

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Historické vědy: Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

PhDr. Simona Hlaváčová

Džihád v islámských právních diskurzech

Jihad in Islamic Juridical Discourses

Dizertační práce

Praha 2016

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Eduard Gombár, CSc.

Poděkování

Autorka by ráda vyjádřila poděkování svému školiteli a vedoucímu této dizertační práce profesoru Eduardu Gombárovi za jeho cenné rady, odbornou pomoc a motivaci, Grantové agentuře Univerzity Karlovy za poskytnutí podpory realizaci mého projektu Islámské válečné právo (č. 1194213), bez nějž by tato práce nemohla vzniknout, a své rodině, přátelům a kolegům za jejich pomoc, pochopení a trpělivost.

Prohlašuji, že jsem dizertační práci vypracovala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.“

V Praze 30. března 2016

PhDr. Simona Hlaváčová

Abstrakt

Tato práce si klade za cíl objasnit na základě analýzy klasických arabských právních pramenů a reinterpretací prezentovaných v dílech současných intelektuálů pojetí džihádu jako právního institutu muslimské jurisprudence [fiqhu]. V úvodu nejprve osvětluje charakteristické rysy islámského práva jako náboženského systému a jeho základní kategorie.

Druhá kapitola přináší definici pojmů džihád a sjar jako oblastí právní regulace upravujících vedení vojenských operací a výbojů standardně obsažených v dílech právní literatury. Poté pojednává o exegetických otázkách pramenících z uplatňování metody derogace [nasch] při interpretaci ustanovení Koránu a sunny týkajících se vedení džihádu. Dále analyzuje díla rané muslimské jurisprudence se zaměřením na jejich strukturu, zahrnuté oblasti úpravy a metody právní argumentace a nakládání s prameny převazující u jejich autorů. Jedná se jednak o sbírky hadíthů od autorů Al-Buchářího, Abú Dáwúda a Ibn Mádži a zadruhé o díla právníků Málíka ibn Anas a Muhammada aš-Šajbáního považovaná za první kodifikace islámského válečného práva. Třetí kapitola přináší přehled materiální úpravy džihádu prezentované Ibn Rušdem v jeho právním manuálu Bidájat al-mudžtahid. To zahrnuje ustanovení týkající se vedení bojových operací, nakládání s nepřátelskými osobami a zajatci, legálního rozsahu škod způsobených nepříteli, nabývání vlastnictví a dělení majetku získaného jako válečná kořist, dohod o příměří, ideologické legitimizace války a zásady správy dobytých území a zdanění. Čtvrtá kapitola pojednává o moderních reinterpretacích džihádu. Prezentuje vojenskou doktrínu šejcha Júsufa al-Qaradáwího zejména jeho koncept sebeobrany, preempce a prevence v džihádu a kriticky zhodnocuje Al-Qaradáwího premisu o kompatibilitě jeho teorie s platným mezinárodním právem. Nakonec práce představí současné akademické diskurzy interpretující džihád jako mezinárodní právo.

Klíčová slova

Islámské právo, fiqh, džihád, sjar, islámské teorie mezinárodních vztahů

Abstract

The purpose behind this theses is to introduce the doctrine of jihad as a legal concept established in Muslim jurisprudence [fiqh] through the analysis of Arabic primary medieval legal sources and the writings of contemporary Islamic intellectuals. Firstly, its author will focus on the notion of jihad in classical Muslim jurisprudence and then proceed to examine the modern reinterpretations of jihad.

The introduction provides and insight into the basic features of the religious law of Islam and its system. The second chapter is concerned with the definition of jihad and siyar in the books of fiqh as a regulatory basis governing the conduct of military expeditions. Then, it reviews the interpretative issues faced by Muslim exegets of the Quran and hadith posed by the application of abrogation mechanism [nasch] and analyses the early writings on jihad with respect to their structure, areas of regulation covered and the use of legal arguments and sources by their authors. The analyzed works include hadith collections of Al-Bukhari, Abu Dawud and Ibn Majja and the books of Malik and Al-Shaybani considered as the first codifications of Islamic laws of war. The third chapter presents the substantive rules of jihad as discussed by ibn Rushd in his legal handbook *Bidayat al mujtahid* which entails limits on conduct of warriors during hostilities, treatment of enemy persons and captives, damage caused to the enemy, division of property acquired as booty, armistice, legal aims of war and rules for administration of subjugated lands and taxation. The fourth chapter deals with modern reinterpretations of jihad. It critically examines the military doctrine of sheikh Yusuf Al-Qaradawi especially his concept of self-defence and preemptive jihad and assesses the degree of its alledged compatibility with applicable standards of resort to force in international law. Additionally, it looks at recent academic theories that seek to present jihad as international law.

Keywords

Islamic law, fiqh, jihad, siyar, Islamic theories of international relations

Obsah

ÚVOD	9
1 ISLÁMSKÉ PRÁVO	19
1.1 Charakteristické rysy islámského práva	19
1.2 Tradiční právní věda [fiqh]: charakter, školy, prameny.....	20
1.3. Hledání práva.....	22
2 DŽIHÁD A FIQH.....	24
2.1 Definice pojmů džihád a sijar.....	24
2.2. Interpretace pojetí džihádu v Koránu a derogace [nasch].....	25
2.3 Právní literatura o džihádu [prameny úpravy].....	27
2.3.1. Sbírký hadíthů	28
2.3.2 Díla raného fiqhu	31
2.3.2.1 Málík ibn Anas: Al-Muwatta'	31
2.3.2.2 Muhammad aš-Šajbání: Kitáb al-asl	33
2.3.2.2.1 Kitáb al-asl: struktura a oblasti regulace	34
2.3.2.2.2 Kitáb al-asl: literární forma a právní argumentace.....	38
3. MATERIÁLNÍ ÚPRAVA DŽIHÁDU V KLASICKÉM FIQHU	41
3.1. Působnost norem islámského práva a status nemuslimů	41
3.2 Subjektivita, právní způsobilost a otroctví	44
3.3. Pravidla džihádu podle Ibn Rušda.....	46
3.3.1. Podstatné znaky války.....	48
3.3.1.1. Právní kvalifikace a subjekty džihádu	48
3.3.1.2 Vymezení nepřítelů.....	50
3.3.1.3 Škody a újma, kterou lze nepříteli legálně způsobit.....	51
3.3.1.4 Podmínky válčení (dacwa)	57
3.3.1.5 Počet nepřátel, před nimiž není povoleno se stáhnout	58
3.3.1.6 Příměří [muhádana].....	58
3.3.1.7 Cíle války	60
3.3.2 Pravidla nakládání s nepřátelským majetkem	62

3.3.2.1 Ustanovení o pětinaě kořisti [chums].....	62
3.3.2.2 Ustanovení o čtyřech pětinaách kořisti	63
3.3.2.3 Ustanovení o odměnáách [anfál]	67
3.3.2.4 Ustanovení o muslimském majetku nalezeném v držbě nevěřících.....	69
3.3.2.5 Ustanovení o půdě, kterou dobyli muslimové násilím	73
3.3.2.6 Ustanovení o dělení konfiskovaného majetku [faj´].....	75
3.3.2.7 Ustanovení o zdanění nevěřících [džizja]	76

4. SOUČASNÉ REINTERPRETACE DŽIHÁDU: VOJENSKÁ DOKTRÍNA ŠEJCHA JÚSUFU AL-QARADÁWÍHO	79
4.1 Extenze sebeobrany a preventivní džihád	82
4.2 Sebeobrana v mezinárodním právu	84
4.3 Kategorie džihádu a jeho komplementárnost s da⁶wa.....	86
4.3.1 Kategorie džihádu	87
4.3.2 Da ⁶ wa [islámská misie].....	89
4.4 Defenzivní a ofenzivní [exteritoriální] džihád	90
4.4.1 Legální cíle ofenzivního [exteritoriálního] džihádu podle konsensu	91
4.4.2 Legální cíle bojového džihádu podle Al-Qaradáwího	92
4.5 Splnění povinnosti [fard] džihádu v současnosti.....	98
4.5.1 V čem spočívá individuální povinnost [fard ⁶ alá al- ⁶ ajn]?	98
4.5.2 V čem spočívá kolektivní povinnost [fard ⁶ alá al-kifája]?.....	100
4.6 Zhodnocení Al-Qaradáwího teorie.....	102
ZÁVĚR.....	105
BIBLIOGRAFIE	109
PRAMENY	109
PŘEKLADY PRAMENŮ.....	113
LITERATURA	114
MONOGRAFIE	114
SBORNÍKY	123
PŘÍSPĚVEK VE SBORNÍKU	125

ČLÁNKY.....	125
PRÁVNÍ DOKUMENTY.....	139
BIBLIOGRAFIE.....	140
INTERNET	140

Úvod

Téma džihádu jako právního institutu působí v dnešní době, kdy muslimská teritoria a populace spadají pod suverenitu jednotlivých států, které jsou členy OSN a mimo obvyčejně přijaly dobrovolně mnohé závazky vyplývající z mezinárodního smluvního práva, poněkud obsolentně. Přesto je džihád v literatuře zabývající se islámem a fiqhem, ať již od autorů z řad muslimských [◌]ulamá (tradičně vzdělaných náboženských učenců), nebo z pera sekulárně vzdělaných akademiků a intelektuálů stále živým tématem. Každý vojenský konflikt odehrávající se na Blízkém a Středním východě, stejně jako každý ozbrojený útok nestátních aktérů zaštiťujících se islamistickou ideologií, vzbudí novou vlnu zájmu o džihád. V posledních letech jsme svědky fenoménu neustále gradujícího násilí a zavádění extrémistických pořádků, jejichž nositelé a vykonavatelé ospravedlňují svou praxi argumenty vypůjčenými z muslimské teologie a právní vědy.

Působení mocenských a ideologických struktur jako tzv. Islámský stát, regionálních odnoží Al-Qá[◌]idy a desítek menších militantních skupin, které šířením svých radikálních interpretací islámského práva a svými aktivitami zasahují do života čím dál širšího okruhu lidí, vyvolávají otázky po tom, co skutečně říkají autoritativní náboženské texty a muslimská jurisprudence [fiqh] o uchýlení se k síle, o regulaci průběhu boje, o vztazích s nemuslimy a o zacházení s válečnými zajatci, a do jaké míry je odvolávání se extrémistů na tyto prameny opodstatněné. Tvrzení, že islamističtí ideologové nenacházejí v klasických textech žádnou oporu a nemají formální náboženské vzdělání, by bylo nepodložené.¹ Fakt, že radikálové prameny citují selektivně a interpretují je účelově, neznamená, že se k nim neobrací nebo že je neznají.² Institucionalizovaná hnutí jako Tálibán vydávají i kodexy pravidel pro bojovníky,³ ISIS šíří manuály pro zacházení se zajatci aj. Takové dokumenty vydávají tyto organizace za svoji kodifikaci islámského práva.

¹ Hlavní ideolog globálního džihádu, učitel Bin Ládina a autor spisu *Ilhaq bil-qáfila* (Připoj se ke karavaně [džihádu]) Abdulláh [◌]Azzam (z. 1989), byl absolventem několika náboženských učilišť včetně Al-Azharu.

² Abdulláh [◌]Azzam, Usáma bin Ládín, Ajman az-Zawáhírí i Abú Mus[◌]ab az-Zarqáwí opírají své výroky o citaci klasických autorit, např. Ibn al-Mubáraka, Al-Buchárího, Ibn Hazma, At-Tabarího, Ibn Tajmíji.

³ Tálibán vydal kodexy pro bojovníky nazvané *Láihat al-mudžáhíd* v letech 2006, 2009 a 2010, poslední verze CLARK, Kate (transl.). The Layha: The Taliban Codes of Conduct in English. *AAN Thematic Report 6/2011*. Afghanistan Analysts Network.

Materiály publikované radikálními skupinami vyvolávají na druhé straně reakci umírněných interpretů, kteří jsou zapřísáhlými odpůrci jejich výkladů.⁴ Metodologicky mezi těmito tábory probíhá jakási válka citací, při níž proti sobě interpreti tasí výňatky z posvátných textů a úryvky z konstitutivních děl muslimské jurisprudence, aby dodali váhu svému výkladu. Abychom se na tomto bojišti mohli informovaně zorientovat a pochopit, jaký účel sledují moderní a současné reinterpretace džihádu a k jakým názorovým proudům uvnitř islámu patří jejich autoři, je nutné znát prameny považované za primární zdroje islámského práva a literaturu vyprodukovanou muslimskými právníky v klasickém období.

Tato práce si klade za cíl objasnit na základě analýzy arabských právních pramenů formování klasické doktríny džihádu, postupné definování jednotlivých oblastí její regulace, vývoj stylu právní argumentace a vyjadřování spolu s transformováním metod práce s prameny práva směrem k teorii *usúl* (viz Kap. 1.2). Tento vývoj doktríny džihádu do jisté míry ilustruje celkovou evoluci islámského práva. Dalším cílem je prezentovat materiální úpravu, tedy konkrétní normy islámského válečného práva. Dalším stěžejním bodem je představit moderní reinterpretace fiqhu, které formulují nové teorie džihádu ovlivněné soudobými pohledem na vnímání legality uchýlení se k síle v mezinárodních vztazích, které projektují do džihádu kategorie jako sebeobrana, preempce a prevence, či dokonce humanitární intervence. Tezí této práce je, že zatímco klasický fiqh džihádu představuje pevně ustálený a koherentní soubor materiálních norem, tak soudobé právní reinterpretace džihádu mají dvojaký charakter, na jednu stranu si udržují velmi konzervativní jádro, protože nikdo z moderních autorů, jejichž dílo jsme analyzovali, neustupuje od základního funkčního paradigmatu islámského práva, kterým je vnesení právní kvalifikace jednání [hukm] (viz Kap. 1.3). Stejně tak všichni zachovávají vázanost primárními prameny (Koránem a sunnou). Na druhé straně jsou jejich teorie flexibilní v tom, že do fiqhu projektují a přejímají i zcela současné koncepty a myšlenky pocházející z mezinárodního práva. To samozřejmě dává vzniknout jistým tenzím a kontroverzím. Na teorii džihádu šejcha Júsufa al-Qaradáwího uvidíme, jak lze interpretačně toto napětí řešit vytvářením různých hybridních pojetí. Zaměříme se též na hodnocení souladu analyzovaného materiálu s platným mezinárodním právem v bodech, kde jeho autoři kompatibilitu tvrdí.

⁴ Rozsáhle na tomto poli publikoval Muhammad Munír z Mezinárodní islámské univerzity v Islámabádu. Např. MUNIR, Muhammad. The Layha for the Mujahideen: an analysis of the code of conduct for the Taliban fighters under Islamic law. *International Review of the Red Cross*. 2011, 93(881), 81-102. DOI: 10.1017/S1816383111000075. ISBN 10.1017/S1816383111000075.

Tradičním fiqhem a moderními interpretacemi se budeme zabývat separátně, neboť se domníváme, že jediným metodologicky rozumným východiskem zkoumání islámského práva je oddělení jeho podoby historické (klasický fiqh), podoby moderní (v níž jsou normy inspirované klasickým fiqhem inkorporovány do právních řádů muslimských států) a podoby ideologie, která je za islámské právo vydávána. Všechny analyzované teorie jsou sunnitské. Použité metody zahrnují deskripci, analýzu a komparaci, celkově v práci převažuje věcný přístup doplněný chronologickou metodou ve druhé kapitole. Přínosem práce je především právní analýza a zpracování doktríny džihádu vycházející z originálních arabských pramenů, z nichž část nebyla nikdy publikována v evropském jazyce, a zpracování současných trendů v interpretaci džihádu. Není mi známa žádná práce, která by reflektovala Al-Qaradáwího dílo *Fiqh al-džihád* (2009), s výjimkou článku Al Baroudiho (viz dále), který o něm pojednal z politologické perspektivy.

Práce je rozdělena do čtyř kapitol. První kapitola poskytuje obecný úvod o islámském právu. Resumuje jeho charakteristiku a odlišnosti od západních systémů práva. Dále představuje tradiční právní vědu [fiqh], přibližuje její historii a diferenciaci na školy [madhab] a uvádí do problematiky muslimské teorie pramenů práva [usúl al-fiqh], dotýká se též tématu odvětvového dělení islámského práva. Nakonec tato část osvětluje, jak klasický fiqh chápe proces odvozování práva a jeho klíčové postupy a pojmy.

V druhé kapitole nejprve definujeme pojmy *džihád* a *sijar* používané v dílech muslimské jurisprudence. Poté se zaměříme na ustanovení o džihádu obsažená v Koránu a interpretační problémy, kterým v souvislosti s jejich rozporuplností čelila muslimská exegeze [tafsír] a právní věda. Další podkapitoly věnujeme zpracování džihádu v právní literatuře. Nejdříve rozebereme, jak se formoval koncept džihádu ve sbírkách hadíthů, a následně, jak se etabloval jako právní doktrína v dílech raného fiqhu. Ze sbírek hadíthů se budeme věnovat monotematické sbírce tradic o džihádu ʿAbdalláha Ibn al-Mubáraka (z. 797) a následně třem sbírkám z kolekce tzv. Šesti knih, jmenovitě sbírkám Al-Buchárího (z. 870), Abú Dáwúda (z. 889) a Ibn Mádži (886). Vybraná díla fiqhu, jejichž pojetí nás bude zajímat, jsou *Kitáb al-Muwattaʿ* připisovaná Málíkovi ibn Anas (z. 795) a *Kitáb al-asl* hanafijského právníka Muhammada ibn al-Hasana aš-Šajbáního (z. 805). V další kapitole je srovnáme s knihou Ibn Rušda (z. 1198). Při výběru jsme se řídili několika kritérii, jmenovaní autoři jsou považováni za významné jurisprudenty a zároveň jejich díla ilustrují variabilitu stylů právníckého myšlení, nakládání s prameny práva a metod argumentace a do určité míry genezi fiqhu a žánrů právnícké literatury ilustrují. Zároveň jsou autoři, které jsme zvolili, i dnes populárně citováni, zejména to lze

tvrdit o Aš-Šajbáním, jehož dílo se dočkalo oživení v soudobých diskurzích o džihádu. Nejprve rozebereme, jak je džihád strukturován na oblasti regulace a styl argumentace konkrétního právního díla a upozorníme na prameny, s nimiž příslušný jurista pracuje. Z obsahového hlediska je klasický fiqh o džihádu do 12. století dosti koherentní, doktríny džihádu se v podání jednotlivých autorů liší pouze v partikulárních otázkách, a proto o hmotné úpravě a jednotlivých institutech džihádu pojednáme věcně ve zvláštní kapitole.

Cílem třetí kapitoly je přiblížit materiální úpravu, tedy konkrétní zásady a pravidla klasické doktríny, kterou formulovali muslimští juristé jako rámec pro vedení boje a organizaci následných vztahů s podrobenými subjekty. V zájmu komplexnosti nejprve osvětlíme související systémové otázky jako je působnost norem islámského práva a rámec právního postavení nemuslimů v islámském státě a mimo něj. Dále rozebereme problematiku právní subjektivitu a právní způsobilosti v islámském právu a zmíníme související fenomén otroctví. Po zbytek kapitoly poté prezentujeme hmotněprávní obsah, přičemž jako výchozí schéma pro výklad jednotlivých pravidel použijeme kapitolu o džihádu z Ibn Rushdovy knihy *Bidájat al-mudžtahid*, z níž předložíme doslovný překlad zajímavějších pasáží týkajících se: vymezení jevu a institutu války; právní kvalifikace džihádu a subjektů způsobilých jej vést; vymezení legálních cílů; definici nepřátelských osob; určení druhu a rozsahu škod, jež je dovolené nepříteli způsobit; zákonných podmínek válčení; podmínek sjednávání smluv o příměří a kapitulčních smluv a tématu ideologické racionalizace války. Následně předložíme ve zkrácené a resumované verzi pasáže, které mají vysoce technický charakter a týkají se majetkoprávních záležitostí souvisejících s dispozicí, novou distribucí a nabýváním vlastnictví k nepřátelskému majetku získanému během válečných tažení jako kořist a otázek zdanění podrobené populace. Všechny podkapitoly o konkrétních ustanoveních jsou opatřeny analytickým výtahem v úvodu podkapitoly. Metodu překladu z arabštiny volíme proto, že z hlediska obsahu představuje Ibn Rušdova kniha sama o sobě komparativní excerpt z doktríny džihádu formulované muslimskými autoritami do konce 12. století, a tento postup nám zároveň umožňuje věrně zachytit pojetí džihádu a variace ve výkladu jednotlivých pravidel, jak je vnímali sami muslimští juristé. Záměrem je též vyvarovat se přenášení struktury cizího právního systému a jeho terminologie do nauky o džihádu. Dalším důvodem je fakt, že se autorka této práce nechce pouštět do vlastní interpretace muslimských primárních pramenů, což by reformulace pravidel džihádu vlastními slovy nutně implikovala. Tento úkol přísluší muslimským teologům nikoli západnímu islamologovi. Závěry méj interpretace by navíc byly z hlediska islámského práva irrelevantní.

Čtvrtá kapitola se zabývá soudobými interpretacemi džihádu publikovanými muslimskými ⁶ulamá v arabštině, předmětem našeho zájmu budou ale pouze díla koncipovaná jako analýzy a formulace fiqhu. Nejvýznamnější aktuální díla tohoto oboru jsou spis *Áthár al-harb fí fiqh al-islám* syrského šejcha Wahby al-Zuhajlího vydaný roku 1981, dále dizertační práce *Al-džihád wa al-qitál fí as-sijása aš- šar⁶íja* od syrského učenice Muhammada Hajkala publikovaná v roce 1993 a rozsáhlý traktát *Fiqh al-džihád* známého šejcha Júsufa al-Qaradáwího z roku 2009. Naše analýza se zaměří na vojenskou doktrínu Al-Qaradáwího, jejíž autor má ambici formulovat reformní fiqh kompatibilní s platným mezinárodním právem (MPV). Produktem Al-Qaradáwího výkladu [idžtihádu] je koncept sebeobraného a preventivního džihádu, jehož soulad s MPV se pokusíme kriticky zhodnotit. Za tímto účelem zahrnujeme do kapitoly též výkladový exkurz o sebeobraně a pojmu preemptivní a preventivní sebeobrany v MPV.

V závěru se zamyslíme nad relevancí právní teorie džihádu pro reálnou praxi zahraničních a diplomatických vztahů v minulosti a upozorníme na nové trendy v prezentaci džihádu.

Práce vychází z analýzy pramenného materiálu i sekundární literatury. Při zpracování tématu bylo nejprve nutné zorientovat se v přístupech ke studiu islámského práva v obecné rovině. Bádání v této oblasti bylo zasaženo třemi distinktivními vlnami, které lze nadneseně charakterizovat hegelovskými pojmy teze, anti-teze a synteze. Základy oboru položili především orientalista Ignác Goldziher a právník Joseph Schacht, jejichž díla mají do současnosti zásadní význam. Goldziherovy spisy jsou dostupné v anglické edici (GOLDZIHHER, I.: *Introduction to Islamic theology and law*. Princeton 1981).⁵ Schacht publikoval dvě významná díla (SCHACHT, J.: *An introduction to Islamic law*. New York 1982; *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford 1979), která jsou výsledkem excelentní analýzy arabských právních pramenů. Materií fiqhu zorganizoval Schacht způsobem vycházejícím z kontinentálního práva, což umožňuje západnímu právníkovi získat snadný přehled o systému islámského práva i hmotném právu [substantivní část vychází z analýzy fiqhu hanafijského madhabu].⁶ Zejména dějinám islámského práva se věnoval právní historik Noel J. Coulson (COULSON, N. J.: *A History of Islamic Law*. Edinburgh 2010 aj.). Vzhledem k tomu, že západní kritické studium islámského práva do jisté míry otrásl tradičním muslimským náboženským pojetím

⁵ Tato edice vyšla péčí překladatelů Andrase a Ruth Hamoriových a historika Bernarda Lewise. V češtině tato edice inspirovala arabistu Ondřeje Beránka, viz BERÁNEK, Ondřej. *Ignác Goldziher - vězeň z Budapešti: život a dílo zakladatele islamologie*. 1. vyd. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2010. Dějiny a kultura. ISBN 978-80-7325-209-0.

⁶ SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 112.

dějin práva a jeho teorie a pramenů, vzbudily závěry Schachta a Goldzihera revizionistickou reakci vycházející od muslimských badatelů. Antitezi k závěrům Schachta formuloval Muhammad Al-Azamí, který vyvrací schachtovské pojetí v zásadě teologickou dogmatickou argumentací⁷ (Azamí, Muhammad: *On Schacht's Origins of Muhammadan jurisprudence*. New York 1985). Přehodnocení Schachtových tezí, ale zároveň výzvu tradičnímu muslimskému pojetí představuje práce historiků Patricie Crone a Martina Hindse (CRONE, P. a HINDS, M.: *God's caliph: religious authority in the first centuries of Islam*. New York 1986 aj.), která se zaměřuje na výzkum islámských dějin za použití nemuslimských pramenů. Velmi produktivním autorem, který přináší určitou syntézu v bádání o islámském právu, je právní historik Wael Hallaq, který publikoval řadu knih o historii (HALLAQ, W.: *The origins and evolution of Islamic law*. New York 2005; *The formation of Islamic law*. Burlington 2004) i o teorii islámského práva (HALLAQ, W.: *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. New York 1997) a dotkl se i problematiky transformace a reformy islámského práva (HALLAQ, W.: *Sharī'a: theory, practice, transformations*. New York 2009). Hallaq revidoval některé teze Josepha Schachta (HALLAQ, W.: FROM REGIONAL TO PERSONAL SCHOOLS OF LAW? A REEVALUATION. *Islamic Law and Society*. 2001, 8(1), 1-26) i některé teze Noela Coulsona (HALLAQ, W.: Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence? *International Journal of Middle East Studies*. 1993, 25(04), 587-605), ale nepatří do proudu nábožensky motivovaného anti-schachtovského revisionismu a jeho práce jsou podloženy pečlivým studiem pramenů. Výše zmínění autoři se zaměřovali a zaměřují zejména na výzkum fiqhu, tedy doktríny a teorie islámského práva, odlišný přístup zaujímá historik a právník Chibli Mallat. Ten se soustředí primárně na aplikované právo na Blízkém východě a na studium místního právního systému a řadí s akcentem na regionální determinanty nikoli na náboženské vlivy (MALLAT, Ch.: *Introduction to Middle Eastern law*. New York 2007). Mallat vychází především z analýzy judikatury a dalších pramenů vypovídajících o právní praxi. Dalším autorem zaměřeným více na *law in action* než *law in books* je Clark Lombardi. Specializuje se na islamizaci legislativy a na výklad islámského práva v judikatuře soudů. Tímto se přesunujeme od historie a teorie islámského práva k modernímu a platnému právu. Reformám a vlivu západního a koloniálního práva v muslimských státech se věnoval Anderson (ANDERSON, J.: *Islamic law in the modern world*. New York: New York University Press, 1959) nebo Leon Buskens (BUSKENS, L.: *Sharia and the Colonial*

⁷ A'ZAMÍ, Muḥammad Muṣṭafá. *On Schacht's Origins of Muhammadan jurisprudence*. New York: Wiley, c1985. ISBN 04-718-9145-2, s. 6-18.

State. In: PETERS, Rudolph a P BEARMAN. *The Ashgate research companion to Islamic law*. Ashgate Publishing, 2014, s. 210-221). Inkorporaci islámského práva do soudobých právních řádů mapuje např. sborník *Sharia Incorporated* (OTTO, Jan Michiel.: *Sharia incorporated: a comparative overview of the legal systems of twelve Muslim countries in past and present*. Leiden 2010). Existují i výborné analýzy specializované na právo konkrétních států. Studie Franka Vogela o Saúdské Arábii (VOGEL, F. E.: *Islamic law and legal system: studies of Saudi Arabia*. Boston 2000) mimo to, že popisuje právní řád Saúdského království, je cenná zároveň tím, že nechává nahlédnout do fungování jediného nereformovaného a newesternizovaného právního systému, kde přežívá původní autentický model islámského práva s jeho hmotnými ustanoveními i procesními charakteristikami.⁸

Největším „post-schachtovským“ expertem na islámské právo je pravděpodobně Rudolph Peters, který publikoval snad o všech jeho systémových i substantivních otázkách (viz Bibliografie) včetně problematiky džihádu. Pokud jde o sekundární literaturu, využila autorka předkládané práce v první řadě právě publikace Rudolpha Peterse, a to jeho monografie o džihádu a islámském trestním právu (PETERS, R.: *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979; PETERS, R.: *Crime and punishment in Islamic law: theory and practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. New York 2005), dále byla k tématu relevantní Petersem sestavená antologie starých i moderních arabských děl o džihádu (PETERS, R.: *Jihad in classical and modern Islam: a reader*. Princeton 1996), článek o apostazi (PETERS, Rudolph a GERT J. J. DE VRIES. Apostasy in Islam. *Die Welt des Islams, New Series*. 1977, **17**(1/4), 1-25) a Petersův překlad, který obsahuje části Ibn Rušdovy knihy *Bidájat al-mudžtahid* a pojednání o džihádu z pera šejcha Mahmúda Šaltúta (AVERROËS, Maḥmūd SHALTŪT a Rudolph PETERS. *Jihad in mediaeval and modern Islam: the chapter on Jihad from Averroes' legal handbook 'Bidāyat al-mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh-al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt*. Leyden: Brill, 1977.). Právní analýze džihádu věnoval dvě monografie historik Majjid Khadduri (KHADDURI, M.: *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore 1955; *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore, 1966). Vyčerpávající historické a islamologické pojednání o klasických a středověkých konceptech džihádu napsal Alfred Morabia (MORABIA, Alfred. *Le Ġihād dans l'Islam médiéval le "combat sacré" des origines au XIIe siècle*. Paris

⁸ Přesto, že i zde sílí hlasy po kodifikaci práva [taqnín aš-šarī'a], zachovává Saúdská Arábie podstatu a mechanismy uplatňování šarī'cy jako nekodifikovaného práva, kde rozhodování nefunguje ani na systému statutu ani precedentu a Saúdská Arábie je tak posledním státem, kde má normativní význam *fatwa* [právní edikt náboženských učenců].

2013). Na vysoké úrovni je též dizertační práce německé autorky Ruth Wechsel, která přináší překlad a analýzu díla „Průvodce bojovníka džihádu“ od šejcha Ibn Abí Zamanína z 11. století (WECHSEL, R.: *Das Buch Qidwat al-Gāzī: ein Beitrag zur Geschichte der Ğihād-Literatur*. Bonn 1970). Jinak vychází tato dizertační práce hlavně z primárních pramenů. Akademická a publicistická produkce o džihádu je sice bohatá, většinou se ovšem jedná o práce historické a politologické, které nebyly vzhledem k našemu zaměření na právní aspekty džihádu příliš relevantní. Výjimku představuje Firestonova monografie, která pojednává též o aplikaci metody *nasch* [derogace] při výkladu ustanovení Koránu a sunny týkajících se džihádu (FIRESTONE, R.: *Jihād: the origin of holy war in Islam*. New York 1999). K interpretační technice derogace existuje významná studie Johna Burtona (BURTON, J.: *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*. Edinburgh 1990). S pracemi historiků a religionistů Johna Kelsayho a Jamese Turnera Johnsona, kteří analyzovali koncepci džihádu perspektivou křesťanské doktríny spravedlivé války, je autorka této dizertace obeznámena, domnívá se ovšem, že tito autoři do džihádu příliš projektují cizí teologické a právní koncepty (KELSAY, J.: *Arguing the just war in Islam*. Harvard University Press, 2009. ISBN 978-067-4032-347; JOHNSON, J. Turner a John KELSAY. *Cross, crescent, and sword: the justification and limitation of war in Western and Islamic tradition*. New York 1990). Rozbor džihádu jako teorie spravedlivé války kriticky zhodnotil Hilmí Zawátí (ZAWĀTĪ, Ĥilmī. *Is Jihād a just war?: war, peace, and human rights under Islamic and public international law*. Lewiston 2001). Autorka předkládané práce se též podrobně seznámila s teoriemi interpretujícím džihád jako mezinárodní právo, které jsou v současnosti velmi populární mezi západně vzdělanými muslimskými právníky a navazují na starší práce Nadžíba Armanazího (ARMANAZI, N.: *L'Islam at le Droit International*. Paris 1929) a Muhammada Hamidullaha (HAMIDULLAH, M.: *Muslim Conduct of State*. Lahore 1961). Tento akademický diskurz představuje specifický proud muslimské apologetické literatury, k němuž se autorka vyjádří v závěru předkládané dizertace.

Z českých autorů problematiku džihádu zpracoval ve své monografii arabista Miloš Mendel (MENDEL, M.: *Džihád: islámské koncepce šíření víry*. Atlantis 1997; rozšířené vydání 2010). Tato práce je zaměřena religionisticky, nesleduje právní aspekty džihádu a nepokrývá nejnovější vývoj. Stručné kapitoly v rámci výkladu o náboženských povinnostech věnovali džihádu též arabista a islamolog Luboš Kropáček (KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha 1993, s. 114 -117) a právník Jan Potměšil ve svém přehledu o právu šari'a (POTMĚŠIL, J.: *Šari'a: úvod do islámského práva*. Praha 2012, s. 111-114).

K pramenům, z nichž autorka této práce čerpala v kapitolách zaměřených na klasickou doktrínu džihádu [Kap. 2 a Kap. 3], patří zejména Korán v originále (*Al-qurá'n aš-šaríf*, Tripolis 1989) a v Hrbkově (*Korán*. Ivan Hrbek (přel.), Praha 1991) a Pickhallově překladu (*The meaning of The Glorious Qur'án*. [tranl. Muhammad Marmaduke Pickthall]. Tripolis: Islamic Call Society, n.d.); dále sbírky hadíthů zejména dílo Al-Buchářího (AZ-ZUBAJDÍ, Zajnuddín Ahmad ibn cAbdullatíf. *Muchtasar sahíh al-Bucháří*. Rijád: Maktabat dár as-salám, 1417AH), dílo Abú Dáwúda (ABÚ DÁWÚD IBN AL-AŠ^CATH AL-AZDÍ AS-SIDŽISTÁNÍ, Sulajmán. *Sunan: al-džuz'al-awwal, ath-thání, ath-thálith, ar-rábi*^c. Bajrút: Al-maktaba al-^carabíja, 1995), dílo od Ibn Mádži (IBN MÁDŽA AL-QAZWÍNÍ, Abú Abdalláh Muhammad ibn Jazíd. *Sunan: al-džuz'al-awwal*. al-Qáhira: Dár ihjá'al-kutub al-^carabíja, 1952) a monote-
matická sbírka hadíthů o džihádu sestavená Ibn al-Mubárakem (IBN AL MUBÁRAK, ^cAbdalláh, NÁŽIH (ED.), Hammád (ed.). *Kitáb al-džihád*. Bajrút: Dár al-núr, 1971); dalšími prameny, s nimiž jsme pracovali, byly právní knihy: dílo *Al-muwatta'* od Málíka ibn Anas v originále (MÁLIK. *Al-muwatta'*. Tunis, 1863) a v překladu (ANAS, Mālik ibn. *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas: the first formulation of Islamic law*. New York, 1989); dílo *Kitáb al-asl* od Muhammada aš-Šajbáního v originále (AŠ-ŠAJBÁNÍ, Muhammad ibn Al-Hasan. *Al-asl: al-džuz'as-sábi*^c. Bajrút: Dár ibn Hazm, 2012) a v kritickém překladu Majjida Khadduriho obsaženém v jeho monografii (KHADDURI, M.: *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore, 1966), dílo *Šarh kitáb as-sijar al-kabír* od Muhammada as-Sarachsího (AL SARAĶSĪ, Muḥammad b. Aḥmad. *Šarḥ kitāb al-Siyar al-kabīr li Muḥammad ibn al-Ḥasan al Šaybānī*. al-Qāhira, 1957), dílo *Kitáb al-umm* od Muhammada aš-Šáfí^cího (AL-ŠÁFÍ^CÍ, Muhammad ibn Idrís. *Al-umm: al-džuz'al-chámis*. al-Mansúra: Dár al wafá'li at-tibá^ct wa an-našr wa at-tawzī^c, 2001), dílo *Ar-risála* od aš-Šáfí^cího v dvojjazyčném vydání s překladem Josepha Lowryho (SHĀFI'Ī, Muḥammad ibn Idrīs a Joseph E LOWRY. *The epistle on legal theory*. New York, 2013), dílo *Bidájat al-mudžtahid* od Muhammada ibn Rušda v originále (IBN RUŠD, Abú al-Walíd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad. *Bidájat al-mudžtahid wa nihájat al-muqtasid: al-džuz' ath-thání*. al-Qáhira: Maktaba ibn Tajmíja, 1415AH) a v anglickém překladu (IBN RUSHD a Imran NYAZEE (TRANSL.). *The Distinguished Jurist's Primer: Vol. I, II*. Ithaca Press, 2000). Pro zpracování kapitoly o moderní reinterpetaci džihádu byla stěžejním pramenem díla Júsufa al-Qaradáwího (AL QARADĀWĪ, Yūsuf 'Abd Allāh. *Fiqh al-ğihād : dirāsa muqārana li-aḥkāmih wa-falsafatih fī daw' al-Qur'ān wa-al-Sunna*. al-Qāhira: Maktabat Wahba, 2009; AL QARADĀWĪ, Yūsuf 'Abd Allāh. *Al-Islām wa-al-'unf: nazarāt ta'šiliyya*. al-Qāhira: Dār al-Šurūq, 2007). Ze sekundární literatury se k téma-

tu čtvrté kapitoly vztahuje článek publikovaný politologem Sámím al-Bárúdím (BAROUDI, Sami E.: Sheikh Yusuf Qaradawi on International Relations: The Discourse of a Leading Islamist Scholar (1926–). *Middle Eastern Studies*. 2014, **50**(1), 2-26). Dále autorka pracovala s prameny právní povahy, a to mezinárodními smluvami a judikaturou Mezinárodního soudního dvora, a se sekundární literaturou o mezinárodním právu veřejném. Během přípravy této práce autorka absolvovala tři ročníky studia na Právnické fakultě Univerzity Karlovy a absolvovala mnoho předmětů z oblasti mezinárodního práva veřejného, které jsou pro téma předkládané dizertace podstatné. Právnickou fakultu autorka reprezentovala na mezinárodní právnické soutěži zaměřené na mezinárodní humanitární právo (Regional Moot Court in International Humanitarian Law, Sarajevo, BiH, 2012). Během studia na Právnické fakultě autorka absolvovala také kurz pro soudní tlumočníky a překladatele organizovaný institutem Juridicum, neboť bez zvládnutí právnické angličtiny není možné plnohodnotně pracovat se sekundární literaturou o islámském právu. Vzhledem k tomu, že v České republice nejsou k dispozici ani základní materiály potřebné ke studiu islámského práva, byla heuristická základna k této práci shromážděna během zahraničních studijních cest, zejména na Universitě v Leidenu v Nizozemí a na britské School of Oriental and African Studies (SOAS) v Londýně. To bylo umožněno díky podpoře ze strany Grantové agentury Univerzity Karlovy v rámci realizace projektu Islámské válečné právo (č. 1194213).

Transkripce arabštiny v této práci se drží české normy, emfatické hlásky ani ráz (*hamza*) nejsou vyznačeny. Citace z Koránu uvádíme v překladu Ivana Hrbka.

1 Islámské právo

Tato kapitola poskytuje obecný úvod o islámském právu. Resumuje jeho charakteristiku a odlišnosti od západních systémů práva. Dále představí tradiční právní vědu [fiqh], přiblíží její historii a diferenciaci na školy [madhab] a uvede do problematiky muslimské teorie pramenů práva [usúl al-fiqh]. Nakonec se pokusí osvětlit, jak klasický fiqh chápe proces odvozování práva a jeho klíčové postupy a pojmy.

1.1 Charakteristické rysy islámského práva

Islámské právo je považováno za jeden ze tří velkých právních systémů vedle práva kontinentálního a angloamerického (common law) typu.⁹ Na rozdíl od západních systémů se jedná o právní kulturu velmi úzce svázanou s náboženstvím, v níž se prolínají rituální, etická a právní pravidla v normativní systém, který zcela neodpovídá našemu pojetí práva a zahrnuje širší oblast regulace. Podstatnou odlišností islámského systému z hlediska subjektů práva a normotvorby je absence státu jako subjektu a jako legislativní a právo vynucující autority, a naopak zahrnutí Boha jako jednoho ze subjektů právních vztahů a výhradního zákonodárce.¹⁰ Dalším distinktivním znakem je vyšší význam přikládáný principu personálnímu na úkor prvku teritoriálního v pojetí působnosti islámského práva¹¹ u většiny škol a jeho předpokládaná univerzálnost a neměnnost. Pokud se týká odvětví islámského práva, existuje zde dělení vztahů na dva druhy *‘ibádát* [rituální akty] a *mu‘ámalát* [transakce].¹² Někteří autoři k této dvojici přiřazují ještě *‘uqúbát* [tresty]. Toto dělení islámského práva je charakteristické spíše pro jeho

⁹ V tomto smyslu pojem islámské právo referuje k abstraktnímu modelu práva neboli k právní kultuře sdílené v rámci více právních řádů, která vychází ze společné historie, pramenů, metodologie a způsobů aplikace práva a sdílí podobné etické principy a právní zásady. Viz KNAPP, V. *Velké právní systémy: Úvod do srovnávací právní vědy*. Praha: C.H.Beck, 1996, s. 189-190.

