

Boušek, Daniel

**Předpovědi příchodu proroka Muhammada a islámu a hebrejská Bible
: Ibn Qutajbovy "Dalá'il al-nubúwa" ("Důkazy proroctví")**

Religio. 2011, vol. 19, iss. 2, pp. [179]-199

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125371>

Access Date: 28. 11. 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.

Předpovědi příchodu proroka Muhammada a islámu a hebrejská Bible: Ibn Qutajbovy „Dalá’il al-nubúwa“ („Důkazy proroctví“)

DANIEL BOUŠEK

Otevřeme-li téměř jakoukoli moderní islámskou publikaci pojednávající o předpovědích příchodu proroka Muhammada v Bibli, nalezneme v ní bezmála tytéž citace biblických veršů, s jakými se setkáváme na stránkách děl muslimských teologů a polemiků období klasického islámu, mezi nimiž zaujímají přední místo Ibn Hazm, Samaw’al al-Maghribí, Ibn Qajjim al-Džawzíja a Ibn al-Qutajba. Islámská tradice má k hebrejské Bibli a Novému zákonu ambivalentní vztah: na jedné straně jejich text považuje za zfalšovaný a nemající nic společného s texty Bohem zjevenými Mojžíši a Ježíši a na straně druhé se těchto textů dovolává jakožto svědectví pro tvrzení Koránu, že obsahují předpovědi Muhammadova příchodu. Poněvadž však Židé v Meďíně 7. století pravdivost tohoto tvrzení zpochybňovali, Muhammad je obvinil z překrucování, pozměňování a dokonce vymyšlení Písma s úmyslem oklamat jej. Současná Písma Židů a křesťanů Prorok prohlásil za zfalšovaná (tzv. *tahríf*). Někteří středověcí teologové považovali za zfalšovaný text Písma (*tahríf al-nass*), jiní jeho smysl (*tahríf al-ma’ání*). Oba názory vedle sebe existovaly od raného stádia muslimské exegeze.¹ První názor se však vlivem Ibn Hazma – jeho nejhlasi-
tějšího propagátora – prosadil a přijímá ho i většina současných muslimských teologů. Mezi stoupence druhého názoru, tj. zfalšování smyslu Písma, náležel také Ibn Qutajba. Jednomu z jeho děl a v něm obsažených pasážím z hebrejské Bible, v nichž spatřuje odkazy na příchod Muhammada a islámu, se věnuje předkládaná studie.

Předpovědi příchodu Muhammada a islámu

Předpovědi příchodu Muhammada a islámu v Bibli spolu s tezí o jejím zfalšování a abrogaci předchozích zjevení tvořily páteř muslimské stře-

1 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, New York: Prometheus Books 2004, 189-190.

dověké polemiky s vlastníky Písma (*ahl al-kitáb*), tedy křesťany a Židy. Zdrojem této polemiky byl Korán, který prohlašuje, že Tóra (*tawrát*) a evangelium (*indžíl*) ohlašují příchod Proroka jménem Ahmad.² Kde se tato proroctví v Bibli nalézají, Korán nespécifikuje; tento úkol zůstavil budoucím generacím muslimů. Na rozdíl od křesťanství, v němž odkazy na Ježíšovo mesiášství v hebrejské Bibli hrály významnou roli již od vzniku křesťanství při utváření identity nového náboženství (*L* 24,27), raná muslimská literatura žádné konkrétní citace z Písma neobsahuje a ani necítila potřebu dokládat pravdivost tvrzení Koránu. Zato předkládá bezpočet mnohdy pitoreskních příběhů, v nichž Židé (a křesťané) uznávají pravdivost tvrzení, že hebrejská Bible předpovídá Muhammada a že v jeho osobě se naplnila proroctví popisující očekávaného proroka. Na své poznání reagovali dvojným způsobem: buď snahou tyto pasáže před veřejností skrýt (*kitmán*), nebo konverzí k islámu.³

O nepřipravenosti muslimů ještě v polovině 8. století identifikovat v předchozích zjevených knihách proroctví ohlašující Muhammadův příchod svědčí spis *De haeresibus* Jana Damašského (z. 750), který líčí patrně fiktivní disputaci s muslimy. Jan v něm pravost křesťanství dokazuje tvrzením, že Ježíšův příchod zvěstovali všichni proroci počínaje Mojžíšem, a totéž žádá po muslimech ohledně Muhammada. Janova žádost muslimy „překvapila, takže bezradně ... a ... zahanbeně mlčeli“.⁴ Poněvadž bezprostřední znalost Bible muslimští polemici – až na výjimky – nabyli až od 15. století,⁵ jediní, kdo znali originální texty a mohli poskytnout požadované informace, byli židovští a křesťanští konvertité, přičemž posledně jmenovaní čerpali z již existujících sbírek christologických pasáží, tzv. *testimonií*,⁶ u nichž stačilo namísto mesiáše dosadit Muhammada. Zpočát-

2 7:157; 3:70-71; 2:146; 61:6.

3 Ibn Sa'd, *Kitáb al-tabaqát al-kubrá: Biographien I/1*, vyd. Eugen Mittwoch – Eduard Sachau, Leiden: Brill 1905, 104, 107, 108, 353.

4 Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites“*, Leiden: Brill 1972, 80-81.

5 Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton – New Jersey: Princeton University Press 1992, 111-129 (5. kapitola). Jako prvního Lazarus-Yafeh jmenuje Burhánuddína al-Biqá'ího (z. 1480), který napsal pojednání, v němž obhajuje užití citací z Písma. Viz Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1877, 389-390. Mezi těmi, kdo Písmo částečně znali, lze jmenovat Ibn Qutajbu, Ibn Hazma, al-Maqdisího a al-Tabariho. Meira Polliack, *The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation: A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Centuries C.E.*, Leiden – New York – Köln: Brill 1997, 19, pozn. 64.

6 Apologeté Justian Martyr (z. kol. 165), Melito ze Sardis (z. kol. 190) a Tertullianus (z. 220) vypracovali mnoho těchto *testimonií* Starého zákona, z nichž se posléze sestavovaly sbírky jako např. *Ad Quirinum* biskupa Cypriána (z. 258).

ku nad citacemi z prorockých knih převažovaly pasáže z Tóry (zvláště *Geneze* a *Deuteronomia*), ale s rozkvětem *testimonií* v muslimské polemice dominovaly citace z *Daniela*, *Žalmů* a zejména *Izajáše*.

Jestliže v polovině 8. století muslimové „zahanbeně mlčeli“, již na konci téhož století korespondence mezi byzantskými císaři a umajjovskými a abbásovskými chalífy oplývá množstvím biblických veršů vztahených na Muhammada, které se řadí do klasického repertoáru muslimské polemické literatury: zaslíbení poslání Přímlovce (*al-fáraqlít; paraklétos*, J 15,26),⁷ povolání proroka (*Dt* 18,15), jezdcí na oslu a na velbloudu (*Iz* 21,7)⁸ a další.⁹ Koncem 9. století se stal seznam těchto *testimonií* v podstatě kompletní a pozdější generace polemiků ho obohatily už jen nepatrně. Většina citací *testimonií* pocházela z hebrejské Bible, která spíše než Nový zákon skýtala muslimům potřebný materiál. Předpovědím znamení doby Prorokova příchodu a jeho popisům (*sifát*) věnuje polokanonický Prorokův životopis od Ibn Isháqa v redakci Ibn Hišáma (*Sírat rasúl Alláh*, 8.-9. století) celý oddíl nadepsaný „Židovští rabíni, křesťanští mniši a arabští věstci předpovídají příchod posla Božího“¹⁰ a ještě podrobnější popisy s odkazy na údajné biblické verše (*fí 'l-tawrát*) přináší literatura hadíthů nebo Ibn Sa'dův (z. 844) biografický slovník *Tabaqát* v kapitole „Popisy posla Božího v Tóře a evangeliu“. Tyto prameny kombinují poměrně doslovné překlady biblických veršů s verši, jež svůj vzor připomínají jen vzdáleně, anebo jsou zcela vymyšlené. Příčinu této kombinace shledává Lazarus-Yafeh mimo jiné v závislosti daných „citací“ na midraších nebo jiné pozdější židovské literatuře, již muslimové považovali za integrální součást hebrejské Bible, nehledě na to, že i jejich židovským informátorům patrně biblický text splýval s midrašickou látkou.¹¹

7 Interpretace Ahmada/Muhammada jako *parakléta* se v muslimské literatuře objevuje již před polovinou 2. století hidžry. Podle Ibn Isháqa slovo Muhammad znamená totéž co syrské (*al-munahmáná* a řecké *paraklétos*. Ibn Hišám, *Sírat rasúl Alláh* I, vyd. Ferdinand Wuestenfeld, Göttingen: Dieterichsche Universitäts-Buchhandlung 1859-1860, 150. Srov. Sydney H. Griffith, „Arguing from Scripture: The Bible in the Christian/Muslim Encounter in the Middle Ages“, in: Thomas J. Heffernan – Thomas E. Burman (eds.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden – Boston: Brill 2005, 40-42.

