vztahující pojetí *džihádu* se nakonec v průběhu středověku roztržila do množství vysoce intelektuálních diskusí a teoretických spisů, v nichž jsou nabízena nejrůznější řešení – od ryze koránských výzev k nábožensky zdůvodněným raziím až po intelektuální symbolické interpretace s opatrným využitím spekulativní metody *idžtihádu* – svobodné interpretace jevů, jejímž reálným smyslem je vlastně dostat „autentické“ návody raného islámu do souladu s aktuálními potřebami společnosti, nebo nalézt pro nové společenské jevy, které raný islám neřeší, obecně přijatelný nebo politickou mocí prosazovaný právní výklad. Podle první krajní varianty se bezvěrec dopouští nejhroššího zločinu, jestliže odmítne přijmout islám a nepokoří se včas před Bohem, přičemž sám termín „včas“ míval různá vysvětlení. Podle jiných interpretací je předběžné varování nutné, podle dalších by měl být nevěřící cílem útoku bez varování a s využitím momentu překvapení. Stále častěji se však v posledních staletích prosazoval názor, že *daʿwa* je nezbytným prvním krokem vůči bezvěrcům, či dokonce názor, že soustavná „mírumilovná“ *daʿwa*, končící konverzí bezvěrece cestou jeho přesvědčení, je jedinou přípustnou metodou *džihádu*.

Kromě války proti nevěřícím (jak židům a křesťanům – *ahl al-kitáb*, tak proti polyteistům – *mušrikún*) existovaly tři další uzákoněné typy války: proti odpadlíkům, proti povstalcům ohrožujícím chalífovu moc a při obraně hranic proti vnějšímu nepříteli. Zatímco třetí typ byl nadšeně rozpracováván už od samého počátku moderního islámského myšlení vzhledem ke koloniálnímu impaktu Evropy, první typ – porážka odpadlíků (*murtaddún*) – je ještě důležitější z pohledu soudobých radikálně reformistických interpretací. V klasickém pojetí bezvěrec (*káfír*, pl. *kuffár*) je člověk, který nikdy nebyl muslim, zatímco odpadlík (*murtadd*) je člověk, který je od narození muslim nebo je konvertita a posléze svou víru zavrhl, přihlásil se k jiné víře nebo se vrátil ke svým původním polyteistickým kultům. Jestliže tak učinil, porušil závazek žít v souladu s Boží *daʿwou* a islámskou obcí – *ummou*. Je tudíž legitimní, ba dokonce povinné vést proti němu *džihád*. Nejdůležitější je fakt, že zatímco nevěřící může být po určitou dobu objektem islámské *daʿwy* ve smyslu agitace (misie), pro odpadlíka není cesty zpět, protože je zrádce z vlastních řad, čímž se podílí na morálním úpadku a rozkladu (*fasád*) a napomáhá tak dezintegraci, oslabování a nakonec kolapsu islámské *ummy*. Z důvodu tradičně úzkostlivé ochrany integrity a duchovní síly *ummy* většina islámských právníků

zdůrazňuje přednostní boj proti odpadlíkům před bojem s bezvěrci, byt jsou sebevícce nebezpeční nebo nepoddajní.<sup>15</sup>

Z tohoto pohledu došlo v dějinách islámu ke zradě mnohokrát. Jako jeden výmluvný příklad uveďme celý proces politické dezintegrace muslimské *ummy* (resp. *chalífátu*) v průběhu 9. a 10. století. Tento proces byl provázen vznikem stále většího množství nezávislých států. Z právního a ideologického hlediska vyvstala otázka, jak mají být chápány a hodnoceny rozbroje, které mezi jednotlivými „neposlušnými“ provinciemi, později samostatnými politickými celky bývalého homogenního chalífátu, probíhaly. Podle všech materiálů, které jsou k dispozici, války mezi muslimy nebyly prakticky nikdy označovány nebo vyhlašovány ve jménu ochrany čistoty víry. Nebylo tomu tak dokonce ani v případech střetu mezi dvěma státy různé doktrinní orientace, jako byly například sunnitské trestné výpravy do horských oblastí, dočasně ovládaných revoltujícími ší<sup>c</sup>itskými sektami. A. J. Abraham například zdůrazňuje, že sunnitská doktrína a sunnitské režimy v takových případech zřídka kdy užívaly pojmu *džihád* a používaly raději termínu *qitál*, resp. *muqátala* (boj, zabíjení).<sup>16</sup>

Ší<sup>c</sup>itské pojetí *džihádu* je podstatně odlišné a v tomto článku se jím nebudeme zabývat.<sup>17</sup> Závěrem této části tedy konstatujeme důležitou skutečnost. V období klasického islámu lze těžko vystopovat důkazy o tom, že jednotlivé politicky relativně nezávislé režimy, tvořící v obecně duchovním smyslu chalífát, vyhlašovaly *džihád* jiným režimům nebo jiným politickým subjektům. Jejich válečná střetnutí mívala jasně politickou motivaci a většinou postrádala jakékoli nábožensko-ideologické konotace. Soupeřící strany ve své propagandě vůbec nepoužívaly výrazy jako *džihád* nebo *da<sup>c</sup>wa*, ani své soupeře neobviňovaly z odpovědnosti za oslabování chalífátu, resp. *ummy*.