¹⁰ Srovnej KNAPP, Viktor. *Teorie práva*. Praha: C.H.Beck, 1995. S. 56.

¹¹ Teritoriální prvek ovšem také hraje podstatnou roli (viz Kap. 3.1).

¹² Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, kdo je subjektem právního vztahu. V oblasti *‘ibádát* je subjektem Bůh a člověk, v oblasti *mu‘ámalát* se jedná o právní vztah (dvoustranný nebo vícestranný) mezi lidmi. *‘ibádát* a *mu‘ámalát* se často prezentuje jako „tématické“ dělení, neboť *‘ibádát* se týká převážně rituálních a náboženských povinností a *mu‘ámalát* převážně „civilních“ záležitostí. Překlad termínem „vztahy/povinnosti člověka vůči Bohu“ (*‘ibádát*) a „vztahy/povinnosti člověka k člověku“ (*mu‘ámalát*) odpovídá arabským termínům *haqq Alláh* (právo/nárok Boha) a *haqq ádamí* (právo/nárok člověka) používaných v příručkách fiqhu, toto názvosloví ovšem referovalo specificky k oblasti trestního práva a sankcí (*hadd* nebo *qisás*). Výstižnější je podle mého názoru překlad jako rituální akty (*‘ibádát*) a transakce (*mu‘ámalát*). Schacht termín *mu‘ámalát* používá pouze k označení finanční transakcí jako části závazkového práva a také upozorňuje, že: „v náboženském právu islámu naexistovalo žádné z moderních systematických dělení na odvětví práva, jak ho známe ze západních systémů, jako dělení na soukromé a veřejné právo, civilní a trestní právo nebo hmotné a procesní právo“. SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 113.

moderní pojetí, tradiční právní věda zmíněnou systematiku nepoužívala a pojednávala o povinnostech a právech pod hlavičkou mnoha partikulárních oblastí hmotné regulace.

1.2 Tradiční právní věda [fiqh]: charakter, školy, prameny

Tradiční muslimské pojetí práva je neoddělitelně spjato s teologií. Právo považuje za součást božského zjevení, které bylo lidstvu sesláno prostřednictvím proroka Muhammada (z. 632 n.l.). Součástí jeho poselství byly právní a etické normy manifestované v textu Koránu a sunny (tedy v hadíthech – záznamech o výrocích a jednání proroka Muhammada a jeho druhů). Teorie presumuje existenci věčného a nestvořeného předobrazu práva nazývaného **šarí'a**, které je z hlediska právní filozofie právem přirozeným, v podobném smyslu jako *ius divinum a lex aeterna* pro křesťanskou teologii. Toto právo je nalézáno a formulováno do podoby pozitivních norem v procesu interpretace formalizovaném právní vědou nazývanou **fiqh** [doslova pochopení]. Klasická doktrína tedy postuluje absolutní rigiditu práva, ale zároveň implikuje nesmírně významnou roli interpretace.¹³

Právní věda se postupně rozvinula a etablovala do podoby čtyř sunnitských právních škol považovaných za ortodoxní (hanafijského, málikovského, šáfi'ovského a hanbalovského madhabu) a školy ší'itské (džá'farí madhab).¹⁴

V období do třetího století hidžry (9. století n.l.) rozvinuli muslimští učenci klasickou teorii práva známou jako *usúl al-fiqh* neboli metodologii odvozování práva v opozici vůči pozitivnímu právu (*furú'*).¹⁵ Jako prameny práva definovala doktrína *usúl al-fiqh* čtyři zdroje, a to Korán a sunnu (výroky a obyčej proroka Muhammada zaznamenaný ve formě hadíthů), někdy označované jako primární prameny, a dále *qijás* (analogii/rozhodnutí přijaté na základě analogie) a *idžmá'* (koncensus), označované jako sekundární prameny. De facto se jedná o dva materiální prameny (Korán a sbírky hadíthů), metodu a (předpoklad) ustanovení rozhodčí

¹³ K fikci neměnnosti práva v různých systémech viz KNAPP, V. *Velké právní systémy: Úvod do srovnávací právní vědy*. Praha: C.H.Beck, 1996, s. 17-20.

¹⁴ Existovaly i další školy fiqhu, byly však postupně vytlačeny zmíněnými hlavními madhaby. K teoriím formování škol viz SCHACHT, Joseph. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1979. ISBN 01-982-5357-5, MELCHERT, Christopher. *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.* New York: Brill, 1997. ISBN 90-041-0952-8. Jiný názor zastává Hallaq, HALLAQ, Wael. FROM REGIONAL TO PERSONAL SCHOOLS OF LAW? A REEVALUATION. *Islamic Law and Society*. 2001, **8**(1), 1-26. DOI: 10.1163/156851901753129656.

¹⁵ SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 59.

autority.¹⁶ O uplatnění analogie a o rozsahu koncensu a autoritě, která disponuje rozhodčím oprávněním, se vždy vedly spory, stejně jako o doplňkových metodách.¹⁷

Tato systematizace pramenů a položení základů doktríny *usúl* je tradičně připisována zakladateli jedné z právních škol Muhammadovi ibn Idrísovi aš-Šáfí'ímu (z. 820)¹⁸ a jeho dílu *Ar-Risála*¹⁹ a představuje v islámské jurisprudenci jedinou paralelu teorie práva, která zavádí koncepci v jinak značně kazuistickém a atomizovaném systému.²⁰ Aš-Šáfí'ího teorie je vysoce teologická, neboť ex post legitimizovala již existující korpus pozitivního práva jako řádně odvozený z božského zákona a měla za cíl upevnit pozici hadíthů (tzv. prorocké sunny) jako pramene práva v souboji s racionalistickými tendencemi ve vývoji fiqhu.²¹

Tradiční muslimská teorie má za to, že pozitivní substantivní právo (*furú'*) bylo derivováno metodami *usúl*. Produkt tohoto výkladu je zaznamenán v kompendiích fiqhu a právnícké literatuře, kterou lze v islámském systému považovat za prameny práva ve formálním smyslu, neboť právě zde můžeme určitá konkrétní pravidla zjistit.²² Navzdory deklarované dokonalosti a komplexnosti šar'íy samozřejmě v reálném životě společnosti vždy vyvstávaly nové otázky, na které muslimská jurisprudenc s pomocí uvedených pramenů nemohla najít řešení. Tyto oblasti mezer v právu se standardně vyplňovaly vydáváním správních aktů (tzv. *sijása*) a širokou diskrecí politické moci a soudních orgánů (tzv. *ta'zír*). Tyto oblasti regulace představují v islámském systému ekvivalent sekulární normotvorby.

¹⁶ SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 114-115.

¹⁷ Jako další doplňkové metody (*usúl*) se aplikovaly *istihsán*, *al-masálíh al-mursala*, *istidlál*, aj. Komplexně viz HALLAQ, Wael B. *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī usūl al-fiqh*. New York: Cambridge University Press, 1997. ISBN 05-215-9027-2

¹⁸ Muhammad ibn Idrís aš-Šáfí'í (z. 820), BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Band I. Zweite Auflage*. Leiden: E.J. Brill, 1943, s. 188-190.

¹⁹ SHĀFI'Ī, Muḥammad ibn Idrīs a Joseph E LOWRY. *The epistle on legal theory*. New York: New York University, c2013. ISBN 9780814769980.

²⁰ *Risála* ve skutečnosti neobsahuje teorii 4 pramenů, ale klasifikaci druhů „legislativních prohlášení“. Dílo vůbec nepoužívá pojem *asl/usúl* a ke *qijásu* jako racionalistické tendenci se staví zdrženlivě. K roli Aš-Šáfí'ího jako zakladatele *usūl al-fiqh* viz COULSON, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. ISBN 0748605412, s. 53-61., SCHACHT, Joseph. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1979. ISBN 01-982-5357-5, s. 134-137. LOWRY, Joseph. *Does Shafī'ī have a theory of four sources of law?*. In: WEISS, Bernard G (ed.). *Studies in Islamic legal theory*. Boston [Mass.]: Brill, 2002. ISBN 90-041-2066-1, s. 23-50. Za kompilátory *Risály* se dnes považují aš-Šáfí'ího žáci, viz. HALLAQ, Wael B. Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence? *International Journal of Middle East Studies*. 1993, 25(04), 587-605. DOI: 10.1017/s0020743800059274

²¹ MAKDISI, George. The Juridical Theology of Shafī'ī: Origins and Significance of Usul al-Fiqh. *Studia Islamica*. 1984, (59), 5-142. DOI: 10.2307/1595294. Tento výklad je pochopitelně nepřijatelný pro věřící autory, kteří do značné míry popírají historicitu a evoluci islámského práva.

²² Toto tvrzení platí pro tradiční fungování islámského práva do doby, než bylo zasaženo procesem kodifikace do formy zákonů. Na počátku transformace islámského práva stály osmanské reformy práva, jejichž výsledkem bylo přizpůsobení modelu formálních pramenů kontinentálnímu systému.

1.3. Hledání práva

Podle tradiční muslimské teorie *faqíh* (znalec práva) pouze objevuje a odkrývá právo, které je zakódované a vtělené ve zjevení (wahj), a načrtává tak správnou cestu (šarí'ca), kudy se má lidstvo ubírat. Právnick doslova „těží“ (istichrádž) v Koránu a sunně. Jeho úkolem je identifikovat v primárních pramenech důkazy tzv. *adilla* indikující správnou odpověď na určitou právní otázku, jejímž řešením byl pověřen, a na základě důkazů vynést její posouzení tzv. *hukm*. Za tímto účelem může vynaložit *idžtihád* (vlastní racionální úsudek).²³ V první řadě konzultuje Korán. Veršů Koránu nesoucích právní obsah však není mnoho. Různí autoři uvádí počet mezi 350 – 500.²⁴ Verše navíc nejsou nijak systematicky utříděny. Obsahují pravidla týkající se zejména rodinných vztahů a dědického práva (uzavření manželství, věno, rozvod, péče o děti, dědické podíly), obchodu a závazkových vztahů (prodej, nájem, půjčka), dále je zastoupena trestní oblast (taxativně vyjmenované delikty a sankce), pokyny k regulaci vztahů s nemuslimy a vedení války, finanční transakce, aj. Je zřejmé, že Korán nepředstavuje vyčerpávající kodex a není možné na něm jako na jediném zdroji vybudovat komplexní právní systém. Proto se *faqíh* musí většinou obrátit také na druhý z pramenů. Sunna poskytuje odborníkovi nepřehledné množství normativního materiálu relevantního mnoha oblastem, který byl písemně fixován v hadíthech považovaných za precedenty hodné následování a utříděn v několika uznávaných sbírkách (viz Kap. 2.3.1). Pokud *faqíh* nenalezne v primárních textech vyjádřenou autoritativní normu, postupuje na základě sekundárních pramenů a usiluje o formulování vhodného řešení situace. V případě, že v okruhu jeho právní školy obdobná otázka již vyřešena byla, měl by se držet předchozího vzoru (princip *taqlíd*).²⁵ Tento proces znalce práva dovede k formulaci závěru, kterým je kvalifikace tzv. *hukm* konkrétního jednání a jeho zařazení na pětistupňovou škálu nábožensko-právní kvalifikace tzv. (al-ahkám al-chamsa). Tato stupnice dělí lidské jednání do kategorií: 1) povinné (*wádžib/fard*), 2) doporučené (*mandúb, mustahabb, sunna*), 3) indiferentní (*mubáh*), 4) zavrženíhodné (*makrúh*) a 5) zaká-

²³ K diskusi o uplatnění racionálního úsudku v muslimské jurisprudenci viz SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 69-75. HALLAQ, Wael B. Was the Gate of Ijtihad Closed? *International Journal of Middle East Studies*. 1984, 16(01), 3-41. DOI: 10.1017/s0020743800027598. CALDER, Norman. Al-Nawaw's Typology of Muftis and its Significance for a General Theory of Islamic Law. *Islamic Law and Society*. 1996, 3(2), 133-164. DOI: 10.1163/ej.9789004184695.i-210.49.

²⁴ Někteří vydání Koránu jsou opatřena indexem veršů považovaných za legislativní. V literatuře uvádí počet 350 veršů Kamali, KAMALI, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic jurisprudence*. 3rd rev. and enl. ed. Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003. ISBN 09-466-2182-9, s. 20. Vyšší počet právně relevantních veršů uvádí Hallaq HALLAQ, Wael B. *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uşūl al-fiqh*. New York: Cambridge University Press, 1997. ISBN 05-215-9027-2, s. 12.

²⁵ Princip *taqlídu* je v podstatě analogický zásadě *stare decisis* (nikoli v rámci soudních rozhodnutí, ale jako setrvání u již formulované právní doktríny).

zané (harám).²⁶ Jak zdůrazňuje Schacht, právě hodnocení veškerého lidského jednání a vztahů (včetně takových, které my považujeme za právní) na této stupnici je ústředním rysem islámského práva.²⁷ Hukm je klíčem k pochopení celého systému. Výjimku pochopitelně netvoří ani soubor jednání, které muslimský *fiqh* subsumuje pod institut nazývaný džihád.

²⁶ Tato stupnice je do jisté míry srovnatelná s mody (modalitami) normativnosti v západní teorii práva (příkaz –zákaz –dovolení) s tím rozdílem, že modus dovolení je diferencován na 3 kategorie, což nám připadá jako redundantní, stupně doporučeníhodný a zavrženíhodný považujeme za morální a ne právní modalitu. Ke kvalifikaci jednání v islámském právu z hlediska náboženského a z hlediska právní platnosti viz např. SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 120-123.

²⁷ SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 200.

2 Džihád a fiqh

V této kapitole nejprve definujeme pojmy *džihád* a *sijar* používané v dílech muslimské jurisprudence. Poté se zaměříme na ustanovení o džihádu obsažená v Koránu a interpretační problémy, kterým v souvislosti s jejich rozporuplností čelila muslimská exegeze a právní věda. Další podkapitoly věnujeme zpracování džihádu v právní literatuře. Nejdříve rozebereme, jak se formoval koncept džihádu ve sbírkách hadíthů, a následně, jak se etabloval jako právní doktrína v dílech raného fiqhu.

2.1 Definice pojmů džihád a sijar

Pojem džihád označoval v muslimských právnických dílech klasického a poklasického období arabské literatury²⁸ boj vedený muslimy proti nemuslimům nebo proti muslimům, kteří se dopustili rebélie (tzv. ahl al-bághí/bughát) a byl užíván jako synonymum pro výraz qitál (boj) a harb (válka).²⁹ Cílem džihádu proti nemuslimům bylo nastolit *dár al-islám* (tzn. politickou suverenitu islámu na dobytých územích a aplikovatelnost islámského práva na podrobené obyvatelstvo). Cílem džihádu proti muslimským rebelům bylo jejich napravení ze strany muslimské autority, která se považovala za ortodoxní z hlediska náboženského, a v důsledku toho též za nositele legitimní politické moci. Právnická díla o džihádu obsahovala výklad pravidel, jimiž by se měl řídit průběh a organizace ozbrojených tažení, jednání bojovníků a nakládání se získaným majetkem (včetně zajatců), dále pojednávala o úpravě vztahů s nemuslimy a zásadách uplatňovaných při správě dobytých území (včetně zdanění).

Výraz *síra* (pl. sijar) znamená příběh, životopis nebo vojenská výprava. V arabské literatuře se takto označují sbírky tradic o *ghazwách* (vojenských výpadech) Proroka Muhammada a raném islámském výboji, v právnické terminologii se název sijar ustálil jako terminus technicus pro označení nauky týkající se regulace vedení džihádu a fungování vnějších vztahů.³⁰ Respektovaný právník As-Sarachsí, v jehož opisu a komentáři se nejvýznamnější rané

²⁸ Tzn. Přibližně 750-1258 n.l. (tedy do dobytí Bagdádu Mongoly), periodizace podle Brockelmanna GAL I, kde je též možné najít seznam příslušných děl fiqhu a hadíthové literatury, ojedinelá díla byla objevena až po vydání GAL (např. sbírka Ibn al-Mubáraka, viz dále).

²⁹ Mnoho moderních autorů zdůrazňuje polysémantičnost termínu džihád a vyjmenovává jeho neozbrojené a nevojenské formy. Výraz džihád může přeneseně označovat jakékoli úsilí vynakládané muslimy s cílem jednat v souladu s boží vůlí. V právnických dílech nicméně džihád označuje boj, tento význam slova džihád je zřejmý z analýzy hmotněprávního obsahu příslušných textů.

³⁰ Vedle termínů džihád a sijar se v arabštině v souvislosti s islámskými válečnými taženími vyskytuje ještě výraz maghází, tento pojem užívá spíše historiografie a krásná literatura než díla fiqhu. Viz PARET, Rudi. *Die legendäre Maghāzi-Literatur: arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1930, 251 p. JONES, J.M.B. The Chronology of the Maghāzi—A Textual Survey. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1957, 19(02). DOI: 10.4324/9780203844588.

dílo tohoto odvětví dochovalo, definuje pojem *sijar* v příslušné kapitole svého kompendia následovně:

***Sijar* je plurál od slova *síra*, a toto dílo nese titul *Kniha o sijar*, neboť osvětluje nakládání věřících s nevěřícími z nepřátelských národů [ahl al-harb³¹] a také s národy, s nimiž věřící uzavřeli smlouvy a k nimž patří ti, kteří získali statut dočasné ochrany [musta'minún] nebo žijí v režimu trvalé ochrany [dhimma] na muslimském území, a dále s apostaty, kteří jsou nejhoršími z nevěřících, protože se zřekli islámu poté, co jej přijali, a s rebely [ahl al-bághí], kteří nejsou považováni za nevěřící, přesto, že žijí v nevědomosti a jejich výklad islámu je chybný. Ve vztahu k nevěřícím platí povinností [wádžib] vyzvat je k přijetí islámu a bojovat proti těm z nich, kteří odmítli, protože Korán stanovil muslimům, jakožto nejlepšímu z národů, povinnost přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné**.³²

2.2. Interpretace pojetí džihádu v Koránu a derogace [nasch]

Vzhledem k bytostnému propojení fiqhu s teologií, které jsme naznačili v první kapitole, je nezbytnou kvalifikací právníka v podstatě doslovná znalost primárních pramenů, tedy Koránu a sunny, dokonalé ovládnutí arabštiny a široké vzdělání v náboženských vědních oborech jako *tafsír* (exegeze), *ilm al-hadíth* (věda o hadíthech), *asbáb an-nuzúl* (věda o příčinách seslání veršů) aj. Nutností je též ovládnutí řady ustálených interpretačních technik.³³ Metodou, která je v klasickém fiqhu zvlášť významná pro výklad džihádu a regulace uchýlení se k síle v Koránu a hadíthech, je tzv. *nasch* (přibližně derogace) neboli disciplína *an-násich wa al-mansúch* (doslova rušící a rušený).³⁴

Korán obsahuje mnoho veršů o boji a válečnictví, jejich obsah je ovšem velmi nekonzistentní. Starší mekkánské verše vyznívají většinou umírněně, zatímco pozdější mekánské

³¹ U Al-Šajbáního a Al-Sarachsího synonymum výrazu *dár al-harb* [doslova území války, tzn. území mimo muslimskou jurisdikci].

³² AL-SARACHSÍ, Šamsuddín. *Kitáb al-mabsút: al-džuz' al-ášir* (Vol. 10: *Kitáb as-sijar*). Bejrút: Dár al ma'rifa, 1986, s. 2. Konec definice referuje ke koránskému verši: Vy jste národ nejlepší, jenž kdy povstal mezi lidmi, vy přikazujete vhodné a zakazujete zavrženíhodné a věříte v Boha [Rod Imránův, 3: 110].

³³ Při výkladu Koránu a sunny má faqíh k dispozici interpretační techniky, které mu umožňují uvést různé (mnohdy obsahově kontradiktorní) příkazy a zákazy v primárních pramenech do vzájemných vztahů a kterými lze zpřesnit význam instrukce ve zjevení (wahj), omezit její závaznost nebo určit, který pokyn má vyšší sílu. Tyto nástroje spočívají v posuzování konkrétních pasáží v textu v rámci protipólů *ám – cháss* (obecné a zvláštní), *mutlaq – muqajjad* (nezávislý a závislý na kontextu), *nass – mařhúm* (explicitní – implicitní), aj. Aplikaci těchto prostředků při odvozování právních norem uvidíme v textu Ibn Rušda, viz dále.

³⁴ Přehled děl s tematikou *an-násich wa al-mansúch* v klasickém období viz GAL I, v kapitolách Quranwissenschaften příslušných period. K tématu *nasch*, viz např. BURTON, John. 1990. *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, xi, 235 p. ISBN 07-486-0108-2. K tafsíru obecně RIPPIN, Andrew. 2001. *The Qurán and its interpretive tradition*. Burlington, VT: Ashgate, 1 v. (various pagings). Collected studies, CS715. ISBN 0860788482.

přináší sdělení radikální. Podobné rozpory najdeme i v textech hadíthů. Kontradikce v obsahu zjevení pochopitelně nejsou v muslimské teorii explicitně uznány, věřící autoři je vždy prezentují jako problém nedokonalosti lidského chápání a jako rozpor iluzorní.³⁵ Juristé i exegeti se nicméně snažili tento problém překonat uplatněním techniky derogace na principu analogickém *posterior derogat priori* (nahrazení ustanovení vyplývajícího ze staršího verše/hadíthu novějším) a také na principu *specialis derogat generalis* (ustanovení zvláštní nahrazuje ustanovení obecné). Jako *dalíl* (textovou indicii) ospravedlňující derogaci uvádí teoretici naschu např. verše súry Kráva: *Kdykoli zrušíme verš nějaký či dáme ti naň zapomenout, přineseme jiný, lepší anebo podobný. Což nevíš, že Bůh je všech věcí mocen?* [2:106]. Tento interpretační postup je tedy podle nich zakotven v samotném Koránu. Chronologie zjevení koránských veršů ovšem není pevně stanovena, a to ani objektivně, ani teorií, o níž by vládl v muslimské literatuře konsensus. Stejně tak neexistuje ani žádný taxativní výčet rušících a zrušených veršů (*an-násich wa al-mansúch*), naopak se jedná o velmi kontroverzní téma. Podle některých interpretů zrušil tzv. verš meče (*ájat as-sajf*) okolo 70 veršů.³⁶ Různí interpreti navíc označují za verš meče různé verše súry Pokání [9: 5, 29, 36, 41], nejčastěji se uvádí verš [9:5]: „A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy. Jestliže se však kajícně obrátí, budou dodržovat modlitbu a dávat almužnu, nechte je jít cestou jejich, vždyť Bůh je věru odpouštějící, slitovný. A dále verš [9:29]: Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma- dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce poníženi“. Tyto medínské verše podle klasické doktríny nahrazují umírněnější verše mekkánské etapy.³⁷ Tradiční jurisprudencí uplatněním metody *nasch* vyvinula jakousi evoluční teorii války, podle níž názor proroka Muhammada na použití síly prošel čtyřmi stádii od vyhýbání se ozbrojené fyzické

³⁵ Šáfí'í v *Risála* (odst. 16), viz SHÁFI'Í, Muḥammad ibn Idrīs a Joseph E LOWRY. *The epistle on legal theory*. New York: New York University, 2013, xl, 504 p. ISBN 9780814769980.

³⁶ Počet 70 uvádí ve své kritice *naschu* šejch Mahmúd Šaltút v pojednání *Korán a boj*, viz AVERROËS, Maḥmūd SHALTŪT a Rudolph PETERS. *Jihad in mediaeval and modern Islam: the chapter on Jihad from Averroes' legal handbook 'Bidāyat al-mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh-al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt*. Leyden: Brill, 1977. ISBN 90-040-4854-5, s. 29. *Naschem* argumentují ve svých výkladech džihádu radikální moderní interpreti, udávají až 140 zrušených veršů, např. Abdassalám Faradž v FARADŽ, Abdassalám. *Al džihád: al-farída al-ghá'iba*. Bezvydavatelských údajů, s. 17.

³⁷ Tento názor je odmítán v moderním a liberálním *fiqhu*, zde se setkáme i s exegety, kteří považují samotnou *ájat as-sajf* [9:5] za derogovanou dalším veršem súry Muhammad [47:4] nebo techniku *naschu* odmítají jako celek, např. Mahmúd Šaltút v pojednání *Korán a boj*, viz AVERROËS, Maḥmūd SHALTŪT a Rudolph PETERS. *Jihad in mediaeval and modern Islam: the chapter on Jihad from Averroes' legal handbook 'Bidāyat al-mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh-al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt*. Leyden: Brill, 1977. ISBN 90-040-4854-5, s. 28-79. Moderní radikální interpreti se tradičního *naschu* drží.

konfrontaci, k defenzivnímu použití násilí, k dovození iniciování útoku za striktních podmínek až po příkaz téměř neomezené války proti nemuslimům.³⁸ Tato teorie je známa pod pojmem *marhalíja*, a ačkoli ji některé moderní výklady odmítají, představuje základ doktríny džihádu v klasickém *fiqhu*.

2.3 Právní literatura o džihádu [prameny úpravy]

Muslimští *faqíhové* vyprodukovali rozsáhlou právní literaturu, která je považována za jednu z nejobjemnějších součástí arabského a islámského písemnictví vůbec. Tento materiál zastává funkci formálního pramene, který nás informuje o konkrétních institutech a pravidlech klasického islámského práva. Má povahu právní doktríny, tzn. jedná se o nauku vytvořenou soukromými znalci práva, která byla zaznamenána mimo dalších žánrů ve formě rozsáhlých kompendií (*džámí^c*, *mabsút*), stručných příruček (*muchtasar*) a knihách komparujících názorové odlišnosti právníků (*kutub al-ichtiláf*).³⁹ Standardní součástí těchto spisů tvořily strukturované oddíly věnované názorům na regulaci vztahů s nemuslimy a vedení války nesoucí tituly *kitáb al-džihád* nebo *kitáb as-sijar* (tedy kniha nebo kapitola o džihádu a kniha o vojenských výbojích) členěné na podkapitoly (*báb*) pojednávající ve větším detailu o partikulárních tématech. Mimo obecných kompendií se problematikou džihádu a vztahů s nemuslimy zabývaly i monotematické příručky o etice bojovníka (*qudwat al-ghází*).⁴⁰ O džihádu pojednávají také specializované i všeobecné sbírky hadíthů. Hadíthy jsou z hlediska tradiční muslimské teorie považovány za materiální pramen práva nikoli za literaturu, která je vyjádřením právní nauky.⁴¹ My je však řadíme pod literaturu o džihádu, a to vzhledem k podobnosti úpravy džihádu v prvních právních knihách a sbírkách hadíthů i genezi těchto sbírek a době jejich vzniku.

³⁸ K tradičnímu čtení Koránu a tématu rušících a zrušených veršů specificky ohledně džihádu viz FIRESTONE, Reuven. 1999. *Jihād: the origin of holy war in Islam*. New York: Oxford University Press, xi, 195 p. ISBN 01-951-5494-0, s 47 – 65.

³⁹ K žánrům literatury *fiqhu* viz MALLAT, Chibli. *Introduction to Middle Eastern law*. New York: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-019-9230-495, s. 40-61.

⁴⁰ Příkladem je dílo Ibn Abí Zamanína (z. 1009). WECHSEL, Ruth. *Ibn Abí Zamanín: Das Buch Qidwat al-Gāzī: ein Beitrag zur Geschichte der Ġihād-Literatur*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1970.

⁴¹ Muslimové je považují za člověkem zapsané zprávy o bohem inspirovaném jednání, nikoli za člověkem vymyšlené příběhy obsahující precedenty jednání.

2.3.1. Sbírkky hadíthů

Hadíth je vyprávění o výrocih (qawl) a čineh (fi‘l) proroka Muhammada, jeho druhů (sahába) a osob patřících k prvním generacím muslimů (např. čtyř „správně vedených“ chalífů).⁴² Ti jsou muslimy shodně považováni za vzory správného jednání. Formálně se hadíth skládá z tzv. *isnádu* (řetězce osob, které příslušné vyprávění předávaly) a *matn* (textu, který reprodukuje obsah konkrétního výroku nebo činu).⁴³ Mnoho z těchto vyprávění se vztahuje také k tématům válečnictví a vztahů s nevěřícími.

První dochovanou monotematickou sbírkou hadíthů sestavenou výhradně z tradic o džihádu je dílo *Kitáb al-džihád* askety a bojovníka ‘**Abdalláha Ibn al-Mubáraka** (z. 797), který se kromě toho, že byl znalcem hadíthů a učencem blízkým (formujícím se) hanafijskému madhabu, přímo účastnil bojů proti Byzanci, a proto je jeho sbírka i jeho osobní vzor do současnosti vysoce vyzdvihován. Formálně se jedná o sbírku typu *musanna‘*⁴⁴, která sestává z 262 hadíthů pojednávajících o ctnostech džihádu (*fadáil al-džihád*), statečnosti bojovníka a obětování se pro džihád (mučednictví) a akcentujících význam *ribátu*, opevněného bodu na hranici islámského světa, kde dochází ke konfrontaci s nevěřícími. Ibn al-Mubarak ve svém díle přináší pouze výběr hadíthů, které následují jeden za druhým bez další organizace, neabstrahuje tedy teorii, ani se nesnaží odvozovat pravidla. Jeho přínos spočívá v akumulaci matérie, nejedná se zatím o systematické právní dílo.⁴⁵

Vyspělejší zpracování problematiky džihádu najdeme v tzv. „Šesti knihách“ (*al-kutub as-sitta*), tedy obecných sbírkách hadíthů uznávaných všemi sunnitskými muslimy za spolehlivou a věruhodnou kodifikaci sunny (obyčeje)⁴⁶, která zaujímá v hierarchii pramenů práva

⁴² Al-chulafá‘ar- rášidún, první čtyři političtí vůdci muslimů po smrti proroka Muhammada. Abú Bakr (vládl 632-634 n.l.), ‘Umar (634-644 n.l.), ‘Uthmán (644-656 n.l.) a ‘Alí (565-661 n.l.). Období jejich vlády je muslimskou historiografií považováno za zlatý věk islámské civilizace. Mnoho hadíthů se proto odvolává na jejich názory a rozhodnutí.

⁴³ Komplexně k problematice hadíthů viz KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-702-1125-3, s. 47-57.

⁴⁴ Tematicky utříděná kolekce, k organizaci sbírek hadíthů viz PELIKÁN, Petr. *Sunna: Pramen islámského práva*. Praha: Ediční středisko Právnické fakulty UK, 1997, s. 100.

⁴⁵ IBN AL MUBÁRAK, ‘Abdalláh a Hammád NÁZIH (ED.) (ed.). *Kitáb al džihád*. Bajrút: Dár al núr, 1971.

⁴⁶ Muslimští badatelé považují hadíthý zachycené v 6 knihách za autentické, i když mezi nimi rozlišují více a méně spolehlivá vyprávění. Muslimská kritika řadí hadíthý podle spolehlivosti na trojčlennou stupnici. Nejvýše stojí hadíth kategorie *sahíh* [správný, spolehlivý], následuje *hasan* [dobrý] a nejméně věruhodný je *da‘íf* [slabý]. Západní badatelé jako Ignác Goldziher a Joseph Schacht vyjádřili o autenticitě hadíthů vážné pochybnosti, to ovšem nemění nic na jejich pozici v systému pramenů islámského práva. Sunna je vedle Koránu muslimy považována za vyjádření bohem daných kogentních pravidel, která se nepodrobují racionálnímu zkoumání a kritice. K historickému vývoji hadíthů a utváření jejich právního obsahu viz. MOTZKI, Harald, Nicolet BOEKHOFF-VAN DER VOORT a Sean W ANTHONY. *Analyzing Muslim traditions: studies in legal, exegetical and Maghazi hadith*. Boston: Brill, 2010. ISBN 978-900-4180-499.

druhé místo hned po Koránu.⁴⁷ Tyto knihy se datují povětšinou do 3. století hidžry (9. stol.n.l.) a řadí se k nim sbírky Al-Buchářího a Muslima nazývané shodně *Sahíh*, dále sbírka známá pod jménem *Al-Džámi'* od At-Tirmídhího a tři sbírky nazývané *Sunan* od Abú Dáwúda, An-Nasá'ího a Ibn Mádži.⁴⁸ S výjimkou Muslima, který nerozdělil sbírku na kapitoly a zdržel se komentářů, přinášejí tyto knihy prvky právní interpretace a abstrahování norem. Jejich autoři, i když podle mírně odlišného principu, utřídili vyprávění tradovaná od proroka a jeho druhů do skupin a zařadili je pod konkrétní nadpisy. Tímto definovali určitá témata a dedukovali zásady, které podložili autoritou z jejich pohledu relevantních hadíthů. Al-Bucháří navíc doplnil i citaci tematicky příbuzných veršů z Koránu.

Struktura a de facto vymezení budoucích oblastí regulace a znaků jednání se ve sbírkách postupně vyvíjí k čím dál větší propracovanosti. **Al-Bucháří** ve svém *Sahíhu* věnuje tématu vnějších vztahů a vedení války celkem pět relevantních kapitol (*kitáb*), a to kapitoly „o uzavření míru“, „o džihádu a vojenských výpravách (*sijar*)“, „o odvodu pětiny válečné kořisti jako daně“, „o dani z hlavy a příměří“ a „o vojenských výpravách proroka Muhammada“, a dále je člení nad podkapitoly (*báb*), kam subsumuje jednotlivé hadíthy a verše z Koránu. Kapitoly netvoří ve sbírce koherentní oddíl, autor je prokládá nesouvisejícími tématy.⁴⁹

Je pravda, že každý ze sběratelů a editorů hadíthů zaznamenal jiné příběhy nebo jejich varianty a věnoval jinou míru pozornosti konkrétním oblastem, ale celkově lze tvrdit, že docházelo ke konsolidaci témat v ucelenější kapitoly a soustředění relevantních vyprávění v nich. **Abú Dáwúd** vyděluje ve sbírce *Sunan* sledované problematice dvě kapitoly, a to kapitolu „o džihádu“ a „o dani charrádž⁵⁰, o vládě a kořisti“.⁵¹ Jeho dělení zároveň klade vyšší důraz na administrativní záležitosti a odděluje boj a problematiku, kterou bychom dnes nazvali „post-konfliktní správou“. V druhé kapitole koncentruje hadíthy související podle jeho in-

⁴⁷ K tradičnímu muslimskému pojetí sunny viz PELIKÁN, Petr. *Sunna: Pramen islámského práva*. Praha: Ediční středisko Právnické fakulty UK, 1997.

⁴⁸ Al-Kitáb al-džámi' as-sahíh „Správná sbírka“ od Al-Buchářího (z. 870), Kitáb as-sahíh „Správná kniha“ od Muslima ibn al-Hadžždžádž (z. 875), Kitáb as-sunan „Kniha tradic“ od Abú Dáwúda (z. 889), Al-džámi' as-sahíh „Správná sbírka“ od At-Tirmídhího (z. 892), Kitáb as-sunan „Kniha tradic“ od An-Nasá'ího (z. 915) a Kitáb as-sunan „Kniha tradic“ od Ibn Mádži (z. 886).

⁴⁹ Kitáb as-sulh (53), Kitáb al-džihád wa as-sijar (56), Kitáb fard al-chums (57), Kitáb al-džizja wa al-muwáda'a (58) a Kitáb al-maghází (64). AZ-ZUBAJDÍ, Zajnuddín Ahmad ibn 'Abdullatíf. *Muchtasar sahíh al-Bucháří*. Rijád: Maktabat dár as-salám, 1417AH.

⁵⁰ Charrádž byla zvláštní daň z pozemkového vlastnictví uvalená za Umajjovců (661-750) na vlastníky půdy, kteří nově konvertovali k islámu.

⁵¹ Kitáb al-džihád (15) a Kitáb al-charrádž wa al-imára wa al-faj'(20). ABÚ DÁWÚD IBN AL-AŠ'ATH AL-AZDÍ AS-SIDŽISTÁNÍ, Sulajmán. *Sunan: al-džuz'al-awwwal - al-džuz'ar-rábi'*. Bajrút: Al-maktaba al-carabíja, 1995.

terpretace s pravomocí imáma, fiskální politikou, distribucí majetku a vlastnickými vztahy v nově nabytých územích.

Zajímavá je sbírka Sunan od **Ibn Mádži**, která se sice netěší z pohledu muslimských kritiků nejvyšší prestiži co do spolehlivosti a autenticity jednotlivých tradic, vyznačuje se ale vyspělou syntézou matérie a přehledným řazením hadíthů. Ibn Mádža džihádu věnuje jednu kapitolu nazvanou kitáb al-džihád, kterou vnitřně dělí na desítky podkapitol, v nichž poměrně systematicky a logicky soustřeďuje hadíthy k partikulárním tématům. Začíná charakteristikou džihádu v úvodních podkapitolách, kde zdůrazňuje bohulibost této činnosti, ctnosti bojovníka a odměnu, která je zaručená u Alláha. Pokračuje tradicemi ohledně financování džihádu, které chválí příspěvky na vedení džihádu a vybavení bojovníků, a naopak varují před božím hněvem nad těmi, kteří se džihádu straní. Dále předkládá hadíthy o významu ribátu, střežení hranic a pozitivěch narukování do boje. Následují hadíthy spojované s podmínkou souhlasu rodičů bojovníka k tomu, aby se džihádu mohl účastnit. Další hadíthy pojednávají o legální motivaci a úmyslu bojovníka na stezce boží (tzv. *níja*) a o přednostech mučednictví (*šaháda*). Pokračuje technickými a logistickými záležitostmi jako jsou zbraně, oblékání ve válce a obchodování během výboje (*ghazwa*). Následují tradice o síle jednotek v expedici a názory na vypomáhání si zapojením nevěřících do nájezdů považovaných za džihád. V dalších podkapitolách koncentruje hadíthy stanovující pravidla boje, působení škod na území nepřítele a definující kategorie osob, které mohou být během kampaně usmrceny a osob chráněných. Další hadíthy obsahují instrukce ohledně dělení válečné kořisti, zacházení se zajatci a zotročení. Následují hadíthy o výměně a vykupování (muslimských) zajatců. Poté se, trochu nelogicky, vrací opět k subjektům džihádu v podkapitole o podmínkách angažovanosti žen a nesvobodných. Další subkapitoly sdružují hadíthy o pravomoci imáma, disciplíně a poslušnosti vládci a skládání přísahy loajality (*baj'á*) a o přísaze osob se sníženou právní způsobilostí (ženy). Nakonec Ibn Mádža uvádí hadíthy ke zbytkovým tématům jako závody a zákaz cestování s Koránem na území nepřítele.⁵²

Sbírky hadíthů jsou považovány z hlediska teorie usúl al-fiqh za materiální pramen islámského práva, nikoli za formulaci fiqhu. Je ale na místě si uvědomit, že v 8. a 9. století neexistovala ostrá hranice mezi díly, která „pouze objektivně“ shromáždila pramenný materiál, a díly, která kodifikovala právní doktrínu „jako výsledek interpretace“. Důkazem této nevyhra-

⁵² IBN MÁDŽA AL-QAZWÍNÍ, Abú Abdalláh Muhammad ibn Jazíd. *Sunan: al-džuz' al-awwal*. al-Qáhira: Dár ihjá' al-kutub al-^áarabíja, 1952, s. 920-961.

něnosti je Málíkovo dílo al-Muwatta'. Právní díla považovaná za první kodifikaci fiqhu jsou navíc o několik desítek let starší a s prameny nezacházejí později standardizovanou metodou usúl, ta se pevně etablovala až v díle Muhammada ibn Idríse aš-Šafi'ího (z. 820). Také provázanost tematických okruhů definovaných ve sbírkách hadíthů a okruhů témat, která bychom mohli označit za „oblasti úpravy“ v pozdějších vyspělejších právních knihách, je značná (viz analýza díla Ibn Rušda, kap. 3). Sběratelé hadíthů tak měli nepopíratelný interpretační vliv na vytváření norem fiqhu i na formování jeho „odvětví“.

Později ustálená de facto modelová struktura právní sbírky⁵³ kontinuálně navazuje na tematické utřídění sbírek hadíthů. Právní obsah hadíthů se rozvíjí a modifikuje přidávanými komentáři a od Šafi'ího dál právníci derivovaná pravidla navíc systematicky opírají o citace z Koránu. Vzor organizace hmotné úpravy pocházející z 8. století převzaly budoucí generace interpretů a faqíhů, které jej až do období reforem uskutečněných pod vlivem koloniálního práva nikdy podstatně nemodifikovaly.⁵⁴

2.3.2 Díla raného fiqhu

V této podkapitole budeme analyzovat oddíly věnované džihádu ve dvou vybraných dílech raného fiqhu, a to v Málíkově knize al-Muwatta' a Aš-Šajbáního díle Kitáb al-asl. Zaměříme se zaprvé na oblasti regulace, které jejich autoři pod džihád zahrnuli, a zadruhé na literární formu, způsob argumentace a materiál, s nímž příslušný jurista pracuje jako s pramenem práva. Z hlediska hmotné úpravy se doktrína jednotlivých autorů liší pouze v partikulárních otázkách, a proto o konkrétních pravidlech a normách džihádu pojednáme separátně až v kapitole 3.