8 Louis P. Cheikho (ed.), *Trois traités anciens de la polémique et de théologie chrétiennes*, Beyrouth: Imprimerie Catholique 1923, 10-11, 12-14, 21-22.

9 Douglas Morton Dunlop, „A Letter of Hārūn ar-Rashīd to the Emperor Constantine VI“, in: Matthew Blafł – Georg Fohrer (eds.), *In Memoriam Paul Kahle*, Berlín: Verlag Alfred Töpelmann 1968, 106-115: 112-114.

10 Ibn Hišám, *Sírat rasúl Alláh* I..., 129-136.

11 H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds...*, 78-79.

V reakci na neochotu křesťanů a Židů uznat Muhammada prorokem a postavit jej naroveň divotvůrcům Mojžíšovi a Ježíši se vedle zmíněné literatury rozvinul specifický literární žánr zvaný *dalá' illa'lám al-nubúwa* (*důkazy* nebo *znamení proroctví*). Jeho cílem bylo pomocí příběhů líčících jedinečnost Prorokovy osobnosti a jeho zázraky včetně toho největšího, nenapodobitelného Koránu (*i'džáz al-qur'án*), prokázat oprávněnost Muhammadova prorockého nároku. Nejstarší sbírky *znamení proroctví*, psané muslimskými *mutakallimy* (stoupenci náboženské dispute), se nedochovaly, a tak se k nejstarším známým dílům s již rozvinutou profetologií řadí al-Džáhizovy (z. 869) *Hudžadž al-nubúwa* (*Důkazy proroctví*), *Kitáb al-dín wa'l-dawla* (*Kniha náboženství a státu*) nestoriánského konvertity k islámu 'Alího ibn Rabban al-Tabarího (kol. 810-865) a al-Máwardího (z. 1058) *A'lám al-nubúwa* (*Znamení proroctví*). Jejich autoři citují domnělé nebo skutečné verše Písma, v nichž spatřovali znamení příchodu Muhammada, rozšíření islámu či arabštiny, odkazy na Mekku a muslimskou pouť, modlitbu, půst v měsíci ramadánu atd., a při jejich výkladu užívali týchž typologických metod jako křesťané, jen s tím rozdílem, že christologický výklad nahradili výkladem islámským.¹² Rozsah seznamů jednotlivých autorů se značně liší, některé předkládají jen několik biblických veršů, jiné desítky a nabízejí i různé varianty překladu téhož verše.¹³

Ibn Qutajbovy *Dalá'il al-nubúwa* (*Důkazy proroctví*)

Významné místo v rámci žánru *důkazy* nebo *znamení proroctví* zaujímá kniha *Dalá'il al-nubúwa* (*Důkazy proroctví*) z pera muslimského učenice Ibn Qutajby (828-889) z Bagdádu. Jako samostatná kniha se *Dalá'il al-nubúwa* nedochovala a jen fragmenty z ní se nalézají v Muhammadově biografii *Al-Wafá bi-ahwál al-Mustafá*¹⁴ polyhistora Ibn al-Džawzího (z. 1201) a u dalších autorů jako Ibn Qajjima al-Džawzíji a Ibn Hazma. Hebrejskou Bibli a Nový zákon Ibn Qutajba necituje pouze v *Dalá'il al-nubúwa*, ale rovněž v *Kitáb al-ma'árif* (*Kniha pozoruhodných informací*)

12 Sarah Stroumsa, „The Signs of Prophecy: The Emergence of an Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature“, *The Harvard Theological Review* 78, 1985, 101-114.

13 Nejrozsáhlejší seznam *testimonií* sestavil Ibn Rabban, který do *Kitáb al-dín wa'l-dawla* zařadil přibližně sto třicet odkazů na Bibli.

14 Publikoval Carl Brockelmann (ed.), „Ibn Ġauzī's Kitāb al-Wafā fī faḍā'il al-Muṣṭafā nach der Leidener Handschrift untersucht“, in: Friedrich Delitzsch – Paul Haupt (eds.), *Beiträge zur Assyriologie und Semitischer Sprachkunde* 3, Leipzig: Hinrichs 1898, 1-59, příslušná pasáž se nalézá na stranách 46-55. Srov. Carl Brockelmann, „Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 15, 1895, 138-142.

a *Kitáb muchtalif al-hadíth* (*Sporné hadíthy*).¹⁵ Velice věrné biblické parafráze na začátku *Kitáb al-ma'arif*, pocházející většinou z 1. a 2. kapitoly knihy *Genesis*, se podle mínění Georgese Vajdy a Gérarda Lecomta zakládají na raném arabském překladu Bible pořízeném ze syrštiny,¹⁶ přičemž autor se rovněž opíral o ústní překlady, čímž Lazarus-Yafeh vysvětluje některé z biblického kontextu vytržené citace a na způsob midraše parafrázovaný biblický text.¹⁷

Biblické citace v *Dal'íl al-nubúwa*¹⁸ Ibn Qutajba hojně čerpal – aniž by tak uvedl – z Ibn Rabbanovy *Kitáb al-dín wa'l-dawla*. Řada citací je téměř doslovných, ale uvádí i takové, které se od Ibn Rabbanových různou měrou liší anebo v jeho díle chybí. Čerpal-li tedy Ibn Qutajba z knihy *Kitáb al-dín wa'l-dawla*, rozhodně nebyla jediným jeho zdrojem. Za další jeho pramen Graf označil nespecifikovaný arabský překlad Bible nebo její targúm (zvláště se to týká prorockých knih) spíše židovské než křesťanské provenience.¹⁹ Camilla Adangová navíc hledá Ibn Qutajbovu předlohu v některé ze sbírek *testimonií*.²⁰

Předpovědi příchodu proroka Muhammada a islámu v Ibn Qutajbově díle

Všechny biblické citace včetně věrných překladů i výrazně islamizovaných pasáží považuje Ibn Qutajba za součást dřívějších Božích zjevení, jež jsou v držení vlastníků Písma. Ti jejich doslovný význam přijímají a jediné, co popírají, je možnost, že by Bible výslovně zmiňovala Prorokovo jméno. Nic jim to však není platné, protože „svědecké verše“ Písma jednoznačně prorokují o okolnostech Prorokova života, jeho době, emigraci, poslání a zákonu. Všechna tato proroctví se naplnila pouze v něm a jeho lidu. Za nejpádňější důkaz existence těchto veršů však Ibn Qutajba pokládá vyjádření Koránu: tvrdí-li, že Tóra a evangelium ohlašují Proroka, je to jasný důkaz.

15 Isháq Músa Huseini, *The Life and Works of Ibn Qutayba*, Beirut: American University of Beirut 1950; Ignaz Goldziher, „Ueber Bibelcitate in muhammedanischen Schriften“, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 13, 1893, 318-321.

16 Georges Vajda, „Observation sur quelques citations bibliques chez Ibn Qotayba“, *Revue des études juives* 99, 1935, 68-80: 80; Gérard Lecomte, „Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba“, *Arabica* 5, 1958, 34-46: 39.

17 H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds...*, 122.

18 Jejich překlad je obsahem dodatku.

19 Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I, Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana 1944, 49-50.

20 Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, 112.