Neméně důležitý je jiný fakt, který se týká používání pojmu „odpadlictví“ pro vyjádření negativního vztahu k druhé straně. Chtěl bych v této souvislosti poukázat na důležitý postřeh islamisty Bernarda Lewise, který

15 Fawzi al-Khalili, *al-Irtidád fí ta'rích al-islám* (Odpadlictví v dějinách islámu), Bajnút 1972, 53-56.

16 A. J. Abraham – G. Haddad, *Warriors of God. Jihad (Holy War) and Fundamentalists of Islam*, New York 1979, 35-36.

17 Podle ší<sup>c</sup>itské doktríny odmátnutí sdílet základní ší<sup>c</sup>itské dogma – požadavek, že rodina a potomci čtvrtého chalify <sup>c</sup>Alího mají výsadní právo na duchovní i světskou moc nad *ummou*, a požadavek, aby se muslimové podřídili moci dvanácti imámů (<sup>c</sup>Alího potomků v mužské linii) – je nahlíženo jako stav nevíry (*kufr*). Islámská *umma* je tudíž – v čistě teoretické rovině – na špatné cestě už od chvíle, kdy byl chalífa (imám) <sup>c</sup>Alí zavražděn a politickou moc usurpovala umajjovská dynastie.

formuloval ve své typologii konfliktů během dějin chalífátu. Lewis se také domnívá, že obvinění z odpadlictví je v islámských dějinách velmi zřídka-  
vé. Poukazuje pouze na nepřilíš četné „inkviziční“ procesy s předními  
představiteli islámské mystiky (súfismu) a na příležitostné případy obvi-  
nění z tohoto hříchu nepočtenými muslimskými mysliteli ponořenými do  
politicky neužitečných polemik a traktátů. Mnohem důležitější jsou  
ovšem obvinění z odpadlictví, vyřčená některými středověkými teoretiky  
proti režimům a vládám. V islámských dějinách jsou dvě období, kdy se  
na světskou (sultánskou) moc snesly podobné výtky. V obou případech  
byl muslimský Východ ovládnut cizími, původně neislámskými doby-  
vateli, kteří nakonec islám přijali, ale zároveň stále dodržovali zvyky  
a způsoby svých polyteistických předků. Byli to Mongolové na arabském  
Východě a dynastie mamlúků v Egyptě.<sup>18</sup> I když islámská civilizace po-  
stupně vstřebala kulturní zvláštnosti původně neislámských etnik, zmíně-  
né historické úseky nepřestaly být až do současnosti do jisté míry nahlí-  
ženy jako doba, kdy byl islámský charakter *ummy* značně ohrožen a zpo-  
chybně, dědictví bývalého „zlatého věku“ chalífátu znehodnoceno a Bo-  
ží *da<sup>c</sup>wa* znevážena. Z této teze může vyplynout i radikální interpretace,  
podle níž *umma* tehdy vlastně nežila plnohodnotně v souladu s *da<sup>c</sup>wou*,  
resp. *šar<sup>c</sup>ou*. *Umma* jako celek vlastně po určité historické období stála  
mimo rámec islámu. Proto bylo plně legitimní takové politické moci  
vypovědět poslušnost, vést *džihád* proti odpadlické vládě a bránit, resp.  
znovu nastolit původní Boží zvěst – *da<sup>c</sup>wat Alláh*. Není divu, že právě  
takovou interpretaci oživují některé ideologické koncepce soudobého  
radikálního reformismu.

Během posledních zhruba 150 let se islámské myšlení probralo ze  
spánku po dlouhém období duchovní strnulosti, neplodné rigidnosti a ne-  
schopnosti přinést alespoň náznak vlastní „teologické“ invence. K tomuto  
probuzení došlo především vzhledem k úderu, který světu islámu zasadila  
koloniální Evropa a západní civilizační hodnotový systém jako takový.  
Tento impakt vyvolal v islámském světě různé typy reakcí, jejichž spo-  
lečným jmenovatelem bylo oživení islámské exegetiky, nové zhodnocení  
islámského kulturního dědictví, včetně nových – byť ve srovnání s křes-  
ťanstvím velmi opatrných – diskusí o povaze Koránu, prorocké tradice  
a celého systému islámského práva. Mezi mnoha tématy, která se stala  
předmětem nových interpretací, se logicky ocitla i *da<sup>c</sup>wa* (i když nikoli na  
prvním místě) a *džihád* v nejširším slova smyslu – jako prostředek šíření  
*da<sup>c</sup>wy* ve změněných historických podmínkách. Pojetí *da<sup>c</sup>wy* a *džihádu*

---

18 B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988, 83.

v nejrůznějších proudech islámského reformismu 19. a 20. století je dnes jedním z nejnaléhavějších témat pro všechny, kdo se zabývají vývojem a postavením islámského náboženství v současném politickém i kulturním (civilizačním) kontextu.

## SUMMARY

**The Concepts of *Da'wa* and *Jihad* in the Classical Islam**

Trying to examine the contemporary and recent expressions of Islamic religion in the social and political sense, it seems to be highly relevant to understand the semantic content of terms and notions which occur most frequently in both the Islamic religio-ideological texts and the ordinary political rhetoric of ruling regimes. The author of the paper deals with two of the key terms of classical Islam mostly used in various forms of contemporary Islamic reformism. The first term – *da'wa* – is analysed in its religious and historical context. The author reminds the variability of its content all over the Islamic history. Then, he binds the notion of *da'wa* (mostly in the sense of God's will, revelation etc.) with that of classical notion of *jihad*, which should be also understood in its multiform content as the means of promotion of *da'wa*. The author stresses that the methodology of "semantic archeology" represents one of the possible and effective approaches to the correct understanding of any thoroughly structured religious system, though such an approach might be full of obstacles caused by the unavoidable rate of subjectivism. But still, the method of content analysis and examination of semantic variations in the context of history, provides us, at least in the case of Islam, with a good number of informations reliable and useful for studying the complicated mozaic of contemporary Islamic thought.

Orientální ústav AV ČR  
Pod vodárenskou věží 4  
182 08 Praha 8

MILOŠ MENDEL