2.3.2.1 Málík ibn Anas: Al-Muwatta'

Za první kodifikaci islámského práva vůbec je považováno dílo Kitáb al-Muwatta' připisované zakladateli jedné z právních škol Málíkovi ibn Anas (z. 795).⁵⁵ Dochovalo se ve dvou arabských verzích a je dostupné též v překladu do angličtiny.⁵⁶ Al-Muwatta' je sbírka tradic

⁵³ Ke struktuře klasického hmotně-právního díla fiqhu v angličtině viz např. HALLAQ, Wael B. *Sharī'a: theory, practice, transformations*. New York: Cambridge University Press, 2009. ISBN 05-216-7874-9, s. 551-555.

⁵⁴ Vliv koloniálního práva na pojmání odvětví islámského práva viz např. ANDERSON, J. *Law reform in the Muslim world*. London: Athlone Press, 1976. University of London legal series, 11. ISBN 04-851-3411-X.

⁵⁵ Abú 'Abdalláh Málík ibn Anas ibn Abí 'Ámir ibn 'Amr al-Asbahí (z. 795 v Medíně), BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Band I. Zweite Auflage*. Leiden: E.J. Brill, 1943, s. 184-186.

⁵⁶ Rukopisy v arabštině pocházejí od Muhammada aš-Šajbáního (viz dále) a druhý z pera Jahjá ibn Jahjá al-Masmúdího (z. 848). Tato kapitola je založena na vydání MÁLIK. *Al-muwatta'*. Tunis, 1863, které vychází z edice Al-Masmúdího. Muwatta' je dostupná též v překladu do angličtiny od Aishi Abdurrahman Bewley vydaném jako ANAS, Málík ibn. *Al-Muwatta' of Imam Malik ibn Anas: the first formulation of Islamic law*. New York, NY, USA: Distributed by Routledge, Chapman and Hall, 1989. ISBN 07-103-0361-0.

pocházející z 8. století, která v některých bodech obsahuje Málíkův komentář, názor podle idžmá^c medínských učenců a formulaci konkrétních pravidel, čímž se ocitá na pomezí mezi sbírkami sunny a pozdějšími žánry fiqhové literatury. Muslimští autoři někdy Al-Muwatta' mezi hadíthové sbírky řadí, a to z hlediska spolehlivosti na roveň Sahíhů od autorů Al-Buchárího a Muslima. Klasičtí orientalisté ji považovali za „corpus juris, vyjádření zákona a práva, rituálu a praxe výkonu náboženství podle právního konsensu a obyčeje panujícího v Medíně“.⁵⁷

Málík ve svém díle traktuje džihád v rámci kapitoly Kitáb al-džihád. Z pohledu pokrytí tematických okruhů je al-Muwatta' o něco méně komplexní než výše zmíněné sbírky hadíthů od Abú Dáwúda a Ibn Mádži. S výjimkou několika podkapitol se totiž Málík omezil na pravidla související bezprostředně s vedením boje. Kapitola je rozdělena na dvacet jedna sekcí a obsahuje hadíthy a komentáře týkající se mobilizace odhodlanosti vést džihád, financování džihádu, pravidel vedení útočných operací a vymezení chráněných osob, dále mučednictví a nakládání s těly mučedníků. Poměrně velkou pozornost věnuje Málík problematice distribuce válečné kořisti, jejího zdanění a nabývání vlastnických práv k jejím částem.⁵⁸

Z formálního hlediska tvoří naprostou většinu Málíkova textu výběr nekomentovaných hadíthů, pouze příležitostně připojuje Málík k projednávaným otázkám vlastní vyjádření a explicitně formuluje pravidla jako např. v článku o nabývání půdy vlastníků patřících k *ahl adh-dhimma*⁵⁹, kteří přijali islám. Kniha je psána strohým archaickým stylem:

**Málík byl dotázán, zda se domnívá, že v případě, kdy imám přijal od nějakého národa daň z hlavy [džizja] a oni ji zaplatili, a někdo z nich přestoupil k islámu, náleží jeho půda jemu nebo muslimům, a tito k ní nabývají vlastnictví; Málík řekl: případy jsou odlišné, pokud

⁵⁷ BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Band I*. Zweite Auflage. Leiden: E.J. Brill, 1943, s. 185. GOLDZIEHER, Ignác a Bernard LEWIS. *Introduction to Islamic theology and law*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1981. ISBN 06-911-0099-3, s. 39.

⁵⁸ Komplettní výčet sekcí *kitáb al-džihád* je následující: podněcování odhodlanosti vést džihád; zákaz cestování s Koránem na nepřátelské území; zákaz zabíjet během vojenské expedice ženy a nedospělé; dodržování záruky bezpečnosti [amán]; příspěvky na stezce boží [příspěvky na džihád]; válečná kořist; co je vyňato z povinnosti zdanění poplatkem chums [1/5]; co je dovoleno muslimům pozřít z kořisti, než dojde k jejímu zdanění poplatkem chums [1/5]; navrácení věcí, které se ocitly v držbě nepřátel, původnímu muslimskému vlastníkovvi před tím, než dojde k rozdělení kořisti; přivlastnění si věcí zabitého nepřítele bojovníkem, který tuto osobu usmrtil; ustanovení ohledně darování z podílu určeného na daň chums; podíl kořisti náležející jezdcům na vojenské expedici; krádež z kořisti, mučedníci na stezce boží; v čem spočívá mučednictví; rituální omývání mučedníků, co je zapovězeno dělat s věcí určenou na stezku boží; posilování úsilí vést džihád; ustanovení o koních, dostizích a nákladech na ně vynaložených během vojenské expedice; nabývání půdy vlastníků patřících k *ahl adh-dhimma* [nemuslimové žijící v režimu protektorátu], kteří přijali islám; pohřbívání ve společném hrobě z nutnosti a jak Abú Bakr splnil přání Proroka po jeho smrti.

⁵⁹ *Ahl adh-dhimma* jsou nemuslimové žijící na území pod muslimskou jurisdikcí v režimu protektorátu jako chráněné komunity. Povinností těchto osob bylo odvádět daň z hlavy zvanou džizja.

jde o lid, který uzavřel příměří, potom ten z nich, kdo přijal islám, je oprávněn ponechat si svou půdu a majetek; a pokud jde o lid síly, který byl podroben silou, potom půda a majetek toho z nich, kdo přijal islám, náleží muslimům, neboť země odbojného lidu byla dobyta vojensky a stala se kořistí muslimů; pokud jde o lid, který uzavřel příměří, jejich majetek a životy jsou chráněny, dokud platí příměří, a nejsou povinni ničím, než co určila smlouva**.⁶⁰

2.3.2.2 Muhammad aš-Šajbání: *Kitáb al-asl*

Za průkopníka a nejvýznamnějšího z raných autorů na poli džihádu je považován Muhammad ibn al-Hasan aš-Šajbání (z. 805). Tento učenec se velkou měrou zasloužil o zachycení doktríny svých předchůdců a zejména o systematizaci a rozvoj fiqhu formujícího se hanafijského madhabu.⁶¹ Aš-Šajbání zanechal bohatý literární odkaz pokrývající de facto všechna odvětví, která spadají do zájmové sféry muslimské jurisprudence. Pojednání o džihádu sepsal v kapitolách níže analyzovaného právního kompendia *Kitáb al-asl* (kolujícího též pod titulem *Al-Mabsút*) a ve dvou spisech zaměřených výlučně na vedení války a regulaci vztahů k ne-muslimům známých jako *Kitáb as-sijar al-kabír* a *Kitáb as-sijar as-saghír* (tzn. Velká a Malá kniha „o výbojích“ nebo „o vojenských výpravách“). Dílo *Kitáb as-sijar al-kabír* se dochovalo pouze prostřednictvím pozdějšího komentáře Muhammada ibn Ahmada as-Sarachsího (z. 1090).⁶² Dílo *Kitáb as-sijar as-saghír* bylo považováno za ztracené, v devadesátých letech minulého století nicméně vyšlo v edici Ahmada Gházího v Islámábádu dvojjazyčně s anglickým překladem.⁶³

Aš-Šajbání, na rozdíl od Málíka velmi lpícího na sunně, svůj předmět dalekosáhle interpretoval a rozvinul ve vyčerpávající a podrobnou úpravu, která je odrazem doktríny džihádu tradované od Abú Hanífy v kombinaci s vlastními doplňujícími názory a pohledem Abú Júsufa. Podobně jako výše zmínění autoři provedl Aš-Šajbání určitou selekci tradic o džihádu,

⁶⁰ MÁLIK. *Al-muwatta'*. Tunis, 1863, s. 173.

⁶¹ Aš-Šajbání, učenec a praktikující právník, zastával funkce na dvoře abbásovského chalífy Hárúna ar-Rašída (vládl 786-809 n.l.) v Bagdádu a byl jmenován soudcem ve městě Ar-Raqqá. Vzdělání získal u eponymů dvou právních škol, zmíněného Málíka ibn Anas a Abú Hanífy an-Nu'mán ibn Thábit (z. 767). K dalším jeho učitelům patřili Sufján at-Thawrí (z. 778), Al-Awzá'í (z. 774) a Abú Júsuf Ja'qúb (z. 798), soudce (qádí) v Bagdádu a první držitel úřadu vrchního soudce (qádí al-qu dát). BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur: Erster Suplementerband*. Leiden, 1937, s. 171-173.

⁶² AS- SARACHSÍ, Muhammad ibn Ahmad. *Šarh kitáb as-sijar al-kabír lil-imám Muhammad ibn Al-Hasan Aš-Šajbání: Vol. 1-5*. Bajrút: Dár al-kutub al-cilmíja, 1997. Tento autor sepsal i autonomní pojednání o džihádu v rámci svého kompendia *Al-Mabsút*. AL-SARACHSÍ, Šamsuddín. *Kitáb al-mabsút: al-džuz al-'ásír (Vol. 10)*. Bejrút: Dár al-ma'rifa, 1986.

⁶³ Překlad prezentovaný Gházím a jeho doprovodný komentář jsou ovšem natolik modernizující, že by knihu bylo vhodné označit spíše za vlastní reinterpretaci díla Aš-Šajbáního. Prameny použité k tomuto edičnímu počínu navíc nejsou uspokojivě osvětlené. SHAYBĀNĪ, Muḥammad ibn al-Ḥasan a Mahmood Ahmad GHAZI. *The shorter book on Muslim international law: Kitáb al-siyar al-ṣaghīr*. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1998. ISBN 96-940-8194-7.

pokračoval ale zcela odlišným stylem, když literární formou spekulativního scholastického dialogu formuloval systematická pravidla pro vedení boje, nakládání s podrobenými subjekty a majetkem a budoucí organizaci vztahů s nevěřícími. Oblast, kterou Aš-Šajbání pokrýl, bychom označili za *ius in bello* (regulaci vedení války) nebo v moderní terminologii spíše za „pravidla nasazení“ muslimských bojovníků a za pravidla následné protektorátní správy.⁶⁴ V tomto smyslu je Aš-Šajbání oprávněně vnímán jako tvůrce první kodifikace islámského válečného práva, respektive hanafijského fiqhu džihádu. Jeho doktrína byla pozdějšími znalci a tvůrci právní vědy komentována, rozvíjena a reinterpretoována v souladu s aktuálními politickými podmínkami a potřebami. V jejich teoriích se projevují mírné individuální a madhabové odlišnosti, ale podstatné zásady, právní instituty a hmotněprávní obsah zůstávají velmi koherentní a jsou přejímány v muslimských právních diskurzích o džihádu kontinuálně až do současnosti.

Vedle Aš-Šajbáního přínosu klasické jurisprudence je jeho dílo podstatné ještě z jiného důvodu, bylo totiž znovu objeveno a byl mu vdechnut nový život ve dvacátém století, kdy si jeho sbírek povšimli západní badatelé, analyzovali je a použili pro hodnocení Aš-Šajbáního významu v islámském právu příměr k Hugo Grotiovi jako osobnosti, která stála u zrodu moderního mezinárodního práva.⁶⁵ Aš-Šajbání začal být mohutně vyzdvihován ve specifické sféře moderní akademické produkce jako otec „islámského práva národů“ (*ius gentium*) nebo „islámského mezinárodního práva“ či dokonce „islámského mezinárodního humanitárního práva“. Novodobá popularita tohoto učenice ve srovnání s ostatními fuqahá a jejich traktáty o džihádu, které pokud odhlédneme od Aš-Šajbáního časového prvenství, nejsou podstatně odlišné, a přesto jejich autoři zůstávají mimo kruhy muslimských intelektuálů a islamologů naprosto neznámými postavami, je znásobena anglickými překlady jeho děl a jejich moderními reinterpetacemi, jimiž se budeme zabývat v závěru této práce.

2.3.2.2.1 Kitáb al-asl: struktura a oblasti regulace

Níže rozebrané dílo Kitáb al-asl je několikavazkové komplexní dílo, které bylo v minulosti hojně využívané jako příručka hanafijské doktríny. Zachovalo se v původní verzi a pravděpodobně věrněji odráží Aš-Šajbáního originální styl než díla zachovaná v podáních pozdějších komentátorů. Kitáb al-asl obsahuje tři relevantní kapitoly, a to „o expedicích na území nepřít-

⁶⁴ Rules of engagement (RoE), za právo ozbrojeného konfliktu (LoAC) jediné s tou výhradou, že se jednalo o pravidla čistě unilaterální.

⁶⁵ O popularizaci Aš-Šajbáního se zasloužili zejména orientalisté Hans Kruse a Majjid Khadduri, jako první použil příměr k Hugo Grotiovi pravděpodobně rakouský orientalista a diplomat Joseph von Hammer-Purgstall (z. 1856). Viz ARABI, Oussama, David Stephan POWERS a Susan A SPECTORSKY. *Islamic legal thought: a compendium of Muslim jurists*. Leiden: Brill, 2013. ISBN 90-042-5452-8, 248-250.

tele“, „o dani charrádž“ a „o dani cušr“. ⁶⁶ V nich tento jurista za použití kazuistiky demonstroval pravidla spadající do několika oblastí souvisejících s vedením džihádu. Tato pravidla lze poměrně snadno abstrahovat, regulují dopodrobna potenciální situace jednak v průběhu aktivního nepřátelství, a v druhé řadě situace a vztahy po skončení konfliktu a často dosahují až vysoce technického charakteru.

V úvodních částech kapitoly o expedicích na území nepřítelů pojednává Aš-Šajbání o pravidlech aplikovatelných ve fázi bezprostředně probíhajícího boje, kdy se muslimské invazní jednotky nalézaly na území nepřítelů (*ard al-harb*). Zde stanovil etické zásady pro jednání bojovníků během útoku. Jde zejména o výběr legálních cílů (nevěřící osoby), stanovení podmínek zahájení boje (splnit povinnost vyzvat nepřítelů k přijetí islámu) a vymezení kategorií osob, které mohou nebo nemohou být během nájezdu usmrceny. ⁶⁷ Dále Aš-Šajbání rozebírá nasazení dovolených prostředků a metod vojenské operace (druhy zbraní; nerozlišující útok; povolení vedlejších obětí a problém živých štitů).

Další sada pravidel se týká válečné kořisti (*ghaníma*) a konfiskovaného majetku (*faj`*) ⁶⁸ a dispozice s ním do doby, než dojde k jeho přesunutí na muslimské území (*dár al-islám*) a jeho právoplatnému rozdělení. Zde se řeší otázky legálnosti konzumace a využití jednotlivých předmětů z kořisti (potravin, zbraně) v případě nutnosti a to, jak proběhne následná kompenzace. Další problematika je tzv. *nafal/tanfíl* neboli otázka, zda je možné z kořisti alokovat cokoli nad rámec řádných podílů. Noví vlastníci nabývají právní titul ke kořisti až na muslimském území, zde se také vyděluje pětinný podíl (*chums*) určený pro účely celé muslimské obce. ⁶⁹ V této části se Aš-Šajbání soustředí na nároky jednotlivých bojovníků a složek (jezdeckvo v. pěchota), na odměnu pro nemuslimské bojovníky, ženy nebo otroky poskytující služby bojovníkům v poli.

⁶⁶ AŠ-ŠAJBÁNÍ, Muhammad ibn Al-Hasan. *Al-asl: al-džuz' as-sábi'*. Bajrút: Dár ibn Hazm, 2012, Kitáb as-sijar fí ard al-harb, s. 421-532, Kitáb al-charrádž, s. 539- 559 a Kitáb al-`ušr, s. 564-601. Části díla Kitáb al-asl kriticky uspořádal a z rukopisů přeložil do angličtiny badatel Majjíd Khaddurí v monografii Khaddurí. KHADDURI, Majid. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966. ISBN 10.2307/1859382.

⁶⁷ Část současné literatury má tendenci prezentovat kategorie osob, které podle klasického fiqhu mohou být legálně usmrceny v boji v opozici k těm, které nelze mimo případy jejich aktivní participace a bezprostředního nebezpečí pro muslimského bojovníka usmrtit, jako distinkci mezi kombatanty a nekomatanty známou v mezinárodním humanitárním právu. Tato analogie je dosti zkreslující, neboť imunita chráněných osob ve fiqhu (ženy, nedospělí a z různých důvodů nebojeschopní muži) nevyplývá z jejich statusu civilních osob nebo osob *hors de combat*, ale je projevem různých stupňů právní subjektivity osob podle islámského práva. Pouze část právníků řeší otázku bojeschopnosti těchto osob nebo aktivní účasti v nepřátelství. Téma také zásadně souvisí s ustanoveními práva otrockého. V zásadě lze legálně usmrtit všechny dospělé (post-pubertální) muže, kteří představují potenciální bojovou sílu a kteří nekonvertovali k islámu, výjimku tvoří podle některých právníků mniši a duchovní.

⁶⁸ Rozdíl mezi kořistí kvalifikovanou jako *ghaníma* a *faj`* viz Kap. 3.3.2.

⁶⁹ *Chums* viz Kap. 3.3.2.

Podstatnou součástí spisu jsou detailní instrukce pro zacházení se zajatci jako součástí válečné kořisti podle kategorií osob a navazující otázky otrockého práva (kdo má právo zajatce usmrtit, koho a za jakých podmínek; pravidla pro zotročení a eventuální manumisi; kategorie otroků; otázky platnosti manželství zajatých osob, regulace sexuálních vztahů se zajatky-němi, apod.). Další pravidla se týkají povoleného rozsahu destrukce nepřátelského majetku a infrastruktury.

Další podkapitoly se zamýšlí nad působností islámského práva, konkrétně nad vykonatelností islámských trestů *hudúd* a *qisás*⁷⁰ nad příslušníky muslimské armády pobývající na území nepřítele a nad povinností dodržovat rituální úkony a krácením modlitby při pobytu v *dár al-harb*. Podrobná je úprava statutu jinověrců a vztahů s nimi zahrnující následující problematiky: uzavírání smluv o příměří (*sulh*); uzavírání kupní smlouvy a obchodováním mezi muslimy a nepřátelským územím; režim dočasného pobytu nemuslimů na muslimském území (*amán*) a práva a povinnosti těchto osob (*musta'min*), regulace vztahů s nemuslimy žijícími na území pod muslimskou jurisdikcí trvale v režimu protektorátu (*dhimma*), úprava rodinných a vlastnických práv osob, které konvertovaly k islámu a limitace jejich oprávnění k původní rodině a majetku.

Další probírané, ne vždy zcela systematicky zařazené otázky, představují povinnost účasti v džihádu a kompenzace za absentování; financování džihádu; možnost uzavírání vojenských spojenectví s nemuslimy během ghazwy; dělení chumsu a určení oprávněných beneficentů, a další povětšinou majetkoprávní záležitosti.

Poměrně rozsáhlý prostor je v rámci kapitoly „o expedicích na území nepřítele“ věnován tématu odpadlictví od islámu (*irtidád*) a vztahům s jednotlivými druhy apostatů (*murta-ddún*).⁷¹ Odpadlictví se v Aš-Šajbáního sbírce v kontextu džihádu objevuje jako výrazné téma. Zatímco Málík se nevěnoval odpadlictví ve sbírce Al-Muwatta' vůbec. Ve sbírkách hadíthů bylo o apostazi, pokud vůbec, pojednáváno spíše separátně s důrazem na pokání, disciplinární opatření a tresty, apostaze nebyla dána do přímé souvislosti s vojenskou problematikou. Aš-Šajbání zařazuje apostazi do kapitoly o sijar pravděpodobně z toho důvodu, že apo-

⁷⁰ Tradiční fiqh dělí oblast „trestního práva“ podle druhu sankce na tři části *hadd*, *qisás* a *ta'zír*. Hadd (pl. *hudúd*) jsou taxativně vyjmenované trestné činy, jejichž skutková podstata a sankce je odvozena přímo z Koránu, patří sem delikty sariqa [krádež], hirába [ozbrojená loupež provedená mimo obydlená území], ziná [nelegální pohlavní styk], qadhif [křivé obvinění z nelegálního pohlavního styku], šurb al-chamr [požívání alkoholu] a podle některých právních škol také ridda [apostaze od islámu]. Pod oblast *qisás* patří delikty zabití a ublížení na zdraví. Ty se řeší na principu odplaty (lex talionis), finanční kompenzace tzv. *dijja* nebo na základě procesu nazývaného *qasáma*, při němž se určuje odpovědnost za kompenzaci v případech, kdy je pachatel neznámý. *Ta'zír* zahrnuje zbytkové delikty, které jsou trestány podle diskrece soudce.

⁷¹ Báb al-ahkám fí al-irtidád 'an al-islám, a další podkapitoly. Kitáb al-asl, s. 492.

staté tvoří zvláštní skupinu subjektů, která se vyznačuje jinými právy a odpovědností než osoby kategorie muslim, dhimmí (příslušník *ahl adh-dhimma*) nebo harbí (příslušník *dár al-harb*), a statut apostaty má vliv na to, zda se odpadlík a jeho majetek může stát kořistí muslimů (*fajʿ*) a dále na to, jaký bude status jeho rodinných příslušníků.⁷² Apostaze má tedy vliv na majetkoprávní vztahy a vzhledem k tomu, že může mít „přeshraniční prvek“, pokud apostaté utečou do *dár al-harb* nebo se spolčí s nepřitelem, je toto téma traktováno v rámci kapitoly o výbojích. Aš-Šajbání řeší také trestní odpovědnost apostaty a to, které části trestních ustanovení jsou na něj nadále uplatnitelné. Všechny otázky analyzuje strukturovaně podle kategorie právní způsobilosti osoby, která se apostaze dopustila (ženy, druhy nesvobodných osob). Koncept apostaze se ve fiqhu dále vyvíjel. Zatímco Aš-Šajbání klade důraz na majetkové aspekty, pozdější interpreti apostazi asociují s legitimizací boje, a dokonce apostaty vydělují jako zvláštní objekt džihádu.⁷³

Dále Aš-Šajbání připojuje sekci o Cháridžovcích⁷⁴ a tzv. *ahl al-bághí* (povstalcích). Tento pojem označuje skupiny muslimů, kteří jsou kvalifikováni jako rebelové proti muslimské autoritě, která se považuje za nositele náboženské ortodoxie a politické legitimacy. *Ahl al-bághí* jsou někdy označováni jako objekt džihádu, v klasických spisech jde ale spíše o úpravu oblasti analogické vnitřním nepokojům. Na *ahl al-bághí* se vztahují zcela odlišná pravidla než na nevěřící. Cílem je pouze rebely napravit a přivést zpět pod křídla věřící autority. Míra represe musí být proporční tomuto cíli (tzn. nesmí být usmrceni, konfiskován jejich majetek, apod.). Opět se jedná o nové téma, které nabude na významu v pozdějších dílech fiqhu.⁷⁵

Poslední dvě kapitoly „o dani charrádž“ a „o dani ʿušr“ jsou věnovány zdanění. Zde Aš-Šajbání rozebral daně odváděné z dobyté půdy a zemědělské činnosti (*charrádž*) a také daň z hlavy uvalenou na jinověrce (*džizja*), kategorie poplatníků a výměr daní.⁷⁶

⁷² Aš-Šajbání řeší zánik apostaty jako subjektu práva a související otázky: co se bude dít s jeho majetkem v případě vykonání trestu smrti/útěku do *dár al-harb*, tedy kdo je způsobilý dědit; kdo nabude práva k jeho otrokům; platnost jeho manželství a práva k potomkům (zda může být rodina ztotočena); do jaké míry by se restituovaly původní vztahy, pokud by se navrátil k islámu.

⁷³ Viz definice As-Sarachsího z jeho *Kitáb al-mabsút*, Kap. 2.1.

⁷⁴ Sekta Cháridža se odštěpila r. 657 n.l. v rámci mocenského boje mezi nástupnickými frakcemi (ʿAlím a Muʿáwijou) ve vznikajícím muslimském státě. Cháridžovské učení označovalo politické protivníky za bezvěrce.

⁷⁵ K tomuto konceptu viz ABOU EL FADL, Khaled. *Rebellion and violence in Islamic law*. New York: Cambridge University Press, 2001, xii, 391 p. ISBN 05-217-9311-4.

⁷⁶ V jeho době ještě nebyly druhy daní ustálené, neboť Aš-Šajbání užívá termíny *charrádž* nebo *charrádž* z hlavy [*charrádž ʿalá raʿs*] a *džizja* záměně, *Kitáb al-asl*, s. 546-7.

2.3.2.2.2 Kitáb al-asl: literární forma a právní argumentace

Z hlediska formy a argumentace se Aš-Šajbáního text od Málíkova diametrálně liší. Pouze v úvodní části Kapitoly o expedicích předkládá soubor asi padesáti hadíthů vztahujících se k džihádu tradovaných prostřednictvím Abú Júsufa a připisovaných dále autoritě „protoprávníků“, Aš-Ša[‘]bího, Az-Zuhrího, Ibn Abí Lajlá aj.⁷⁷ Aš-Šajbání se navíc necítil vázán později etablovanými přísnými konvencemi ohledně isnádu a tradice jsou připisovány i anonymům („od očitého svědka“, „od někoho, kdo řekl“). Význam hadíthů v Aš-Šajbáního díle je nízký⁷⁸ a ještě sporadičtější je argumentace Koránem.

Hadíthy cituje Aš-Šajbání například k názorům ohledně dělení kořisti: **Muhammad [aš-Šajbání] od Abú Júsufa od Al-Kalbího od Abú Sáliha od Ibn [‘]Abbáse, který pravil: Pětina kořisti [chums] se v době Prorokova života rozdělovala na pět dílů, jeden byl určen pro Boha a jeho Posla, necht’ mu Bůh žehná a dá mu mír, jeden pro jeho příbuzné, jeden pro chudé, jeden pro sirotky a jeden pro pocestné. Řekl [Ibn [‘]Abbás]: [chalífové] Abú Bakr, [‘]Umar, [‘]Uthmán a [‘]Alí, necht’ je s nimi Bůh spokojen, poté dělili [chums] na tři díly, jeden pro sirotky, jeden pro chudé a jeden pro pocestné**.⁷⁹

Ojedinelou referenci ke Koránu obsahuje například vyjádření k pravidlu ohledně zrušení zákazu boje v posvátných měsících (tedy názor na to, došlo k naschu zákazu boje veršem súry Pokání):

Muhammad [ibn al-Hasan aš-Šajbání] od Abú Júsufa od al-Hasana ibn [‘]Umára od Ibn Abú Nádžiha od Mudžáhida, který pravil: Zákaz boje v posvátných měsících byl zrušen, zrušil jej Bůh svým výrokem „zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete“ [9:5]. Abú Júsuf pravil: totéž řekl Abú Hanífa. [A dále] Abú Júsuf řekl: Nicméně Al-Kalbí řekl, že zrušen nebyl. A Muhammad ibn al-Hasan řekl, že Abú Júsuf se domníval, že názor Al-Kalbího nemá být následován.⁸⁰ Nejedná se navíc *stricto sensu* o použití Koránu jako pramene, ale pouze o vyjádření názoru na závěr interpretace se srovnáním názorů Abú Júsufa, Abú Hanífy a Al-Kalbího.

Drtivá většina Kitáb al-asl je psána formou scholastického rozhovoru a teorie džihádu zde formulovaná je prezentována jako projev vlastního racionálního názoru (ra’j) nikoli jako

⁷⁷ K těmto postavám viz SCHACHT, Joseph. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1979. ISBN 01-982-5357-5.

⁷⁸ Dílo Šarh al-kitáb as-sijar al-kabír od As-Sarachsího sahá k argumentaci hadíthy ve vyšší míře, je pravděpodobné, že se zde odráží spíše redakční zásah komentátora než Aš-Šajbáního původní styl.

⁷⁹ Kitáb al-asl, s. 422.

⁸⁰ Kitáb al-asl, s. 436.

pravidla dedukovaná ze zjevení (wahj).⁸¹ Jedná se o koherentní text, kde jsou v odpovědích na otázky logicky a systematicky rozvíjena a specifikována pravidla spadající do výše zmíněných tematických okruhů. Aš-Šajbání obsah reportuje jako doktrínu tradovanou od Abú Hanífy a často rozvíjí argumenty na základě analogie (qijás). Jako ilustraci uvedeme zamyšlení nad podobným problémem, jaký jsme zvolili u Málíka, a to debatu o statutu majetku nově konvertovaných muslimů a o pohledu na platnost jejich původních rodinných vztahů.

**O statutu majetku, půdy, potomků a rodiny muže z území války, který přestoupil na islám, poté, co toto území ovládli muslimové:

Zeptal jsem se: Co se domníváš o muži patřícímu k nepřátelskému lidu, který by na území války přestoupil na islám, a poté by toto území ovládli muslimové, co z jeho majetku a potomků by mu muslimové měli ponechat?

Odpověděl: Bude mu ponechán jeho movitý majetek, věci denní potřeby, otroci a jeho malé děti, neboť [existuje domněnka, že] vyznávají stejné náboženství, tyto neupadnou do zajetí. Pokud jde o jeho dospělé děti, ty upadnou do zajetí a stanou se kořistí.

Zeptal jsem se: Jaký je status jeho pozemků a domů?

Odpověděl: Stane se kořistí muslimů.

Zeptal jsem se: Proč bude rozdílně naloženo s jeho půdou a s movitým majetkem?

Odpověděl: Protože movitý majetek lze vyvézt a přemístit z území války. U půdy tomu tak není.

Zeptal jsem se: Jaký je tvůj názor na status jeho ženy, pokud by byla nevěřící a byla těhotná?

Odpověděl: Ona i to, co nosí v břiše [její nenarozené dítě], se stane kořistí muslimů.

Zeptal jsem se: Nenarozené dítě tedy sdílí stejný status jako ona?

Odpověděl: Ano.

Zeptal jsem se: Proč je tomu tak, když jeho otec není nevěřící?

⁸¹ V průběhu 8.-9. století probíhal v muslimské jurisprudenci zápas o to, zda se prosadí spíše racionalistické metody interpretace, které zastávali představitelé „starých škol práva“ (terminologie Schachta) tvořených kroužky učenců v Iráku, Hidžázu a Sýrii, anebo tendence interpretovat a tvořit právo ve striktním souladu s praxí Proroka Muhammada, kterou prosazovali zastánci hadíthů, jejichž význam jako pramene práva mohutně rostl. Tyto dva tábory jsou známy jako *ahl ar-ra'j* (racionalisté) v. *ahl al-hadíth* (tradicionalisté). Viz SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 34-36. Aš-Šajbání patřil ke skupině první.

Odpověď: Protože jeho matka je nevěřící a sama se stala kořistí, plod v jejím břiše má stejný status**.⁸²

Absence argumentace Koránem u Aš-Šajbáního a její sporadický výskyt u Málíka plně koresponduje se Schachtovým poznatkem, že „s výjimkou základních pravidel byly normy odvozené z Koránu zavedeny do muslimského práva téměř výhradně sekundárně“.⁸³ Stejně tak neustále rostl význam hadíthů jako pramene práva. Jejich „kanonické“ sbírky, tedy zmíněných Šest knih, byly sepsány v průběhu 9. století. V právních dílech tak můžeme sledovat postupnou islamizaci doktríny džihádu, který se vyvinul z obyčeje předislámské kmenové ghazwy,⁸⁴ a její transformaci v koncept náboženské a ideologické války. Aš-Šáfí'í argumentuje Koránem a hadíthy, dvěma základními prameny, ve svých spisech substantivního práva již naprosto systematicky. Ke každému formulovanému názoru a pravidlu uvádí důkaz [další] toho, „co řekl Bůh“ a „co nám o tématu přináší Prorokova sunna“.⁸⁵ To platí i o jeho teorii džihádu zaznamenané v kompendiu *Kitáb al-umm*.⁸⁶ Styl právní argumentace, který se po vzoru Aš-Šáfí'ího stal ve fiqhu pevně ustálenou konvencí, budeme demonstrovat na příkladu díla muslimské jurisprudence, které dosahuje vrcholné úrovně, a to *Bidája al-mudžtahid* z pera slavného filozofa a právníka Ibn Rušda (z. 1198). Jeho dílo využijeme zároveň k analýze materiální úpravy, protože prezentuje doktrínu džihádu v její plně etablované formě a obsahuje pravidla, na kterých se konsensuálně shodli představitelé všech významných právních škol do 12. století, i jejich varianty.

⁸² *Kitáb al-asl*, s. 456- 457.

⁸³ SCHACHT, Joseph. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1979. ISBN 01-982-5357-5, s. 224.

⁸⁴ *Ghazw/ghazwa* znamenal v předislámské Arábii loupeživý nájezd na jiný kmen vedený za účelem získání kořisti.

⁸⁵ Formulace jeho pravidla vypadá následovně: názor Aš-Šáfí'ího [qála Aš-Šáfí'í] a zdůvodnění Koránem [qála 'azza wa džalla/qála ta'álá] a hadíthem [wa dallat sunna rasúl Alláh].

⁸⁶ AL-ŠÁFÍ'Í, Muhammad ibn Idrís. *Al-umm: al-džuz' al-chámis*, al-Mansúra: Dár al wafá'li at-tibáct wa an-našr wa at-tawzíc, 2001. *Kitáb qism al-faj' wa al-ghaníma*, *Kitáb al-džihád wa al-džizja*, *Kitáb al-džizja 'alá šaj' min amwálih*, *Kitáb qitál ahl al-bághí wa ahl ar-ridda*, *Báb al-amán*, s. 297-513.

3. Materiální úprava džihádu v klasickém fiqhu

Cílem této kapitoly je přiblížit materiální úpravu, tedy konkrétní zásady a pravidla klasické doktríny džihádu, která formulovali muslimští juristé jako rámec pro vedení boje a organizaci následných vztahů s podrobenými subjekty. V zájmu komplexnosti nejprve osvětlíme související systémové otázky jako je působnost norem islámského práva a teorii právního postavení nemuslimů v islámském státě a mimo něj. Dále rozebereme problematiku právní subjektivity a právní způsobilosti v islámském právu a zmíníme související fenomén otroctví. Po zbytek kapitoly poté prezentujeme hmotněprávní doktrínu, přičemž jako výchozí schéma pro výklad jednotlivých pravidel použijeme kapitolu o džihádu z Ibn Rushdovy knihy *Bidájat al- mudž-tahid*.

3.1. Působnost norem islámského práva a status nemuslimů

Ve studiích o islámském právu se často akcentuje, že výchozím principem islámského práva je personalita a ta převažuje nad principem teritoriálním.⁸⁷ To ale neznamená, že islámské právo působí převážně personálně. Joseph Schacht charakterizoval jeho platnost takto: „Islámské právo si nenárokují univerzální platnost; pro muslimy je závazné v plném rozsahu na území islámského státu a v omezenějším rozsahu na nepřátelském území; pro nemuslimy je závazné pouze v omezeném rozsahu na islámském území.“⁸⁸ Toto tvrzení je výstižné a nijak neupozaduje význam teritoriálního prvku. Ten hraje významnou roli zejména v hanafijském madhabu. Námi analyzované texty svědčí o důležitosti teritoriálního principu nejen u hanafijského učence Aš-Šajbáního, ale i u zástupců ostatních právních škol.⁸⁹

Islámské právo zásadním způsobem působí na všechny subjekty nacházející se v *dár al-islám*, tedy na území islámského státu, který nad nimi vykonává jurisdikci. Území, která nejsou pod politickou kontrolou muslimů a na nichž se islámské právo neuplatňuje, se nazývají *dár al-harb* (doslova území války). Tato nepřátelská území jsou ve fiqhu vnímána jako území bezpráví, kde žádný právní řád neplatí (respektive fiqh jeho platnost neuznává). Tato území mohou být civilizována zavedením působnosti islámského práva, k tomu dojde následkem dobytí nebo uzavřením smlouvy o kapitulaci (viz Kap. 3.3.1.7). Konečným cílem,

⁸⁷ Viz např. POTMĚŠIL, Jan. *Šarḥ a: úvod do islámského práva*. 1. vyd. Praha: Grada, 2012. ISBN 978-802-4743-790, s. 22.

⁸⁸ SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 199.

⁸⁹ Prvek teritoriality se projevuje např. v následujících pravidlech: na území nepřítel nelze vykonat trestní sankce hudúd a qisás (s výjimkou území vojenských táborů); k nabytí vlastnického titulu ke kořisti dojde až jejím přesunutím do *dár al-islám*; právní úkony provedené v *dár al-harb* jsou neplatné a uzavřené smlouvy nevynutitelné (např. nelze tam uzavřít manželství, ustanovit otcovství k dětem, propustit otroka, aj.).

k němuž směřuje klasická islámská politická a právní teorie, je nastolení univerzálního islámského řádu a práva (*dár al-islám*) na celém světě, tedy podrobení *dár al-harb*. Realizací tohoto cíle dojde zároveň k nastolení univerzálního míru. Majid Khadduri nazývá tento ideální stav *Pax Islamica*.⁹⁰

Každá osoba zdržující se na území islámského státu spadá do jedné ze tří kategorií: *muslim*, *dhimmí* nebo *musta'min*. Toto rozlišení je založeno na kritériích náboženské příslušnosti a u jinověrců dále záleží na délce jejich pobytu v *dár al-islám*. *Dhimmí* je nemuslim pobývajícím v *dár al-islám* trvale, respektive déle než jeden rok. *Musta'min* je nemuslim pobývajícím v *dár al-islám* přechodně, po dobu kratší jednoho roku. Osoby všech zmíněných kategorií spadají pod svrchovanou moc a jurisdikci islámského státu a ve všech „veřejnoprávních“ záležitostech jsou jejich životy regulovány normami islámského práva. Ty stanoví jejich trestní odpovědnost, procesní způsobilost a jejich povinnosti a práva v politické a hospodářské oblasti. Jimi se řídí fiskální režim a určují majetkoprávní vztahy k půdě a nemovitostem atd. Islámské právo je též rozhodující v jakémkoli právním vztahu, v němž vystupují jako strany současně muslim a nemuslim.

Statut nemuslimů je ve *fiqhu* upraven instituty nazývanými *dhimma* a *amán*, které mají smluvní charakter. *Dhimma* znamená „odpovědnost“, „ochranu“ nebo „závazek“. Jedná se o režim protektorátu muslimů nad nemuslimy, který vzniká na základě kapitulační smlouvy, v níž se muslimové zavazují garantovat nemuslimům ochranu života a majetku výměnou za odvod tributu nazývaného *džizja* (daň z hlavy) a *charrádž* (daň z půdy) v případě, že muslimové ponechali jinověrcům tuto půdu v držbě (viz Kap. 3.3.2.7).⁹¹ *Amán* je také institut smluvní ochrany. Je to záruka bezpečnosti, kterou smí poskytnout jinověrci cestujícímu do *dár al-islám* oprávněný muslim. O tom, kdo je osoba oprávněná *amán* platně udělit v závislosti na míře její způsobilosti k právním úkonům (*taklíf*), se muslimští právníci přeli (viz Kap. 3.3.1.3.). Trvání *amánu* nesmí přesáhnout jeden rok. Pokud jinověrec přebývá v *dár al-islám* déle, přechází do režimu *dhimma*. Nemuslim, který nespadá ani do jednoho z režimů smluvní ochrany, se na území islámského státu legálně zdržovat nesmí.

Tradiční islámské právo poskytuje jinověrcům žijícím v režimu ochrany jistou míru právní autonomie v soukromoprávní oblasti, zejména ve věcech osobního statusu (manželství a rodinných vztazích) a vnitřních administrativních záležitostech komunit. Autonomie spočívá

⁹⁰ KHADDURI, Majid. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966. ISBN 10.2307/1859382, s. 13.