Jakým způsobem však muslimská tradice hledala odkazy na Proroka v hebrejské Bibli? V úvodu studie jsme uvedli, že Tóra podle Koránu označuje posla Božího pod jménem Ahmad, což je jiná forma jména Muhammad. Kořen obou jmen tvoří konsonanty *HMD* s významem „chválit“; Muhammad tedy znamená tolik co „chválený“ a Ahmad „velebený“.²¹ Muslimským autorům z řad křesťanských konvertitů, kteří četli Bibli v její syrské verzi (Pešitto), tak stačilo při překládání syrských podstatných a přídavných jmen a sloves s významem „chválit“, „velebit“, „vyvyšovat“ atp. (nejčastěji od kořene *ŠBH*) užít arabského kořene *HMD* téhož významu. Z něj odvozené tvary *ahmad*, *mahmúd*, *muhammad* a *hamd* pak vetkávali do jinak téměř věrných překladů biblických veršů.²² Jako příklad tohoto způsobu překladu lze uvést Ibn Rabbanův překlad *Abk* 3,3-4: „Bůh přišel z jihu, z hory Páranu Svátý. Nebesa přikrývá velebnost (*muhammad*) jeho a země je plná jeho chvály.“²³ Muhammada jmenuje král David v *Ž* 48,2: „Veliký je Hospodin a nejvyšší hodný chvály ve městě našeho Boha, na své svaté hoře“, který překládá: „*inna rabbaná 'azímun mahmúdun džiddan wa fi qarjat iláhiná wa fi džabalihi qaddús wa muhammad*“. Stejně tak čte Ibn Rabban v *Ž* 50,2: „Ze Sijónu, místa dokonalé krásy (*iqílilan mahmúdan*)“, a dodává, že slova *muhammad*, *mahmúd* a *hamíd* znamenají totéž.²⁴ Ibn Qutajba spolu s dalšími polemiky uvádí, že arabská fráze *al-hamdu lí'lláh* („chvála Bohu“) má syrský ekvivalent v *šubhá l'aláhá*: překládá-li se *hamd* slovem *šubhá*, pak *mšabbahá* („chválený“) znamená totéž co *muhammad*.²⁵

Verš „Hospodin přišel ze Sínaje, jako slunce jim vzešel ze Seíru, zaskvěl se z hory Páranu, přišel s desetitisíci svatými“ (*Dt* 33,2) citují všichni muslimští polemici, neboť v něm spatřují biblickou předpověď vývoje náboženské historie lidstva a progresi zjevení vrcholícího Muhammadovou misí, jež abroguje předešlá zjevení: Sínaj symbolizuje judaismus, Seír křesťanství a Páran islám.

Locus classicus muslimské polemiky s judaismem představuje Boží zaslíbení Abrahamovi stran Izmaela: „Hle, požehnám mu a rozplodím a roz-

21 Podle hadíthu Muhammad řekl: „Mám pět jmen: *Muhammad*, *Ahmad*, *Vymazávající*, jímž Bůh vymaže bezvěrectví, *Shromažďovatel*, jenž shromáždí lidi, a *Poslední*, to jest poslední z proroků.“ (Ibn Sa'd, *Kitáb al-tabaqát al-kubrú: Biographien* I/1..., 65.)

22 G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I..., 45-46.

23 Ibn Rabban, *Kitáb al-dín wa'l-dawla*, vyd. 'Ádil Nuwajhad, Bejrút: Dár al-áfáq al-džádidá 1982, 168-170, 156.

24 Ibn Rabban, *Kitáb al-dín wa'l-dawla*..., 138-140, 156.

25 Srov. Ignaz Goldziher, „Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitáb“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 32, 1878, 341-387: 374-375; Martin Schreiner, „Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42, 1888, 591-675: 626.

množím ho převelice ... učiním z něho veliký národ“ (*Gn* 17,20), jehož hebrejská slova *bi-mo'd me'od* („převelice“) polemiky vztahovali na Muhammada kvůli zvukové podobnosti a shodné numerické hodnotě jejich konsonantů s konsonanty jména Muhammad (92).²⁶ Ibn Qutajba tyto spekulace pomíjí a všímá si jen mocenského aspektu naplnění slibů učiněných Izmaelovi, tedy Arabům. Jaký význam tomuto verši přikládal, vysvítá rovněž z okolnosti, že jej cituje jako první.

V židovské literatuře dobře známý obraz „jezdce na oslu“ (*rákib al-himár*), „jezdce na velbloudu“ (*rákib al-ba'tr*) a muže ohlašujícího pád Babylónu a roztržení model (*Iz* 21,7) raná muslimská exegze pro jeho druhotně mesianistický význam převzala jako předpověď příchodu Ježíše a Muhammada.²⁷ Ibn Qutajba tvrdí, že symbolizuje-li jezdec na oslu Ježíše, pak jezdcem na velbloudu může být pouze Muhammad, poněvadž s jeho příchodem skončilo v Babylónii uctívání model: „Cožpak není Prorok známější jízdou na velbloudu než Mesiáš jízdou na oslu?“ Na jiném místě Ibn Qutajba cituje další údajně biblický verš s tématem jezdců: „Izajáš pravil k Iljá [Aelia Capitolina] neboli městu Jeruzalému (*bajt al-maqdis*), jehož jméno je Úršalím: Přijmi dobrou zvěst, Úršalíme, neboť k tobě přijíždí jezdec na oslu neboli Ježíš a za ním jede jezdec na velbloudu neboli Muhammad.“²⁸

Třetí nejčastěji muslimskými polemiky citovaný verš je *Dt* 18,18: „Povolám jim proroka z jejich bratří, jako jsi ty“, který hrál kvůli svým mesianistickým konotacím významnou roli již od počátku křesťansko-židovské polemiky (*Sk* 3,22-23).²⁹ Muslimští autoři obvykle zmiňují židovskou interpretaci verše, již samozřejmě vyvrací ve prospěch vlastního výkladu, který se soustředí na smysl slov „z jejich bratří“. Námitky Židů, že ohlášený prorok povstane pouze v jejich středu, Ibn Qutajba vyvrací důkazy založenými na Tóře i rozumovém úsudku: Neříká snad Tóra: „Nikdy však již v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš“ (*Dt* 34,10)? Kdyby bylo Božím úmyslem říci: „Povolám jim proroka ze synů Izraele jako Mojžíše“, řekl by „z nich samých“ (*min anfusihim*) namísto „z jejich bratří“ (*min ichwa-*

26 Samau' al al-Maghribī, *Iḥḥām al-yahūd: Silencing the Jews*, vyd. a přel. Moshe Perlmann, *Proceedings of American Academy for Jewish Research* 32, 1964, 31-33.

27 Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds...*, 101-102. „Jezdce na velbloudu“ (*rechev gamal*) považují za symbol království Arabů např. židovské apokalypsy *Nistarot r. Šim'on bar Johaj* (asi polovina 8. století) a *Ma'ase Dani'el* (asi 940) a Maimonides v *Dopisu do Jemenu* (Daniel Boušek – Dita Rukriglová, *Maimonides: Výběr z korespondence*, Praha: Academia 2011, 143).

28 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Gauzī's Kitāb al-Wafā...“, 43.

29 David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizḥahon Vetus*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1979, 74-76, 262.

tihim, hebr. *mi-qarev ahehem*). Správnost muslimské interpretace navíc potvrzuje naplnění výstrahy Boží pomsty každému, kdo by se tomuto proroctví zpěchoval (*Dt* 18,19). Také Ibn Rabban vidí „zřetelné stopy pomsty na těch, kdo jej [tj. Muhammada] odmítli, a jasné stopy milosti na těch, kdo jej přijali“. ³⁰ Oba autoři tím nepochybně mínili inferiorní postavení křesťanů a Židů jakožto „chráněného obyvatelstva“, které se za chalify al-Mutawakkila (847-861) povážlivě zhoršilo. ³¹

Izajášův obraz Hospodinova služebníka (*Iz* 42,1-10), jenž „Nekřičí a hlas nepozvedá, nedává se slyšet na ulici“ (*Iz* 42,2), přináší muslimská tradice v nejrůznějších podáních od židovských konvertitů k islámu a známých tradentů látky *isrá'ílíjât* (biblické příběhy), Ka'ba al-Ahbára a 'Abdalláha ibn Saláma. Také Ibn Qutajba uvádí několik překladů, z nichž některé jen matně připomínají biblickou předlohu. Například slova: „On je nezhasitelné světlo Boží. Nebude poražen, a tak na zemi upevní Můj důkaz; s ním přestane [platit] každá výmluva a džin se poddá Jeho Tóře“ Ibn Qutajba považuje za narážku na Prorokovo jméno a vlastnosti. Na případnou námitku Židů, co je míněno „Jeho Tórou“, odpovídá: „To znamená, že přinese knihu [tj. Korán], jež zaujme totéž místo, jakému se u vás těší Tóra.“ ³²

Kniha proroka Izajáše, jež Ibn Qutajba označuje za ohlašovatele Muhammadova a Ježíšova příchodu par excellence, ³³ skýtala muslimským polemikům vedle mnoha proroctví a popisů Muhammadova příchodu, jména a vlastností také vylíčení jeho fyzického vzhledu včetně mateřského znaménka na zadní straně ramene, jež muslimská tradice označuje za „pečeť proroctví“ (*chátam al-anbijá'*). ³⁴ Nejčastěji v tomto kontextu zmiňují verš z *Iz* 9,5: „Neboť se nám narodí dítě, bude nám dán syn, na jehož rameni spočine vláda“, kde slovo „vláda“, překládané arabským *sultánuhu*, pokládali za odkaz na Muhammadovo tělesné „znamení proroctví“. Ibn Qutajba spojuje tuto pasáž s *Dt* 33,12, kterou parafrázuje: „Benjamín, moc mu spočívá na ramenou“, a od Ibn Rabbana ³⁵ přejímá doslovně citaci syrské a hebrejské verze textu: „Znamení jeho proroctví si nese na rameni, jak

30 Ibn Rabban, *Kitáb al-dín wa'l-dawla...*, 137-138.

31 Wolfgang Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1995, 123-128.

32 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Ğauzī's Kitāb al-Wafā...“, 48.