⁹¹ Povinnost odvádět daň *charrádž* se vztahovala i na nové muslimy, konverzí k islámu nezanikala.

v exempci komunit z působnosti některých norem islámského práva a připomíná model „kolizní úpravy“ pro vztahy s jinověrečným prvkem. Nemuslimové jsou přirozeně vyňati z povinností náboženského a rituálního charakteru, mohou též obchodovat s některými věcmi extra commercium (alkohol, vepřové maso). V oblasti trestního práva podléhají trestům *haddu* i *ta'zír* [diskreční tresty], ale nejsou deliktně způsobilí spáchat trestný čin *šurb al-chamr* [požívání alkoholu] a *ridda* [apostaze] a u trestného činu *ziná* [nelegální pohlavní styk] podléhají mírnějšímu trestu. Nevyznačují se totiž právní kvalitou osob nazývanou *ihsán*⁹², z toho vyplývá jejich nižší trestní odpovědnost. Vzhledem k této snížené odpovědnosti jsou chráněni proti deliktu *qadhif* [křivé obvinění z nelegálního pohlavního styku] pouze diskrečními opatřeními nikoli *haddem*. V oblasti *qisás* [odplata za zabití a způsobení škody na zdraví] považuje hanafijský madhab osoby kategorie dhimmí za rovnocenné muslimům, naproti tomu šafi'ovci a hanbalovci žádnou odpovědnost muslima za zabití dhimmího nestanoví, málikovci tak činí pouze v omezených případech. Fiqh také stanoví určité restriktce a vzájemnou nezpůsobilost k právním úkonům a vztahům mezi muslimy a nemuslimy v „občansko-právní“ oblasti (dědictví, manželství, opatrovnictví k dětem) a obchodních transakcích. V praxi byli jinověrci žijící v režimu dhimma povinni strpět řadu diskriminačních opatření.⁹³

Osoby pobývající mimo území islámského státu, tedy v *dár al-harb*, se dělí na dvě kategorie: muslim a tzv. *harbí* (viz dále). Muslimové se na území *dár al-harb* mohou legálně zdržovat dočasně i trvale (viz Kap. 3.3.1.4).⁹⁴ V případě invaze muslimů do *dár al-harb* jsou životy a majetky těchto osob chráněny z titulu jejich náboženské příslušnosti [tzv. *hurmat al-islám*, viz. Kap.3.3.2.4]. Ostatní osoby jsou právně kvalifikovány jako *harbí* [nepřátelský cizinec, osoba se kterou jsou muslimové ve válečném stavu]. Jejich životu a majetku islámské právo žádnou ochranu neposkytuje (viz Kap. 3.3.1.3).

Podle kritéria náboženské příslušnosti (bez ohledu na místo pobytu) se osoby dělí na muslimy a nemuslimy. Pro rozlišování nemuslimů používají díla fiqhu několik pojmů: *káfir* [nevěřící], *mušrik* [polyteista] a *ahl al-kitáb* [Lidé knihy] pro vyznavače náboženství, kteří mají svá posvátná písma. Explicitně jsou zmiňováni židé, křesťané a zoroastrovci [al-

⁹²*Muhsan* je osoba muslimského vyznání, osobně svobodná, která se nikdy nedopustila nelegálního pohlavního styku, trestní právo jí udílí vyšší míru ochrany proti *qadhif*, ale zároveň podléhá tvrdšímu trestu, dopustí-li se *ziná*. Tato kvalita se nazývá *ihsán*.

⁹³ Museli nosit oblečení, které je odlišovalo od muslimů; označovat své domy distinktivními znaky; nesměli jezdit na koni a nosit zbraně; museli uvolnit cestu muslimům; nesměli pobuřovat muslimy veřejným výkonem svých náboženských rituálů; stavět nové kostely, synagogy apod.; veřejně konzumovat alkohol. K právnímu postavení nemuslimů viz SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 130-133.

⁹⁴ Původně byla uložena všem muslimům povinnost emigrovat do Medíny, ta ovšem podle většiny právníků přestala platit dobytím Mekky r. 630, povinnost hidžry tak považují za derogovanou.

Mádžús], kteří jsou sice nevěřící, ale jsou právníky řazeni do privilegované skupiny ahl al-kitáb. Tyto pojmy vychází z Koránu a nejsou fiqhem jednoznačně interpretovány, především kategorie *káfir* a *mušrik* jsou velmi arbitrární. Rovněž okruh osob, které spadají pod ahl al-kitáb, je předmětem rozdílných výkladů, a to zejména ve vztahu k příslušníkům náboženství a kultů, s nimiž se muslimové setkali později, neboť primární prameny o nich přirozeně mlčí. Toto rozlišování osob podle náboženské afiliace nemá v substantivním fiqhu příliš velký význam, protože regulace, která je účinná na jinověrce na území islámského státu, vyplývá z aplikace institutů dhimma a amán.⁹⁵ V oblasti džihádu a vnějších vztahů jsou ale zmíněné pojmy frekventované a mají distinktivní význam pro další třídění osob kategorie *harbí* (viz. Kap 3.3.1.2), relevantní jsou také pro oblast zdanění (viz Kap. 3.3.2.7). Zvláštní kategorií osoby podle kritéria náboženství je *murtadd* [odpadlík], tedy osoba, která se dopustila apostaze od islámu. Apostaze [ridda/irtidád] má dalekosáhlé právní důsledky v trestní i civilní oblasti.⁹⁶

3.2 Subjektivita, právní způsobilost a otroctví

O konceptech subjektivity, způsobilosti a odpovědnosti klasický fiqh teoreticky nepojednává, striktně je neodděluje a nemá pro ně jednoznačnou terminologii. Subjektivita je blízká pojmům *dhimma*, *ahlíja* a *ahlíja al-wudžúb* a způsobilost je blízká pojmům *taklíf*, *kafá'a*, *ahlíja*, *ahlíjat al-adá'* podle toho, v jakém madhabu se pohybujeme. Jejich definování je vždy prací interpreta na základě analýzy jednotlivých odvětví hmotného fiqhu, kde jsou tyto koncepty implikovány a nějak se realizují v právních vztazích.⁹⁷ Zásadní rozdíly existují mezi pojetím klasického fiqhu a moderním „islámským“ právem platným v muslimských zemích. Následující odstavec se věnuje právní subjektivitě a způsobilosti v klasickém fiqhu.

Mezi subjekty práva podle tradičního fiqhu patří Bůh, lidé [fyzické osoby] a také kosmologické bytosti jako Ďábel a džinnové, jejichž působením ve světě se muslimští jurispru-

⁹⁵ Kategorie *ahl al-kitáb* je relevantní např. v definování osob, které jsou způsobilé vzájemně vstoupit do manželství, v přiznání rodičovské zodpovědnosti, v dědickém právu (překážka *ichtiláf ad-dín*); nicméně většina pravidel se uplatňuje na základě nadřazeného institutu *dhimma* a určení konfese jednotlivých dhimmijún není důležité.

⁹⁶ K deliktu ridda viz. PETERS, Rudolph. *Crime and punishment in Islamic law: theory and practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. New York: Cambridge University Press, 2005, x, 219 p. ISBN 978-052-1796-705, s. 64-65. PETERS, Rudolph a GERT J. J. DE VRIES. Apostasy in Islam. *Die Welt des Islams, New Series*. 1977, 17(1/4): 1-25.

⁹⁷ Kvalitní analýzu těchto implikovaných konceptů v textech hanafijského fiqhu provedl Joseph Schacht, *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 125-133. Ze současných autorů publikuje nejkvalitnější práce k problematice právní subjektivity a způsobilosti ve fiqhu a také k otázkám občanství v muslimských zemích v moderní době badatel Gianluca Parolin, viz např. PAROLIN, Gianluca. Equality before the law. In: PETERS, Rudolph a Peri BEARMAN. *The Ashgate Research companion to Islamic law*. Farnham, 2014, s. 123-135. ISBN 9781409438939. Závěry obou badatelů jsou přirozeně trochu odlišné, neboť jednotný koncept v islámském právu neexistuje.

denti zabývali, neboť tyto subjekty figurují v muslimském dogmatu [ʿaqída]. Koncept právnické osoby islámské právo neznalo.⁹⁸

Fyzické osoby se podle fiqhu vyznačují nerovnou právní subjektivitou a různým rozsahem právní způsobilosti. Tyto vlastnosti jsou jim určeny na základě kritérií náboženství, pohlaví, dosažení určitého věku, mentálního stavu a stavu osobní svobody nebo nesvobody. Základním východiskem je tedy princip nerovnosti před zákonem. Diskriminace mezi fyzickými osobami se projevuje v různé míře způsobilosti [taklíf], a to způsobilosti k právům a povinnostem, k právnímu i protiprávnímu jednání a procesní způsobilosti.⁹⁹ Plně právně způsobilá [mukallaf] je pouze osoba, která splňuje následující znaky: je islámského vyznání [muslim], muž [radžul], dospělý [báligh], s dostatečnou mentální kapacitou [ʿáqil] a svobodný [hurr]. Všechny ostatní osoby jsou z hlediska způsobilosti nabývat práva a vykonávat povinnosti [al-ídžáb lahu wa ʿalajhi] deficitní.

Mezi osoby, které patří v hierarchii právní způsobilosti nejnižší, patří otroci [raqíq]. Otroci nejsou považováni za věci (res) a vlastník s nimi nemůže nakládat ve smyslu neomezené dispozice věcí. Z náboženského hlediska jsou považováni za osoby, a tím pádem se těší určitým právům, zároveň jsou ale předmětem vlastnictví svého pána a nejsou v plné míře odpovědní, což je staví do pozice věci.¹⁰⁰ Otroctví vzniká na základě dvou důvodů, a to buď narozením se jako otrok, anebo následkem zajetí ve válce. Muslima nelze zotročit, může se však jako otrok narodit, neboť dítě následuje status své matky.¹⁰¹ Otrokem se principiálně stává osoba kategorie *harbí*, která upadne do rukou muslimů, protože pokud zajatce nestihne jiný osud (viz. Kap. 3.3.1.3), stává se součástí válečné kořisti a vlastnické právo k němu nabude pravděpodobně některý z bojovníků. Islámské právo zná několik forem manumise [ʿitq] a propuštění otroka je považováno za bohubilý a doporučený [mustahabb] čin. Nicméně regu-

⁹⁸ Právnickou osobou není ani tzv. *bajt al-mál* (státní pokladna) nebo *waqf* (nadace). Někteří badatelé usilují o to dokázat, že islámské právo koncept právnické osoby vyvinulo, a konstruuje v této souvislosti rozšířený koncept *dhimma* jako korporátní osoby, viz. ZAHRAA, Mahdi. Legal Personality in Islamic Law. *Arab Law Quarterly*. 1995, 10(3), p.193-206. Takovou domněnku snadno vyvrací např. analýzy problémů s nájemními smlouvami, které byly vždy vázané na konkrétní fyzické osoby, viz COHEN, Amnon, REINARD a . Communal Legal Entities in a Muslim Setting Theory and Practice. *Islamic Law and Society*. 1996, 3(1), 331-353. DOI: 10.4135/9781452218410.n20, nebo fakt, že se ve fiqhu nikdy nerozvinulo obchodní právo jako právo korporací, viz. KURAN, Timur. Why the Islamic Middle East Did not Generate an Indigenous Corporate Law. *SSRN Electronic Journal: University of Southern California Law School*. Law and Economics working paper series. 2004, paper 16. DOI: 10.2139/ssrn.585687.

⁹⁹ Např. v trestním právu jsou za stejné jednání udíleny diferencované tresty podle statusu muslim/*dhimmi*; svobodný/nesvobodný; muž/žena; *muhsan*/ostatní; v procesním právu má svědeckví ženy nižší váhu než svědeckví muže; *dhimmi* nemůže svědčit v procesu s muslimem; podle náboženské příslušnosti vzniká rozdílná odpovědnost v oblasti *qisás* aj.

¹⁰⁰ Viz Joseph Schacht, *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 127-130.

¹⁰¹ Dítě otrokyně se rodí jako otrok. Výjimkou je případ, kdy otrokyně porodí dítě svého svobodného vlastníka, to může získat svobodný status, pokud jeho otec otcovství uzná.

lace otroctví [riqq] je propracovanou oblastí fiqhu. Otroctví bylo v muslimských státech v minulosti významným sociálním jevem a obchod s otroky byl výnosnou hospodářskou aktivitou.¹⁰² Znalost faktorů ovlivňujících právní subjektivitu a způsobilost osob, stejně jako povědomí o existenci otrockého práva jsou pro pochopení institutu džihádu neopominutelné.

3.3. Pravidla džihádu podle Ibn Rušda

Ve výkladu konkrétních ustanovení džihádu, jak je definovala muslimská právní věda, se opřeme do značné míry o překlad a analýzu díla andalusského právníka Ibn Rušda (z. 1198)¹⁰³ *Bidájat al-mudžtahid wa nihájat al-muqtasid*.¹⁰⁴ Ibn Rušdova kniha představuje komparativní excerpt z doktríny džihádu formulované muslimskými učenici do konce 12. století. Jedná se o dílo žánru *ichtiláf*¹⁰⁵, v němž Ibn Rušd předkládá v jednotlivých bodech vždy pravidlo přijímané na základě koncensu právníků [idžmá^c], a pokud nebylo příslušné pravidlo přijímáno konsensuálně, doplňuje jej o rozdílný výklad významných právních autorit. Ibn Rušd postupuje dosti objektivizujícím a nestranným způsobem, vlastní názor na projednávané otázky připojuje pouze výjimečně. Ibn Rušdovo schéma bude doplněno o analytické resumé zásadního obsahu v úvodu každé kapitoly a definici relevantních pojmů a konceptů, s nimiž faqíhové ve svých knihách pracují, aniž by je definovali, protože jsou samozřejmou součástí muslimské kultury a vzdělanosti.

Tuto metodu volíme proto, abychom co nejvěrněji zachytili vnitřní členění, ohraničení konceptů džihádu a variace ve výkladu jednotlivých pravidel, jak je vnímali sami muslimští juristé, a abychom se vyhnuli přenášení struktury cizího právního systému a jeho terminologie do teorie džihádu. Dalším důvodem je fakt, že se nechceme pouštět do vlastní interpretace muslimských primárních zdrojů, neboť se domníváme, že to nemuslimskému autorovi nepřisluší, a závěry takové interpretace jsou navíc pro islámské právo naprosto irrelevantní. Západní pojmy a kategorie užíváme pro účely komparace a analýzy, užívání moderní právní

¹⁰² Viz LEWIS, Bernard. *Race and slavery in the Middle East: an historical enquiry*. New York: Oxford University Press, 1992. ISBN 978-019-5053-265.

¹⁰³ Abú al-Walíd Muhammad ibn Muhammad ibn Rušd (z. 1198), andaluský filozof, právník a lékař. Působil jako soudce [qádí] v Seville a Córdobě a jako lékař emíra almohadské dynastie Abú Ja'qúba (vládl 1162-1184). V Evropě byl známý především jako filozof a komentátor Aristotela pod latinským jménem Averroes.

¹⁰⁴ IBN RUŠD, Abú al-Walíd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad. *Bidájat al-mudžtahid wa nihájat al-muqtasid: al-džuz' ath-thání*. al-Qáhira: Maktaba ibn Tajmíja, 1415AH. Dostupné v překladu IBN RUSHD a Imran NYAZEE (TRANSL.). *The Distinguished Jurist's Primer: Vol. I, II*. Ithaca Press, 2000. ISBN 978-1859641392. Část kapitoly o džihádu přeložil též Rudolph Peters v AVERROËS, Maḥmūd SHALTŪT a Rudolph PETERS. *Jihad in medieval and modern Islam: the chapter on Jihad from Averroes' legal handbook 'Bidāyat al-mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh-al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt*. Leyden: Brill, 1977. ISBN 90-040-4854-5, s.9-25.

¹⁰⁵ *Ichtiláf al-fuqahá'*, tzn. rozdílné názory, k nimž dospěli právníci prostřednictvím interpretace pramenů islámského práva.

terminologie jako překladového ekvivalentu se snažíme vyhnout. Klasický fiqh fungoval jako autonomní systém a má vlastní pojmový aparát, který je do západních jazyků mnohdy nepřeložitelný, ačkoli někde paralely existují. Domníváme se, že deskripce islámského práva pomocí pojmů vypůjčených ze západních věd a práva jeho chápání a podstatu spíše zkresluje a zatemňuje, než osvětluje.

Ibn Rušdův text je ukázkovým příkladem techniky podepírání všech odvozovaných norem primárními zdroji práva, tedy Koránem a sunnou, v souladu s metodou *usúl*, kterou do islámského práva zavedl Aš-Šáfí^c a stala se ve fiqhu standardem. Ibn Rušd demonstruje pravidlo [hukm], jeho textové ukotvení [dalíl]. Prezentuje výklad podle idžmá^c, tedy mainstreamovou doktrínu, a zároveň upozorňuje na rozdíly v interpretaci konkrétního ustanovení u významných juristů [bod ichtiláfu]. Ačkoli se jedná o text z 12. století je psán velmi konzistentně a jasně a ke srozumitelnosti téměř nepotřebuje redakční zásah, což jistě dokumentuje vyspělost právního diskurzu tehdejší doby a Ibn Rušda osobně. Jen na okraj si dovolíme podotknout, že spisy současných šejchů a fuqahá podobné úrovně zdaleka nedosahují.

Ibn Rušd rozčlenil kapitolu o džihádu na dva základní oddíly: Podstatné znaky války a Pravidla nakládání s nepřátelským majetkem, každý oddíl se skládá ze sedmi podkapitol. Text pěti podkapitol prvního oddílu (v Kap. 3.3.1.1, Kap. 3.3.1.2, Kap. 3.3.1.3, Kap. 3.3.1.6, Kap. 3.3.1.7) předkládáme v nezkrácené verzi, text zbylých podkapitol (v Kap. 3.3.1.4 a 3.3.1.5) je krácen a resumován. V těchto kapitolách excerpujeme z textu pouze relevantní pravidla [ahkám], citaci textových důkazů [adilla] předkládáme pouze v takovém případě a rozsahu, v němž tvoří integrální součást pravidla, podstatně jej doplňují nebo vysvětlují. Ve druhém oddílu (Kap. 3.3.2) jsou kráceny a analyticky resumovány všechny texty. Pasáže, které jsou z Ibn Rušda převzaty doslova, jsou vždy označeny symbolem ** na začátku a konci příslušné pasáže. Originální text je v poznámkách doplněn o celé znění citovaných koránských veršů, neboť Ibn Rušd předpokládal, že jeho čtenáři znají Korán z paměti, a verše cituje pouze ve zkráceném znění. Fráze „necht' mu Bůh žehná a dá mír“ obligatorně připojovaná ke jménu proroka Muhammada je z překladu vypuštěna, stejně jako formule „necht' je s ním Bůh spokojen“ za jmény prorokových druhů a prvních chalífů. Překlad vychází z káhirského vydání (1415AH).¹⁰⁶

¹⁰⁶ K identifikaci tradentů byl konzultován poznámkový aparát vypracovaný Rudolphem Petersem v jeho monografii *Jihad in medieval and modern Islam* (1977), za pomoc děkuji též imámovi Islámské nadace v Praze panu Ahmedu Raqabovi.

Překlad vychází z káhirského vydání (1415AH), k identifikaci tradentů byl konzultován poznámkový aparát vypracovaný Rudolphem Petersem v jeho monografii *Jihad in medieval and modern islam* (1977).

3.3.1. Podstatné znaky války

První oddíl kapitoly o džihádu své sbírky *Bidája* věnuje Ibn Rušd vymezení jevu a institutu války [harb] a jejich podstatných znaků. Jednání, v němž spočívá džihád, explicitně nedefinuje, neboť koncept je pravděpodobně implicitně známý. Začíná tím, že džihád právně kvalifikuje [vyslovuje hukm] a definuje povinné subjekty tohoto jednání a jejich způsobilost. Poté vymezuje nepřítele, tedy legální objekty džihádu [nevěřící], z čehož vyplývá pojetí džihádu jako náboženské války. Následně charakterizuje škody, které je legální nepříteli způsobit na životech a majetku, tato kapitola pokrývá problematiku legálního usmrcení, nakládání se zajatci a otázky úzce související s otročským právem. Poté stanovuje podmínky zahájení války, tedy povinnost vyzvat nepřítele k přijetí islámu [da^ʿwa]. Dále vymezuje, kdy je dovoleno džihád suspendovat vzhledem k vojenské kapacitě nepřítele, což je standardní téma spisů o džihádu. Nakonec pojednává o uzavření příměří a jeho podmínkách a definuje cíl džihádu, kterým je podrobení nepřítele jeho konverzí k islámu nebo uzavření kapitulací smlouvy.

Problematiku Ibn Rušd dělí do sedmi podkapitol [fasl], jejichž výčet je následující: 1) právní kvalifikace a subjekty džihádu 2) objekty džihádu 3) škody a újma, kterou lze nepříteli legálně způsobit 4) podmínky válčení 5) počet nepřátel, před nimiž není dovoleno se stáhnout 6) příměří [muhádana] 7) cíle války.

3.3.1.1. Právní kvalifikace a subjekty džihádu

Klasický fiqh napříč právními školami se shodoval na názoru, že džihádu náleží na pětistupňové škále právního hodnocení jednání *al-ahkám al-chamsa* statut povinnosti [hukm fard], a to tzv. kolektivní povinnosti [fard ^ʿalá al-kifája] v opozici k tzv. individuální povinnosti [fard ^ʿalá al-^ʿajn], a to na základě jednoznačných ustanovení Koránu a sunny. Kolektivní povinnosti definovali juristé jako: povinnost, která je splněna, pokud ji v dostatečné míře vykonává část společnosti, poté jsou povinnosti konání zproštění ostatní muslimové.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Arabsky: *idhá qáma bihi al-ba^ʿdu saqata an al-ba^ʿd* IBN RUŠD, Abú al-Walíd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad. *Bidájat al-mudžtahid wa nihájat al-muqtasid: al-džuz' ath-thání*. al-Qáhira: Maktaba ibn Tajmíja, 1415AH, s. 329. *Ma^ʿná fard al-kifája: alladí in lam juqum bihi man jakfí, a thumma an-nás kulluhum, wa in qáma bihi man jakfí, saqata ^ʿan sáir an-nás*, definice Ibn Qudámy, cit. v AL QARADĀWĪ, Yūsuf 'Abd Allāh. *Fiqh al-ğihād : dirāsa muqārana li-ahkāmih wa-falsafatih fi daw' al-Qur'ān wa-al-Sunna*. al-Qáhira: Maktabat Wahba, 2009, s. 74.

Za subjekty, jimž je uložena povinnost vést džihád, jsou považováni všichni svobodní dospělí muslimové mužského pohlaví, kteří jsou v dobrém zdravotním stavu a disponují dostatečnými finančními prostředky. Klasická díla fiqhu definovala také kategorie osob, které k militarizaci nejsou způsobilé vůbec, a překážky na straně jednotlivce, které jej dočasně osvobozují od povinnosti zapojení se do kolektivního džihádu. Výčet osob, které se neúčastní džihádu, obvykle zahrnuje: 1) nezletilé, 2) mentálně nemocné, 3) otroky, 4) ženy (s výjimkou plnění nebojových úkolů), 5) nemocné a hendikepované, 6) ty, kteří nemají k účasti finanční prostředky, 7) osoby, které nezískaly svolení rodičů a 8) dlužníky, kteří nezískali svolení věřitelů.

**Právníci se konsensuálně shodli, že toto jednání [džihád] je kvalifikováno jako kolektivní nikoli individuální povinnost. Výjimkou je ^cAbdalláh ibn Al-Hasan¹⁰⁸, který prohlásil, že džihád je dobrovolný [tatawwu^c]. Kvalifikace džihádu jako povinnosti [fard] se podle většiny zakládá na koránském verši: A je vám předepsán také boj, i když je vám nepříjemný [2:216].¹⁰⁹ Jeho kvalifikace jako povinnosti kolektivní, tedy povinnosti, jíž jsou někteří věřící zproštěni, pokud jí vykonávají ostatní, vychází z koránského verše: Věřící necht' se nevypravují všichni najednou [9:122]¹¹⁰ a verše: Všem Bůh přislíbil odměnu překrásnou [4:95].¹¹¹ A také prorok nikdy nevyrazil do bitvy, aniž by část věřících zanechal za sebou. Toto všechno dokazuje, že tomuto jednání [džihádu] náleží statut kolektivní povinnosti.

Povinnost džihádu se vztahuje na svobodné [neotroky], dospělé muže, kteří disponují prostředky k tomu, aby se do války vypravili, jsou zdraví a netrpí chronickým onemocněním.¹¹² O tomto výkladu není sporu, a to vzhledem k obsahu verše: A není hříchem pro slepého ani pro chromého ani pro nemocného, jestliže se neúčastní [boje] [48:17]¹¹³ a verše: *A není hany na slabých, ani na nemocných, ani na těch, kdož nenaleznou prostředky na výdaje* [aby se mohli účastnit se boje] [9:91].¹¹⁴ Není mi známo, že by některý právník pochyboval o tom,

¹⁰⁸ ^cAbdalláh ibn Al-Hasan (z. 762), tradent.

¹⁰⁹ A je vám předepsán také boj, i když je vám nepříjemný. Je však možné, že je vám nepříjemné něco, co je pro vás dobré, a je možné, že milujete něco, co je pro vás špatné, jedině Bůh to zná, zatímco vy to neznáte [Kráva: 216].

¹¹⁰ Věřící necht' se nevypravují všichni najednou, proč by se z každé skupiny nemohl vypravit jeden oddíl, aby se lidé z něho poučili o náboženství a aby po návratu mohli varovat svůj lid – snad budou se mít na pozoru! [Pokání:122].

¹¹¹ Všem Bůh přislíbil odměnu překrásnou, avšak vyznamenal ty, kdož usilovně bojují, nad těmi, kdož sedí doma [Ženy: 95].

¹¹² Podmínky mentálního zdraví (‘áqil) a náboženské příslušnosti (muslim) předpokládá Ibn Rušd automaticky.

¹¹³ Celé znění [Úspěch: 17].

¹¹⁴ Celé znění [Pokání:91].

že tato povinnost je uložena pouze svobodným osobám. Téměř všichni učenci se shodují, že účast bojovníka v džihádu je podmíněna získáním souhlasu ze strany rodičů. Tato podmínka odpadá jedině v případě, kdy by se džihád stal povinností individuální, např. když nelze povinnost splnit jinak, než že ji budou plnit všichni. Důkazem toho je hadíth, který vypráví: Za Prorokem přišel muž a pravil: Chci se zapojit do džihádu. Prorok se dotázal: Jsou tvoji rodiče naživu? Muž odpověděl: Ano. Prorok řekl: Bojuj tedy za jejich prospěch.“ Rozdílný názor zastávali právníci v otázce, zda je nutné získat souhlas od rodičů, pokud jsou tito polyteisté. Neshoda panuje také ohledně podmínky souhlasu [věřitele], pokud je kandidát na bojovníka zadlužen, a to vzhledem k tradici: Muž se dotázal Proroka: „Odpustí mi Bůh moje hříchy, pokud vytrvám a položím život na stezce Boží [během džihádu]“? Prorok odpověděl: „Ano. S výjimkou dluhů. To mi nedávno zjevil Džibríl“. Většina právníků to povoluje, zejména pokud taková osoba zanechá něco na úhradu dluhu**.

3.3.1.2 Vymezení nepřítelů

Klasický fiqh označoval všechny polyteisty za objekty, proti nimž má být veden boj. Boj proti těmto legálním cílům je kvalifikován jako džihád a uchýlení se k síle je v tomto případě ideologicky zdůvodněno (viz kap. 3.3.1.7). Vedení války proti jiným než nevěřícím objektům fiqh teoreticky nepřipouští. Válka mezi muslimy je považována za zakázaný bratrovražedný boj. Klasický fiqh vycházel z fikce existence centrální muslimské politické autority [imám] a nevyvinul žádný regulativní rámec pro konflikt probíhající mezi dvěma suverénními muslimskými státy nebo panovníky. Boj mezi muslimy je upraven pouze v rámci konceptu boje proti rebelům [džihád al-bughát] jako pacifikace vnitřních nepokojů. (Toto téma jsme již zmínili v kap. 2.3.2.2.1).

Boj má být podle konsenzu právníků veden proti všem osobám, které jsou kvalifikovány jako polyteisté [mušrikún]. To se zakládá na koránském verši: Bojujte tedy proti nim, aby už nebylo pokušení k odpadlictví a aby všechno náboženství bylo jen Boží [8:39].¹¹⁵ Odlišný názor zastával Málík, který pravil, že není dovoleno zahájit nepřátelství proti Etiopanům a Turkům, a to vzhledem k Prorocké tradici: Nechte Etiopany, dokud nechají vás! Málík si nebyl jistý autenticitou tohoto hadíthu, ale domníval, že je zvykem na ně neútočit.

¹¹⁵ Bojujte tedy proti nim, aby už nebylo pokušení k odpadlictví a aby všechno náboženství bylo jen Boží. Jestliže však přestanou, pak Bůh jasně vidí vše, co dělají [Kořist:39]. Stejnou pasáž obsahuje i verš ze súry Kráva [2:193].

3.3.1.3 Škody a újma, kterou lze nepříteli legálně způsobit

V této kapitole definuje Ibn Rušd škody a újmu, kterou je podle klasického fiqhu dovoleno [džáiz] nepříteli legálně způsobit. Škody dělí do třech kategorií, a to na škody způsobené na životě a zdraví, škody na majetku a újmu způsobenou na osobní svobodě. Postupně rozebírá názory právníků na tyto otázky: 1) uvrhnutí nepřátel do stavu otroctví v důsledku jejich zajetí muslimy ve válce; podle konsensu je dovoleno zotročit všechny zajaté polyteisty s výjimkou mnichů. 2) nakládání se zajatci; v tomto bodě právníci uznávali pravomoc imáma rozhodnout o osudu zajatce podle vlastního uvážení pěti způsoby: může jej propustit na svobodu bez podmínek, zotročit jej, rozhodnout o jeho usmrcení, přijmout za něj výkupné a propustit ho, propustit ho a uvalit na něj povinnost odvádět daň z hlavy [džizja]. V souvislosti s rozhodnutím o usmrcení analyzovali právníci institut amánu (garanci bezpečnosti poskytnuté individuálním subjektům – jinověrcům, viz kap. 3.1) a jeho platnost v závislosti na právní způsobilosti garantující osoby, neboť existovaly pochybnosti o oprávnění žen a otroků amán udělit. 3) právní kvalifikaci [hukm] ohledně legálnosti usmrcení nepřítele v boji a jeho usmrcení po skončení aktivního nepřátelství; na dovolení zabití nepřátelské osoby participující v boji se právníci shodli, v otázce usmrcení zajatců po skončení nepřátelství vynesli *hukm* diferencovaně podle kategorií: muž, žena, mladistvý, stařec, nemocný a hendikepovaný, nevolník a rolník. 4) mučení nepřítele a mrzačení; právníci konsenzuálně zakázali mučení a hanobení těl [muthla], pod tuto otázku spadá i diskuse o použití katapultu, tedy dnešními termíny přibližně problematika vedlejších ztrát, živých štítů a zbraní s nerozlišujícím účinkem. 5) povolený rozsah destrukce nepřátelského majetku; v zásadě lze říci, že právníci doporučovali znehodnotit veškerý vojensky využitelný materiál a věci dvojího užití (např. jízdní zvířata), které nelze transportovat do *dár al-islám* jako kořist. K devastaci přírodních a zemědělských zdrojů by naopak docházet nemělo.

****Definování škod, které je povoleno nepříteli způsobit**

Škody způsobené nepříteli mohou být trojího druhu: škody na majetku, životech a osobní svobodě; ty spočívají v zotročení a přivlastnění [si osob]. Újma, která spočívá v zotročení, je legální na základě konsenzu [právníků] a může být způsobena všem kategoriím polyteistů, tzn. mužům, ženám, osobám starým i nezletilým, osobám vysokého i nízkého [společenského] postavení s výjimkou mnichů. Část [právníků] se domnívala, že [mniši] mají být ponecháni [svému osudu] a nemají být bráni jako zajatci; nemělo by jim být ublíženo [na zdraví] ani na životě a nejsou objektem zotročení. Tento výklad je podepřen prorockým ha-

díthem: Nechte na pokoji je i to, čemu se osobně oddali,¹¹⁶ a dále obyčejem, jež dodržoval [chalífa] Abú Bakr.

Většina učenců se shodla na tom, že imám [suverén islámského státu] může o osudu zajatců rozhodnout [podle vlastní diskrece] následovně: může je propustit na svobodu [bez podmínek], zotročit, usmrtit, [propustit a] přijmout za ně výkupné, [propustit a] uvalit na ně daň z hlavy [džizja]. Část [právníků] zastávala názor, že zajatce není dovoleno usmrtit. Al-Hasan ibn Muhammad at-Tamímí¹¹⁷ tvrdil, že o tom existuje konsensus Muhammadových druhů [sahába].

Tento názorový rozdíl má tři důvody. Zaprvé je to rozporuplnost koránských veršů v této otázce; zadruhé to, že [prorokova] praxe v tomto ohledu nebyla jednotná; a zatřetí to, že význam explicitních veršů Koránu odporuje [prorokově] praxi. Explicitní interpretace verše: A když se střetnete s nevěřícími, udeřte je do šíjí [47:4]¹¹⁸ nedává imámovi jiné možnosti než zajatce propustit [bez protihodnoty] nebo propustit za výkupné. To odporuje verši: Nebylo dáno proroku žádnému, aby měl zajatce, pokud dokonale neporazil nepřátele na zemi [8:67]¹¹⁹ a také tomu, že tento verš byl zjeven při příležitosti bitvy u Badru, což dokazuje, že zabití zajatců je lepší než jejich zotročení. Sám prorok někdy zajatce mimo bitevní pole usmrtil, zatímco jindy je propustil. Ženy [prorok] zotročil. Podle vyprávění Abú^c Ubajda¹²⁰ nezotročoval svobodné arabské muže. Prorokovi druzi se po něm shodli na pravidlu zotročení příslušníků Lidu knihy [ahl al-kitáb], a to mužů i žen.

Ti, kdož zastávají výklad, že verš [47:4] derogoval prorokovu praxi, se domnívají, že zajatce zabíjet nelze. Druzí ale zdůrazňují, že tento verš zabíjení zajatců nezmiňuje, a nedomnívají se, že jeho účelem bylo omezit možnosti nakládání se zajatci. Prorokovu praxi naopak považují za pravidlo nové, které je dodatkem obsahu zmíněného verše [47:4], což rozptyluje pochyby, které se vyskytly ohledně toho, zda [prorok] opomenul zajatce od Badru usmrtit. Tito právníci zastávají postoj, že usmrcení zajatců je povolené.

Usmrcení [nepřítele] je dovolené, pouze pokud [mu] předtím nebyl poskytnut amán [individuální garance bezpečí]. Na tom se shodují všichni muslimové. Spor ovšem vládne

¹¹⁶ Tento hadith je připisován chalífovi Abú Bakrovi, nikoli proroku Muhammadovi.

¹¹⁷ Neznámý tradent.

¹¹⁸ *A když se střetnete s nevěřícími, udeřte je do šíjí, a až jim způsobíte úplnou porážku, pevně je spoutejte! A potom je buď omilostněte, anebo je propusťte za výkupné, pokud válka neodloží své břímě. A tak budiž! Kdyby Bůh chtěl, pomohl by si sám proti nim, avšak nečiní tak proto, aby vás jedny druhými podrobil zkoušce. A Bůh nedopustí, aby se ztratily skutky těch, kdož byli zabití na cestě Boží [Muhammad:4].*

¹¹⁹ *Nebylo dáno proroku žádnému, aby měl zajatce, pokud dokonale neporazil nepřátele na zemi. Vy toužíte po tom, co nabízí vám život pozemský, zatímco Bůh vám chce dát život budoucí – a Bůh je mocný i moudrý [Kořist: 67].*

¹²⁰ Tradent hadithů Abú^c Ubajd Sa^d ibn^c Ubajd az-Zuhrí (z. 716).

v otázce, kdo je oprávněn amán udělit a kdo nikoli. Všichni souhlasí, že tuto pravomoc má imám. Dále se většina učenců shodla, že amán jsou oprávněni poskytnout také svobodní muslimští muži, pouze Ibn al-Mádžišún¹²¹ se domníval, že je to podmíněno souhlasem imáma. Rozdílné názory panují ohledně amánu garantovaného otrokem a ženou. Většina jej považuje za platný, mimo Ibn al-Mádžišún a Sahnúna¹²², podle nichž je amán vystavený ženou vázán na souhlas imáma. Podle názoru Abú Hanífy není dovoleno, aby amán udělil otrok s výjimkou případu, kdy se účastní boje.

Rozdíl jejich názorů je způsoben konfliktem mezi obecným [pravidlem] a analogií [qijás]. Obecné pravidlo bylo vyjádřeno rčením proroka: Krev muslimů má stejnou cenu [jejich život má stejnou hodnotu], i ten nejnižší postavený z nich usiluje o jejich ochranu, a brání se společnou rukou proti jiným [nemuslimům]. Tato slova ve všeobecném významu implikují, že amán otroka je platný. Konflikt vyplývající z analogie spočívá v tom, že podmínkou pro to, aby subjekt mohl udělit amán, je jeho plná způsobilost k právním úkonům. Otrok se však vyznačuje defektem právní způsobilosti vzhledem ke svému podřízenému statusu. Jeho podřízenost by tedy měla mít účinek zneplatnění jím vydaného amánu analogicky jejímu účinku na kvalifikaci [platnost] ostatních právních úkonů. Obecné pravidlo je tedy omezeno uplatněním analogie.

Rozdíl v názoru na amán udělený ženou vyplývá z odlišné interpretace prorokova hádíthu: Ochráníme toho, koho jsi ochránila ty, Umm Hání'! A také z uplatnění analogie na status muže a ženy [otázka rovnosti]. Ti, kteří vykládají rčení proroka: Ochráníme toho, koho jsi ochránila ty, Umm Hání'! jako potvrzení platnosti jejího amánu, který by bez této autorizace sám o sobě neměl účinek, prosazují stanovisko, že žena nemůže bez dovolení imáma vydávat amán. Zatímco ti, kteří výrok pochopili jako potvrzení amánu, který již byl smluven a měl právní účinek, a nikoli jako potvrzení, jehož působením teprve zmíněný amán účinku nabyl, zastávají názor, že ženě je dovoleno amán poskytovat. Také ti, kteří si myslí, že žena dosahuje rovnosti s mužem, a nevidí ve vztahu k této věci mezi pohlavími rozdíl, dovolují ženě amán vydat. Ti, kteří považují ženu za méněcennou, jí oprávnění vydat amán nepřiznávají. Ať již je původ amánu jakýkoli, amán nemá účinek [neposkytuje ochranu] proti zotročení, nýbrž je účinný pouze jako ochrana před usmrcením. Rozpor v názorech ohledně amánu uděleného ženou můžeme vztáhnout též ke sporu interpretů ohledně použití výrazu v [gramatickém] tvaru plurálu maskulina, tedy zda zahrnuje také ženy nebo ne, a to v souladu s právní zvyklostí.

¹²¹ cAbdalmálík ibn cAbdal'azíz ibn al-Mádžišún (z. 827), málikovský právník.

¹²² cAbdassalám ibn Sa'íd ibn Habíb at-Tanúchí, zvaný Sahnún (Z. 854), málikovský právník.

Pokud jde o způsobení škody na životech, to znamená zabití, všichni muslimové se shodují na názoru, že ve válce [pravděpodobně během aktivního nepřátelství] je dovoleno zabít všechny nevěřící dospělé bojující muže. Pokud jde o jejich usmrcení poté, co upadli do zajetí, v tomto bodě existuje rozepře, jak jsme zmínili výše. Konsenzuálně platí zásada, že není dovoleno zabíjet jejich [nevěřící] mladistvé ani jejich ženy, pokud se ženy nebo mladiství neúčastní boje. Zapojila-li se žena do boje, je její usmrcení kvalifikováno jako indiferentní čin [její krev je mubáh]. Toto pravidlo se zakládá na prorokově zákazu zabíjet ženy a děti, který vydal, když nad usmrcenou ženou prohlásil: ona nebyla tím, kdo by měl bojovat. Nejednotný je názor v otázce [zabíjení] poustevníků, kteří se izolovali od světa, slepých, trvale nemocných, starců, kteří nejsou schopni boje, mentálně nemocných, rolníků a nevolníků. Málik řekl, že slepí, mentálně nemocní ani poustevníci nemají být zabíjeni, a z jejich majetku jim být ponechán dostatek k přežití. To samé platí o starých a slabých. Tento názor zastával Abú Hanífa a jeho žáci. Nicméně Ath-Thawrí¹²³ a Al-Awzá'í¹²⁴ zakazovali pouze zabíjení starců. Al-Awzá'í zapovídal též zabíjení rolníků. Podle nejvíce autoritativního názoru Aš-Šáfí'ího lze zabíjet osoby všech těchto kategorií. Tento rozdíl v názorech je zapříčiněn konfliktem mezi specifickým obsahem některých tradic a obecným obsahem Koránu a spolehlivým prorockým hadíthem: Bylo mi přikázáno bojovat proti lidem, dokud neřeknou: není kromě Boha [nebudou vyznávat islám], a s koránským veršem: A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete [9:5]¹²⁵, který ustanovil, že každý polyteista musí být zabit bez ohledu na to, zda je mnichem či nikoli. Stejnou zásadu stanovil [citovaný] hadíth: Bylo mi přikázáno bojovat proti lidem, dokud neřeknou: není kromě Boha. Pokud jde o hadíthy, které se objevily na podporu ušetření těchto kategorií [osob], jeden pochází od Dáwúda ibn Al-Hasín¹²⁶, ten jej slyšel od 'Ikrimy¹²⁷, a ten od Ibn 'Abbáse¹²⁸, který řekl: Kdykoli Prorok vysílal svá vojska do boje, pravil: Nezabíjejte poustevníky! Druhý hadíth je tradován od Anase ibn Málik¹²⁹, který slyšel proroka říci: Nezabíjejte staré a nemohoucí, děti ani ženy a nekrad'te [z kořisti]! Tento hadíth zaznamenal Abú Dáwúd.¹³⁰ Další hadíth v tomto smyslu vy-

¹²³ Sufján ath-Thawrí (z. 778) tradent a právník.

¹²⁴ Al-Awzá'í (z. 774) právník.

¹²⁵ *A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy. Jestliže se však kajičně obrátí, budou dodržovat modlitbu a dávat almužnu, nechte je jít cestou jejich, vždyť Bůh je věru odpouštějící, slitovný.* [Pokání:5].

¹²⁶ Dáwúd ibn Al-Hasín (z. 752-3), tradent.

¹²⁷ 'Ikrima (z. 723-4), tradent.

¹²⁸ 'Abdalláh ibn al-'Abbás (z. 686-7), prorokův druh a tradent.

¹²⁹ Anas ibn Málik (z. cca 710), tradent a součastník proroka.

¹³⁰ Abú Dáwúd (z. 888), autor jedné ze Šesti knih.

právěl Málík od Abú Bakra, který řekl: Setkáte se s lidmi, jež budou tvrdit, že se oddali Bohu. Nechte na pokoji je i to, čemu se oddali! A patří sem též: Nezabíjejte ženy, mladistvé ani ty, kdož jsou sešlí věkem!

Klíčovým zdrojem neshody v této otázce je ovšem očividný rozpor mezi veršem: A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám, avšak nečiňte bezpráví, neboť Bůh nemiluje ty, kdož se bezpráví dopouštějí [2:190] a veršem: A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete [9:5].¹³¹ Jedna skupina interpretů se domnívá, že tento verš [9:5] zrušil verš: A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám [2:190], neboť nejprve bylo povoleno vést boj [jen] proti těm, kdo bojují. Tito interpreti tvrdí, že tento verš [9:5] je platný jako obecný [bez výjimky]. Druhá skupina je toho názoru, že verš: A bojujte na stezce Boží proti těm, kdož bojují proti vám [2:190] je řídicí a že pojednává o kategoriích osob, které nebojují, jako o výjimce z obecného verše [9:5]. Aš-Šáfi^c argumentoval hadíthem pocházejícím od Sumry¹³², který slyšel Proroka pravit: Zabijte polyteisty staré věkem, ale ušetřete mladé! Zdá se, že titul ospravedlňující [‘illa] zabití spočívá podle Aš-Šáfi^cho názoru v bezvěrectví [kufr]. A tento titul se nutně vztahuje na všechny bezvěřce.

Ti, kdož oponují zabíjení rolníků, argumentují hadíthem od Zajda ibn Wahb¹³³, který vyprávěl: Dostali jsme dopis od [chalífy] ‘Umara¹³⁴, v němž stálo: Nekrad’te z kořisti, nejednejte podlým způsobem, nezabíjejte děti a obávejte se Boha ohledně rolníků! Zákaz zabíjení nevolníků z řad polyteistů vychází z následující tradice od Rabáha ibn Rabī‘a: Vyrázili jsme spolu s Prorokem na výpravu, a v tom jsem já [Rabáh] a další Prorokovi druhové mĳjeli tělo zabitě ženy. Prorok Boží se nad ní zastavil a prohlásil: Ona nebyla tím, kdo by měl bojovat. Poté se podíval do tváří své družině a řekl jednomu z mužů: Pospěš za Chálidem ibn al-Walídem¹³⁵ a pověz mu, ať nezabíjí děti, nevolníky a ženy! Hlavním zdrojem celé kontroverze je ovšem různé pojetí důvodu [‘illa¹³⁶] vedoucího k zabití. Ti, kdož zastávají názor, že tento důvod spočívá v bezvěrectví [kufr], nečiní výjimku pro nikoho z polyteistů. Jiní se domnívají, že důvod spočívá v bojeschopnosti [protivníka], a proto vzhledem k zákazu zabíjení žen, přesto že jsou tyto polyteistky, udílí výjimku těm, kdo nejsou vojenskou silou a nemají sklony bojovat jako např. rolníky a nevolníky.

¹³¹ Celé znění viz výše.

¹³² Sumra ibn Džundub al-Fazárí (z. 678-9), tradent.

¹³³ Zajd ibn Wahb (z. 714-15), tradent.

¹³⁴ ‘Umar ibn al-Chattáb (z. 644), druhý chalífa islámského státu, vládl v letech 634-644.

¹³⁵ Chálid ibn al-Walíd (z. 642), významný vojevůdce doby proroka Muhammad a prvních dvou chalífů Abú Bakra a ‘Umara.

¹³⁶ Motiv, titul, právní důvod způsobující podle muslimských právníků kauzalitu a ospravedlňující určitý výklad a pravidlo.

Jasně je ustanoven zákaz mrzačení a hanobení těl [muthla]. Konzensus existuje ohledně povolení zabíjet zbraněmi, neshoda naopak o tom, zda je povolené zabíjet nepřátele působením ohně. Někteří právníci označili zapalování a útoky ohněm za zavrženíhodné [makrúh]. Takový je názor ^cUmara a také Málíka. Naopak Sufján ath-Thawrí to považoval za povolené [džáiz], jiní to povolili pouze v případě, že nepřítel [takový útok] začal. Příčinou odlišných výkladů je opět rozpor mezi obecným a zvláštním [ustanovením]. Obecné je zakotveno ve verši: Zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete [9:5]¹³⁷, který neudává výjimku pro žádný způsob zabití. Zvláštní je doloženo tradicí, podle níž Prorok řekl o jistém muži: Až ho dostanete, zabijte ho, ale nepalte ho ohněm, neboť ohněm může trestat jen Pán [pekelného] ohně [Bůh]. Většina právníků se shodla, že pevnosti je povoleno vypalovat pomocí katapultu bez ohledu na to, zda jsou v nich přítomny ženy a děti. A to vzhledem k tomu, že prorok nasadil katapult proti obyvatelům města at-Tá'if. Část právníků včetně Al- Awzá'ího přikázala zastavit útok katapulty, pokud jsou v pevnosti přítomni muslimští zajatci a muslimské děti. Naopak Al-Lajth¹³⁸ učil, že je to povolené. Odpůrci útoků ohněm se opírají o verš: A kdyby se byli oddělili, věru bychom byli potrestali ty z nich, kdož nevěří, trestem bolestným [48:25].¹³⁹ A zdá se, že ti, kdo užití ohně považují za dovolené, tak činí vzhledem k obecnému zájmu [maslaha]. Tím jsme uzavřeli téma rozsahu škod, jež je dovolené nepříteli způsobit na životech a osobní svobodě.

V otázce škod, jež je povoleno způsobit na jeho majetku, se právníci přeli. Málík povolil kácení stromů, sklízení plodů a destrukci budov, ale zakázal porážení dobytka a pálení datlových palem. Podle Al- Awzá'ího je zavrženíhodné [makrúh] porážení plodících stromů a ničení budov, ať již kostelů nebo jiných staveb. Aš-Šáfí'í vypalování obydlí a stromů povolil za podmínky, že je nepřítel užívá jako opevnění, jinak je demolice budov a kácení stromů zavrženíhodné.

Neshoda pramení z protikladné praxe Abú Bakra a proroka. Je známo, že prorok vypálil datlové palmy kmene Banú an-Nadír. Zároveň jsou ale spolehlivě doloženy pokyny Abú Bakra: Nekácejte stromy a nestrhávejte budovy! Ti, kdož se přiklonili k verzi Abú Bakra, předpokládají, že činy Abú Bakra odrážely jeho znalost derogace předchozí praxe proroka, neboť není možné, aby Abú Bakr jednal vědomě v rozporu s jeho praxí, anebo že čin proroka

¹³⁷ Celé znění viz výše.

¹³⁸ Al-Lajth ibn Sa'd (z. 791-2), právník a tradent.

¹³⁹ A to jsou ti, kteří neuvěřili a odháněli vás od Mešity posvátné a zadržovali oběti, aby nedospěly ke svým obětištím. A kdyby nebylo věřících mužů a žen, které jste neznali a které jste mohli pošlapat, takže byste se na nich nevědomky dopustili viny... a Bůh uvádí do milosrdenství svého, koho chce; a kdyby se byli oddělili, věru bychom byli potrestali ty z nich, kdož nevěří, trestem bolestným [Úspěch: 25].

byl zvláštní a vztahoval se pouze na Banú an-Nadír vzhledem k tomu, že oni jej napadli. Ti, kteří spoléhají na praxi proroka a nepřijímají výroky ani konání dalších osob za relevantní argument, vypalování stromů schvalují. Málík rozlišoval mezi zvířaty a stromy, neboť zabíjení zvířat je aktem mrzačení, které prorok zakázal. Není žádných zpráv o tom, že by prorok zabíjel zvířata. Tímto jsme vymezili, jakého rozsahu mohou legálně dosahovat škody způsobené nevěřícím na životech a majetku**.

3.3.1.4 Podmínky válčení (*da'wa*)

Jako podmínku zahájení džihádu ukládá fiqh muslimům povinnost, aby nevěřící nejprve vyzvali k přijetí islámu. Tato výzva tzv. *da'wa* musí být nepříteli komunikována dřív, než dojde k zahájení ozbrojeného nepřátelství. V názoru na to, zda výzva musí být doručena opakovaně nebo pokaždé, kdy dojde k obnovení vojenských střetů, se právníci neshodovali.

**Před zahájením války je nutné vyzvat nepřítele k přijetí islámu. Toto pravidlo je právníky uznáváno konsenzuálně. Je založeno na koránském verši: Nepotrestali jsme nikoho dříve, než byl námi vyslán posel [17:15].¹⁴⁰ Rozdíl v názorech se projevuje v otázce, zda je nutné adresovat výzvu [*da'wa*] nevěřícím opakovaně. Někteří právníci to považovali za povinnost [*wádžib*], jiní za doporučené [*mustahabb*], jiní to považovali za indiferentní [*mubáh*]. Neshoda vyplývá opět z odlišných pohledů na uplatnění derogace a sílu pramenů a z konfliktu mezi prohlášeními proroka a jeho činy. Muhammad údajně instruoval velitele expedičních jednotek, aby před bojem dal nepříteli na výběr mezi čtyřmi variantami, a to konverzí s následnou emigrací, konverzí bez emigrace, přijetím statutu *dhimma* nebo vojenskou konfrontací. Spolehlivá tradice zní: „[Prorok řekl] střetneš-li se s nepřítelem z řad polyteistů, vyzvi je, ať si vyberou mezi třemi možnostmi neboli způsoby, a pokud na kteroukoli z těchto možností přistoupí, přijmi to od nich a stáhni se [od nich]. Vyzvi je k přijetí islámu, přistoupí-li na to, přijmi to a stáhni se [od nich]. Vyzvi je v takovém případě, aby přesídlili [*hidžra*]¹⁴¹ ze svého území na území emigrantů [*dár al-muhádžirín*] a informuj je, že pokud tak udělají, budou mít totožná práva a povinnosti jako emigranti. Pokud to odmítnou a zůstanou na svém území, informuj je, že nabydou statusu muslimských Arabů [*beduínů*], bude se tedy na ně vztahovat Boží zákon, který je platný pro věřící, nebude jim ale náležet podíl z konfiskovaného majetku

¹⁴⁰ Kdo po cestě správně se ubírá, sám pro sebe tak činí, však kdo bloudí, ten jen proti sobě tak činí. A žádná duše nákladem obtěžkaná neponese břímě jiného a nepotrestali jsme nikoho dříve, než byl námi vyslán posel [Noční cesta: 15].

¹⁴¹ Hidžra označuje emigraci Muhammada z Mekky do Medíny v roce 622 n.l. Předpoklad, že všichni noví muslimové emigrují do Medíny se uplatňoval do roku 630, kdy Muhammad vojensky dobyl Mekku, poté byla povinnost hidžry suspendována. Muslimští emigranti se nazývali *al-muhádžirín*.

[faj'] ani z kořisti [ghaníma]; to jedině v případě, že by se připojili k džihádu [bojovali] po boku muslimů. Pokud odmítnou, vyzvi je, aby odevzdávali daň z hlavy [džizja], přistoupí-li na to, přijmi to a stáhni se [od nich]. Pokud odmítnou, spolehni se na Boha a bojuj proti nim.“ Nicméně v pozdější Muhammadově praxi se vyskytují početné případy, kdy proti nevěřícím útočil neohlášeně a bez varování. Na základě toho část právníků došla k závěru, že prorokova praxe derogovala předchozí výroky. Povinnost sdělit výzvu k přijetí islámu podle jejich názoru platila pouze v počátcích Muhammadova působení, neboť později bylo islámské náboženství již dostatečně známé**.

-překlad je krácen a resumován-

3.3.1.5 Počet nepřátel, před nimiž není povoleno se stáhnout

Muslimským bojovníkům je pravidly fiqhu přikázáno čelit dvojnásobné přesile nevěřících. Pokud je jejich počet vyšší, je podle konsenzu dovoleno [džáiz] se stáhnout.

Toto ustanovení odvozené z koránského verše: Nyní vám Bůh ulehčil, neboť dobře ví, že mezi vámi je slabost. Bude-li mezi vámi sto vytrvalých mužů, porazí dvě stě, a bude-li jich mezi vámi tisíc, porazí dva tisíce z dovolení Božího, vždyť Bůh je na straně vytrvalých [8:66].¹⁴² Tento verš podle pravidel naschu derogoval předchozí verš: Proroku, povzbuzuj věřící k boji! Bude-li mezi vámi dvacet vytrvalých mužů, porazí dvě stě, a bude-li jich mezi vámi sto, porazí tisíc nevěřících, neboť to jsou lidé nechápaví [8:65]. Ibn Mádžišún, s odvoláním na názor Málíka, tvrdil, že tento poměr se nevztahuje na faktický počet bojovníků, ale na míru jejich vojenské převahy, a tak i v boji muže proti muži je dovoleno se stáhnout, pokud protivník disponuje větší silou nebo lepším vybavením.

-překlad je krácen a resumován-

3.3.1.6 Príměří [muhádana]

Tradiční fiqh nepředpokládal, že by s nevěřícími mohla být uzavřena permanentní mírová smlouva. To by představovalo porušení závazku vést džihád, který je v systému *al-ahkám al-chamsa* kvalifikovaný [hukm] jako povinnost [fard].¹⁴³ Za dovolené [džáiz] považovali právníci sjednání dohody o príměří. Někteří trvali na tom, že na príměří lze přistoupit pouze v situaci, kdy to vyžadují naléhavé okolnosti [darúra] na straně muslimů jako vyšší moc, pro-

¹⁴² Celé znění [Kořist: 66].

¹⁴³ Viz též. KHADDURI, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1955. ISBN 0-404-10925-X, s. 133-137.

bíhající vnitřní nepokoje [fitna] nebo drtivá vojenská převaha nepřítele. Jiní příměří povolovali uzavřít i mimo nouzové okolnosti za předpokladu, že je to v obecném zájmu muslimů [maslaha]. Dále právníci analyzovali podmínky smlouvy o příměří, tedy zda je dovolené vybrat a případně odvádět tribut a na jak dlouhou dobu lze dohodu platně uzavřít.

**Pokud se jedná o otázku, zda je povoleno [džáziz] uzavřít příměří [muhádana], část právníků to na počátku povolovala bez odůvodňování, pokud imám usoudil, že příměří je ve prospěch [maslaha] muslimů. Jiná skupina právníků to povolovala jen v případě naléhavé nutnosti [darúra] na straně muslimů jako zabránění nepokojům [fitna¹⁴⁴] a podobně. Může se tak stát za cenu protiplnění z jejich strany [nevěřících], ale nikoli ve formě daně z hlavy [džizja], neboť pokud by se mělo jednat o džizja, musely by se na ně vztahovat zákony muslimů, to je podmínkou [režimu džizja]. Protiplnění [za příměří] ale není nezbytné. Podle názoru Al-Awzá'ího je povoleno i to, aby imám uzavřel s nevěřícími příměří [musálaha¹⁴⁵], a to dokonce za podmínky, že muslimové budou nevěřícím něco odvádět, je-li to vynuceno výjimečným stavem jako vnitřní konflikt [fitna] nebo jiným případem nutnosti. Aš-Šáfi'í prohlásil, že muslimové nemohou nevěřícím odvádět nic, až na případ, kdy by se cítili ohroženi vyhlazením vzhledem k absolutní převaze nepřítele nebo nepříznivou událostí, která je postihla. K těm, kdož se domnívali, že imám je oprávněn uzavřít příměří, pokud to svědčí zájmu muslimů, tedy patřil Málík, Aš-Šáfi'í a Abú Hanífa s tou výhradou, že Aš-Šáfi'í nepovolil, aby trvání příměří přesáhlo dobu, na niž prorok uzavřel s nevěřícími příměří u Al-Hudajbja.¹⁴⁶

Rozdílné názory ohledně dovolení uzavřít příměří bez splnění podmínky nutnosti vyplývají z konfliktu významu explicitních veršů: A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete [9:5]¹⁴⁷ a: Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední [9:29]¹⁴⁸ s veršem: A budou-li ochotni k míru, buď k němu ochoten i ty a spoléhej na

¹⁴⁴ Fitna může znamenat rozkol, vnitřní nepokoje, občanskou válku, interní muslimský konflikt. Výraz je předmětem různých interpretací (viz dále), u Ibn Rušda znamená vnitřní nepokoje.

¹⁴⁵ Pojmy muhádana a musálaha užívá Ibn Rušd jako synonyma pro příměří.

¹⁴⁶ V roce 628 uzavřel Muhammad s obyvateli Mekky smlouvu o příměří na dobu deseti let. Mekkánci ovšem smlouvu nedodržovali, a proto ji Muhammad po dvou letech vypověděl a roku 630 Mekku dobyl. Smlouva od Al-Hudajbje je muslimy někdy označována za vzor pro akceptovatelné podmínky příměří.

¹⁴⁷ Tzv. Verš meče, plné znění viz kap. Nasch. *A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoli je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy. Jestliže se však kajicně obrátí, budou dodržovat modlitbu a dávat almužnu, nechte je jít cestou jejich, vždyť Bůh je věru odpouštějící, slitovný [Pokání:5].*

¹⁴⁸ Tzv. Verš meče, plné znění viz kap. Nasch. *Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma- dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce poníženi“ [Pokání:29].*

Boha [8:61].¹⁴⁹ Ti, kdož se domnívají, že verš příkazující boj, dokud nevěřící nepřijmou islám nebo nezačnou platit daň z hlavy, deroguje verš o příměří, jsou toho názoru, že příměří je dovolené uzavřít pouze v případě nutnosti. Naproti tomu ti, kdož se domnívají, že verš o příměří je se zmíněnými dvěma verši ve vztahu specializačním, tvrdí, že uzavřít příměří je dovolené, pokud se tak rozhodne imám. Pro svůj výklad argumentují též prorokovou praxí vzhledem k tomu, že příměří u Al-Hudajbija nebylo prorokem uzavřeno z nutnosti. Podle Aš-Šáfí'ího je základním principem příkaz bojovat proti nevěřícím, dokud nepřijmou islám nebo nezaplatí daň z hlavy a tento princip byl omezen prorokovým jednáním u Al-Hudajbija, proto se domnívá, že při uzavírání příměří nelze přesáhnout dobu, na kterou ho uzavřel prorok. Rozdílné názory panují ohledně trvání této doby, zda to jsou čtyři, tři anebo deset let. Deset let stanovil Aš-Šáfí'í. Ta skupina právníků, která považuje příměří s polyteisty za dovolené i za podmínku, že muslimové budou polyteistům něco odvádět, v situaci způsobené naléhavou nutností jako např. vnitřními nepokoji [fitna], se odvolávají na tradici o tom, že prorok byl ochoten dát část datlí z medínské úrody nevěřícím, kteří patřili k stranám šikujícím se k útoku [na Medínu], aby je odvrátil. Medínští ale nesouhlasili s tímto podílem a Bůh jim dal zvítězit [k transakci nedošlo].¹⁵⁰ Právníci, kteří nepřipouštěli dojednání smíru s výjimkou případů, kdy by se muslimové cítili ohroženi vyhlazením, tak činí na základě analogie s dovolením vykupovat muslimské zajatce, které je ustaveno konsensem. Pokud by se muslimové ocitli v tak slabé pozici, je totiž jejich situace srovnatelná se zajatci**.

3.3.1.7 Cíle války

Boj proti nevěřícím má podle definice tradičního fiqhu dva legální cíle, a to přimět nevěřící ke konverzi k islámu nebo je politicky podrobit a přimět je k placení tributu. Diskuzi právníci vedli v otázce, od jakých skupin polyteistů je dovoleno [džáz] vybírat tribut *džizja*, tedy zda lze tuto povinnost rozšířit na další vyznání mimo Lidu knihy [ahl-kitáb] a zoroastriánů [al-Madžús], kteří jsou explicitně zmíněni v primárních pramenech.

**Z jakého důvodu je proti nim [nevěřícím] veden boj? Pokud jde o důvod, proč je proti nim [nevěřícím] veden boj, shodují se muslimové na tom, že boj [muháraba] proti Lidu

¹⁴⁹ A budou-li ochotni k míru, buď k němu ochoten i ty a spoléhej na Boha, vždyť on je slyšící i vševědoucí [Korist: 61].

¹⁵⁰ Příběh z roku 627 n.l., kdy byla Medína obležena Mekkáncí ve spojení s beduínskými kmeny [ahzáb]. Muhammad se pokusil uplatit kmen Ghatafán, aby je přiměl se stáhnout. Situace se zvrátila vojensky dříve, než bylo ukončeno vyjednávání o podílu úrody, který příslušníci kmene požadovali.

Knihu [ahl al-kitáb] s výjimkou qurajšovských¹⁵¹ příslušníků Lidu knihy a arabských křesťanů má dvojí cíl: buď aby konvertovali k islámu, nebo aby odváděli daň z hlavy [džizja], a to na základě verše: Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma, dokud nedají poplatek [džizja] přímo vlastní rukou, jsouce poníženi [9:29]. Většina právníků přijímá názor, že daň z hlavy se má vybírat též od zoroastriánů [al-Madžús], neboť tak praví prorocký hadíth: Jedněte s nimi podle stejného obyčeje, jaký byl zaveden pro Lid knihy. Odpovědi na otázku, zda vybírat daň z hlavy od polyteistů, kteří nepatří k Lidu knihy, se liší. Část právníků se domnívá, že daň z hlavy je možné uvalit na všechny polytheisty. To je názor Málíka. Část právníků z tohoto pravidla vyjímá arabské polyteisty. Zatímco Aš-Šáfi¹⁵², Abú Thawr¹⁵² a další tvrdí, že daň z hlavy může být akceptována jen od Lidu knihy a zoroastriánů.

Zdrojem rozdílného výkladu je rozpor obecným a zvláštním ustanovením. Obecné pravidlo vyplývá z verše: Bojujte tedy proti nim, aby už nebylo pokušení k odpadlictví a aby všechno náboženství bylo jen Boží [8:39]¹⁵³ a prorockého hadíthu: Bylo mi přikázáno bojovat proti lidem, dokud nevyznají, že není boha kromě Boha [konvertují k islámu]. Pokud tak vyznají, jejich život a majetek jsou pro mne nedotknutelné, nepostihne-li je výkon jiného práva [trest z jiného právního titulu], a potom jsou odpovědni před Bohem. Zvláštní ustanovení se zakládá na prorokově příkazu vůdcům jednotek, které vysílal proti arabským polyteistům, o nichž je známo, že nepatřili k Lidu knihy. Prorok řekl: Střetneš-li se s nepřáteli, vyzvi je, ať si vyberou mezi třemi možnostmi..., a jako jednu z možností zmínil daň z hlavy. Tento hadíth jsme již citovali.¹⁵⁴ Právníci, kteří zastávají teorii, že pokud bylo obecné pravidlo zjeveno později než zvláštní, způsobuje jeho derogaci, tvrdí, že daň z hlavy se nemá vybírat od jiných polyteistů než od Lidu knihy. Důvodem je, že verš obsahující obecný příkaz vést proti nim boj byl zjeven později, než se datuje tato tradice. Obecný příkaz bojovat proti polyteistům byl seslán v súře Vynětí¹⁵⁵, která pochází z roku dobytí [Mekky¹⁵⁶], zatímco citovaná tradice se datuje do doby před dobytím vzhledem k faktu, že obsahuje výzvu k emigraci [hidžra]. Jiní

¹⁵¹ Arabský kmen, který v době vzniku islámu ovládal Mekku. Z Qurajšovců pocházel i Muhammad ibn ‘Abdalláh ibn ‘Abdalmuttalib ibn Hášim (z. 632), později známý jako prorok Muhammad.

¹⁵² Abú Thawr (z. 854), právník.

¹⁵³ Bojujte tedy proti nim, aby už nebylo pokušení k odpadlictví a aby všechno náboženství bylo jen Boží. Jestliže však přestanou, pak Bůh jasně vidí vše, co dělají [Kořist:39]. Stejnou pasáž obsahuje i verš ze súry Kráva [2:193].

¹⁵⁴ Viz kap. 3.3.1.4.

¹⁵⁵ Súra Bará‘a (Vynětí ze závazku) známá primárně pod jménem Pokání [9] je pokládána za poslední zjevenou súru Koránu.

¹⁵⁶ Rok 630 n.l.

právníci, kteří se kloní k teorii, že obecné pravidlo má být vždy interpretováno ve světle zvláštního bez ohledu na to, zda jej časově předcházelo či nikoli, anebo v případě, kdy jejich časová posloupnost není známa, zastávají názor, že daň z hlavy lze přijmout od všech polyteistů. K vynětí Lidu knihy jako zvláštní kategorie polyteistů z působnosti obecného pravidla došlo, podle konsensu, na základě zvláštního pravidla obsaženého ve verši: Z těch, kterým se dostalo Písma, dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouc poníženi [9:29].¹⁵⁷ Pojednání o dani z hlavy [džizja] a její úpravě [ahkám] bude následovat ve druhé části této kapitoly. Tímto jsme vymezili podstatné znaky války. Známou záležitostí související s tímto okruhem je ještě zákaz cestování s Koránem na území nepřítele. Většina právníků to nepovažuje za dovolené [džáiz] vzhledem k tomu, že zákaz je tradován od Proroka. Abú Hanífa řekl, že je to dovoleno, pokud kopie Koránu zůstanou v bezpečí vojenských táborů. Rozdíl v názorech spočívá v tom, zda jde o obecný zákaz s obecným významem, nebo obecný zákaz se zvláštním významem**.

3.3.2 Pravidla nakládání s nepřátelským majetkem

Analogicky ostatním autorům právních děl klasické a poklasické doby věnuje Ibn Rušd v kapitole o džihádu své sbírky *Bidája* největší pozornost majetkoprávními otázkám souvisejícím s dispozicí, novou distribucí a nabývání vlastnictví k nepřátelskému majetku získanému během válečných tažení a otázce zdanění podrobené populace. Těmto otázkám věnuje druhý oddíl kapitoly o džihádu.

Problematiku Ibn Rušd dělí do sedmi podkapitol [fasl], v nichž předkládá pravidla [ahkám] o nakládání s různými kategoriemi nepřátelského majetku; pokud nebylo relevantní pravidlo přijímáno konsensuálně, doplňuje jej o rozdílný výklad významných právních autorit. Výčet podkapitol je následující: 1) ustanovení o pětina kořisti [chums al-ghaníma] 2) ustanovení o čtyřech pětinach kořisti 3) ustanovení o odměnách [anfál] 4) ustanovení o muslimském majetku nalezeném v držbě nevěřících 5) ustanovení o půdě, kterou dobyli muslimové násilím 6) ustanovení o dělení konfiskovaného majetku [faj'] 7) ustanovení o zdanění nevěřících [džizja].

3.3.2.1 Ustanovení o pětina kořisti [chums]

Kořist získanou na úkor nevěřících za použití přímého ozbrojeného násilí kvalifikovali muslimští právníci jako *ghaníma*. Tento majetek se z hlediska budoucích vlastnických nároků dobyvatel dělil na pět dílů. První díl standardně označovaný termínem *chums* (pětina) byl

¹⁵⁷ Celý text [9:29] viz výše.

původně vyčleněn jako podíl proroka Muhammada a jeho příbuzných, později se odváděl jako daň do společné pokladny. Všechny příručky o džihádu definují oprávněné beneficienty *chumsu* a jejich nároky.

**Muslimové se shodli, že pětina kořisti [al-ghaníma], kterou získali za použití síly od Byzantinců, s výjimkou půdy, náleží imámovi a čtyři pětiny těm [bojovníkům], kteří ji uchvátili [ghanamú], a to na základě verše: Zmocníte-li se jakékoliv kořisti, náleží z ní jedna pětina Bohu a poslu [8:41].¹⁵⁸ Rozdílný výklad panuje ohledně pětiny [chums]. Jsou známy čtyři hlavní názory [na její alokaci].

Podle prvního názoru se pětina dále dělí na pět dílů, jak je doslova ustanoveno ve zmíněném verši. Tento názor zastává Aš-Šáfi'í. Druhý výklad praví, že se rozpadá na čtyři díly, neboť slova „pětina náleží Bohu“ [z předmětného verše] slouží pouze jako uvození pasáže a neznamenaají pátý díl. Třetí názor prosazuje, že dnes se má pětina dělit jen na tři díly, protože nárok na díl určený prorokovi a příbuzným zanikl prorokovou smrtí. Podle čtvrtého názoru pětina spadá do stejné kategorie jako konfiskovaný majetek [faj´], jehož beneficienty jsou bohatí i chudí. Tento postoj zastává vedle Málíka většina právníků**.

Předmětem sporu mezi interprety byla alokace a právní nároky konkrétních rodů genealogicky spřízněných s prorokem na podíl, který mu přiznával první a druhý výklad správného dělení pětiny. Dohady právníků tak odrážely majetkové zájmy různých skupin osob. Jako argument zaznívaly hadíthy a princip analogie.

3.3.2.2 Ustanovení o čtyřech pětinach kořisti

Čtyři pětiny kořisti kvalifikované jako *ghaníma* se rozdělily mezi bojovníky. Nárok na podíl vznikl všem svobodným dospělým muslimům, kteří se účastnili boje nebo se jiným způsobem prokazatelně zasloužili o její získání. Část právníků rozlišovala, zda bojovníci získali kořist během výboje autorizovaného imámem nebo kořistili jako soukromé osoby. Oprávnění majetkově profitovat z kořisti měly i osoby se sníženou právní způsobilostí (ženy a otroci) a osoby bojující jako žoldnéři, a to ve formě darů z kořisti a mzdy. Bojovníkům jezdecka byl přiznán vyšší poměrný podíl ve srovnání s pěchotou. Striktně byla definována pravidla pro

¹⁵⁸ A vězte, že zmocníte-li se jakékoliv kořisti, náleží z ní jedna pětina Bohu a poslu, příbuzným, sirotkům, nuzným a po cestě Boží jdoucím, věříte-li v Boha a v to, co jsme seslali služebníkům Svému v den spásy, v den kdy střetla se obě vojska. A Bůh je mocný nade všemi věcmi [Kořist :41].

nakládání se součástmi kořisti před tím, než byla oficiálně rozdělena, aby se předešlo rozkrádání a neoprávněnému obohacování.

**Většina právníků se shodla, že čtyři pětiny kořisti náleží přímo těm, kdo se jí zmocnili, a to za podmínky, že se vydali na výpravu se souhlasem imáma. Názory se lišily v pohledu na ty, kdo podnikli výpad bez svolení imáma, dále na určení osob oprávněných profitovat z kořisti, a také v odpovědi na otázky, kdy právo na podíl vzniká a v jaké výši. Nejasné bylo též to, zda je možné z kořisti něco odebrat dřív, než dojde k jejímu rozdělení.

Převažující část právníků se domnívala, že právo na čtyři pětiny kořisti patří jejím uchvatitelům bez ohledu na to, zda postupovali se svolením imáma nebo bez něj, vzhledem k obecné dikci verše: A vězte, že zmocníte-li se jakékoliv kořisti [8:41].¹⁵⁹ Někteří tvrdili, že pokud je vojenská jednotka nebo jednotlivec vydá na výpravu a svolení imáma mu chybí, pak cokoli přinese má statut odměny [nafl] a stane se vlastnictvím imáma. Jiní ovšem přisuzovali vlastnictví toho všeho onomu kořistníkovi. Většina se tedy opírala o explicitní význam verše, zatímco zbytek argumentoval prorokovou praxí ustálenou za jeho života, kdy všechny nájezdnické družiny operovaly s jeho svolením. Z tohoto obyčeje patrně odvodili, že dovození imáma je podmínkou [nároku na kořist]. Tento argument je však slabý.

V záležitosti, komu svědčí právo na podíl z kořisti, panoval konsensus, že jsou to svobodní dospělí¹⁶⁰ [muslimští] muži [kteří bojovali]. Právníci se přeli ohledně osob, které tyto znaky nespĺňovaly, tedy o nároku žen, otroků a mužů, kteří ještě nedosáhli puberty, ale byli ve věku blízkém. Část právníků odmítala, aby ženám a otrokům byl přidělován díl z kořisti, ale měli být obdarováni. Tento názor zastával Málík. Jiní právníci tvrdili, že nemají být obdarováni ani jim nenáleží podíl. Zatímco další skupina, včetně Al-Awzá'ího, tvrdila, že jim patří podíl jako kořistníkovi. Názorové varianty se objevily též ve vztahu k adolescentům, někteří jim podíl přiznali jako právníci šáfi'ovského madhabu, druzí to podmiňovali bojeschopností jako málíkovci, další prohlásili, že mají být obdarováni [irdách¹⁶¹].

Různé názory na nárok otroků se odvíjely z nejasnosti, zda obecná dikce pokynu [verše] se vztahuje na svobodné osoby a otroky zároveň, nebo zda se mluví pouze o svobodných a otroci jsou vyloučeni. Praxe prorokových druhů navíc kolidovala s obecným smyslem verše, neboť tyto obvykle otrokům podíly neudělovali. Známý je hadíth citovaný od [chalífy] 'Uma-

¹⁵⁹ Plné znění viz výše.

¹⁶⁰ [Báligh] kdo již dosáhl puberty, viz téma právní způsobilosti osob výše.

¹⁶¹ Spíše malý, symbolický dar.

ra, který pravil: Není nikoho, komu by nepatřilo právo k tomuto [kořisti] s výjimkou těch, které vlastní vaše pravice [vašich otroků].

Pokud jde o ženy, většina právníků dospěla k názoru, že jim podíl nenáleží, mohou však být obdarovány, a to na základě spolehlivé tradice od Umm ʿAtíja¹⁶², která vyprávěla: Účastnily jsme se výbojů vedených prorokem, pečovaly jsme o zraněné a ošetřovaly nemocné, a on nás obdarovával z kořisti. Al-Awzáʿí se však domníval, že prorok přidělil podíl ženám bojujícím u Chajbaru**. ¹⁶³

Spor o podíl žen na kořisti pramenil z diskuze o jejich bojové efektivnosti a debat, zda přínos ženy se může rovnat výkonu muže. Právníci konsensuálně ženám účast ve válce dovolili, v otázkách jejich kompenzace se ale vyslovili různě, od garantování plného podílu přes uznání nároku na dar po odmítnutí jakéhokoli nároku. Dále se právníci neshodli na tom, zda mezi osoby oprávněné dostat podíl, patří obchodníci a námezdní síly [adžír]. Málík podmiňoval vyplacení jejich podílu tím, že osobně bojovali. Jiní právníci se domnívali, že postačí, aby byli během bitvy přítomni. Interpreti, kteří žoldněřům podíl na kořisti odepřeli, argumentovali, že tyto osoby byly motivovány odlišným cílem než bojující mudžáhidé. Usilovaly o finanční prospěch ve formě obchodního zisku nebo žoldu. Jako argument sloužila tradice zapsaná mimo jiné Abú Dáwúdem: ʿAbdarrahmán ibn ʿAwf¹⁶⁴ požádal jednoho z emigrantů [muhádžirún], aby s ním vyrazil na výpravu. Ten souhlasil a přislíbil mu to. Když se přiblížil odjezd, vyzval ho [ʿAbdarrahmán], aby se k němu připojil. Ten se však omluvil kvůli svým dětem a rodině. ʿAbdarrahmán mu tedy dal tři dínáry, aby s ním šel. Když porazili nepřítele, ten muž ʿAbdarrahmána žádal o svůj podíl na kořisti. ʿAbdarrahmán řekl: zeptám se na tvou záležitost proroka. Když to zmínil, prorok prohlásil: jeho přiděl a podíl z bitvy jsou ony tři dínáry, na tomto i onom světě. ¹⁶⁵

**Pokud jde o podmínky uložené bojovníkovi pro to, aby dosáhl podílu na kořisti, musí splnit podmínku přítomnosti v bitvě, i kdyby nebojoval. Dorazí-li na místo až po skončení bitvy, nárok na podíl mu nevzniká. Na tom se právníci usnesli. Menšina z nich ovšem zastávala názor, že pokud se k bojovníkům připojil dříve, než se navrátili na muslimské území [dár al-islám], vznikne mu na přiděl právo, pokud se nějakým způsobem zasloužil o zabezpe-

¹⁶² Umm ʿAtíja Nasíba bint al-Háarith (z. cca 689).

¹⁶³ Bitva o židovskou oázu Chajbar, r. 629 n.l.

¹⁶⁴ ʿAbdarrahmán ibn ʿAwf ibn ʿAbd al-Háarith (z. 653) druh a tradent.

¹⁶⁵ As-Sunan, hadíth 2527.

čení kořisti. To je názor Abú Hanífy. Neshoda v názorech vychází ze dvou zdrojů, a to hadíthu a analogie. Analogie spočívá v posouzení toho, zda role bojovníka při zachování kořisti se vyrovná roli při získání kořisti, neboť to je jednání, které zakládá nárok na podíl. Ten, jež se připojil před tím, než se muslimové navrátili na své území, se zasloužil o zachování. Ti, kdo přirovnávají roli v zachování k roli při dobývání kořisti, se domnívají, že mu náleží povinný podíl, i přes to, že nebojoval. Jiní to považují za slabou analogii a podíl mu nepřiznávají**. Dále se k otázce vztahují dva vzájemně rozporné hadíthy.

Jednotkám, které opustily vojenské ležení [a šly do boje], náleží kořist. Většina právníků se shodla, že osobám v zázemí tábora náleží podíl na tom, co ukořistili bojovníci, a to přes to, že se přímo neúčastnily kořistění ani boje. Tento názor je založen na hadíthu, jenž zaznamenal Abú Dáwúd. Prorok pravil: Jednotky [které vyšly] sdílejí s těmi v táboře [qa^cda]. Tito lidé mají též zásluhu na získání kořisti. Těmto osobám se přiznává zásluha o logistické zabezpečení. Právníci dále rozvinuli výpočet poměrů kořisti dělených mezi aktivní bojovníky a osoby v zázemí v závislosti na tom, zda byl výjezd autorizován imámem nebo podniknut z vlastní iniciativy. Většina právníků tedy stanovila dvě podmínky, které musí bojovník [mudžáhid] [alternativně] splnit, aby mu vznikl nárok na kořist, a to: buď byl fyzicky přítomen v boji, nebo poskytoval podporu těm, kdo v boji fyzicky přítomni byli.

Pokud jde o poměry, které přísluší bojovníkům, odlišovali se právníci v názoru na podíl jezdce [oproti pěšímu bojovníkovi]. Většina určila jezdcovi tři díly, jeden pro něj [muže] a dva díly pro koně. Abú Hanífa stanovil jezdcovi dva díly, jeden pro koně a jeden pro něj**. Důvodem rozdílného výkladu je konflikt hadíthu a analogie. Abú Hanífa se domníval, že zvířeti by nemělo příslušet větší subjektivní právo než člověku, proto při výkladu uplatnil *tarjih*¹⁶⁶ a odsunul do pozadí následující explicitní hadíth. Abú Dáwúd zaznamenal od Ibn ^cUmara¹⁶⁷: Prorok přidělil muži a jeho koni tři díly, dva pro koně a jeden pro jezdce. Většina právníků ale zastávala výklad podložený hadíthem, neboť je kvalifikován jako autentický [thábit], a také vzhledem k efektivitě jezdce v boji.

**Pokud jde o otázku, co bojovník z kořisti odebírat nesmí předtím, než je rozdělena, shodli se právníci na zákazu zcizování částí kořisti [tahrím al-ghulúl]. Pravidlo vychází z prorockých hadíthů, např. jeho rčení: Odevzdejte vlákno i oděv, neboť zcizení bude v Soudný den hanbou a ostudou pro ty, kdož se ho dopustili. Tato kapitola obsahuje další ha-

¹⁶⁶ Metoda spočívající v posouzení dvou nebo více kontradiktorních důkazů [adilla] a upřednostnění toho z nich, který více konvenuje výsledku interpretace, k němuž chce jurista dospět.