33 Ibn Qutajba, *Kitāb al-ma'arif*, Káhira: Al-Matba'a al-'ámira al-šaraffija 1882, 17. Ibn Rabban cituje Izajáše jednatřicetkrát a Ibn Qutajba sedmnáctkrát.

34 Tradice o Muhammadově mateřském znaménku přináší Ibn Sa'd, *Kitāb al-tabaqát al-kubrā: Biographien I/2*, vyd. Eugen Mittwoch – Eduard Sachau, Leiden: Brill 1905, 131-133.

35 Ibn Rabban, *Kitāb al-dín wa'l-dawla...*, 146-147.

stojí v syrském komentáři (*tafsír*). Hebrejský [text] čte: Hleď, na rameni má znamení prorocství.³⁶

Motiv pouště a Mekka

Kromě příchodu Muhammada ohlašuje hebrejská Bible podle muslimských polemiků také příchod islámu, jeho rozšíření po celém světě, podmanění národů a králů jeho vládě, rozšíření arabštiny, islámského zákona a ustanovení muslimských rituálů včetně modlitby a poutě. Biblické zmínky o poušti, zvláště ve spojení se jmény Hagar a Izmael, Kédar, Nebajót či Mídján, jimiž midrašická a středověká rabínská literatura označovala Araby a muslimy, vztahovali muslimští exegeté na Hidžáz a Mekku.³⁷ Verše s pouštní tematikou čerpají především z „těšitelských veršů“ „Deuteroizajáše“ (*Iz* 40-55), jehož popisy vykoupení z utrpení a obnovy, vyřčené na adresu Izraele, muslimští exegeté vztahovali na dobu Muhammadova příchodu a vlády islámu.³⁸

Podobenství o abrogaci judaismu islámem čte Ibn Qutajba v Ezechiellově prorocství (*Ez* 19,10-14) hovořícím o uschlé „vinné révě“ – symbolizující judaismus – a o jejím „přesazení do stepi, do země vyprahlé“, tj. Arábie: „Vyrval ji však v rozhořčení a pohodil na zem, horký vítr vysušil její plody. Nyní je přesazena do stepi, do země vyprahlé a žíznivé. Z jejich vznešených snětí vyšlehl oheň, pozřel její plody, takže na ní nezbyla žádná mohutná sněť ani ratolest.“³⁹

Také Sijón považovali muslimští autoři za kód pro Araby či Mekku. *Ž* 50,2: „Ze Sijónu, místa dokonalé krásy“, Ibn Qutajba překládá „Bůh ze Sijónu ukázal chvályhodnou korunu (*iqílilan mahmúdan*)“, přičemž koruna je metaforou vůdcovství a vlády a „chvályhodný“ označuje Muhammada.⁴⁰

Pouť a muslimská modlitba

Značnou část z Ibn Qutajbou předložených veršů z knihy proroka Izajáše zaujímají předpovědi muslimské pouti do Mekky (*hadždž*). „Vztyčená korouhev“ ve verši „I vztyčí korouhev k dalekému národu, hvizdem jej přivolá od končin země. Hle, přijde rychle a hbitě“ (*Iz* 5,26) v Ibn Qutaj-

36 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Gauzi’s Kitāb al-Wafā...“, 49.

37 M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur...*, 254-266.

38 H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds...*, 83-106.

39 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Gauzi’s Kitāb al-Wafā...“, 53. Al-Máwardí k tomuto verši dodává, že „v tom, který se objeví z pouště, najdou Židé smrt“ (*Al-Ahkám al-sultánija wa’l-wilájat al-dínija*, Bejrút: Dār al-kutub al-‘ilmija 2006, 159).

40 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Gauzi’s Kitāb al-Wafā...“, 49.

bově výkladu značí proroctví a „hvizd“ volání do všech koutů země, aby se lidé rychle vydali na pouť do Mekky. Verš mu navíc evokuje verš Kóránu: „A vyzývej lidi ke konání pouti, a necht' k tobě přijdou pěšky anebo jedouce na všelijakých velbloudech rychlých“ (22:27).⁴¹ V odpověď na otázku, proč se podobenství o „neplodné ženě“, jejíž dům zaplní lidé (Iz 54), hodí spíše na Mekku než Jeruzalém, Ibn Qutajba poukazuje na okolnost, že zatímco Jeruzalém měl vždy mnoho synů, tj. proroků, v Mekce se před příchodem Muhammada neobjevil žádný.⁴² Konec prvního verše této kapitoly, kde se hovoří o tom, že „synů osamělé bude více než synů provdané“, v jeho výkladu hovoří o počtu poutníků směřujících do Mekky na pouť, který převyšuje počet poutníků jdoucích do Jeruzaléma.⁴³

O cestě poutníků ze Sýrie a Libanonu do Mekky vypovídá Iz 35,2.6.8.9 a o některých rituálech pouti mluví verše Iz 60,5.7, které Ibn Qutajba překládá:

Rozhlédni se kolem sebe a zaraduješ se nad přivezenými poklady moře. Množství národů k tobě bude putovat (jahudždžu), až tě početné kolony velbloudů naplní [bohatstvím] ... K tobě se shromáždí stáda midjánských beranů, k tobě přijde lid Sábý, Kédar se stády se vydá na cestu k tobě a předáci nebajóšt' ti budou k službám.⁴⁴

Zmíněnými předáky Ibn Qutajba míní předislámské služebníky Ka'by (*sadanat al-Ka'ba*),⁴⁵ potomky Izmaelova syna Nabajóta. Iz 60,11 dává Ibn Qutajba do souvislosti s Mekkou, kterou nazývá „Božím městem“, jak se hovoří o Jeruzalémě coby „Měště Hospodinově“ (Iz 60,14). Čte tento verš následovně: „[Mekka] bude přijata jako *qibla* (modlitební směr) a nazvána ‚Božím městem‘ (*madínat al-rabb*).“⁴⁶ Černý kámen v Ka'bě, který se poutníci během poutě snaží políbit nebo se ho dotknout, dává Ibn Qutajba do souvislosti s Iz 28,16: „Toto praví Panovník Hospodin: Já to jsem, kdo za základ položil na Sijónu, což je dům Boží, kámen v uctívaném rohu“ (*záwija mukarrama; al-mukarrama* je epiteton Mekky).⁴⁷

41 *Ibid.*, 51.

42 *Ibid.*, 52.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, 53.

45 *Sádin* (pl. *sadana*) byl v předislámské Arábii většinou dědičný úřad kustoda svatých míst, který od jejich návštěvníků přijímal obětní zvířata, obětoval je a jejich krví potíral modlu.

46 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Gauzi's Kitáb al-Wafā...“, 53.

47 *Ibid.*, 52. Ke kultu v Mekce a Ka'bě v hebrejské a křesťanské polemice viz M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur...*, 312-313; Bernard Septimus, „Petrus Alfonsi on the Cult at Mecca“, *Speculum* 56/3, 1981, 517-533.