¹⁶⁷ ^cAbdalláh ibn ^cUmar ibn al-Chattáb (z. 692).

díthty k tématu. Právníci se rozcházelí v názoru, zda je nájezdníkům dovoleno [mubáh] pojídat něco [získané jako kořist], dokud se nacházejí na cizím území. Většina to dovolila, zatímco Ibn Šiháb¹⁶⁸ a jeho madhab to zakázal**. Odlišný výklad zde vyplývá z konfliktu hadíthů zakazujících zcizování z kořisti obecně a spolehlivých hadíthů dokládajících specificky konzumaci potravin. **Odlišné názory zastávali právníci též v otázce potrestání toho, jenž spáchal zcizení. Část stanovila, že sankcí je spálení jeho [sedlových] vaků, a část se domnívala, že nelze uložit jiný trest než ten, o němž rozhodne imám [ta'azír]**. Nejistota vyplývá z dohadů o autenticitě hadíthu, kde je tento druh trestu popsán.

3.3.2.3 Ustanovení o odměnách [anfál]

Nafl je zvláštní odměna nebo dar, který imám vyjme ze souboru kořisti [ghaníma] a udělí konkrétnímu bojovníkovi. Tento způsob redistribuce kořisti tzv. *tanfíl* je konsensuálně dovolený, byl však pravděpodobně zdrojem konfliktu s majetkoprávními nároky ostatních bojovníků. Příslib odměn před bojem byl též vnímán jako zpochybnění čistě ideologické motivace džihádu. Zvláštní kategorii kořisti představoval tzv. *salb*¹⁶⁹ neboli věci nacházející se při těle zabitého protivníka, které podle názoru většiny právníků připadly bojovníkovi, který smrt způsobil.

**Právníci se konsensuálně shodli, že imámovi je dovoleno přidělovat komukoli uzná za vhodné části z kořisti jako zvláštní odměnu [nafl], tedy zvyšovat jeho podíl [nasíb] o tuto odměnu. Nebyli však jednotní v otázce, z čeho [z kterého dílu kořisti] se má odměna vyplácet; dále ohledně její výše; a zda je dovoleno přislíbit odměnu již před bitvou. Právníci se navíc přeli v otázce, zda [muslimský] bojovník, který usmrtil [osobně nevěřícího bojovníka] si může přivlastnit jeho věci [salb] nebo zda jich nabývá jedině z titulu odměny udělené imámem. Tyto čtyři otázky tvoří základ následujícího odstavce.

První otázkou je, z jakých zdrojů se mají odměny vyplácet. Jedna skupina právníků se domnívala, že odměna se má vyplácet z pětiny [chums] určené na odvod do muslimské obecní pokladny [bajt al-mál]. Tak soudil Málík. Druhá skupina tvrdila, že odměna bude vyplacena na úkor pětiny z jedné pětiny [chums], která je vyhrazena jako výlučný podíl imáma. Tento názor zastával Aš-Šáfí^c. Třetí skupina stanovila, že odměna by měla pocházet z úhrnu veške-

¹⁶⁸ Muhammad ibn Muslim ibn Ubajdalláh ibn Šiháb az-Zuhrí (z. 741-2), právník a tradent.

¹⁶⁹ *Salb* doslova „co je vyplněno, lup“, předměty, které by připadly bojovníkovi, zahrnují koně, zbraň, brnění, oděv a peníze padlého nepřítel.

ré kořisti [před rozdělením]. To tvrdil Ahmad [ibn Hanbal]¹⁷⁰ a Abú °Ubajda.¹⁷¹ Někteří právníci ze třetí skupiny dovolili dokonce to, aby veškerá kořist byla alokována formou odměn**. Různý výklad je dán pohledem na účinek derogace mezi verši súry Kořist¹⁷² a nejednotnou interpretací dvou hadíthů k tématu.

Druhá otázka se týká výše majetku, který je imámovi umožněno rozdat jako odměny. Část těch právníků, kteří dovolili vyplácení odměn z úhrnu veškeré kořisti [před rozdělením], tvrdila, že není dovoleno vyplatit formou odměn více než třetinu nebo čtvrtinu [celku]. Toto pravidlo je založeno na hadíthu od Habíba ibn Maslamy.¹⁷³ Ten vyprávěl: Prorok měl ve zvyku před bojem jednotkám přislíbit jako počáteční odměnu čtvrtinu po oddělení pětiny [chums] a po návratu z boje jim po oddělení pětiny [chums] udílel jako odměnu třetinu. Podle dalších právníků má imám pravomoc rozdělit mezi členy bojové jednotky všechno, co tato ukořistila, neboť se domnívají, že verš o kořisti [8:1] nebyl derogován, je v této otázce řídicí a musí být vykládán v obecném nikoli omezeném smyslu. První skupina považovala účinek verše za omezený speciálním pravidlem v hadíthu a limitovala rozsah odměn na jednu třetinu či jednu čtvrtinu.

Třetí otázka zní, zda je dovoleno přislíbit odměny již před bitvou nebo naopak. Náзор právníků je nejednotný. Málík to označil za zavrženíhodné [makrúh], zatímco většina to dovolila [džáziz]. Tento spor se odvíjí od rozporu mezi ideálem a legitimním cílem džihádu, a to je šíření islámu, a smyslem citovaného hadíthu Ibn Maslamy, který implikuje profánní motivaci ziskem. **Účelem války má být pouze zalíbit se Bohu, všemocnému a všemohoucímu, a nastolit vládu Jeho zákona jako nejvyšší autority. Pokud by imám přislíbil odměny již před bitvou, existují obavy, že krev bojovníků bude prolévána s jinými úmysly, než je plnění práva Božího**. Tradice Ibn Maslamy tedy odporuje principům džihádu.

**Čtvrtá otázka je, zda majetek nacházející se při těle zabitého [nevěřícího] náleží bojovníkovi, který jej usmrtil, nebo k němu nabývá právo jedině z titulu odměny udělené imámem. O tomto neexistuje konsensus. Podle Málíkova názoru nemá ten, kdo zabil, nárok na osobní věci padlého, může je nabít pouze jako odměnu přidělenou imámem a toto rozhodnutí je výsledkem idžtihádu. Může se tak stát až po skončení bojů. Stejně stanovisko zastávali Abú

¹⁷⁰ Abú °Abdalláh Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal (z. 855), zakladatel hanbalovského madhabu. Ve své době byl Ibn Hanbal považován za znalce hadíthů, nikoli za právníka. Jeho madhab se v historii netešil velkému rozšíření, v moderní době však díky politickým okolnostem význam jeho školy stoupl.

¹⁷¹ Abú °Ubajda (z. 639) tradent.

¹⁷² Jde o vztah verše [8:41] citovaného výše a verše: Dotazují se tě na kořist. Rci: „Kořist náleží Bohu a poslu. Bojte se Boha, dohodněte se mezi sebou a poslouchejte Boha a posla jeho, jste-li věřící!“ [8:1].

¹⁷³ Habíb ibn Maslama ibn Málík Ibn Wahb (z. 662) tradent.

Hanífa a At-Tawrí. Naproti tomu Aš-Šáfí'í, Ahmad [ibn Hanbal], Abú Thawr, Isháq¹⁷⁴ a skupina předků [salaf] tvrdili, že ten, kdo smrt způsobil, má k majetku oprávnění bez ohledu na rozhodnutí imáma. Někteří z této druhé skupiny mu přiřkli vlastnické právo k věcem zabitého v každém případě a nekladli žádné podmínky. Někteří, např. Aš-Šáfí'í, se domnívali, že právo nabývá v případě, že nepřítele usmrtil tváří v tvář a nikoli když byl nevěřící na útěku apod. Někteří se domnívali, že mu právo k věcem náleží, pokud usmrtil nevěřícího před nebo po bitvě, nikoli v bitevní vřavě. Pokud k zabití došlo během bitvy, majetek mu nepatří. To byl názor Al-Awzá'ího. Část právníků stanovila, že pokud majetek dosahuje vysoké výše, je imámovi dovoleno z něj pětinu odebrat. Důvodem různých názorů je pravděpodobný význam prorokova výroku, jenž pronesl v den bitvy u Hunajnu¹⁷⁵, když došlo o opadnutí válečného úsilí: Kdokoli zabije nepřítele, náleží mu jeho lup. To je možno interpretovat jako příslib odměny, ale je též pravděpodobné, že tím prorok vyjádřil právní nárok toho, kdo smrt způsobil**. Právníci analyzovali, která interpretace je více pravděpodobná, v kontextu významu verše [8:1] a souvisejících hadíthů. Stanovili v několika variantách minimální hodnotu, při jejímž překročení již majetek zabitého spadá do kategorie kořisti [ghaníma] a podléhá standardním pravidlům dělení. Někteří právníci z nároku bojovníka k majetku usmrceného vyňali zlato a stříbro jako zvláštní komodity, které se vždy stanou součástí kořisti [ghaníma].

3.3.2.4 Ustanovení o muslimském majetku nalezeném v držbě nevěřících

Majetek nevěřících v *dár al-harb* je fiqhem považován za *res nullius*, jeho vlastnictví nabydou muslimové okupací v souladu s pravidly pro distribuci kořisti [ghaníma], která jsme vysvětlili v předchozích třech kapitolách. Výjimku z tohoto majetku tvoří věci, které v minulosti patřily muslimskému vlastníku, staly se předmětem kořisti a původní vlastník je v souboru kořisti identifikoval. Nabývání tohoto majetku je omezeno restitučními a předkupními právy původního vlastníka. Pokud tento majetek rozpozná před rozdělením kořisti, bude mu navrácen bez podmínek. V případě, že jej rozpozná později, svědčí mu přednostní nabývací právo a podle většiny právníků je povinen kompenzovat jeho hodnotu. Zvláštní přednostní práva původního vlastníka se podle Málíka a Abú Hanífy vztahují též na otroky kategorie *umm al-walad*¹⁷⁶ a *mudabbar*.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Isháq ibn Ráhawfja at-Tamímí (z. 852).

¹⁷⁵ Bitva u Hunajnu se odehrála r. 630, je známa tím, že v ní muslimové získali značnou kořist.

¹⁷⁶ Ženská otrokyně, která porodila dítě svého vlastníka.

¹⁷⁷ Otroek propuštěný formou *manumise* zvanou *tadbír*, která se stává účinnou v okamžiku smrti otrokova vlastníka.

Další specifickým problémem je určení práv konvertity (původně osoby *harbí*) k jeho majetku (včetně rodinných příslušníků), který po své emigraci do dár al-islám zanechal na území dár al-harb. Podle části právníků jeho práva k tomuto majetku zanikají a majetek se v případě invaze stává kořistí muslimů. Existuje ale i názor opačný.

Právníci se rozcházejí v otázce muslimského majetku, který byl z rukou [z držby] nevěřících dobyt zpět. Na práva k tomuto majetku existují čtyři hlavní názory. První postoj je ten, že majetek muslimů znovuzískaný z rukou nevěřících patří jeho původním muslimským vlastníkům, zatímco válečníkům, kteří jej vydobyli zpět, k němu žádná práva nevnikají. Tento výklad zastával Aš-Šáfí^{cí}, jeho žáci a Abú Thawr. Podle druhého názoru se tento majetek, který znovudobyli muslimové, stává kořistí vojska [ghaníma], jeho [původní] vlastníci k němu práva ztratili. To je postoj Az-Zuhrího, ^cAmra ibn Dínár¹⁷⁸ a je též připisován [chalífovi] ^cAlímu ibn Abí Tálíbovi. Třetí názor praví, že pokud je takový majetek objeven před rozdělením [kořisti], má na něj právo jeho původní vlastník, a to bezplatně. Pokud je ovšem takový majetek objeven až po rozdělení kořisti, má k němu sice původní vlastník [přednostní] nabývací právo, musí však nahradit jeho hodnotu [do fondu kořisti]. Právníci s tímto názorem se dále dělí na dva proudy. Jedni se domnívají, že toto pravidlo se vztahuje na veškerý muslimský majetek znovuzískaný z držby nevěřících bez ohledu na způsob, jakým se do rukou nevěřících dostal, a kde se tak stalo. Tak uvažoval Málík, At-Thawr, jeho žáci a podle tradic též [chalífa] ^cUmar ibn al-Chattáb. Druzí z nich rozlišují mezi majetkem, kterého se nevěřící zmocnili silou, drželi jej a [fyzicky] jej přemístili na polyteistické území, a mezi majetkem, který byl od nevěřících dobyt zpět dříve, než ho byli schopni přemístit na své území. Tito právníci se domnívají, že původní vlastník má na majetek [prvního typu] bezpodmínečné právo, rozpozná-li jej dříve, než došlo k rozdělení kořisti. Rozpozná-li jej vlastník až po rozdělení kořisti, má k němu přednostní nabývací právo, musí však uhradit jeho cenu. Jestliže nepřátelé určitý majetek neshromáždili a nedrželi s tím cílem, aby jej transportovali na své území, patří původnímu vlastníku před i po rozdělení. A to byl čtvrtý názor.

Výčet rozdílných výkladů odráží spor o to, zda nevěřící nabyli k majetku, který získali od muslimů způsobem zahrnujícím určitý prvek donucení, vlastnický titul nebo nikoli. Zdrojem nejasností v této otázce je konflikt mezi relevantními hadíthy a konflikt analogie. Hadíth dochovaný od ^cImrána ibn Husajna¹⁷⁹ totiž naznačuje, že na polyteisty vlastnictví žádného

¹⁷⁸ ^cAmr ibn Dínár (z. 743).

¹⁷⁹ ^cImrán ibn Husajn (z. 672) druh a tradent.

majetku vynuceného na muslimech nepřechází. **Vyprávění zní: Polyteisté, kteří podnikli nájezd na dobytek pasoucí se okolo Medíny, unesli prorokovu velbloudici [jménem] Al-Adbá' a muslimskou ženu. Jedné noci zatímco únosci usnuli, muslimka bděla a obešla několik velbloudů. Všichni se vzpouzeli, až přistoupila k Al-Adbá', která zůstala v klidu. Žena na ni [tedy] nasedla a směřovala k Medíně, přitom učinila Alláhovi přísahu, že za svou záchranu obětuje tuto velbloudici. Když dorazily do Medíny, lidé velbloudici poznali a předvedli je před posla Božího. Žena ho informovala o přísaze, kterou učinila. Prorok řekl: Nedobrá to odměna. Člověk nemůže učinit přísahy ohledně něčeho, co nevlastní, stejně jako nemůže přísahat [že vykoná] špatný skutek**.

Z tohoto příběhu interpreti dovodili, že vlastnický titul nepřesl na nevěřící únosce a následně ani na ženu. Hadíthů analogického obsahu se dochovalo více. Některé vyprávějí o zbloudilých zvířatech, která padla do rukou nevěřícím, ale po určité době byla navrácena původním vlastníkům. (Tyto hadíthy Ibn Rušd cituje také, nicméně vzhledem k faktu, že nalezení není v islámském právu způsobem nabytí vlastnictví, nejsou vlastně pro probíranou otázku relevantní.) Problémem je existence spolehlivých hadíthů, které podle právníků indikují, že nevěřící do práv muslimských vlastníků sukcedovat mohou. Mezi takové patří následující výrok proroka: „Zanechal pro nás [°]Aqíl¹⁸⁰ dům?“ To je vykládáno následovně: „On [[°]Aqíl] prodal domy, které vlastnil v Mekce, poté co on [Muhammad] emigroval z Mekky do Medíny“. [°]Aqíl byl Muhammadův příbuzný známý tím, že po hidžře [emigraci] Muhammada a skupiny prvních muslimů do Medíny rozprodal nemovitosti patřící muslimům nemuslimským obyvatelům Mekky. [°]Aqílův prodej nemovitostí je pravděpodobně muslimskými právníky interpretován jako úkon učiněný pod nátlakem, jinak by nezapadal do našeho kontextu, zároveň ale považovali kontrakt za platný a nikoli anulovatelný (vzhledem k okolnosti donucení)¹⁸¹, neboť jím argumentují ve prospěch tvrzení, že vlastnický titul na nevěřící přechází.¹⁸²

Jako argument pro a proti závěru, že muslimové (ne)mohou nabýt vlastnický titul k muslimskému majetku, použili někteří právníci ještě analogii [qijás]. Právníci argumentující proti konstruovali analogii mezi majetkem [amwál], tzn. položkami movitého majetku, a osobami [riqáb], tzn. nesvobodnými osobami, na které islámské právo pohlíží přibližně jako

¹⁸⁰ [°]Aqíl ibn Abí Tálíb, druh a bratranec Muhammada.

¹⁸¹ Srovnej koncept donucení [ikráh] v SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 117-118.

¹⁸² Zároveň nás může překvapit zkoumání vlastnického titulu vyplývajícího de facto z loupeže na stejné úrovni s titulem vyplývajícím z kupní smlouvy, mezi kmeny v předislámské Arábii však loupeživá ghazwa byla pokládána za legální způsob obživy a redistribuce majetku. Jak dokládají analyzované texty, muslimský fiqh tento způsob převodu majetku v podstatě institucionalizoval v konceptu kořisti [ghaníma] s tím rozdílem, že nájezd nesmí směřovat proti souvěrcům, ale byl namířen navenek komunity.

na věci. Ve vztahu k nevěřícím totiž jisté kategorie těchto osob, a to otroci muslimského vyznání, představují jakési *rēs extra commercium*. Nevěřící nesmí platně nabýt (koupí, darováním, dědictvím aj.) a legálně vlastnit muslimského otroka. Z této analogie právníci vyvodili, že nevěřící nemohou sukcedovat do vlastnických práv muslimů k dalším kategoriím *amwāl*. (To by mělo dost dalekosáhlé a nepraktické důsledky v obligačním právu. Nebyl to většinový názor). Naproti tomu právníci, kteří argumentovali pro variantu, že nevěřící právními nástupci muslimů ve vlastnictví být mohou, pracovali s analogií z oblasti odpovědnosti a ručení za škodu [damán]. Osoba, která není vlastníkem věci [je tedy držitelem]¹⁸³, je totiž odpovědná za škodu způsobenou zničením nebo poškozením podstaty věci [raqaba], kterou má v držbě. Vzhledem k tomu, že od nevěřících nebylo požadováno, aby kompenzovali škody na muslimském majetku, kterým fakticky nakládali, vyvodili právníci, že tito jsou vlastníky násilím získaného majetku, protože "kdyby nebyli vlastníky, ručili by".

Právníci reprezentující třetí názor, kteří při stanovení právní kvalifikace vydávají diferencovaný *hukm* podle toho, zda byl majetek identifikován před nebo po rozdělení kořisti, se podle Ibn Rušda neopírají o žádný textový důkaz s výjimkou hadíthu kategorie slabý [da'íf]. Jejich výklad tedy nemá právní závaznost. Málik se údajně opíral o správní rozhodnutí chalífy ʿUmara. Stejně nepodložené jsou podle Ibn Rušda výjimky formulované Abú Hanífou a Málikem ve vztahu k restituci vlastnictví kategorií otroků *umm al-walad* a *mudabbar*. Abú Hanífa se domníval, že nevěřící nabývají vlastnictví ke všem druhům majetku, kromě těchto dvou kategorií otroků. Málik zavedl pravidlo, že *umm al-walad* musí být vždy navrácena původnímu vlastníku. Pokud ji vlastník rozpozná až po rozdělení kořisti a nemá prostředky na to, aby kompenzoval její hodnotu, bojovník, do jehož podílu připadla, ji musí vydat a mezi vlastníkem a tímto bojovníkem vzniká závazek považovaný za půjčku. Ta je splatná v momentě, kdy se vylepší finanční situace vlastníka. Tyto výjimky reflektovaly pravděpodobně určité humánní ohledy a také zvláštní statut těchto otroků. Jejich vlastnictví je považováno za neplnohodnotné, nabývají totiž svobody okamžikem smrti vlastníka a nemohou být předmětem obchodu ve stejném rozsahu jako jiní otroci.¹⁸⁴ Ve vztahu k dělení kořisti nemají ale podle Ibn Rušda tyto výjimky právní základ a jsou pouze výrazem subjektivního názoru [raj'] zmíněných právníků. Posledním bodem souvisejícím s přednostním nabývacím právem muslimů k majetku, který v minulosti vlastnili, je otázka statutu majetku nevěřícího, který konvertuje k islámu a současně disponuje majetkem tohoto původu. Názory právníků na otáz-

¹⁸³ Islámské právo rozlišuje pouze vlastnictví [milk] a držbu [jad], nikoli jiné formy faktické dispozice.

¹⁸⁴ SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 135.

ku, zda se jeho vlastnický titul legitimizoval, se lišily. Abú Hanífa a Málík považovali vlastnictví za platné na rozdíl od Aš-Šáfího.

Problémem, jehož se též dotýkají převody vlastnických titulů, je ještě určení statusu majetku osoby kategorie *harbí* (nevěřící žijící na území nevěřících bez jakéhokoli smluvního vztahu zakládajícího ochranu před muslimy), který konvertoval k islámu, emigroval [na území muslimů] a zanechal za sebou na území nepřítele potomky, ženu a majetek. Právníci byli nejednotní v odpovědi na otázku, zda se na tento majetek konvertity vztahuje identická ochrana [hurma] jako na majetek [včetně rodiny] muslima, a tudíž se v případě invaze muslimů na nepřátelské území a jeho podrobení nestane součástí kořisti, nebo naopak. Někteří právníci se domnívali, že se na veškerý tento majetek vztahuje imunita a ochrana vyplývající z islámu [hurma al-islám]. Jiní právníci tvrdili pravý opak, ochrana zde nepůsobí vůbec. Třetí tábor rozlišoval mezi majetkem [věcmi, pravděpodobně včetně otroků] na jedné straně a ženou a potomky na straně druhé. Imunita podle jejich názoru působí na rodinu, ale nikoli na majetek. Toto pravidlo formuloval Málík, podle Ibn Rušda ale odporuje analogii. Zdůvodňuje to následovně:

****Řídícím principem je, že majetek je dovolený [bez ochrany před muslimy] z důvodu bezvěrectví [jeho vlastníků] a to, co vlastnictví imunitu poskytuje, je islám. Jak pravil prorok: Pokud ji vysloví [šahádu],¹⁸⁵ jejich životy a majetky jsou pro mne nedotknutelné. Právníci, kteří tvrdí, že existuje jiný důvod legitimizující zabírání jejich majetku [nevěřících] než bezvěrectví [kufř], by to museli doložit důkazem [dalí]. Ve skutečnosti neexistuje žádný důkaz [indicie zjevení], který by toto pravidlo vyvracel. Pravdu zná jen Bůh**.**

3.3.2.5 Ustanovení o půdě, kterou dobyli muslimové násilím

Půda (zemský povrch dělený na pozemky) přechází dobytím do vlastnictví muslimů. To platí o půdě [ard], kterou muslimové získali následkem kapitulace stejně jako následkem uplatnění ozbrojené síly [anwatan]. O statusu půdy dobyté násilím se muslimští juristé neshodovali. Otázkou bylo, jakým muslimským subjektům připadne její vlastnictví, zda bude rozdělena a jak bude spravována; zda zůstane ve „veřejném“ vlastnictví jako waqf,¹⁸⁶ anebo bude kvalifikována jako kořist; dále jako jaký druh kořisti [ghaníma nebo faj’]; a zda v důsledku toho bude dělena [na pětiny] podle principů ovládajících dělení kořisti na jednotlivé pozemky, které případnou jako podíly soukromým osobám; dále zda jim připadne pozemek jako vlastnictví

¹⁸⁵ Pronesou muslimské vyznání víry „Není boha kromě Boha a Muhammad je jeho prorok“, tedy konvertují k islámu.

¹⁸⁶ Waqf (nadace), obdoba fiduciární fundace známé z římského práva.

nebo pouze výnos pozemku jako *ususfructus* [manfa^ca]; apod. Držba pozemku může, ale nemusí zůstat původnímu [nevěřícímu] vlastníkovi.

V otázkách týkajících se půdy, kterou muslimové dobyli za použití ozbrojené síly, se názory právníků rozcházejí. Málík ustanovil zásadu, že půda nebude rozdělena, nýbrž se jako celek stane *waqfem* [nadací], jejíž výnos [charrádž] bude vynakládán na pokrytí obecně prospěšných výdajů [masáliḥ] všech muslimů jako např. financování armády, stavbu mostů a mešit a další charitativní cíle. Imámovi náleží pravomoc činit z této zásady výjimky. V případech, kdy imám usoudí, že obecný zájem vyžaduje, aby půda byla rozdělena, může tak rozhodnout. Naproti tomu Aš-Šáfí^cí se domníval, že na dobytou půdu se uplatní stejná pravidla jako na kořist [ghaníma], a podléhá tedy dělení na pětiny. Abú Hanífa prohlásil, že imámovi náleží pravomoc zvolit ze dvou možností, a to buď půdu rozdělit mezi muslimy, nebo ji ponechat v držbě jejím nevěřícím uživatelům a uvalit na ně povinnost odvádět daň z půdy [charrádž].

Nejednotný výklad pramení z rozdílné interpretace vztahu (derogace a specializace) mezi verši v súrách Kořist [8:41]¹⁸⁷ a Shromáždění [59:10].¹⁸⁸ První verš, citovaný již v kontextu konstruování jiných ustanovení, obsahuje pravidlo o dělení veškeré kořisti na pětiny, je údajně v konfliktu s druhým veršem, který může indikovat, že generace bojovníků, kteří půdu dobyli, i generace, které přijdou po nich, mají společné právo na konfiskovaný majetek nevěřících [faj´], neboli jsou společníky [šuraká´] v tomto majetku. To by implikovalo, že půda má zůstat veřejným vlastnictvím. Podle tohoto principu se údajně také zachoval chalífa ^cUmar, když po dobytí území Iráku a Egypta nerozparceloval půdu mezi armádu. Příznivci privatizace naopak argumentovali precedentem z prorokovy praxe, který po bitvě u Chajbaru rozdělil půdu mezi zúčastněné bojovníky. Abú Hanífa tvrdil, že prorok rozdělil pouze část pozemků v oáze Chajbar, a proto dal imámovi na výběr, jak o půdě rozhodne. Detaily diskuse právníků není účelné reprodukovat, zajímavý je spíše fakt, že se konsensuálně neshodují ani na definici pojmů *ghaníma* a *faj´*, ani na otázce, které kategorie majetku tak mají být kvalifikovány, či na tom, jaká míra násilí aplikovaného při získávání tohoto majetku z něj činí *ghaníma* nebo *faj´*.

¹⁸⁷ Plné znění viz výše.

¹⁸⁸ A ti, kdož přišli po nich, hovoří: Pane náš, odpusť nám i bratřím našim, kteří nás předešli ve víře; a nevkládej do srdcí našich zlobu proti těm, kdož před námi uvěřili, Pane náš, vždyť Tys věru shovívavý, slitovný! [Shromáždění:10].

3.3.2.6 Ustanovení o dělení konfiskovaného majetku [faj’]

Faj’ je podle názoru většiny právníků majetek konfiskovaný muslimy na úkor nevěřících za použití nátlaku, zastrasování a vyhrožování, ale bez přímého donucení ozbrojenou silou. Podle většiny právníků zůstává faj’ veřejným vlastnictvím, disponuje jím imám a z jeho rozhodnutí je faj’ a jeho výnos alokován na účely vnímané jako veřejně prospěšné.

Faj’ zahrnuje podle většiny [právníků] všechno, co bylo muslimy získáno od nevěřících působením děsu a šířením strachu, aniž by na ně museli udeřit vojákem či koněm [zbraněmi]. V otázce vynakládání výnosu faj’ se názory rozcházejí. Podle části právníků faj’ náleží všem muslimům, chudým i bohatým. Imám z tohoto majetku rozdává bojovníkům, správcům a guvernérům a financuje z nich projekty prospěšné pro muslimy jako stavbu mostů, opravu mešit a jiné. Z tohoto majetku se nevyděluje pětina [chums]. Tak zní názor většiny; a zastávali ho též [chalífové] Abú Bakr a ‘Umar. Aš-Šáfí‘í však tvrdil, že z faj’ se má oddělovat jedna pětina [chums], ta má být rozdělena mezi kategorie [beneficientů] stanovené ve verši o kořisti.¹⁸⁹ To jsou stejné kategorie, jež jsme zmínili u zásad pro dělení kořisti [ghaníma]. Zbytek má být vynakládán v souladu s uvážením [idžtihád] imáma. Část může utratit na vlastní potřeby, svou rodinu a kohokoli uzná za vhodné. A domnívám se [Ibn Rušd], že část právníků tvrdila, že na faj’ se princip dělení na pětiny nevztahuje, ale rozděluje se mezi pět kategorií osob stanovených v pravidlech pro distribuci pětiny [chums]. To je i jeden z názorů, který pronesl Aš-Šáfí‘í.

Rozdílné názory jsou podloženy stejnou argumentací jako v diskusi o dělení pětiny [chums]. Hlavním důkazem [dalí], z něhož vychází definice faj’ i vymezení nakládání s tímto majetkem, je hadíth zaznamenaný ve sbírce Muslima, podle něž [chalífa] ‘Umar řekl: *Majetek [kmene] Banú an-Nadíř byl součástí toho, co Bůh udělil svému poslů [má afá’ahu Alláh ‘alá rasúlihi], aniž by museli muslimové udeřit koněm nebo jezdcem. Náležel výhradně prorokovi, ten z něj udržoval svou rodinu po dobu jednoho roku a to, co zbylo, vynaložil na koně a zbraně použité na stezce Boží [vynaložil to na džihád].* Z tohoto hadíthu odvozují muslimští interpreti definici faj’ jako druhu kořisti, která jim byla darována z vyšší vůle bez užití zbraní.

¹⁸⁹ [8:41], viz výše.

3.3.2.7 Ustanovení o zdanění nevěřících [džizja]

Pojem džizja se ve fiqhu ustálil v užším významu jako termín pro daň z hlavy uvalenou na nemuslimy. U Ibn Rušda ještě není tento pojem striktně etablován, neboť džizja referuje k různým druhům poplatků a daní získávaných od nevěřících.¹⁹⁰ Pravidla týkající se džizja člení Ibn Rušd na šest dílčích otázek. V první definuje obyvatelstvo, od něhož je dovolené [džáiz] vybírat džizja, podle kritérií náboženské příslušnosti. Vzhledem k faktu, že v době formování islámu byli muslimové v kontaktu s relativně malým počtem náboženství a kultů, v textech „zjevení“ a v sunně jsou nominálně zmiňovány pouze kategorie muslimové [věřící], Lidé knihy [ahl al-kitáb], jako vyznavači náboženství, kteří mají „své knihy“ nebo Písmo, a zoroastrovci [al-Mádžús], ostatní spadají zbytkově do širokých nadřazených kategorií polyteistů [mušrikún] a nevěřících [kuffár].¹⁹¹ Tato nediferencovanost pojmů přinášela budoucím právníkům obtíže, jak kvalifikovat vyznavače do té doby [jim] neznámých náboženství a jak rozhodnout, která pravidla na ně mají působnost. Tento problém se přenášel i do oblasti daňové správy a reflektuje jej první odstavec. V druhém odstavci přináší Ibn Rušd výčet subjektů [v rámci podřízených náboženských komunit], které jsou povinny džizja [ve smyslu daně z hlavy] odvádět, podle kritérií právní způsobilosti [pohlaví, věk, status osobní svobody]. Džizja se v zásadě vztahovala na dospělé svobodné muže. Ve třetím odstavci se zabývá výměrem daně a ve čtvrtém lhůtami pro její splatnost. V pátém odstavci rozlišuje tři typy džizja podle toho, z jakého právního důvodu daňová povinnost vznikla (dobyť, kapitulační smlouva, zdanění obchodu). V šestém odstavci se zabývá legálními účely, na něž může být výtěžek džizja vynaložen.

[Odst. 1] **Od koho je dovoleno [džáiz] vybírat džizja? Právníci se konsensuálně usnesli, že džizju lze shromažďovat od všech nearabských [al-^cadžam] Národů knihy a od zoroastrovců [al-Mádžús], jak jsme již zmínili. Neshoda panuje ohledně jejího výběru od těch, kdo nemají Písmo, a od příslušníků Lidu Knihy, kteří jsou Arabové, a to vzhledem k odsouhlasenému pravidlu, že není dovoleno vybírat džizju od Lidí knihy, kteří patří ke Qurajšovcům. Toto téma jsme osvětlili výše**.

[Odst. 2] **Na které kategorie osob se vztahuje povinnost platit džizja? Právníci se shodli koncensem, že tato povinnost je uvalena na osoby splňující tři znaky, a to mužské po-

¹⁹⁰ Podobně jako pojem *charrádž* u Aš-Šajbáního referoval k různým typům daní.

¹⁹¹ Lidé knihy [křesťané a židé] a zoroastrovci jsou také považováni za polyteisty a nevěřící, mají ale mezi nevěřícími jakýsi privilegovaný status.

hlaví, dospělost [dosažení puberty] a status svobodného člověka [ne otroka]. Zdanění nepodléhají ženy ani mladiství, neboť džizja představuje výkupné za život a příkaz zabití je směřován pouze proti mužům, kteří dosáhli puberty, zatímco zabíjení žen a mladistvých je zakázáno. Konsensem je také dáno, že dani nepodléhají otroci. Rozdílné jsou názory na následující kategorie osob: šílené, fyzicky postižené, starce, poustevníky a chudé; a zda by tito měli džizju doplatit, zlepšila-li se jejich finanční situace. Tyto záležitosti jsou předmětem vlastní interpretace [idžtihád] a nemají právní zakotvení**. Odlišnost názorů odráží diskusi o tom, zda je legální tyto kategorie [osob] usmrtit v boji.

[Odst. 3] **Jaká je výše džizja**? Právní výklady se liší. Sazba džizja není jednotná, ale odstupňovaná podle majetkového censu, přičemž někteří právníci stanovili minimální částku. Někteří považují výši džizja za smluvní, podle jiných je její výměr v pravomoci imáma. Tato diskuse právníků má technický charakter a týká se konkrétních částek. Výše džizja se odvozuje z hadíthů.

[Odst. 4] **Kdy se džizja platí**? Povinnost platit džizja vzniká podle koncensu, pokud trvání rezidence nevěřícího, který splňuje ostatní podmínky pro to, aby byl kvalifikován jako povinný subjekt, na muslimském území přesáhne dobu jednoho roku. Tato doba se nazývá *hawl* a její uplynutí je podmínkou vzniku povinnosti. Tento moment představuje zároveň lhůtu, kdy nastává splatnost džizja. Povinnost zaniká konverzí poplatníka k islámu. U konvertitů právníci rozvíjejí otázky, zda povinnost odvést džizju za období před konverzí odpadá, nebo má být její výše stanovena proporcionálně k uplynulé době; zda je zproštěn povinnosti doplatit případné dluhy na džizja z minulosti apod.

[Odst. 5] **Jaké jsou druhy džizja**? V tomto odstavci Ibn Rušd rozlišuje tři druhy daní, které jsou souhrnně označovány jako džizja. Pojem džizja znamená daň uvalenou na jinověrce, nikoli ale pouze daň z hlavy. Jednotlivé druhy džizja jsou od jinověrců vyžadovány na základě různých právních důvodů. První je klasická džizja ve smyslu daně z hlavy. Ta je uvalena na podrobenou jinověreckou populaci v důsledku dobytí za použití ozbrojené síly a řídí se ustanoveními popsány v odstavcích 1-4. Druhý typ představuje tzv. džizja za příměří. Jedná se o smluvně dohodnutý tribut, jehož parametry se řídí podmínkami konkrétní dohody o příměří. Tato daň nepodléhá pravidlům zmíněným výše, nýbrž v jejím určení panuje naprostá smluvní volnost. Třetí typ džizja se vztahuje k poplatku °ušr a terminologicky s ním splývá. Jedná se o daň uvalenou na obchodní transakce nevěřících provedené na území pod muslimskou jurisdikcí. Režim a výše těchto poplatků je předmětem detailních diskusí právníků.

[Odst. 6] ****Jak má být výnos džizja vynakládán**?** V této otázce se právníci shodli, že džizja má být vynaložena ve prospěch obecného blaha všech muslimů bez určení konkrétního účelu, stejně jako v případě faj'. Někteří právníci se dokonce domnívali, že pojem faj' je synonymem termínu džizja, a úhrné příjmy islámského státu podle nich pocházely ze třech zdrojů, a to faj', ghaníma [kořist] a sadaqa [daň odváděná muslimy, v tomto kontextu synonymum pro zakát].¹⁹²

Pojem džihádu a jeho interpretace prošel během čtrnácti století existence islámu vývojem a termín džihád se vyskytuje v mnoha různých kontextech - teologických, právních, politologických, ideologických a jako označení konkrétních vojenských kampaní. Vývojem doktríny džihádu v poklasické době arabské literatury (po příchodu Mongolů a pádu Bagdádu roku 1258) se v této práci nebudeme zabývat. Výborný přehled klasických děl o džihádu a jejich autorů od 8. do 14. století zpracovaný chronologicky přinesl ve svém díle Alfred Morabia.¹⁹³ Modernizované interpretace ovlivněné reakcí na koloniální pronikání Západu do muslimského světa a pojetí džihádu v ideologii konkrétních politických hnutí analyzuje nepřekonaná práce Rudolpha Peterse.¹⁹⁴ Poslední kapitola naší práce se zaměří na nejnovější interpretace džihádu.

¹⁹² Zakát je každoročně odváděná majetková daň povinná pro muslimy, viz KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-702-1125-3, s. 104-107.

¹⁹³ MORABIA, Alfred. *Le Ğihād dans l'Islam médiéval le "combat sacré" des origines au XIIIe siècle*. [Nouvelle éd.]. Paris: A. Michel, 2013. ISBN 978-222-6246-295, s. 185-197.

¹⁹⁴ PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228.

4. Současné reinterpretace džihádu: vojenská doktrína šejcha Júsufa al-Qaradáwího

Nejen v západní, ale i v arabsky psané literatuře je džihád stále poměrně živým tématem. Vychází nejen mnoho reedíci děl klasického fiqhu o džihádu, ale publikují se i nová díla související s džihádem a islámskými teoriemi mezinárodních vztahů.¹⁹⁵ Naprostá většina těchto děl zcela opomíjí realitu stávajícího mezinárodněprávního uspořádání světa a principy fungování mezinárodního společenství včetně existence Organizace spojených národů. Jejich autoři se omezují na reprodukování tradiční teorie džihádu vycházející z děl klasického fiqhu a na její obhajobu a komentáře, přičemž o problematiku konfliktu této teorie s platným mezinárodním právem a zároveň s vnitrostátním právem svých zemí se v zásadě nezajímají. Nejvýznamnější a nejkompexnější moderní práce o problematice džihádu v arabštině reprezentující právní diskurz, tedy díla koncipovaná jako analýzy a formulace fiqhu, představují bezpochyby dílo *Áthár al-harb fí fiqh al-islám* syrského šejcha Wahby al-Zuhajlího,¹⁹⁶ dizertační práce *Al-džihád wa al-qitál fí as-sijása aš-šar'íja* šejcha Muhammada Hajkala¹⁹⁷ obhájená na Damašské univerzitě a nejnovější monumentální pojednání *Fiqh al-džihád* známého šejcha Júsufa al-Qaradáwího.¹⁹⁸ První dvě díla jsou konzervativní a drží se i standardního katalogu

¹⁹⁵ ABU ZAHRA, Muhammad. *Al allaqát al dawliyya fí al islám*. Al Qáhira: Dár al fikr al arabí, 1990; AL- BŪŤĪ, Muḥammad Sa'íd Ramaḍān. *Al-Ġihād fí al-Islām, kayf naḥamuh? wa-kayf numārisuh?*. Al-Ṭab'a al-rābi'a, ṭab'a ḡadīda munaqqaḥa wa-mazīda ma'a mulḥaḥā hāmm fī ākīrihā. Dimašq: Dār al-Fikr, Āfāq Ma'rifa Mutaḡaddida, 2005; AL ŠA RĀWĪ, Muḥammad Mutawallī. *Al-Ġihād fí al-Islām*. al-Qāhira: Maktabat al-Turāt al-Islāmī, 1998. ISBN 977260230X; AL-SŪSŪH, ta'līf 'Abd al-Majīd Muḥammad a taqḏīm Sa'íd 'Abd Allāh ḤĀRIB. *Usus al-'alāqāt al-duwalīyah fí al-Islām*. Al-Ṭab'ah 1. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2005. ISBN 99-538-1013-3; HAMÁDA, Fárūq. *Al tašrī' al dawli fí al islám*. Ribát: kullijāt al ádáb wa al ulúm al insánija, 1997. ISBN 11130377; 'ALĪ, Maḥmūd Muḥammad. *Al-Jihād fí al-sharī'ah al-islāmīyah*. al-Qāhira: Džāmicat al azhar, Dār al-Ittiḥād al-'Arabī, 1973; 'AṬŪYAH, 'Aṭīyah 'Abd al-Raḥīm. *'Iddat al-mujāhidīn fí al-Kitāb wa-al-Sunnah*. al-Qāhira: Wizārat al-Awqāf, al-Majlis al-A'lá lil-Shuūn al-Islāmīyah, Lajnat al-Ta'rīf bi-al-Islām, 1979; RUBAY'Ī, Šalāḥ 'Abd al-Razzāq al-. *Al-'Ālam al-islāmī wa-al-ḡarb : dirāsa fí al-qānūn al-duwalī al-islāmī*. London: Mu'assasat Dār al-Islām, 2002. ISBN 964927541X; ŠALABĪ, Ahmad. *Al jihād wa al nuzum al askarīja fí al tafkír al islāmī*. Al qáhira: Maktaba al nahda al misrīja, 1974; ŠARĪF, Māhir. *Tatawwur maḥmūd al džihād fí al fikr al islāmī*. Dimašq: Dār al-Madā li-al-Ṭaqāfa wa-al-Našr, 2008. ISBN 978-284-3059-162; YĀŠĪN, Muḥammad Na'im. *Al-Ġihād, mayādīnuh wa-asālībuh*. Ṭab'a ḡadīda munaqqaḥa wa-mazīda. al-Qāhira: Maktabat al-Zahrā', 1990. ISBN 9770004731. Sestavují se také biografické slovníky mučedníků džihádu viz AL ŠARABĀŠĪ, Ahmad. *Mawsū'at al-Fidā' fí al-islām. al-Ġuz' 1*. Bajrūt: Dár al džíl, 1982. AL ŠARABĀŠĪ, Ahmad. *Mawsū'at al-Fidā' fí al-islām. al-Ġuz' 2*. Bajrūt: Dár al džíl, 1982. AL ŠARABĀŠĪ, Ahmad. *Mawsū'at al-Fidā' fí al-islām. al-Ġuz' 3*. Bajrūt: Dár al džíl, 1983. AL ŠARABĀŠĪ, Ahmad. *Mawsū'at al-Fidā' fí al-islām. al-Ġuz' 4*. Bajrūt: Dár al Džíl, 1983.