Zaslíbení udělení *nového jména* (Iz 62,2) se rovněž vztahuje na Ka'bu, která s příchodem islámu obdrží nové jméno – *al-masdzid al-harám* („posvátný okrsek mešity“). Bezpečí chrámového okrsku v Mekce (*haram*), v němž se nesmí prolévat krev, muslimští exegeté vztahovali na Izajášovu eschatologickou vizi rajske svornosti, kdy vlk bude pobývat s beránkem a „žádná lvi nebudou šířit škodu a zkázu v mých svatých okrscích“, jak Ibn Qutajba překládá Iz 11,6-9. Biblická scéna má popisovat chování zvířat uvnitř *haramu* v Mekce, kde se zdržují lovu, ale po jeho opuštění opět loví a zabíjejí v souladu se svou přirozeností.⁴⁸ Muslimskými autory oblíbený žalm 149,⁴⁹ hovořící o hlasitých chválách na Hospodina, ve skutečnosti prorokuje o muslimech, protože pouze oni Boha vyvyšují (*takbír*) a svolávají k modlitbám lidským hlasem pětkrát denně z minaretů (*ádhán*), zatímco Židé užívají trubek (*búq*) a křesťané klepadel (*náqús*).⁵⁰

Vítězství muslimských vojsk a islámu

Častou a účinnou zbraň k prokázání výsostného postavení islámu, jenž abrogoval předchozí zjevení, čerpali polemici z vojenských úspěchů islámu. Této argumentaci byli vystaveni jak Židé, tak křesťané, svádějící po staletí s muslimskými vojsky intenzivní boje.⁵¹ Křesťané v polemice s nepočetnými a slabými Židy rovněž využívali argumentu úspěchu a rozšíření své víry coby důkazu zavržení Židů a vyvolení křesťanů za nový lid Boží. Svě tvrzení dokazovali poukazováním na rozptýlení Židů a jejich porobu, kdy nevlastní žádná práva ani půdu a nemají žádného krále, zatímco pro status křesťanů coby vyvoleného lidu svědčí rozšíření církve, početní množství a podmanění národů křesťanstvím.⁵² Táž argumentace se dostala ke slovu v muslimské polemice s Židy. Poté, co Izraelci zabili proroka Izajáše, sděluje Ibn Qutajba, „Bůh dopustil, aby Izraelcům vládli nepřátelé, rozptýlil je po světě, hubil je, odsoudil k ponížení a chudobě a odňal jim vládu a proroctví, aby žili mezi všemi národy až do zmrtvýchvstání v opovržení a podřízeném postavení“.⁵³ Inferiorní postavení Židů mus-

48 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Ğauzī's Kitāb al-Wafā...“, 53.

49 Curt Peters, „Psalm 149 in Zitate islamischer Autoren“, *Biblica* 21, 1940, 138-151.

50 Ibn Qajjim al-Džawzija, *Hidájat al-hajará fí adžwibat al-jahúd wa'l-nasará*, Káhira: Maktabat al-qíma b.r., 70.

51 Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau: Müller – Seiffert 1930, 86-88.

52 Bernard Blumenkranz, „The Roman Church and the Jews“, in: Cecil Roth (ed.), *The World History of the Jewish People: The Dark Ages: Jews in Christian Europe, 711-1096*, Tel Aviv: Massadah 1966, 66-99: 95.

53 Ibn Qutajba, *Kitāb al-ma'arif*..., 17.

limští polemici považovali za racionální argument svědčící o odvrácení Boží přízně od Židů a abrogaci judaismu islámem.

Jsou to opět především Izajášovy a žalmistovy výroky, které dodávaly polemikům dostatek látky k odkrývání předobrazu muslimských vojsk, jež pro islám podmaní téměř celý tehdy známý svět. Zvláštní oblíbě se v tomto kontextu těšil žalm 149, hovořící o vykonání pomsty nad národy dvojsměčným (*dhawát al-šufratajn*) mečem, který polemici přivlastňují Muhammadovi a Arabům. Narážku na meč a podmanění národů Araby nalézá Ibn Qutajba také v žalmu 45,3-6: „Který jiný prorok než Muhammad si opásal boky mečem, před kým jiným padly národy a koho jiného zákony byly spojeny se strachem: buď přijetí [islámu], placení daně z hlavy (*džizja*), nebo meč podle výroku: ‚Zvítězil jsem pomocí děsu‘?“ a v žalmu 72,8-13.15.17, jenž líčí Muhammadovu vládu prostírající se od moře k moři a od Eufratu a Tigridu až do dálav země.⁵⁴

Vedle obecných obrazů vítězství arabských vojsk a islámu nad národy se v hebrejské Bibli rovněž spatřovalo předzvědění konkrétních vítězství a bitev, jež svedou muslimská vojska. Ibn Qutajba v Izajášových slovech (*Iz* 21,10.15 a 41,15) rozpoznává slavnou bitvu u Badru (r. 624), v níž muslimové vedeni Prorokem porazili Mekkánce.⁵⁵

Závěr

Ibn Qutajbovy citace z hebrejské Bible v *Dalá'il al-nubúwa* ukazují, že autor její text nezřídka upravuje a islamizuje. Na hodnověrnosti těchto citací v očích muslimských čtenářů, nemajících přístup k textu Písma, to však nijak neubíralo. Naopak, islamizace biblických pasáží Ibn Qutajbovu textu zaručila popularitu a hojnou citovanost pozdějšími autory. Autor i tyto islamizované citace považoval za součást dřívějšího zjevení, které dosud vlastní „lid Knihy“: oni sami je recitují a nepopírají jejich doslovný význam; pouze nepřipouští, že Písmo výslovně zmiňuje Prorokovo jméno. Nic jim to však není platné, protože *mšabbahá* v syrské Bibli znamená totéž co *muhammad*. Navíc všechna svědectví Písma se očividně shodují s okolnostmi Prorokova života (dobou jeho poslání, jeho emigrací a jeho zákonem), což vylučuje, aby vypovídala o někom jiném. Nakonec se Ibn Qutajba dovolává nezpochybnitelné autority Koránu: prohlašuje-li Korán, že se Tóra a evangelium zmiňují o proroku Muhammadovi, pak se v nich tyto svědecké verše nalézat musí.

54 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Gauzi's Kitāb al-Wafā...“, 49.

55 *Ibid.*, 54.

Ibn Qutajbovy *Dalá'il al-nubúwa* spolu s díly dalších muslimských autorů, kteří předkládali čtenářům „znamení“ Muhammadova prorockého úřadu, ukazují, že muslimská interpretace Bible byla simplistní a nerozvínutá jak ve srovnání s křesťanskou typologickou a alegorickou exegezí Bible, tak muslimskou exegezí Koránu. Nesmíme však ztratit ze zřetele skutečnost, že tato exegeze se nikdy nestala samostatným literárním žánrem ani nehrála významnou úlohu ve středověké muslimské teologii.

Dodatek: Z Ibn Qutajbových Důkazů proroctví⁵⁶

Abú Muhammad 'Abdalláh ibn Muslim ibn Qutajba řekl: Mezi znamení našeho Proroka, nalézající se v dřívějších Božích knihách, patří Boží výrok k Abrahamovi v první knize Tóry: „Vyslyšel jsem tvou modlitbu za Izmaela: požehnám mu a rozplodím a rozmnožím ho převelice; zplodí dvanáct knížat a učiním z něho veliký národ.“⁵⁷ V téže knize pravil Mojžíš podobnou věc a dodal: „Když Hagar uprchla od Sáry, ukázal se jí anděl řkoucí: ‚Hagaro, otrokyně Sáraje, navrať se ke své paní a pokoř se před ní. Velice rozmnožím tvé potomstvo a sémě, takže je pro množství nebude možno ani spočítat. Hle, počneš a porodíš syna a dáš mu jméno Izmael, neboť Bůh tě ve tvém pokoření slyšel. Jeho ruka bude nade všemi a ruce všech budou v pokoře vztaženy k němu.“⁵⁸

Ibn Qutajba řekl: Přemítej o těchto výrociích, neboť jasně dokazují, že tím, kdo je jimi míněn, je posel Boží, protože Izmaelova ruka se nenalézala nad Izákovou rukou a ani Izákova ruka k němu nebyla v pokoře vztažena. Jak by to bylo možné, když moc a proroctví se nalézaly mezi syny Izraele a Ezaua, kteří byli Izákovými syny? Když byl poslán posel Boží, proroctví přešlo na Izmaelovo potomstvo. Králové se mu poklonili a národy poddaly. Skrze něho Bůh abrogoval každý zákon a zapečetil [posloupnost] proroků a jemu udělil chalífát a království pro lid jeho domu až do konce dní. Jejich ruce byly nad rukama všech a ruce všech jsou k nim vztaženy pokorně a toužebně.

[Ibn Qutajba] řekl: Jedno jeho znamení v Tóře praví: „Hospodin přišel ze Sínaje, vzešel ze Seíru a zaskvěl se z pohoří Páranu.“⁵⁹ [Smysl verše] je zřejmý každému, kdo o něm přemýšlí: Boží příchod ze Sínaje znamená zjevení Tóry Mojžíši na hoře Sínaji, jak se tvrdíme my i vlastníci Písma; zjevití ze Seíru se nutně vztahuje k zjevení evangelia Ježíši, poněvadž Me-

56 Přeloženo z C. Brockelmann (ed.), „Ibn Gauzī's Kitāb al-Wafā...“, 46-55.

57 Podle Gn 17,20.

58 Podle Gn 16,8-12.

59 Podle Dt 33,2.

siáš žil v Galileji⁶⁰ ve vesnici zvané Nazaret (proto se jeho následovníci nazývají Nasará [tj. křesťané]). Jako se vzejítí ze Seíru nepochybně vztahuje k Mesiáši, tak zaskvění (*ista' lana*) se z pohoří Páranu poukazuje na seslání Koránu Muhammadovi na pohoří Páranu, jímž jsou hory Mekky. Muslimové i vlastníci Písma jsou zajedno v tom, že Páran označuje Mekku; budou-li prohlašovat, že Páran leží jinde než v Mekce – nelze popřít, že se dopustí falšování a lži –, odpovíme: Neříká Tóra, že Abraham usadil Hagar a Izmaela v Páranu?⁶¹ Dále namítneme: Ukažte nám místo, kde se Bůh zaskvěl a jež se nazývá Páran, a proroka, jemuž bylo zjeveno Písmo po Mesiáši. Neznamenají slova *ista' lana* a *'alana* totéž, „objevit se“, „manifestovat se“? Znáte náboženství, jež se objevilo a rozšířilo tímž způsobem jako islám od Východu na Západ světa?

[Ibn Qutajba] řekl: K znamením Muhammada v Tóře náleží Boží výrok k Mojžíši v páté knize: „Povolám Izraelcům proroka z jejich bratří, jako jsi ty. Do jeho úst vložím svá slova.“⁶² Kdo jsou oněmi „bratry“ Izraelců, ne-li potomci Izmaele? Podobně se říká: Bakr a Taghlib jsou synové Wá'ila, z čehož vyplývá, že Taghlib je Bakrův bratr a Taghlibovi potomci jsou bratry Bakrových potomků. To proto, že oba otcové jsou bratry. Jestliže namítnou, že prorok, kterého jim Bůh slíbil poslat, pochází z Izraelců, poněvadž Izraelci jsou si bratry, Tóra i rozumový úsudek je usvědčují ze lži, protože v Tóře stojí: „Nikdy v Izraeli nepovstal prorok jako Mojžíš.“⁶³ Co se týče rozumového úsudku: Kdyby chtěl říci: „Povolám jim proroka z Izraelců, jako je Mojžíš“, řekl by „povolám jim [proroka] z nich samých, jako je Mojžíš“, a ne „z jejich bratří“. Podobně řekne-li muž poslu: „Přived mi muže z bratří Bakra, Wá'ilova syna“, přivede muže z Banú Taghlib ibn Wá'il, a nikoli z Banú Bakr ibn Wá'il.

Ibn Qutajba řekl: V jednom výroku Abakuk, jenž prorokoval za dnů Danielových, praví: „Z Témanu přichází Bůh, z hory Páranu Svatý. Země se naplnila chválou a svatořečením chvályhodného (*ahmad*), jenž svou pravíci vládne zemi a šíjí národů.“⁶⁴ [Ibn Qutajba] řekl: [Abakuk] dále pravil: „Jeho světlem září země a své koně vehnal do moře.“⁶⁵ Jeden z vlastníků Písma mě navíc informoval, že k Abakukovi nadto pronesl: „Vlastnit budeš bezpočet luků a na tvůj příkaz se šípy napojí [krví], ó chválený (*muhammad*).“⁶⁶ Jde o jasné vyjádření [Prorokova] jména a jeho charakteristik; budou-li Židé tvrdit, že zde není míněn Prorok – nelze vyloučit, že se

60 Lze také číst „v Chebronu“ (*al-Chalil*).

61 Srov. *Gn* 21,21.

62 Podle *Dt* 18,18.

63 Podle *Dt* 34,10.

64 Podle *Abk* 3,3-4.

65 Podle *Abk* 3,4,15.

66 Podle *Abk* 3,9,11.

pokusí o desinterpretaci –, kdo jiný by mohl být oním chváleným (*ahmad*), jehož chvály (*tamhúd*) je plná země a jenž přišel z pohoří Páranu, aby vládl zemi a šíjí národů?

Ibn Qutajba řekl: Mezi zmínkami učiněnými Izajášem o Proroku se nalézají Boží výroky: „Můj služebník, v němž se těšila má duše.“ Jiný překládá: „Můj služebník, můj vyvolený a mé potěšení, na něj vylijí svého ducha“, a další překládá: „Sešlu mu svou inspiraci, aby dal vzejít mezi národy spravedlnosti a ustanovil jim příkázání; nebude se smát a pozvedat hlas na trzích. Slepé oči otevře, hluchým uším vrátí sluch a neobřezaná srdce ožíví. Co jsem jemu dal, jinému nedám.“⁶⁷ „Chval Boha novou písní, jež zazní od konce země. Pustina ať se raduje a její obyvatelé ať chvalořečí Bohu na výšinách a vyvyšují Jež na každém vrcholku hory.“⁶⁸ Někdo další překládá: „Neochabne a nebude přemožen, nepoddá se vášním, nepozvedne hlas na trzích, nepokoří zbožné, kteří jsou jako třtina nalomená, nýbrž posílí spravedlivé a podepře ponížené.“⁶⁹ „On je nezhasitelné světlo Boží. Nebude poražen, a tak na zemi upevní Můj důkaz; s ním přestane [platit] každá výmluva a džin se poddá Jeho Tůře.“ Jde o jasné nářky na Prorokovo jméno a vlastnosti. A otáží-li se: „Jaké Tůře?“ odpovíme: To znamená, že přinese knihu, jež zaujme takové místo, jakému se u vás těší Tóra.

Mezi [zmínkami o Proroku] je také výrok Ka'ba [al-Ahbára]: „Když si Jeruzalém stýskal Bohu na svá rumiště, stalo se k němu slovo: ‚V náhradu ti dáme novou Tóru a nové vládce, kteří rozprostřou orlí křídla nad Chrámem, budou jej chránit s láskou, jako holubice chrání svá vejce, a naplní tě bojovníky vrhající se v modlitbě na zem.‘“

Ibn Qutajba řekl: Izajáš zmiňuje Proroka výrokem: „Já, Bůh, jsem tě učinil velikým ve spravedlnosti, podpořil tě a dal za světlo pronárodům a za smlouvu lidu, abys otvíral oči slepých a vyváděl vězně z temnot ke světlu.“⁷⁰

V pátém oddíle pravil:⁷¹ „Benjamín, moc mu spočívá na ramenu,“ čímž chce říct, že znamení jeho prorockví si nese na rameni, jak stojí v syrském komentáři. Hebrejský [text] čte: „Hleď, na rameni má znamení prorockví.“⁷²

Ibn Qutajba řekl: David v žalmech o Proroku říká: „Zpívejte Hospodinu píseň novou, chvalte toho, jehož chrámem jsou spravedliví. Ať se Izra-

67 Podle *Iz* 42,1.2.7.8.

68 Podle *Iz* 42,10.

69 Podle *Iz* 42,2-4.

70 Podle *Iz* 42,6-7.

71 *Srov. Dt* 33,12.

72 C. Brockelmann (ed.), „Ibn Ğauzī's Kitāb al-Wafā...“, 48-49.

el raduje ze svého Tvůrce a Sijón nechť se kaje, neboť Bůh si vyvolil národ a se zalíbením naň pohlédl. Věrní mezi nimi ať jásají ve cti, ať plesají na svých ložích a hlasitě velebí Boha s dvousečným mečem v rukách, aby nad národy konali Boží pomstu za to, že Jej neuctívají. Ať jejich krále spoutají řetězy a jejich urozené okovy.“⁷³ Ibn Qutajba dodal: Jaký národ, ne-li Arabové, užívá dvojsečné meče, kdo vykonal pomstu nad národy, jež neuctívají Boha, a který prorok ne-li Prorok byl poslán s mečem?

Ibn Qutajba řekl: Jiný žalm praví: „Opásej se, bohatýře, mečem, neboť k tvému zákonu a tvým ustanovením se váže strach z tvé pravice; máš ostře šípky, národy ti padnou k nohám.“⁷⁴ Kdo z proroků, ne-li náš Prorok, se opásal mečem? Pod číma ne-li jeho nohama padly národy, či ne-li jeho zákony jsou spjaty se strachem: buď přijetí [islámu], daň z hlavy nebo meč, podle výroku: „Zvítězil jsem pomocí děsu“?