¹⁹⁶ AL ZUHAILĪ, Wahba. *Áthár al harb fí fiqh al-islām: dirāsa muqārana*. Dimašq: Dár al fikr, 1981. Tentyž autor publikoval i v angličtině: AL-ZUHILI, Wahbeh. Islam and international law. *International Review of the Red Cross*. June 2005, vol. 87, n. 858, s. 269-284.

¹⁹⁷ HAJKAL, Muhammad Chajr. *Al džihád wa al qitál fí al sijása al šar'íja*. Bejrūt: Dár al bajáriq, 1993.

¹⁹⁸ AL QARADĀWĪ, Yūsuf 'Abd Allāh. *Fiqh al-ḡihād : dirāsa muqārana li-aḥkāmih wa-falsafatih fí daw' al-Qur'ān wa-al-Sunna*. al-Qāhira: Maktabat Wahba, 2009.

témat souvisejících s džihádem, Al-Qaradáwí naproti tomu slibuje v úvodu svého spisu originální a reformovanou teorii džihádu, která neodporuje (podle jeho názoru) platnému mezinárodnímu právu (MPV).¹⁹⁹

Jako téma této kapitoly jsme zvolili analýzu a zhodnocení posledně jmenovaného díla, a to ze tří důvodů. Vzhledem k tomu, že dílo bylo publikováno v roce 2009, je prvním důvodem aktuálnost. Druhým faktorem je, že jeho autor je často označován za nejvlivnějšího sunnitského šejcha současnosti. Třetím důvodem je teze kompatibility Al-Qaradáwího fiqhu s MPV. Podle šejcha „si každá doba žádá nový idžtihád a je nutné korigovat a formulovat fiqh ve světle změněných mezinárodních podmínek, tak reflektoval např. princip zákazu války, existenci universálně platných mezinárodních smluv jako je Charta OSN, Charta lidských práv [Všeobecná deklarace lidských práv], vznik mezinárodních organizací jako je OSN, Rada bezpečnosti, Mezinárodní soudní dvůr a UNECSO“ [tedy orgánů a organizací OSN]. Al-Qaradáwí označuje za povinnost [wádžib] respektovat suverenitu teritoriálního státu, zásadu pokojného řešení sporů, zákaz určitých druhů zbraní, úmluvy o zákazu otroctví [Ženevská úmluva o otroctví (1926) přijatá Společností národů] a Ženevské úmluvy o zacházení se zajatci [Ženevské úmluvy o ochraně obětí ozbrojených konfliktů].²⁰⁰ Rozsah kompatibility jeho konceptu zhodnotíme.²⁰¹

Júsuf al-Qaradáwí (nar. 1926) je duchovním lídrem a předním ideologem globálního islamistického hnutí (vlastní terminologií tohoto proudu al-haraka al-islámíja, tedy "islámské hnutí"),²⁰² které programově navazuje na organizace Muslimského Bratrstva na Blízkém východě a Džamácát-e Islámí v Pákistánu.²⁰³ Al-Qaradáwí, původem Egypťan, absolvent uni-

¹⁹⁹ Systém mezinárodního práva veřejného (MPV), viz ČEPELKA, Čestmír a Pavel ŠTURMA. *Mezinárodní právo veřejné*. 1. vyd. V Praze: C.H. Beck, 2008. Beckovy právnické učebnice. ISBN 978-80-7179-728-9; CASSESE, Antonio. *International law*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2005. ISBN 01-992-5939-9.

²⁰⁰ Al-Qaradáwí v arabštině nepoužívá oficiální překlady názvů mezinárodních smluv a přesnou právní terminologii, relevantní dokumenty a koncepty MPV, jichž se (ne vždy zcela přesně) dovolává, budeme identifikovat a upřesňovat v textu nebo v poznámkách.

²⁰¹ S výjimkou pozitivní reakce od recenzentů z islamistických kruhů jako např. Rašída al-Ghannúšího a Shermana Jacskona (Islamic Society of North America), kteří vyzdvihli knihu jako převrat ve fiqhu a myšlení o džihádu obecně, nevzbudilo Al-Qaradáwího nové dílo na Západě žádný ohlas, a to zřejmě vzhledem k rozsahu díla a jazykové náročnosti. Výjimkou je článek Samiho Baroudiho, který analyzoval Al-Qaradáwího diskurz z hlediska teorií mezinárodních vztahů, viz BAROUDI, Sami E. Sheikh Yusuf Qaradawi on International Relations: The Discourse of a Leading Islamist Scholar (1926–). *Middle Eastern Studies*. 2014, 50(1): 2-26. DOI: 10.1080/00263206.2013.849693. ISSN 0026-3206; právní analýzu Al-Qaradáwího tezí, pokud je mi známo, žádný badatel neprovedl.

²⁰² Al-Qaradáwí používá primárně termín *al-haraka al-islámíja*, termín islamisté [al-islámíjún] ale neodmítá, definuje tento proud islámu jako: „Různé islámské skupiny, které usilují o vítězství islámských kauz, tyto skupiny někteří nazývají skupiny politického islámu, patří sem přívrženci islámského obrození [šabáb as-sahwa al-ilámíja] ve všech zemích, Fiqh al-džihád, s. 32. V západní literatuře se o tomto proudu standardně mluví jako o islamismu nebo politickém islámu.

²⁰³ Globální struktury ovlivněné politickým islámem a jejich organizační síť viz např. VIDINO, Lorenzo. *The new Muslim Brotherhood in the West*. New York: Columbia University Press, c2010, viii, 326 p. ISBN 978-023-1522-298, HLAVÁČOVÁ, Simona. *Islám ve Spojených*

verzity Al-Azhar, dlouhodobě působící v Qataru, získal světovou proslulost a vliv díky svému spojení s TV kanálem Al-džazíra a mistrnému využití online médií pro dacwu a PR, mimoto je autorem více než stovky knižních titulů.²⁰⁴ Al-Qaradáwí je skutečnou ikonou mezi islamistickými intelektuály a také politicky a organizačně schopným vůdcem, který zastává funkce v řadě nevládních organizací a think-tanků. Je prezidentem Mezinárodní unie muslimských učenců²⁰⁵ a Evropské rady pro fatwy a výzkum.²⁰⁶ Politicky se angažoval v mezinárodních kampaních proti projevům, které považoval za ofenzivní vůči islámu (tzv. islamofobní), jako v kauzách karikatur Proroka Muhammada a protestech proti projevu papeže Benedikta XVI v Regensburgu. Vždy aktivně vystupoval na obranu toho, co považoval za zájem muslimů v mezinárodně politických otázkách a konfliktech v Afgánistánu, Iráku, Bosně, Čechensku a zejména v Palestině. Šejchova angažovanost na straně Muslimského bratrstva v událostech následujících po převratech tzv. arabského jara mu přivodila velké problémy nejen v Egyptě, ale i hostitelském Qataru, zastání prozatím našel u tureckého režimu.²⁰⁷

Z hlediska přístupu k islámskému právu patří Al-Qaradáwí stejně jako další islamisté k modernistům, kteří neuznávají vázanost korpusem fiqhu historických právních škol a nárokují si široce pojatý idžihád.²⁰⁸ Jejich metodologie je dosti vzdálená klasické teorii usúl i dodatkovým principům, které rozvinula tradiční jurisprudence.²⁰⁹ Současní islamisté rozvíjejí

státech amerických. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2008. ISBN 978-80-210-4669-6, s. 27-77. POSTON, Larry. *Islamic da'wah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*. New York: Oxford University Press, 1992, 220 p. ISBN 0195072278.

²⁰⁴ Al-Qaradáwí vyjadřoval své názory v pořadu Aš-šarī'a wal-haját (Šarī'a a život) na TV Al-džazíra a webových portálech Qaradawi.net a Islamonline.net. Druhý citovaný portál obsahuje např. pro naše téma zajímavou sekci v archivu fatew "fiqh džihádu a mezinárodních vztahů". Viz též GRÄF, Bettina, HALVERSON. Sheikh Yūsuf al-Qaradāwī in Cyberspace. *Die Welt des Islams*. 2007, vol. 47, issue 3, s. 403-421. DOI: 10.4324/9780203194959.

²⁰⁵ International Union of Muslim Scholars (IUMS).

²⁰⁶ European Council of Fatwa and Research (ECFR).

²⁰⁷ Al-Qaradáwí je na seznamu členů a příznivců Muslimského bratrstva, proti nimž byl v Egyptě vynesena rozsudek trestu smrti (2015), Qatar byl pod mezinárodním tlakem donucen k vyhoštění mnoha činitelů této organizace (2014).

²⁰⁸ Islamisté navazují na reformní myšlenky klasiků egyptského hnutí Salafija Muhammada Abduha a Rašida Ridá, od nichž převzali důraz na obnovu islámu tím, že selektivně interpretují islámskou tradici ve světle moderních podmínek a projektují do ní cizí a moderní koncepty. Abduh a Ridá rozpracovali koncept šarī'y jako přirozeného práva (*ius naturale*) a pojmenovali metodu utilitární jurisprudence (*fiqh al-maqašid*). Joseph Schacht označil jejich nároky na idžihád za extravagantní. Viz KERR, Malcolm H. *Islamic reform: the political and legal theories of Muhammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley: University of California Press, 1966, s. 104-146. HALLAQ, Wael B. *Sharī'a: theory, practice, transformations*. New York: Cambridge University Press, 2009, ix, 614 p. ISBN 05-216-7874-9. Hallaq 2009, s. 510-511; SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982, viii, 304 p. ISBN 01-982-5473-3, s. 73.

²⁰⁹ Jurisprudence rozšířila systém ještě např. o metody *talfīq* a *tachajjur*. *Tachajjur* spočívá v upřednostnění řešení určité právní otázky nebo pravidla dostupného v jednom madhabu před výkladem jiného madhabu, neboť se jeví interpretovi vhodnější. *Talfīq* je metoda selektivního kombinování prvků výkladu a pravidel v rámci 4 uznaných madhabů způsobem umožňujícím intepretovi dospět k novému závěru. Mezi principy, které modernisté nominálně převzali a upravili k reformulaci právní teorie, jejímž produktem je de facto nová metodologie *usúl al-*

inovativní metodologii často pod heslem tzv. progresivního fiqhu a řadí se tak po bok reformistů, které Wael Halláq označuje jako náboženské utilitaristy.²¹⁰ V kruzích Haraka islámíja blízkých Muslimskému bratrstvu je oblíbených brandem fiqhu tzv. fiqh al-maqásid,²¹¹ k tomuto utilitárnímu fiqhu se od 90. let hlásí také Al-Qaradáwí.²¹² Velmi frekventovaným termínem Al-Qaradáwího doktríny je tzv. al-wasatíja (doslova centrismus). Al-Qaradáwí užívá termín formálně k označení svého "vědeckého" přístupu k islámu (manhadž al-wasatíja), ale zároveň i materiálně jako hodnotící pojem pro své politické názory.²¹³ Hlavním rysem jeho přístupu je eklektismus a pragmatismus.

Úvodem této kapitoly je potřeba zdůraznit ještě to, že zde projednávaná teorie nepředstavuje v žádném případě platné právo, a i když šejch Al-Qaradáwí má jistě ambice formulovat fiqh jako autoritativní doktrínu, jedná se pouze o teoretickou ideologickou koncepci.

4.1 Extenze sebeobrany a preventivní džihád

Legitimními důvody pro vedení džihádu v klasickém fiqhu jsou šíření a obrana islámu.²¹⁴ Muslimští autoři produkující díla fiqhu po roce 1945, pokud jsou si vědomi zákazu útočné války a agrese v mezinárodních vztazích, k němu zaujímají různé přístupy. Někteří zastánci džihádu zákaz otevřeně ignorují, neboť uznávají doktrínu absolutní nadřazenosti šarícy nad jinými právními systémy a považují džihád za přirozené právo. Jiná skupina usiluje o reformulaci džihádu pomocí moderních právních kategorií. Nejfrekventovanější v diskurzu druhé

fiqh tzv. neo-usúl, jsou zejména zásady *maslaha* (sledování veřejného zájmu), *darúra* (nutnost), *sadd ad-dharáʿ* (zabránění účinku, tj. zamezení aplikace normy odvozené povoleným způsobem, která by však vedla k nežádoucím následkům) a *maqásid aš-šarʿa* (cíle šarʿy).

²¹⁰ Halláq upozorňuje, že u žádného z reformistů se nejedná o propracovanou teorii *usúl*, jedná se spíše o návrhy a nápady. Společným rysem islamistických konceptů je jejich deklarativnost, viz HALLAQ, Wael B. *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī usúl al-fiqh*. New York: Cambridge University Press, 1997. ISBN 05-215-9027-2, s. 214, 219, 254. Viz též DUDERİJA, Adis. *Maqasid al-Shariʿa and Contemporary Reformist Muslim Thought*. e-book. New York: Palgrave Macmillan, 2014. ISBN 9781137323859.

²¹¹ Wikipedie Muslimského bratrstva, <http://www.ikhwanwiki.com/>. AUDA, Jasser. *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: a systems approach*. London [u.a.]: Internat. Inst. of Islamic Thought, 2008. ISBN 978-156-5644-243.

²¹² AL QARADAWI, Yusuf. *Dirása fí fiqh maqásid al šaría: bajna al maqásid al kullíja wa an nusús al džuzjíja*. Al Qáhira: Dár al šurúq, 2006. JOHNSTON, David. Yusuf al-Qaradawi's Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future Role of Ulama?, s. 42. In DUDERİJA, Adis. *Maqasid al-Shariʿa and Contemporary Reformist Muslim Thought*. E-book. New York: Palgrave Macmillan, 2014. ISBN 9781137323859.

²¹³ Sám definuje *al-wasatíja* jako umírněnost a vyváženou střední cestu mezi extrémními přístupy k islámu, proud balancující mezi ultrakonzervativci, kteří lpí na doslovné interpretaci textů, a liberálními muslimy, kteří jsou příliš sekularizováni a ovlivněni Západem. Podle šejcha Al-Qaradáwího se centristický přístup k islámu vyznačuje respektem k přirozeným lidským sklonům (*al-fitra*), holistickou interpretací Koránu a sunny, která se vyhýbá extrémním závěrům (*tašdíd wa tafrít*). Definice *al-wasatíje* prošla v průběhu času v Al-Qaradáwího diskurzu proměnou. Pomocí tohoto pojmu se vždy negativně vymezoval vůči různým politickým a světonázorovým systémům i metodologickým přístupům, a tím se stavěl do pozice autority, která je zárukou korektního výkladu islámu a má kapacitu vést ummu, nadnárodní společenství muslimů. Ačkoliv u Al-Qaradáwího najdeme katalogy principů wasatíje, přináší ve skutečnosti pouze skromný pozitivní program.

²¹⁴ Klasický fiqh otázku legitimacy džihádu rozebírá okrajově, právo na džihád ve smyslu *ius ad bellum* je presumováno automaticky. Viz PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228, s. 112.

skupiny, k níž patří i šejch Al-Qaradáwí, je disimulace práva na válku pomocí pojmů džihád *ad-difác/difác can an-nafs* [obranný džihád, sebeobrana] a *muqáwama/džihád al-muqáwama* [džihád jako odboj/agl. resistance fight], tito autoři projektují do *fiqhu*, ať již vědomě nebo ne, terminologii a koncepty Charty OSN, Rezoluce Valného shromáždění 2625 (XXV) a Druhého dodatkového protokolu (AP II 1977) k Ženevským úmluvám, když používají ve prospěch džihádu (dosti specifickou) interpretaci práva na sebeobranu, práva na sebeurčení národů a argument legalitou boje za národní osvobození (modifikovaný na náboženský národ - muslimskou *ummu*).

Al-Qaradáwí chce formulovat nový *fiqh* džihádu, protože klasická doktrína vycházející z teorie *marhalíja* založené na rigidní aplikaci *naschu* a zejména šafi'ovský výklad, který prezumuje, že je povinností [fard] bojovat proti nemuslimům z důvodu jejich bezvěrectví [illa al-kufr] podle něj vrhá negativní obraz na islám a také je v rozporu s mezinárodním právem. Šejch dokonce identifikuje několik mezinárodních úmluv a jeden právní akt Valného shromáždění OSN, s nimiž je tradiční výklad neslučitelný, a to: Chartu OSN,²¹⁵ Rezoluci 2625 Valného shromáždění OSN,²¹⁶ Ženevské úmluvě o otroctví přijaté Společností národů (1926) a Ženevským úmluvám o ochraně obětí ozbrojených konfliktů (1949).²¹⁷ Nekompatibilních instrumentů MPV je více, šejch vyzdvihuje jmenovitě tyto čtyři.²¹⁸ Al-Qaradáwí také kritizuje autory, kteří obhajují legalitu otroctví s argumentem, že je legální podle šari'fy. Tradiционаlistické i radikální výklady odmítá a tvrdí, že problematická ustanovení *fiqhu* ohledně zajatců, otroctví apod. spadají z hlediska kvalifikace jednání v islámském právu [hukm] do kategorie *mubáh* [indiferentní], je tedy možné upustit od jejich uplatňování a reformulovat je v souladu s principem *maslaha* [sledování veřejného zájmu] tak, aby neodporovala platnému MPV.

²¹⁵ Charta Organizace spojených národů, Informační centrum OSN v Praze, Praha, 1998.

²¹⁶ V textu uvedeno "Rezoluce 6225", myslí Rezoluci Valného shromáždění 2625 (XXV). Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Co-operation among States A/RES/25/2625 z roku 1970.

²¹⁷ Ženevské úmluvy o ochraně obětí ozbrojených konfliktů a Dodatkové protokoly, Správa sociálního řízení FMO, Praha, 1992.

²¹⁸ Šejch referuje k výše specifikovaným dokumentům a interpretuje je: Tradiční výklad džihádu je neslučitelný s: 1) Chartu OSN vzhledem k „zákazu války Organizací s výjimkou jediného případu, a to je odpověď na ozbrojený útok“, 2) Rezoluci 2625 z 25. Zasedání. Al-Qaradáwí komentuje a upozorňuje na pět zásad mezinárodního práva, které podle něj rezoluce vyhláší. Mezi tyto zásady šejch řadí: „A) zásadu, že se státy v mezinárodních vztazích zdrží hrozby použití síly nebo jejího použití proti regionálnímu blahu nebo politické nezávislosti jakéhokoli státu nebo jakýmkoli jiným způsobem, který by byl v rozporu s principy Spojených národů, B) zásadu, že státy použijí k řešení jejich regionálních sporů pokojné prostředky, a to způsobem, který neohrožuje mezinárodní mír a bezpečnost, ani spravedlnost, C) zásadu týkající se povinnosti nevměšovat se do záležitostí, které spadají do národní pravomoci (jurisdikce) státu, a to v souladu s Chartou, D) zásadu rovnosti národů a jejich právo na sebeurčení, E) zásadu rovné svrchovanosti mezi státy“ (neboli: zásadu svrchované rovnosti). Dále je tradiční koncept džihádu v rozporu s 3) Úmluvou o zrušení otroctví Spojených národů a 4) s Ženevskou úmluvou o zajatcích. *Fiqh al-džihád*, s. 245 -247.

Zároveň však Al-Qaradáwí rezolutně odmítá apologetický diskurz, který kategorii a právo ozbrojeného džihádu z islámu vytěsňuje, a akcentuje, že právo na džihád je přirozené a jeho regulace je pevnou součástí fiqhu. Neuznává též konstruování kategorií "malého" a "velkého" džihádu [*al-džihád al-akbar* a *al-džihád al-asghar*]²¹⁹ jako novodobou interpretaci, která je metodologicky neakceptovatelná a k níž se někteří muslimští autoři uchylují pod externím tlakem na přijetí západních pacifistických hodnot.²²⁰ Al-Qaradáwí relativizaci džihádu odmítá, *al-džihád an-nafsí* [duchovní džihád] je vždy součástí bojového džihádu a je neopodstatněné tyto aspekty oddělovat, naopak boj je nejvyšší formou džihádu [*qitál fí sabíli alláh huwa a'lá marátib al džihád*]. Zákonný džihád nemůže upadnout v desuetudo, nýbrž bude pokračovat až do konce světa [*jawm al-qijáma*].

Jak bude šejch Al-Qaradáwí balancovat mezi ambicemi formulovat doktrínu džihádu kompatibilní v MPV a zároveň dostatečně věrnou důkazům [adilla] v primárních pramenech Koránu a sunně? Jak uvidíme, ve své obecné rétorice Al-Qaradáwí silně deklaruje preferenci mírových principů a dodržování mezinárodních závazků, jeho percepce a výklad konkrétních institutů je ovšem do jisté míry kvalifikuje. Než se pustíme do analýzy toho, co je ve fiqhu Al-Qaradáwího definováno jako ofenzivní a defenzivní džihád a sebeobrana a do jeho katalogu casus bellí, je pro účely komparace nutný krátký exkurz o úpravě uchýlení se k síle a sebeobraně v MPV.

4.2 Sebeobrana v mezinárodním právu

Současné mezinárodní právo obsahuje kogentní zákaz použití síly a hrozby silou v mezinárodních vztazích (čl. 2. odst. 4 Charty OSN), s výjimkou sebeobrany (čl. 51 Charty OSN)²²¹ a donucovacích akcí pod mandátem Rady bezpečnosti (akce podle kapitoly VII. Charty OSN) a

²¹⁹ Toto rozlišení je populární v západní literatuře. Mnoho muslimských autorů, včetně Al-Qaradáwího, jej ovšem odmítá uznat jako součást právních kvalifikací, neboť se opírá o hadíth kategorie da'íf [slabý]. Tento výklad podle Al-Qaradáwího prosazují súfijové a další skupiny, které šejch kritizuje (např. hnutí Ahmadíja [hanlivě: *al-qádijáníja*] a Ghulám Ahmad) a označuje je za nástroj imperialismu a káfiry.

²²⁰ Trend politické korektnosti odmítá řada autorů. Uznání práva ozbrojeného džihádu není výsadou radikálů, za legální jej považuje i řada klasicky vzdělaných 'ulamá, kteří jsou považováni za mainstreamové či umírněné. Redukci džihádu na defenzivní koncept odmítá jako „intelektuální kapitulaci a falzifikaci historických faktů“ i šejch Wahba az-Zuhajlí. Viz AL ZUHAJLÍ, Wahba. *Áthár al harb fí fiqh al-islám: dirása muqárama*. Dimašq: Dár al fikr, 1981, s. 94-95. Al-Qaradáwí považuje „tlaky na pacifistický výklad islámu, které posílily po 11. Září za nebezpečné. K džihádu se naopak musí mobilizovat, není přípustné např. upravovat školní osnovy tak, že se ze síry Proroka vypouští příběhy o bojích proti židům a další z dnešního pohledu nevhodné akty“. Fiqh al-džihád, s. 514- 557.

²²¹ Čl. 51 Charty OSN: „Dojde-li k ozbrojenému útoku proti některému členu Spojených národů, nic v této Chartě není na překážku přirozenému právu na individuální nebo kolektivní sebeobranu, dokud Rada bezpečnosti neučiní opatření pro zachování mezinárodního míru a bezpečnosti. Opatření učiněná členy při výkonu tohoto práva sebeobrany, oznámí se ihned Radě bezpečnosti a nedotýkají se nikterak touto Chartou stanovené pravomoci a odpovědnosti Rady bezpečnosti, aby kdykoliv podnikla takovou akci, kterou považuje za potřebnou k zachování nebo obnovení mezinárodního míru a bezpečnosti.“

za určitých podmínek opatření oblastních dohod (opatření podle kapitoly VIII Charty OSN), a ukládá povinnost a upravuje způsoby pokojného řešení sporů (čl. 33, odst. 1 Charty OSN). Poprvé byl zákaz útočné války jako prostředku politiky států stanoven v Briand-Kelloggově paktu (1928).²²² Zákaz vyjádřený v článku 2. odst. 4 Charty OSN je považován za výraz obyčejového mezinárodního práva, a tedy práva závazného pro všechny státy. Principy mírových vztahů rozpracová Deklarace zásad přátelských vztahů a spolupráce mezi státy (1970)²²³ a určité otázky související s použitím síly a hrozby silou a smírným řešením sporů řešila judikatura mezinárodních judiciálních orgánů (Nikaragua v. Spojené státy americké²²⁴, Legalita hrozby nebo použití jaderných zbraní²²⁵, Právní následky výstavby zdi na okupovaném palestinském území²²⁶). Mimo tří výše uvedených výjimek z kogentního zákazu použití síly podle Charty OSN, lze pravděpodobně tvrdit, že oprávněné je také použití síly k prosazení práva národů na sebeurčení, tzn. vedení války za národní osvobození.²²⁷ Další potenciální výjimky ze zákazu použití síly představují nové doktríny humanitární intervence a tzv. odpovědnosti za ochranu (Responsibility to protect, R2P).²²⁸

Lze konstatovat, že právo na válku v mezinárodních vztazích zaniklo a stejně tak oblast regulace známá jako *ius ad bellum* (právo na válku), tedy pravidla týkající se legality použití síly, byla v mezinárodním právu deklarována jako irrelevantní a překonaná. Nadále byla rozvíjena pouze oblast regulace označovaná jako *ius in bello* (právo ve válce), neboli mezinárodní humanitární právo (MHP) či právo ozbrojeného konfliktu (Law of armed conflict/LoAC), která upravuje jednání aktérů ozbrojeného konfliktu, který by měl, vzhledem k zákazu útočné války, teoreticky probíhat pouze v rámci výše popsaných povolených výjimek pro použití síly. MHP neposuzuje legalitu ozbrojeného konfliktu z hlediska práva mezinárodní bezpečnosti, pouze reguluje prostředky a metody vedení boje s cílem zmírnit jeho negativní dopady.

Preemptivní a preventivní sebeobrana

²²² Kellogg-Briand Pact on Renunciation of War, August 27, 1928, 49 LNTS 57.

²²³ Rezoluce Valného shromáždění 2625 (XXV). Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Cooperation among States A/RES/25/2625.

²²⁴ Mezinárodní soudní dvůr, rozsudek, 1986. Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America). Merits, Judgement. I.C.J. Reports 1986, p. 14.

²²⁵ MSD, poradní posudek, 1996. Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, I.C.J. Reports 1996, p. 226 (Advisory Opinion).

²²⁶ MSD, poradní posudek, 2004. Legal Consequences of the Construction of the Wall in the Occupied Palestinian Territory, I.C.J. Reports 2004, (Advisory Opinion).

²²⁷ National liberation wars, viz. Rezoluce VS OSN 2105 (XX), 20.12.1965.

²²⁸ ONDŘEJ, Jan, Šturma PAVEL a Bílková VERONIKA. *Mezinárodní humanitární právo*. Vyd. 1. V Praze: C.H. Beck, 2010, xxiii, 536 s. Beckova edice právní instituty. ISBN 978-80-7400-185-7, s. 4.

Vymezení rozsahu práva na sebeobranu v MPV je ožehavé téma, kde se střetává právní doktrína s tlaky reálpolitiky na právní legalizaci konkrétních kroků. Restriktivní výklad tohoto institutu definuje legální sebeobranu jako reakci státu na probíhající nebo bezprostředně hrozící útok, při splnění podmínek nezbytnosti, proporcionality a okamžitosti.²²⁹ Tento koncept označujeme jako preemptivní sebeobranu. Rozšiřující výklad institutu sebeobrany opouští podmínku bezprostřednosti hrozícího útoku a považuje za legální i užití síly v případě, kdy je cílem zasahujícího státu odvrácení budoucí možné hrozby (např. zabránění vývoji zbraní hromadného ničení). Tento koncept nazýváme preventivní sebeobranou.²³⁰ Právo sebeobrany by mělo být vykonáváno v souladu se zásadami a cíli Charty OSN a po vyčerpání jiných prostředků řešení sporů.

Muslimské státy se účastnily sjednávání tohoto MPV rámce regulace uchýlení se k síle a jako členové mezinárodního společenství respektují jeho procedury a konvence. Delegáti států užívají na půdě OSN explicitní náboženské argumenty výjimečně, naproti tomu v dokumentech Organizace islámské spolupráce (OIC) se náboženské reference objevují, včetně apelu na povinnost džihádu v kontextu palestinské otázky.²³¹ Můžeme však konstatovat, že různé nestátní subjekty včetně muslimských duchovních a ideologů do současnosti invokují instituty klasického fiqhu (*dár al-islám* a *dár al-harb*, *amán*, *džihád*, *dhimma* apod.) buď zcela bez reflexe současného mezinárodního systému, nebo se snaží jej relativizovat a upravit k obrazu svému.

4.3 Kategorie džihádu a jeho komplementárnost s *da'wa*

Dílo Fiqh al-džihád prezentuje primárně Al-Qaradáwího vojenskou doktrínu, šejch však zdůrazňuje v souladu s tradicí moderní apologetické literatury, že džihád má i neozbrojené for-

²²⁹ Podmínky legální sebeobrany vychází z případu Caroline a dopisu Daniela Webstera (1841). Vláda musí prokázat "*nezbytnost sebeobrany, okamžitou, nepřekonatelnou, neponechávající výběr prostředků ani čas k uvážení*" (necessity of self-defence, instant, overwhelming, leaving no choice of means and no moment for deliberation).

²³⁰ V této práci vycházíme z uvedené diskřinckce mezi sebeobranou a útokem, ačkoli užití pojmů preemptivní a preventivní autory publikujícími v oblasti mezinárodního práva není jednotné.

²³¹ Delegáti Íránu argumentovali Koránem a právem *sijar* na půdě Valného shromáždění v 80. letech. Povinnost džihádu za osvobození Jeruzaléma [al-quds aš-šaríf] je obsažena v Chartě a rezolucích Organizace islámské spolupráce/ dříve konference (OIC), viz CORTHAY, Eric. Le régime juridique du recours à la force tel qu'interprété par les Etats membres de l'Organisation de la Conférence islamique. *Journal of the History of International Law / Revue d'histoire du droit international*. 2005, 7(2): 211-253. DOI: 10.1163/157180505774763761, s. 244, 249-250.

my.²³² V tomto kontextu džihád přeneseně označuje jakékoli úsilí vynakládané muslimy s cílem jednat v souladu s boží vůlí. Al-Qaradáwího koncepcí neozbrojeného džihádu je komplementární s jeho pojetím povinnosti misie a výraz džihád je používán jako synonymum slova da'wa.

4.3.1 Kategorie džihádu

Al-Qaradáwí dělí džihád na následující kategorie: 1) **vnitřní džihád** [*džihád an-nafs*]. Cílem tohoto džihádu je kultivace a sebedisciplína jedince, která se manifestuje loajalitou a zbožností [*tá'at Alláh wa 'ibádatuhu*] a dodržováním povinností muslima,²³³ 2) **džihád proti Satanovi** [*džihád aš-šajtán*]. V této kategorii Al-Qaradáwí probírá boj proti kosmologickým bytostem a Satanovi [Iblís] a jejich interferencím ve světě. Nejedná se o metaforické vyjádření. Víra v metafyzické síly a bytosti je v islámu součástí 'ačída (dogmatu), stejně jako víra v Boha, a tyto bytosti jsou považovány fiqhem za subjekty práva.²³⁴ 3) **džihád proti tyranii a zvrženému uvnitř** [*džihád az-zulm wa al-munkar fí ad-dáčil*]. Tento druh džihádu se dále dělí na 4 subkategorie (A-D), jedná se o typy interního džihádu vedeného uvnitř muslimské společnosti, jejichž sdíleným cílem je upevňování pozice náboženství. Patří sem A) *boj proti korupci a zkaženosti v muslimské společnosti*. Pod tímto titulem Al-Qaradáwí popisuje kampaň za vyšší islamizaci (muslimské) společnosti. Chce "prosazovat to, co ukládá islám jako "awámir wa náwáhi" [příkazy a zákazy]²³⁵, přičemž zákaz a změna zvrženého [*nahj wa taghjír al-munkar*] se může realizovat různými prostředky "srdcem, jazykem nebo rukou", čili přesvědčováním i represí. Je to boj za sociální kohezi muslimské společnosti, ale i za nastolení politického řádu a exekutivy, která vykonává moc v souladu s Al-Qaradáwího představou spravedlnosti. Popis této formy džihádu nese silný revoluční náboj, který představuje znepokojující výzvu arabským a muslimským režimům.²³⁶ Přes opakované distancování se Al-Qaradáwího od metod (nikoli cílů) Qutba, Al-Mawdúdího a extrémistických teoretiků, tyto pasáže silně asociují jejich rétoriku a politický slovník. Druhou subkategorií interního džihádu je B) *boj proti nemorálnosti a úpadku*, jehož cílem je zajistit dodržování pravidel fiqhu a

²³² Kategorizace džihádu u moderních autorů viz PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228, s.116 -120.

²³³ Tato sekce zrcadlí Al-Qaradáwího pojetí psychologie, *Fiqh al-džihád*, s. 129-153.

²³⁴ *Fiqh al-džihád*, s. 155-167.

²³⁵ *Fiqh al-džihád*, s. 129.

²³⁶ Al-Qaradáwí implikuje potřebu politické revolty a odboje proti tyranii a tyranům. Tato forma džihádu je podložena hadíthem, že který praví, že "nejlepší forma džihádu je říci pravdu tyranskému vládci", *Fiqh al-džihád*, s. 171-173. Citovaný hadíth a podobnou strukturu argumentace za svržení režimů použil ultraradikál Abdassalám Faradž (z. 1982) ideolog a vůdce organizace Islámský džihád v Egyptě. FARADŽ, Abd as Salám. *Al džihád: al-farída al-gháiba*. bezvydavatelskýchúdajů. Pamflet byl sepsán v roce 1981, s. 12.

islámských standardů v oblasti sexuality a morálky. V této kapitole pranýřuje negativní jevy jako promiskuitu, *ziná* [fiqhem nedovolené sexuální vztahy], homosexualitu, užívání návykových látek. Třetím typem je džihád za ideologickou čistotu islámu, tzv. C) *boj proti bid'a a intelektuálním deviacím*. „*Bid'a* je inovace, která obléká náboženský háv, je zálučná a maskuje se“. Al-Qaradáwí rozlišuje *bid'u* rétorickou [*qawlíja*], která se manifestuje v myšlení, a praktickou [*amalíja*], která se projevuje ve skutcích a chování. Následky *bid'a* jsou destruktivní a vedou k *fitna* [rozkol, viz. Kap. 4.4.2], k rozpadu islámu na sekty a jevům označovaným jako *tafsíq* [označení osoby za zkaženou a pokryteckou] a *takfír* [exkomunikace, označení za nevěřícího]. Toho se dopouští cháridžovci²³⁷ moderní doby, kteří rozněčují mezi-muslimské konflikty. V závěru této sekce kritizuje přejímání západních ideologií (sekularismu, liberalismu a marxismu), které podle jeho vnímání rozkládají muslimský svět.²³⁸ Nejzajímavější subkategorií interního džihádu D) *boj proti apostazi a apostatům* [*muqáwama ar-ridda wa al-murtaddín*²³⁹], a to pro jeho provázanost s problematikou deliktu *fitna* (rozkol, odvracení od islámu), který detailněji osvětlíme v sekci o legitimních cílech ozbrojeného džihádu podle Al-Qaradáwího teorie.²⁴⁰ Další základní kategorií džihádu je **4) džihád jazykem a komunikační džihád** [*džihád al-lisán wa al-baján*] neboli **džihád realizovaný da'wou a prostřednictvím médií** [*da'wí wa i'álámí*]. Tato kategorie popisuje Al-Qaradáwího metody misijní práce. Vyzdvihuje roli islámských médií, PR, kultury a marketingu, zejména využití satelitního vysílání a internetu pro propagaci islámu. Tato taktika je známa od dalších islamistických ideologů a teoretiků da'wy a Júsuf al-Qaradáwí ji efektivně uvádí do praxe. Klade důraz na lokalizovanou a "multi-fokální" verzi da'wy včetně působení na platformách mezi-náboženského dialogu. Naši pozornost si zaslouží zejména šejchova koncepce vědeckého džihádu a da'wy, která je součástí širšího islamistického rámce tzv. islamizace vědění.²⁴¹ Poten-

²³⁷ Sekta Cháridža odštěpená od hlavního proudu islámu r. 657 n.l. Cháridžovské učení označovalo politické protivníky za bezvěrce. V současnosti je výraz cháridža užíván jako dehonestující nálepka pro politickou opozici nebo muslimy jiné denominace.

²³⁸ Fiqh al-džihád, s. 177-179.

²³⁹ *Muqáwama*, dosl. odpor/odboj, odpovídá anglickému výrazu „resistance“, v mnoha kontextech i „resistance fight“ a „liberation fight“, výrazy *muqáwama* a džihád užívá Al-Qaradáwí záměně.

²⁴⁰ V otázce apostaze je Al-Qaradáwí konzervativní, zdůrazňuje aplikování trestu smrti. *Ridda* v jeho podání neznamená pouze náboženskou konverzi, ale změnu politické loajality analogickou deliktu vlastizrady neboli „změnu loajality od ummy k jiné ummě“. Slovy šejcha: "*ridda se podobá vlastizradě v měřítku státu, stejně jako nesmí státní občan změnit svou loajalitu svému státu a národu, a nahradit ji (loajalitou) jinému státu a jinému národu, a to zejména pokud tento (jiný) národ kolonizuje a ovládá jeho vlast, stejně tak není možné - v měřítku náboženství - aby muslim změnil svou loajalitu k národu islámu (ummat al islám) jinému národu, (svou loajalitu) vlastní islámu neboli "domu islámu" (dár al islám) jiné vlasti či jinému národu. A to je přesně to, čeho se dopouští murtadd (apostat). Ridda není pouze změnou mentálního postoje, je to změna identity a loajality, je to secese od jednoho národu za účelem přistoupení k národu jinému, vytvoření aliance s ním a dezercce k nepříteli"*, Fiqh al-džihád, s. 181. Džihád proti apostatům však přesahuje záměr této studie a nebudeme se jím podrobněji zabývat.

²⁴¹ Na plody vědeckého džihádu můžeme běžně narazit na poli akademické produkce o islámu zejména v angličtině. Idea vědec-

ciál médií šejch Al-Qaradáwí vidí v navození politických změn. Mediální válka je džihádem současnosti, neboť ke svržení tyranských režimů již muslimové nepotřebují mobilizovat vojsko, nejúčinnější zbraní se stal internet.²⁴² Jako zcela novou kategorii džihádu zavádí Al-Qaradáwí **5) občanský džihád** [*džihád madanī*]. Ten zahrnuje občanský aktivismus v oblastech vzdělávání, kultury, zdravotnictví, ochrany životního prostředí apod. i čistě individuální každodenní aktivity jako zajišťování obživy a péče o rodinu. Al-Qaradáwí připouští, že tato kategorie civilního džihádu se setkala s polemikou v kruzích *‘ulamá* jako nepodložená. V tomto kontextu Al-Qaradáwí již používá termín džihád jako synonymum pro jakoukoli i soukromou aktivitu. Poslední kategorií jeho stupnice je **6) vojenský džihád** [*džihád ‘askarī*].