[Ibn Qutajba] řekl: Jiný žalm praví, že Bůh ze Sijónu ukázal chvályhodnou (*mahmúd*) korunu. Koruna je metaforou vůdcovství a vlády a „chvályhodný“ označuje Muhammada. Další žalm popisuje, jak se jeho panství bude prostírat od moře až k moři a od řek až do dálav země a jak před ním obyvatelé ostrovů padnou na kolena. Prach budou lízat jeho nepřátelé a králové mu přinesou dary a padnou před ním na zem; národy se mu poslušně a pokorně pokloní, neboť vysvobodí utlačovaného ubožáka před silnějším a zachrání slabého, jenž nemá pomocníka; slituje se nad ubožákem; bude mu dáno zlato ze země Šeby. Bez ustání se za něj budou modlit a žehnat mu; jeho jméno bude věčné.⁷⁵ Ibn Qutajba řekl: Kdo ovládl vše od moře k moři a od Tigridu a Eufratu po dálavy země a za kterého proroka se ustavičně pronášejí modlitby a požehnání, ne-li za Muhammada?

[Ibn Qutajba] řekl: Na jiném místě žalmů David praví: „Bože, pošli někoho, kdo ustaví *sunn*u, aby lidé poznali, že je lidskou bytostí.“ Tento výrok, hovořící o mesiáši a Muhammadu, pochází z dob jim předcházejících a znamená: „Pošli Muhammada, aby lidé poznali, že mesiáš je pouhý člověk“; David totiž věděl, co budou prohlašovat o mesiáši.

[Ibn Qutajba] řekl: V Izajáši stojí psáno: „Bylo mi řečeno: ‚Postav se na stráž a zprav nás o tom, co uvidíš.‘ Řekl jsem: ‚Vidím dva blížící se jezdcy: jednoho na oslu, druhého na velbloudu.‘ Jeden děl k druhému: ‚Padl Babel na jeho tesané modly.‘“⁷⁶ [Ibn Qutajba] vyložil: Jezdce na oslu považujeme my a křesťané za Mesiáše. Je-li jezdcem na oslu Mesiáš, proč by jezdcem na velbloudu nemohl být Muhammad? Jeho, a nikoli Mesiášovy-

73 Podle Ž 149.

74 Podle Ž 45,3-6.

75 Podle Ž 72,8-13.15.17.

76 Podle Iz 21,6.7.9.

ma rukama padl Babylón a jeho tesané modly, neboť v oblasti Babylónu králové uctívali modly od časů Abrahama [až do Muhammadova příchodu]. Cožpak není Prorok známější jízdou na velbloudu než Mesiáš jízdou na oslu? ...⁷⁷

Ibn Qutajba řekl: Mekku, svatý okrsek (*haram*) a Dům (*al-bajt*, tj. Ka'bu) zmiňují dřívější knihy. V knize Izajášově čteme: „Poušť a města se naplní paláci, dům Kédaru bude chvalořečit Bohu a z vrcholků hor budou volat. Oni jsou těmi, kdo vzdají čest Bohu a Jeho chválu rozhlásí nad pevninou i mořem.“⁷⁸ [Izajáš] pravil: „Vztyčil korouhev k všem dalekým národům a hvizdem je přivolá od končin země. Hle, přijdou rychle a hbitě.“⁷⁹ Ibn Qutajba dodal: Banú Kédar jsou Arabové, protože Kédar byl podle jednomyslného mínění lidí synem Izmaele; korouhev, již vztyčil, symbolizuje proroctví, a hvizd vyzvání k pouti od končin země; a hle, oni přicházejí hbitě. Jak pravil Bůh: *A vyzývej lidi ke konání pouti, a nechť k tobě přijdou pěšky anebo jedouce na všelijakých velbloudech rychlých, přicházejíce ze všech rozsedlin hlubokých* (22:27).

Na jiném místě Izajášovy knihy se praví: „Pošlu lid ze směru východního větru (*al-Sabā*); přijde poslušně z místa východu slunce, v zástupech četných jako písek, a bude se podobat hrnčičí šlapajícímu jíl.“⁸⁰ Východní vítr vane ze strany východu slunce a odtud Bůh poslal lid z obyvatel Chorasánu a jeho okolí. Kdo sestoupil z místa vanutí východního větru poslušně připraven k Jeho službě, v zástupech početných jako zrněk písku a jako hrnčičí hnetoucí nohama jíl? [Poslední výraz] buď znamená, že někteří z nich budou kráčet s obtížemi, nebo zde míní spěch, v němž budou obcházet Dům.⁸¹

Ibn Qutajba řekl: O líbaném kameni Izajáš pravil: „Toto praví Panovník Hospodin: Já to jsem, kdo za základ položil na Sijónu, což je dům Boží, kámen v uctívaném rohu.“⁸² Tento kámen je v rohu Domu a dotknout se nebo ho políbit je výrazem úcty.

Ohledně Mekky Izajáš praví: „Plesej a raduj se, neplodná, která jsi nerodila, zvučně plesej a výskej: ačkoli jsi nepočala, bude tvého lidu více než mého.“⁸³ Jeho lidem jsou myšleni izraelští obyvatelé Jeruzaléma, což znamená, že počet lidu Mekky společně s poutníky konajícími *hadždž* a *'umru* převyší počet obyvatel Jeruzaléma. Mekku přirovnává k neplodné, jež neporodila, poněvadž před Prorokem v ní žil pouze Izmael a nebylo jí seslá-

77 Vynechávám zde citace z Nového zákona.

78 Podle *Iz* 42,11-12.

79 *Iz* 5,26.

80 Podle *Iz* 41,25.

81 Narážka na obcházení Ka'by při pouti (*tawáf*).

82 Podle *Iz* 28,16.

83 Podle *Iz* 54,1.

no žádné Písmo. „Neplodná žena“ nemůže symbolizovat Jeruzalém, domov proroků a místo sestoupení zjevení; proroky nelze přirovnávat k neplodné.

V Izajášovi se nalézá další zmínka o Mekce: „Jako jsem přísahal při sobě – podobně jako jsem přísahal za dnů Noeho, že už nikdy na zemi nesešlu potopu –, tak nyní přísahám, že se na tebe nebudu hněvat ani tě nezavrhu – a že hory zmizí a pevnosti se obrátí v prach, avšak mé milosrdenství od tebe neodstoupí.“⁸⁴

Poté řekl: „Ty utištěná a ubohá, krásně vzdělám tvé kameny a ozdobím tě drahokamy, tvou střechu korunuji perlami a brány beryly. Vzdálena budeš utištění, strachu a slabosti, neboť nebudeš slabá; žádná zbraň vyrobená nebude užita proti tobě a každý jazyk a každou řeč, jež se proti tobě postaví ve sporu, vytněš.“⁸⁵

Dále pravil: „Bůh ti dá nové jméno“, míně tím *al-masdzid al-harám*, který se dříve jmenoval Ka'ba.

„Povstaň, rozjasni se, protože ti vzešlo světlo a vzešla nad tebou Hospodinova sláva. Rozhlédni se kolem sebe, tito všichni se shromáždí a přijdou k tobě, tví synové a dcery k tobě přiběhnou. Tehdy se zaraduješ a rozzaříš; zato na tvé nepřátele padne bázeň. Radostí se ti rozšíří srdce a shromáždí se k tobě všechny ovce Kédaru a nebajóťští pánové ti budou k službám.“⁸⁶ Nebajót je Izmaelův syn a Kédar, Nebajótův bratr, je Prorokovým předkem.

Poté řekl: „Tvé brány budou neustále otevřené ve dne v noci a nebudou zavřeny. Přijmou tě za svou *qiblu* a nazvou tě ‚Město Hospodinovo‘ neboli ‚dům Boží‘.“⁸⁷

Na jiném místě Izajáš praví: „Rozhlédni se kolem a viz, rozjaříš se a zaraduješ, neboť k tobě budou přivezeny poklady moří a vojska národů k tobě poputují (*jahudždžu*), dokud tě zástupy velbloudů nenaplní [zbožím] a tvá zem se nestane úzkou, než aby pojala všechny karavany, jež se v tobě shromáždí. Poženou k tobě midjánské berany, přijde lid Sáby, shromáždí k tobě ovce Kédaru a nebajóťští velmožové ti budou k službám“⁸⁸ – neboli kustodové Domu, neboť jsou potomky Nebajóta, Izmaelova syna.

Ibn Qutajba řekl: Cesta do Mekky je zmíněna v Izajášovi, kde čteme následující slova: „Pouští dám slávu Libanonu a nádheru Karmelu.“ Karmel a Libanon označují Sýrii a Svatou zemi. Tím se míní: „Slávu, která zde přebývala v podobě zjevení a vystupování proroků, udělím poušti skrze

84 Iz 54,9-10.

85 Podle Iz 54,11-12.14.17.

86 Podle Iz 60,1.4.7.

87 Podle Iz 60,11.14.

88 Podle Iz 60,5.7.

pouť a Proroka. Na poušti vytrysknou vody a potoky na pustině. Ze sálající stepi se stane jezero a z žíznivé země vodní zřídla; stane se místem pouťe; cestou ke svatému okrsku se nebudou ubírat nečistí z národů a neznalý po ní nezbloudí. Nebude tam dravá zvěř ani lvi a povede tudy stezka vykoupených.⁸⁹

V knize Ezechielově čteme zmínku o hříchu Izraelců, kdy je přirovnal k vinné révě, o níž pečoval: „Vyrval ji však v rozhořčení a pohodil na zem, horký vítr vysušil její plody. Nyní je přesazena do stepi, do země vyprahlé a žíznivé. Z jejích vznešených snětí vyšlehl oheň, pozřel její plody, takže na ní nezbyla žádná mohutná sněť ani ratolest.“⁹⁰

Ibn Qutajba řekl: Svatý okrsek zmiňuje Izajášova kniha: „Vlk a jehně se budou pást pospolu a rovněž všechna dravá zvěř neuškodí a nebude šířit zkázu po celém mém svatém okrsku.“⁹¹ Poté spatříš, jak zvěř při opuštění svatého okrsku opět v hrůze prchá před lvy a jak se lačně oddává lovu, jak měla ve zvyku dříve, než vstoupila do svatého okrsku.

Ibn Qutajba řekl: Zmínění jsou také Prorokovi druzi a bitva u Badru. Izajáš stran příběhu Arabů v bitvě u Badru praví: „Podupou národy, jako se mlátí na humnu, pohroma dopadne na přidružovače [jiných božstev k Bohu] mezi Araby a budou potřeni.“ A dodává: „Prchli před meči, před meči tasenými, před luky napjatými, před tíhou boje.“⁹²

Ibn Qutajba řekl: Toto se nalézá v dřívějších Božích knihách, jež jsou dosud v držení vlastníků Písma. Oni z nich recitují a nepopírají jejich doslovný význam až na jméno našeho Proroka; nepřipouští, že by je výslovně zmiňovaly. Nic jim to ale není platné. Prorokovo jméno totiž syrsky zní *mšabbahá*, neboť *mšabbahá* nepochybně znamená *muhammad*, uvážíme-li, že chtějí-li říct *al-hamd li'lláh*, „chvála Bohu“, řeknou *šubhá l'aláhiná*. Znamená-li *al-hamd šubhá*, pak *mšabbahá* znamená *muhammad*. [Nic jim to není platné ani proto,] že popisy jimi uznané [v jejich doslovném smyslu] se shodují s okolnostmi Prorokova života: dobou jeho poslání, jeho emigrací a jeho zákonem. Vedou nás k držiteli těchto charakteristik, před nímž se národy vrhly na zem, poddaly se mu a poslušně přijaly jeho výzvu. Kdo je oním jezdcem na velbloudu, jenž zničil Babylon a jeho modly, a kde sídlí národ potomků Kédara, syna Izmaele, který provolává *talbiju*⁹³ a *ádhán* z vrcholků hor a šíří Jeho chválu po moři i po souši? S něčím takovým se v žádném případě nesetkáte u nikoho jiného než u Muhammada a jeho lidu.

89 Podle *Iz* 35,2.6.8.9.

90 Podle *Ez* 19,10-14. C. Brockelmann (ed.), „Ibn Gauzī's Kitāb al-Wafā...“, 53.

91 Podle *Iz* 11,6-9.

92 Podle *Iz* 21,10.15.

93 Volání poutníků při různých obřadech pouti: „*Labbajka, Alláhumma, labbajka!*“ („Tobě k službám, Bože, tobě k službám!“)

Ibn Qutajba řekl: Kdyby se tyto zprávy v jejich knihách nenalézaly, neexistoval by žádný důkaz pro to, co tvrdí Korán o obsahu jejich knihy, jak praví výrok Nejvyššího: *Jehož naleznou oznámeného jim v Tóře a Evangeliiu (7:157), Proč nevěříte ve znamení Boží, když sami jste jejich svědky? Vlastníci Písma! Proč odíváte pravdu do lži a proč tajíte vědomě pravdu? (3:70-71), Je [Písmo] znají tak, jako znají syny své (2:146), Kdož znalost Písma mají (13:43).*

Jak mohl proti nim posel Boží vznést argumenty na základě něčeho, co nevlastní, a tvrdit: „Ke znamení mého proroctví patří to, co naleznete napsaného ve vašich knihách“? ...⁹⁴ když se o tom přesvědčili ‘Abdulláh ibn Salám a další [Židé], konvertovali k islámu.

Muhammad ibn ‘Ubajd⁹⁵ mi řekl: Mu‘áwija ibn ‘Amr mi sdělil jménem Abú Isháqa, který slyšel od al-‘Alá’ ibn al-Musajjiba a ten od ‘Abdulláha ibn ibn Abí Sáliha, že Ka‘b [al-Ahbár] pravil: V Tóře jsem našel: „Ahmad je Můj vyvolený posel; není hrubý ani neotesaný a nekřičí na trzích; neodplácí zlo zlem, nýbrž odpouští; jeho rodištěm je Mekka, odkud emigroval do Táby [tj. Medíny]; jeho království je v Sýrii a jeho lid sestává z těch, kdo chválí a velebí Boha na každé náhorní plošině i v každém údolí. Omývají si rituálně končetiny a boky si halí do *izáru*; jsou strážci slunce a ten, kdo je volá k modlitbě, se nalézá v nebeské sféře. Vyznačují se modlitbou i bojem: strašliví jsou přes noc, jako lvi přes den. Při modlitbě hlučí jako včely a nalézt je můžeš kdekoli, třeba i na hromadě odpadků.“⁹⁶

94 Nejasné místo.

95 Následující pasáž se vyskytuje pouze v Ibn Hazmově *Usúl* a Ibn Qajjim al-Džawzjiově *Hidája* a překládám ji z anglického překladu C. Adang, *Muslim Writers...*, 276-277.

96 Autor chce říci, že muslimové se mohou modlit prakticky kdekoli.

SUMMARY

Predictions of the Coming of the Prophet Muhammad and of Islam in the Hebrew Bible: Ibn Qutayba's "Dalā'il al-Nubuwwa" ("Proofs for Prophethood")

This study outlines the Biblical citations in *Dalā'il al-Nubuwwa* by Ibn Qutayba. The discussed and translated citations demonstrate that Ibn Qutayba often changed and Islamized the biblical text. This, however, did not impair the reliability of the citations in the eyes of *Dalā'il al-Nubuwwa*'s Muslim readers. On the contrary, the Islamization of the biblical passages guaranteed the popularity of Ibn Qutayba's text and the use of ample quotations from it by later authors. Ibn Qutayba considered even thus Islamized citations to be part of the earlier revelations possessed currently by "the people of the Book". The people of the Book use these citations and do not deny their verbatim meaning; they only suppose that the Prophet is not explicitly mentioned by name in the Hebrew Bible. Yet, according to Ibn Qutayba, it won't help them, for the *mshabbahā* in the Syriac Bible means the same as *muhammad*. Moreover, all testimonies of the Scripture obviously correspond, according to Ibn Qutayba, to the circumstances of the Prophet's life, his time, his emigration and his law; all this excludes the possibility that these testimonies could point to someone else. Finally, Ibn Qutayba invokes the infallible authority of the Koran: if it claims that Muhammad is mentioned in the Torah and the Gospel, there simply must be such testimonies in these books.

Ibn Qutayba's *Dalā'il al-Nubuwwa*, along with the works of other Muslim authors who rendered to readers signs of Muhammad's prophetic office, show, that Islamic interpretation of the Scripture was simplistic and undeveloped both compared with Christian typological and allegorical exegesis of the Bible and Muslim exegesis of the Koran. However, we have to take into account the fact that this exegesis never became an independent literary genre and did not even play any important role in medieval Islamic theology.

Keywords: Ibn Qutayba; polemics; Muhammad; Islam; Hebrew Bible.

Ústav Blízkého východu a Afriky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova
Celetná 20
116 42 Praha 1
Czech Republic

DANIEL BOUŠEK

daniel.bousek@ff.cuni.cz