4.3.2 Da‘wa [islámská misie]

Šejchova koncepce džihádu je vysoce komplementární s jeho vizí da‘wy [misie]. Da‘wa je ústředním pojmem islamistického hnutí od dob zakladatele Muslimského bratrstva Hasana al-Banná (z. 1949)²⁴³ až po jeho současného ideového vůdce Al-Qaradáwího, který neodmítá džihád jako boj [qitál], ale stejně jako mnoho dalších vzdělaných a pragmatických islamistů preferuje "soft" metody proselytizace, a proto rozvíjí nejrůznější kampaně a projekty, které mohou agitaci sloužit, a konstruuje komplexní politiku islamizace.²⁴⁴ Proto nepřekvapí, že pět z šesti kategorií džihádu v Al-Qaradáwího systému je nevojenských. Dvě spočívají v udržování sebedisciplíny (zejména kat. 1), další tři v šíření da‘wa (kat. 4 a 5) a v ideologickém a reformním působení na společnost v souladu s příkazem "*amr bil-ma‘rúf wa nahj ‘an al-*

kého džihádu byla obsažena již v zásadním Qutbově díle *Milniky na cestě*, jejím teoretickým rozpracováním a programovým manifestem je pak dílo Ismáíla Rádží al-Fárúqího *Islamizace vědění*. Tento pseudovědecký koncept prosazuje síť islamistických organizací a think-tanků, které se snaží revidovat všechny (západní) vědní obory a reformulovat jejich závěry v souladu s "islámskou metodologií" a náboženskými dogmaty, to se týká zejména společenských věd, včetně oblasti práva, ale i věd exaktních. Projekty, výzkum a "vědecké" a akademické výstupy s touto islamizační agendou jsou často realizovány a publikovány pod patronací International Institute of Islamic Thought (Mezinárodní institut islámského myšlení), u jehož zrodu stály špičky islamistické sítě jako Khurshid Ahmad, Abdal Hamid Abu Sulayman a také Júsuf al-Qaradáwí. Institut má blízké vazby na muslimské politické organizace ve Spojených státech a také na saúdské misijní agentury jako World Assembly of Muslim Youth (Světové shromáždění muslimské mládeže). Viz. Viz QUTB, Sayyid. *Milestones, Witness Pioneer Virtual Islamic Organization*, bez data a místa vydání, *The Islamic Concept and Culture* (kap. 8), online: http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/SQ_Milestone/default.htm. AL FARUQI, Raji Ismail. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon, Virginia: IIIT, 1982. Arabská verze: AL FÁRÚQÍ, Ismáíl Rádží. *Islámíja al maarifa*. Bejrút: Dár al hádí, 2001. Otázky "islámské metodologie" viz též: AL-FARUQI, Isma‘il R. *Al Tawhīd: its implications for thought and life*. 2nd ed. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, c1992, xv, 237 p. *Issues of Islamic thought*, no. 4. ISBN 09-124-6380-5. Současný stav projektu islamizace vědění a výčet významných zainteresovaných akademiků, viz AMIMUL AHASAN, Muhammad, Abul Kalam Mohammad SHAHED a Ahmad AFZAL. *Islamization of Knowledge: An Agenda for Muslim Intellectuals*. *Global Journal of Management and Business Research Administration and Management*. 2013, 13(10): (research paper). Viz též VIDINO, Lorenzo. *The new Muslim Brotherhood in the West*. New York: Columbia University Press, c2010. ISBN 978-023-1522-298, s. 34-5.

²⁴² Fiqh al-džihád, s. 207 -211.

²⁴³ Viz. AL BANNÁ, Hasan. *Madžmúat rasáil al imám al šahíd Hasan al Banná*. International Islamic Federation of Student Organizations, n.d.

²⁴⁴ Ke strategii da‘wy, jejímž nositelem je Haraka islámíja a k formulaci cílů a prostředků misie podle klíčových intelektuálů hnutí viz POSTON, Larry. *Islamic da‘wah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*. New York: Oxford University Press, 1992, 220 p. ISBN 0195072278, s. 49-90.

munkar" (přikazování vhodného a zakazování zavrženíhodného)²⁴⁵, zejména třetí typ džihádu je realizací tohoto pokynu, a to včetně administrativních a trestních opatření zaručujících vyšší islamizaci, a poslední stupeň (kat. 6) je vyhrazen použití síly (qitál) vně muslimské komunity. Středem našeho zájmu je právě poslední typ džihádu.

4.4 Defenzivní a ofenzivní [exteritoriální] džihád

Vojenský džihád [al-džihád al-^caskarí/qitál], dělí Al-Qaradáwí na dvě kategorie, a to džihád obranný a džihád útočný [džihád ad-daf^c wa at-talab], které definuje na teritoriálním základě.

Obranný džihád [džihád ad-daf^c, džihád al-muqáwama wa at-tahrír]²⁴⁶ vymezuje následovně: „Džihád jako odboj a boj za osvobození země islámu od okupujících útočnicků, kteří na ni zaútočili a okupovali její jakkoli velkou část; o statusu tohoto džihádu jako povinnosti [al-farída] není mezi muslimy sporu, o legálnosti tohoto džihádu ve formě ozbrojeného odboje se shodují všechny národy světa. Stejně je to v případě, kdy nepřítel hrozí vpádem na území islámu nebo se koncentrují na hranicích a jsou útoku schopni, a to i kdyby na území islámu [fakticky] nevstoupili, ale existuje toto nebezpečí“.²⁴⁷

Útočný džihád [džihád at-talab] definuje šejch takto: „Džihád vedený proti nevěřícím na jejich území; útok vedou muslimové a stíhají nevěřící na jejich teritoriu, a to preventivně, aby zabránili nebezpečí z jejich strany v budoucnosti nebo aby ummu zabezpečili proti jejich zlu, [může se též jednat o] překvapivý útok dřív než by umma byla překvapena jejich útokem, jako při výpravě do Tabúku.²⁴⁸ Dále, aby byly odstraněny překážky, které brání jejich národům [nevěřících] v naslouchání islámské misii [da^cwě], aby mohli naslouchat slovu islámu tak, jak je, nebo [kampaň] za cílem pouhého podrobení moci islámského státu, suverenitě islámského řádu, v němž životu vládne spravedlivá [šaríatská] legislativa a ctnostná nařízení.“²⁴⁹ Obranný džihád je legální vždy. V případě útočného [exteritoriálního] džihádu existuje podle Al-Qaradáwího taxativní výčet důvodů, kdy je ofenzivní džihád legální, na nichž se

²⁴⁵ Princip Amr bil-ma^crúf je odvozený z koránského verše „Vy jste národ nejlepší, jenž kdy povstal mezi lidmi, vy přikazujete vhodné a zakazujete zavrženíhodné a věříte v Boha“ (Rod Imránův 3: 110). Z tohoto verše podle islamistů pramení individuální povinnost každého muslima napomáhat šíření islámu a napravovat společnost. K vývoji a historii tohoto konceptu viz COOK, Michael. *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. New York: Cambridge University Press, 2000, xvii, 702 p. ISBN 05-216-6174-9.

²⁴⁶ Doslova: džihád jako odboj a osvobozenecký boj, tyto arabské výrazy jsou kalkem termínů *resistance/resistance fight* a *national liberation/wars of national liberation/liberation struggle* do arabštiny, část autorů pišících o džihádu projektuje tyto moderní pojmy do fiqhu a formuluje nové hybridní teorie a klasifikace džihádu. Al-Qaradáwí rozvíjí tuto linii dále zahrnutím pojmu humanitární intervence a R2P [džihád al-ighátha wa i^cánat ad-da^cíf].

²⁴⁷ Fiqh al-džihád, s. 240.

²⁴⁸ Podle tradičních muslimských biografí proroka expedice proti byzantské armádě iniciovaná a vedená Muhammadem r. 630, ke střetu bojovníků nedošlo. Nemuslimské prameny tuto událost nezmiňují.

²⁴⁹ Fiqh al-džihád, s. 240.

konsensuálně [idžmá^c] shodují všichni ^culamá, a to tradiční i moderní umírnění, mezi něž se Al-Qaradáwí subjektivně počítá.²⁵⁰

4.4.1 Legální cíle ofenzivního [exteritoriálního] džihádu podle konsensu

Mezi legální případy útočného [exteritoriálního] džihádu podle konsensu patří boj vedený za účelem dosažení následujících cílů: **1) Zajištění svobody misie [da^cwy] a zabránění rozko-lu [fitna] v náboženství.** Džihád jako boj má směřovat proti těm, kteří zabraňují šíření islámu na svém teritoriu silou, ať již vojenskou silou nebo uplatňováním politiky perzekující muslimy. Tato legalizace džihádu je podle Al-Qaradáwího inkorporací příkazů obsažených v súrách Kráva a Kořist: *A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od víry a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu*²⁵¹ **2) Zajištění bezpečnosti islámského státu a bezpečnosti jeho hranic** v případě, že je pocíťováno ohrožení. Al-Qaradáwí staví tuto situaci na roveň modernímu konceptu preemptivní nebo preventivní války [al-harb al-wiqá'íja].²⁵² Za příklad tohoto druhu války označuje historickou islámskou expanzi po smrti Muhammada v období tzv. čtyř správně vedených chalífů.²⁵³ Tento výklad indikuje, že zajištěním bezpečnosti hranic islámského států pravděpodobně nemá na mysli zachování statu quo. Legálnost preventivní války vyplývá podle Al-Qaradáwího přirozeně ze zákona "vzájemného zadržování" [sunnat at-tadáfu^c], který je podle šejcha ústředním principem fungování mezinárodních, či spíše mezináboženských vztahů (viz Kap. 4.4.2).²⁵⁴ **3) Záchrana utlačovaných muslimských zajatců nebo muslimských menšin,** které trpí šikanou, perzekucí a

²⁵⁰ Podotýkáme, že Al-Qaradáwího definice nejsou v rámci celého spisu konzistentní. Na jiném místě nabízí poněkud odlišné vymezení hranice mezi defenzivním a ofenzivním džihádem: *džihád ad-daf' je odpor proti nepříteli 1) který se dopustil faktického útoku tím, že A) narušil území muslimů okupací nebo útokem na životy, majetek nebo "věci muslimům posvátné", B) na území muslimů fyzicky nevstoupil, ale použil dálkově ovládané prostředky (útok ze vzduchu, rakety, drony apod.), 2) který se dopustil represe muslimů z důvodu jejich náboženství, a to buď A) formou fyzické represe nebo B) interferencí do jejich náboženských záležitostí.* Takové jednání dává muslimům „právo na odpor“ [haqq al-muqáwama]. Vměšování se podle 2(B) je široce pojaté, zahrnuje jakékoli dopuštění se negativních projevů vůči náboženství, které by islamisté označili jako „islamofobní“ projevy, bez určení území, na němž by k tomuto jednání mělo dojít. *Džihád at-talab je „útok na území nepřítelů, iniciovaný muslimy, jehož cílem je rozšíření teritoria islámu a jeho zajištění“*, tedy exteritoriální výboj, nevyprovokovaný aktem agrese. Fiqh al-džihád, s. 54-55.

²⁵¹ Arabsky: "wa qátalúhum hatá lá takúna fitmatum wa jakúna ad-dínu kulluhu lil-láhi". Celé znění veršů je: *A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od víry a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu. Jestliže však přestanou, pak skončete nepřátelství, ale ne proti nespravedlivým* [Kráva:193]. *Bojujte tedy proti nim, aby už nebylo pokušení k odpadlictví a aby všechno náboženství bylo jen Boží. Jestliže však přestanou, pak Bůh jasně vidí vše, co dělají* [Kořist: 39].

²⁵² *Wiqá'ja* znamená preemptce nebo prevence, arabština tyto pojmy nerozlišuje.

²⁵³ Na jiném místě Al-Qaradáwí kvalifikuje ranou muslimskou expanzi jako obranný preventivní džihád, nikoli jako legální útočný džihád (viz Kap.4.4.2). Pojmy útočný a obranný nepoužívá konzistentně, vždy se ale jedná o distinkci mezi bojem na vlastním území a exteritoriálním nasazením.

²⁵⁴ Národ v Al-Qaradáwího diskurzu ve většině kontextů zcela splývá s konceptem náboženského národa, muslimské *ummy*, Fiqh al džihád, s. 241. K termínům muslimské politické teorie viz LEWIS, Bernard. *The political language of Islam*. Karachi: Oxford University Press, 2002. ISBN 01-957-9782-5.

mučením ze strany despotické moci vládnoucí na zemi neprávem. Islámský stát má podle šejcha povinnost zasáhnout na žádost utlačovaných (subjektů cizího státu), a to i pokud jsou nemuslimové. Tento zásah pojímá Al-Qaradáwí jako humanitární intervenci a R2P doktrínu [*ighátha*, doslova humanitární pomoc, *i'ánat ad-da'íf*, doslova pomoc slabému]. **4) Vyčištění Arabského poloostrova od bojovného polyteismu** [aš-širk] – tento čtvrtý důvod ospravedlňující vedení ozbrojeného džihádu podle konsensu je v současnosti irrelevantní, neboť jeho objektem byli (podle textů zjevení) arabští polytheisté v době života proroka Muhammada.

Tento výčet představuje podle Al-Qaradáwího případy legálního uchýlení se k síle za hranicemi islámského státu, na němž podle Al-Qaradáwího dosáhla konsensu [*idžmá'*] muslimská jurisprudenc. Legální ozbrojený džihád je tedy džihád na obranu vlastního teritoria a džihád vnější vedený na základě čtyř, respektive tří zmíněných důvodů. Toto pojetí Al-Qaradáwí následně modifikuje vlastním katalogem pěti legálních cílů bojového džihádu, přičemž první tři z jeho cílů korespondují se starou teorií a poslední dva cíle jsou formulované nově (i když ne zcela, neboť pátý cíl má ve fiqhu dlouhou tradici v diskurzu o *džihád al-bughát*).

4.4.2 Legální cíle bojového džihádu podle Al-Qaradáwího

Al-Qaradáwí stanovuje pět legálních cílů bojového džihádu,²⁵⁵ které podle něj logicky vyplývají z přirozeného principu mezinárodních vztahů, a tím je tzv. zákon zadržování [*sunna at-tadáf'*] neboli princip vzájemného odvracení. To je „univerzální existenční a lidský zákon“ stanovený v koránských súrách Kráva a Pouť, které obsahují verše o Boží intenci pomocí „zadržování či odvracení jednoho lidu druhým“ zabraňovat šíření chaosu a korupce na Zemi“.²⁵⁶ Tyto verše podle šejchova názoru stanoví zásadu reciprocity.²⁵⁷ Al-Qaradáwí zdůrazňuje, že islám přirozeně inklinuje k míru, muslimové vedou válku a boj, pouze pokud k ní byli donuceni. Svě teze obhajuje „lingvisticky“²⁵⁸ a koresponduje s nimi také jeho výklad ra-

²⁵⁵ Fiqh al-džihád, s. 411-482.

²⁵⁶ Pasáž v súře Kráva arabsky zní: *lawlá daf'u Alláhi an-nása baadahum bi-baadin la fasadat al-ardu* [2: 251], její anglický překlad zní: „And if Allah had not repelled some men by others the earth would have been corrupted“ (Pickthall) nebo: „Had God not made one group of people repel the other, the earth would have become full of corruption“ (Muhammad Sarwar), Hrbkův překlad: A kdyby Bůh nechránil mezi lidmi jedny před druhými, věru by země dospěla do záhuby“ nevystihuje význam, který zdůrazňuje svou interpretací Al-Qaradáwí. Analogický verš obsahuje súra Pouť [22:40].

²⁵⁷ Reciprocita viz Fiqh al-džihád, s. 426. Baroudi upozorňuje, že Al-Qaradáwího chápání principů, kterými se řídí mezinárodní vztahy, zejména jeho důraz na všeobecnou platnost zákona vzájemného zadržování, má mnoho společného s realismem v mezinárodních vztazích, viz. BAROUDI, Sami E. Sheikh Yusuf Qaradawi on International Relations: The Discourse of a Leading Islamist Scholar (1926–). *Middle Eastern Studies*. 2014, 50(1), 2-26. DOI: 10.1080/00263206.2013.849693. ISSN 0026-3206, s. 5.

²⁵⁸ Argumenty etymologické a derivací slova islám od semitského kořene *s-l-m*, jež nese též lexikální význam „mír“, jsou v moderní literatuře velmi frekventované, stejně jako vysvětlování významu pojmu džihád jakožto „úsílí“ na základě derivace od kořene *dž-*

ných dějin muslimské obce a islámské expanze v 7. století jako obranné a preventivní války.²⁵⁹ Tato interpretace muslimských dějin zapadá do Al-Qaradáwího široké koncepce sebeobranu.

Bojový džihád má podle šejcha pět legálních cílů, jejichž taxativní výčet je následující: **1) odvrácení útoku 2) zabránění fitna a zajištění svobody da'wy 3) záchrana utlačovaných 4) náprava těch, kteří neplní smlouvy 5) nastolení vnitřního pořádku silou.**²⁶⁰

1. První cíl qitálu spočívá v „reakci na útok a jeho odvrácení silou, a to ať již se jedná o útok na náboženství, nebo vlast a území muslimů“. Ze specifikace předmětu útoku, či chráněného zájmu, je zřejmé, že útok nemusí znamenat jen uchýlení se k síle. Musí nás tedy zajímat, jak definuje šejch „útok na náboženství“ a „útok na území islámu a vlast muslimů“? Al-Qaradáwí pojmy osvětluje: *“pokud jde o útok na náboženství, ten zahrnuje: odvrácení muslimů od jejich náboženství, perzekuci muslimů z důvodu jejich přesvědčení, postavení se do cesty da'wě a zabránění da'wě, obstrukce da'wy, vystavení misionářů újmě hraničící s usmrčením. Útok na území islámu a vlast muslimů zahrnuje útok proti osobám, jejich financím a majetku a útok na jejich posvátné statky.*²⁶¹ *Islám považuje všechny muslimské země za jednu vlast, za jedno území [dár], a to území islámu [dár al-islám]. Útok na jednu zemi je útokem na všechny [země] a odpovědnost za její obranu spočívá na celé ummě, primárně na těch, kteří jsou cílem útoku, a sekundárně na ostatních, kteří mají povinnost podpory a participace v případě nutnosti.”*²⁶² Za útok na muslimy se považuje také útok na jinověrce pod muslimskou suverenitou [ahl adh-dhimma - komunity pod smluvní ochranou] a na spojence muslimů.²⁶³ Zde narážíme na Al-Qaradáwího universalismus, jeho fiqh není konstruován pro systém států. Šejch nerozlišuje způsobení škody soukromým subjektům, na než by se reagovalo v rámci vnitřní jurisdikce státu, a útoky proti státům, kde by se případně aktivovaly mezinárodní obranné mechanismy (např. v rámci určitého panislámského politického paktu). Většina popisovaných „útoků“ spočívá spíše v pocíťovaném poškození jednotlivců, soukromého vlastnictví a (z našeho pohledu) osobnostních práv a svobod. Útoky, jak jsou chápány

h-d. Al-Qaradáwí opakuje teze “islám znamená mír, neboť sdílí stejný kořen jako *as-salám* [mír], muslimský pozdrav zní: *as-salám ʿalajkum* [mír s Vámi], arabský jazyk nemá v oblibě výraz *harb* [válka], *apod.* Tyto teze jsou standardní v moderní apologetice, klasická doktrína je nezná (srov. užití *harb* u Ibn Rušda).

²⁵⁹ Al-Qaradáwí interpretuje islámské dobytí [al-fath al-islámí] jako dějiny osvobození nemuslimských národů od tyranii režimů, které jim vládly předtím a bránily jim v naslouchání muslimské da'wě, *Fiqh al-džihád*, s. 339-371, s. 424 – 426.

²⁶⁰ Podobné výčty přináší šejchové Wahba az-Zuhajlí a Muhammad Hajkal. Sestavování katalogů legálních cílů džihádu je typické pro moderní autory, standardně obsahují cíle související s propagací islámu a obranou, viz též PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228, s. 120-133.

²⁶¹ Na „to, co považují za posvátné“.

²⁶² *Fiqh al-džihád*, s. 428.

²⁶³ *Fiqh al-džihád*, s. 428-429.

Al-Qaradáwím, nemusí mít formu ozbrojené agrese ani způsobení hmotné škody, ale spadají sem i různé ideologické delikty spočívající v jednání nebo verbálních projevech, které nejsou plně konformní islámskému dogmatu, morálce nebo islamistické ideologii (např. misijní aktivity jiného náboženství, šíření sekularismu nebo cizí politické teorie). Část jednání, která Al-Qaradáwí vnímá jako intelektuální deviace²⁶⁴ např. působení odpadlictví [ridda] a projevy blasfémie, a tudíž je subsumuje pod kategorii útoků proti islámu, mohou být z jiného pohledu naopak kvalifikovány jako realizace práva na svobodu projevu a náboženství garantovaných na ústavní a mezinárodně právní úrovni.²⁶⁵ Cíl „odvrácení útoku na náboženství“ se ve značném rozsahu překrývá s druhým cílem džihádu v Al-Qaradáwího teorii, ačkoli v jeho výčtu tvoří dvě samostatné položky.

2. Druhým legálním cílem boje je **zabránění „*fitna fíʿan ad dín*“²⁶⁶ a zajištění svobody *daʿwy*** [misie]. Toto jsou dva klíčové pojmy džihádistického a obecně islamistického myšlení. Legalita boje proti *fitna* a za obranu misie se odvozuje z textu veršů koránských súr Kráva a Kořist, které praví, že „*fitna* je horší než zabít“ [al-*fitna* aššad min al-*qatl*], a proto je přikázáno [maʿmúr] proti *fitna* bojovat, dokud „všechno náboženství nebude Alláhovo“.²⁶⁷ Termín *fitna*, který Hrbek překládá jako „svádění od víry“ a „pokušení k odpadlictví“²⁶⁸ a který v moderní arabštině často nese význam "náboženský rozkol" nebo také "politický rozkol" a "rebelie", byl v části exegetické literatury vykládán jako synonymum výrazů *širk* [přidružování, polyteismus] nebo *kufř* [bezvěrectví], tento tafsír Al-Qaradáwí odmítá jako ne-

²⁶⁴ Fiqh al-džihád, s. 177-179.

²⁶⁵ V islamistických kruzích vládne sensitivita proti "projevům rouhačství", které jsou často označovány jako „islamofobní“ projevy. Tento pojem a jeho medializaci je třeba vnímat v kontextu deklarovaných cílů *daʿwy*. Mezinárodní instrumenty i vnitrostátní právo v západních zemích poskytuje islámu a muslimům plnohodnotnou (a s ostatními náboženstvími rovnou) ochranu, islamisté by však často požadovali ochranu asymetrickou a zvláštní, a tak sílí tlak na kriminalizaci projevů blasfémie, který se projevuje nejenom prostřednictvím medializovaných afér (karikatury), ale i na mezinárodním poli, např. diplomatickými aktivitami OIC, včetně návrhů rezolucí proti islamofobii v OSN, a širokou kampaní vedenou muslimskými organizacemi a think-tanky v médiích a na platformách mezináboženského dialogu. Viz např. MARSHALL, Paul. EXPORTING BLASPHEMY RESTRICTIONS: THE ORGANIZATION OF THE ISLAMIC CONFERENCE AND THE UNITED NATIONS. *The review of faith & international affairs*. 2011, 57-66. Jak poukazují autoři sborníku o islámském a mezinárodním právu: *Mnoho muslimů, stejně jako mnoho lidí ze Západu, je jednoduše šokováno, že ostatní lidé nesouhlasí s jejich filozofickými nebo teologickými premisami nebo jejich pojetím historie, a mají tendenci přepisovat to jejich zlým úmyslům jako je nenávistná averze vůči islámu nebo dokonce psychologické poruchy („islamofobie“)*, FRICK, Marie-Luisa a Andreas Th MÜLLER. *Islam and international law: engaging self-centrism from a plurality of perspectives* [online]. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2013 [cit. 2014-10-21]. ISBN 978-90-04-23336-2, s. 7.

²⁶⁶ Al-Qaradáwí používá záměně dvě předložky *fí* [v] a *ʿan* [od], které modifikují význam tohoto slovního spojení. *Fitna fí ad-dín* implikuje spíše vnitřní náboženský rozkol, zatímco *fitna ʿan ad-dín* má význam spíše odvrácení od náboženství. Předložky šejch užívá nekonzistentně a někdy i nelogicky, když v kontextech, kdy evidentně mluví o odvrácení, použije *fí*.

²⁶⁷ Právní kvalifikace [hukm] tohoto cíle *qitálu* a jeho textové důkazy [adilla], Fiqh al-džihád, s. 429- 431.

²⁶⁸ Verše súry Kráva zní: Zabíjejte je všude, kde je dostihnete, a vyžeňte je z míst, odkud oni Vás vyhnali, vždyť svádění od víry [fitna] je horší než zabít. Avšak nebojujte s nimi poblíže Mešity posvátné, dokud oni s Vámi zde nezačnou bojovat. Jestliže však Vás tam napadnou, zabte je, taková je odměna nevěřících [2: 191]. A bojujte proti nim, dokud nebude konec svádění od víry [fitna] a dokud nebude všechno náboženství patřit Bohu. Jestliže však přestanou, pak skončete nepřátelství, ale ne proti nespravedlivým [2:193]. Verše súry Kořist zní: A bojujte tedy proti nim, aby už nebylo pokušení k odpadlictví [fitna] a aby všechno náboženství bylo jen Boží. Pakliže však přestanou, pak Bůh jasně vidí vše, co dělají." [8: 39]. Al-Qaradáwí provádí vlastní tafsír zmíněných pasáží a výklad výrazu *fitna*.

správný a nepodložený.²⁶⁹ To koresponduje s jeho přesvědčením, že *kufir* není dostatečným právním důvodem pro vedení džihádu.²⁷⁰ Jak ale vzápětí uvidíme, jednání směřující k působení *ridda* [odpadlictví], a tedy logicky šíření *kufir* mezi muslimy, již legální důvod představuje. Al-Qaradáwí *fitnu* chápe jako aktivitu nikoli jako stav společnosti. *Fitnu* šejch definuje jako deliktní jednání spočívající v “*násilném odvracení od víry*”. Je to perzekuce muslimů páchaná se zvláštním úmyslem přimět je k tomu, aby se dopustili apostaze. „*Fitna znamená pronásledování, poškozování a působení útrap tomu, kdo přijal islám s cílem, aby se zřekl svého náboženství. Fitna je působení ridda [odpadlictví]. Fitna spočívá v odvracení muslimů od jejich náboženství útlakem a útrapami tak, aby se dopustili apostaze.*”²⁷¹ Ohledně „skutkové podstaty“ *fitna* lze z Al-Qaradáwího textu dovodit, že sem zahrnuje různá jednání a že *fitna* může dosahovat různé intenzity. Zatímco někde zdůrazňuje zejména fyzické násilí, v jiných pasážích zahrnuje pod akty *fitna* i ekonomickou, společenskou a psychickou deprivaci, tlaky k emigraci apod. *Fitna* je horší než zabití, neboť *qatl* [zabití] je podle šejcha “*zločin proti tělu člověka [materiální útok], zatímco fitna je zločin proti svědomí člověka*”, proti jeho duchovní podstatě. Al-Qaradáwího interpretace *fitna* je v podstatě ekvivaletní formulaci nového trestného činu spočívajícího v perzekuci muslimů, jehož fyzický prvek šejch definuje pouze demonstrativně (psychická deprivace až zabití), provázené přítomností speciálního úmyslu [*nijja chásisa*] „působení odpadlictví“. Podle mého názoru může být tento akcent na „*dolus specialis*“ inspirován, ať již vědomě nebo nevědomě, moderní definicí genocidy.²⁷² Al-Qaradáwí navíc implicitně presumuje, že deliktní způsobilostí spáchat zločin *fitna* se vyznačuje nemuslim. Tyto výklady reprezentují významnou odchylku od tradičního chápání stavu *fitna* a deliktu *ridda* ve *fiqhu*. Analogický proces redefinice jednání a trestných činů pojmově etablovaných v klasickém *fiqhu* a jejich naplnění novým skutkovým obsahem najdeme i v díle dalších reformních intelektuálů a islamistických ideologů.²⁷³

Cíl „**zajištění svobody da^cwy**“ navazuje u Al-Qaradáwího na výhradu třech legálních případů útočného džihádu (viz Kap. 4.4.1). Džihád směřuje proti těm, kdo brání propagaci

²⁶⁹ Al-Qaradáwí poukazuje na tafsír v díle Ibn Qajjima, kde je *fitna* interpretována jako *širk* a *kufir*, sám ztotožňování těchto terminů odmítá, *Fiqh al-džihád*, s. 433-434.

²⁷⁰ Arab. “*‘illat al-qitál lajsa mudžarrad al-kufir*”.

²⁷¹ *Fiqh al-džihád*, s. 431.

²⁷² Čl. 2 Úmluvy o zabránění a trestání zločinu genocidia (CPPCG, 1948) obsahuje speciální “úmysl *zničit*” (*úplně nebo částečně některou národní, etnickou, rasovou nebo náboženskou skupinu jako takovou*) jako podmínku, aby určité skutkové jednání bylo kvalifikováno jako zločin genocidia.

²⁷³ Např. Rašída Ridá, Sajjida Qutba a ^cAbd al-Qádíra ^cAwdy, všichni jmenovaní podstatně přispěli k názorovému formování Muslimského bratrstva.

islámu na svém teritoriu, a to buď vojenskou silou anebo uplatňováním politiky perzekuuující muslimy. Zajištění svobody da^ćwy [hurrijat ad-da^ćwa] považují za legální důvod vedení ozbrojeného džihádu mnozí další autoři, kteří zahrnují ochranu misie pod myšlenku obrany. Nezpochybitelné „právo na da^ćwu“ obhajuje většina muslimských autorů jako výkon práva na svobodu náboženství garantovaného v rámci (západního) konceptu ochrany lidských práv. Tento „islámský lidsko-právní diskurz“ používá západní terminologii, ale obsahově referuje specificky k ochraně islámu a da^ćwy.²⁷⁴ Jak upozornil Peters již v 80. letech: „*Ochrana islámské misie proti těm, kteří jí stojí v cestě, je nazývána u muslimských autorů často jako ochrana práva na svobodu náboženství. Tato svoboda náboženství má být realizována odstaněním všech překážek, které omezují volnou misionářskou činnost. Všichni lidé musí mít volnost naslouchat výzvě islámu a svobodně jej přijmout, a to bez jakýchkoli překážek, nátlaku nebo perzekuce ze strany úřední moci nebo svých spoluobčanů.*“²⁷⁵ Exteritoriální sebeobrana a obrana misionářské aktivity se objevuje jako legitimní casus belli v dílech Rašída Ridá a Muhammada Abduha.²⁷⁶ Omezení svobody muslimské da^ćwy považuje za akt agrese [udwán], který ospravedlňuje vedení džihádu, šejch Wahba az-Zuhajlí.²⁷⁷ Podobný názor sdílí Muhammad Hajkal, podle nějž zakládá ochrana da^ćwy legální důvod pro vyhlášení boje [qitál], a to pokud došlo k útoku proti misionářům nebo konvertitům a je bráněno provádění da^ćwy mezi muslimy a byly vyčerpány ostatní nenásilné prostředky da^ćwy.²⁷⁸

3. Třetím cílem *qitálu* podle Al-Qaradáwího je **záchrana utlačovaných [mustaďafún]**. Tento druh džihádu je koncipován jako humanitární intervence analogická konceptu R2P [responsibility to protect]. Je povinností muslimů poskytnout záchranu utlačovaným a zotročeným subjektům (bez rozlišení náboženské příslušnosti) a osvobodit je z tyranie jejich despotických vládců [zulm], kteří ovládají slabě svou materiální silou. Tato humanitární intervence zahrnuje záchranu před politicko-náboženskými poměry i před přírodními událost-

²⁷⁴ Ke kritice „islámských“ koncepcí lidských práv a jejich komparaci s právem lidských práv (HR law) v MPV a konstitucionalistice viz např. MAYER, Ann Elisabeth. *Islam and Human Rights: tradition and politics*. Colorado: Westview Press, 1991.

²⁷⁵ PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228, s.121 -122.

²⁷⁶ PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228, s.126.

²⁷⁷ AL ZUHAILÍ, Wahba. *Áthár al harb fi fiqh al-islám: dirása muqáрана*. Dimašq: Dár al fikr, 1981, s. 91.

²⁷⁸ HAJKAL, Muhammad Chajr. *Al džihád wa al qitál fi al sijása al šarjja*. Bejrút: Dár al bajáriq, 1993, s. 598.

mi.²⁷⁹ Kategorie džihádu na podporu utlačovaných je taktéž standardní součástí moderních pojednání o fiqhu džihádu, podrobně ji analyzuje např. Muhammad Hajkal.²⁸⁰

4. Za čtvrtý legitimní cíl ozbrojeného džihádu považuje Al-Qaradáwí nápravu těch, kteří porušují smlouvy. Tímto argumentem ospravedlňuje muslimská tažení proti židovským kmenům na Arabském poloostrově v 7. století. Aby všechny historické ghazwy proroka Muhammada bylo možné zahrnout pod legální případy džihádu, analyzuje Al-Qaradáwí údajné neplnění podmínek smluv, které kmeny se zakladatelem islámu uzavřely. Tato interpretace je potřebná k udržení koherentnosti Al-Qaradáwího interpretace rané muslimské expanze jako sebeobraně a preventivní války (jiní tradiční culamá stejné výboje kvalifikují jako útočný džihád).

5. Pátým zákonným cílem ozbrojeného džihádu je nastolení vnitřního pořádku silou. V tomto případě se na rozdíl od předchozích kategorií jedná o vnitřní džihád, jehož objektem jsou sami muslimové. Klasický fiqh pojednává o problematice vnitřních nepokojů a interních střetů mezi muslimy v rámci regulace tzv. džihád al-bughát/ahkám al-bughát [boj proti rebelům] a zločinu hirába/muháraba [přibližně banditismus]²⁸¹ (viz Kap. 2.1 a Kap. 2.3.2.2.1). Rámec džihád al-bughát je v současnosti někdy využíván k analýze nábožensky legitimizovaného islámského terorismu a nestátních aktérů. Al-Qaradáwí ovšem vnitřní pořádek pojímá spíše jako vztahy mezi globální ummou, neboť rozebírá vztahy a konflikty institucionalizovaných skupin nebo muslimských států. Opakuje zásadu, že muslimové se mají vyvarovat bratrovražedného boje a použití síly mezi sebou. Na mezinárodní úrovni je třeba ustavit tzv. Islámskou radu, která bude zastávat roli analogickou Radě bezpečnosti OSN. Legální interní džihád by se poté řídil rezolucemi této Rady. Al-Qaradáwí se nevyjadřuje k tomu, zda přiznává tuto autoritativní pozici některé z existujících institucí, např. v rámci Organizace islámské spolupráce (OIC), která na „pokojné řešení sporů, které by mohly ohrozit zájmy islámské Ummy nebo mezinárodní mír a bezpečnost“ myslí v čl. 27 své Charty²⁸² a strukturou

²⁷⁹ Humanitární kampaň nazývá Al-Qaradáwí termíny *džihád al-igháta*, *an-nadžda*, *at-tahrír*, *al-inqádh*, Fiqh al-džihád, s. 435-436.

²⁸⁰ Hajkal rozebírá diferencovaně povinnost interference ve prospěch různých skupin obyvatelstva (muslimů, nemuslimů z ahl adh-dhimma, musta' minún, spojenců [hulafá'], rezidentů pod muslimskou jurisdikcí [dár al-islám] nebo mimo ni [dár al-kufr], viz HAJKAL, Muhammad Chajr. *Al džihád wa al qitál fí al síjása al šaríja*. Bejrút: Dár al bajáriq, 1993, s. 649-739. Téma zachrany utlačovaných migrovalo od islamistických intelektuálů také do myšlení bojovného džihádismu (např. spisy 'Abdulláha 'Azzama).

²⁸¹ Tato jednání nebyla v raném fiqhu ostře oddělena, postupně doktrína krystalizovala tak, že za *hirába* se považují kriminálně motivované akty a za rebelii násilí motivované politicky nebo spáchané v souvislosti s prosazováním specifické náboženské interpretace [ta'wíl]. K problematice vnitřních nepokojů Viz ABOU EL FADL, Khaled. *Rebellion and violence in Islamic law*. New York: Cambridge University Press, 2001, xii, 391 p. ISBN 05-217-9311-4.

²⁸² Charter of the Organisation of Islamic Cooperation (1972). Viz též KHAN, Saad S. *Reasserting international Islam: a focus on the organization of the Islamic conference and other Islamic institutions*. Karachi: Oxford University Press, 2001. ISBN 01-957-9411-7.

stínovou k OSN včetně jejích orgánů, organizací a soudního dvora již disponuje (alespoň na papíře).²⁸³

4.5 Splnění povinnosti [fard] džihádu v současnosti

Džihád představuje podle šejcha Al-Qaradáwího nábožensko-právní povinnost [fard], kterou nelze opomíjet ani prohlásit za derogovanou, neboť vychází z Božího zákona [šaraḥu Alláh]. Otázkou je, jakým jednáním a opatřeními na straně individua a muslimské obce lze tuto povinnost plnit v současnosti. Povinnost ozbrojeného exteritoriálního džihádu, kterou presumovala klasická doktrína a která se odrážela v diskusích o dovození uzavřít příměří (viz Kap. 3.3.1.6), považuje Al-Qaradáwí za suspendovatelnou při neexistenci ohrožení.²⁸⁴ Mezi překážky útočného džihádu zahrnuje smluvně dohodnutý mír za předpokladu, že podmínky mírové smlouvy zahrnují ustanovení garantující svobodu daʿwy [islámské misie].

4.5.1 V čem spočívá individuální povinnost [fard ʿalá al-ʿajn]?

Al-Qaradáwí tvrdí, že džihád konstituuje fard ʿalá al-ʿajn ve svém širším významu (džihád srdcem a jazykem, finanční džihád, nikoli výhradně qitál) pro každého muslima adekvátně jeho silám. Vojenský džihád [qitál] je individuální povinností ve dvou případech: 1) při útoku nepřátel na muslimskou zemi a 2) pokud existuje obava, že by útok nastat mohl. Za těchto okolností se džihád stává fard ʿalá al-ʿajn pro všechny muslimy podle jejich schopností a realizuje se buď osobní militarizací [džihád bi-an-nafs] nebo poskytnutím financí [džihád bil-mál]. Na povolání imáma nebo jeho zástupce je povinen konkrétní jedinec nebo skupina připojit se k obraně. Pokud jedinec disponuje unikátními schopnostmi nebo informacemi, které jsou potřeba v "muslimské armádě", je povinen je nabídnout. Ačkoli Al-Qaradáwí deklaroval záměr formulovat fiqh džihádu relevantní pro současnost, většinou se vyhýbá používání termínů stát, občané, příslušníci ozbrojených sil apod., stejně jako nedefinuje, komu patří pravomoc imáma. Připouští sice faktickou existenci jednotlivých muslimských států, neboť uvádí, že pokud je neveřícími napaden muslimský stát, ostatní muslimské státy mají povinnost mu pomoci v obraně na principu geografické proximity, ale jeho myšlení zůstává panislámské a zachovává presumpci ideální muslimské politické entity, jednotné armády a společné loajality. Problematiku jako je konflikt s občanstvím a službou v cizí armádě nebo nestání ozbrojené jednotce, kterou jeho tvrzení implikují²⁸⁵, se zabývá pouze okrajově při analýze individuálních pod-

²⁸³ LOMBARDINI, Michele, Anastasios KABURAKIS a Robert C. R. SIEKMANN. The International Islamic Court of Justice: Towards an International Islamic Legal System? *Leiden Journal of International Law*. 1999, **14**(3), 107-161. DOI: 10.1007/978-90-6704-799-9_6.

²⁸⁴ Fiqh al-džihád, s. 65.

²⁸⁵ Fiqh al-džihád, s. 95 -101.

mínkách pro účast v džihádu [qitálu]. Mezi ty šejch řadí: 1) fyzickou zdatnost (tu lze v moderní době nahradit měřítkem využitelnosti jednotlivce pro armádu vzhledem k technologickému pokroku), 2) schopnost zacházet se zbraní, 3) možnost dorazit do napadené země,²⁸⁶ 4) skutečnost, zda zapojení nebrání překážky v zemi původu (včetně zákonných). Tento bod je klíčový pro posouzení Al-Qaradáwího postoje k mezinárodnímu džihádismu a souvisejících jevů, ale stejně jako jeho fatwy je jeho komentář a řešení velmi ambivalentní. Platí zásada, že muslimové v napadené nebo okupované zemi, mají (každý jeden) individuální povinnost bojovat. Pokud nemají dostatečnou kapacitu (zbraně, lidské síly), stává se individuální povinností ostatních muslimů (v jiných státech na principu proximity) připojit se k odboji, a to až do nejdálších koutů světa.²⁸⁷ Ovšem jak to realizovat v praxi? Existují právní a praktické překážky přímé angažovanosti a přesunu na bojiště, proto šejch doporučuje přidat se k "vnitřní civilní frontě", která bojovníky podporuje a buduje zázemí džihádu tím, že poskytuje zbraně, zásobování a peníze. Pokud neexistuje objektivní zprošťující překážka, má každý muslim individuální povinnost zejména: 1) finančního džihádu, 2) poskytnout zbraně, 3) osobně se připojit, 4) poskytnout technické a vojenské zkušenosti. Muslim má povinnost být džihádu loajální a poskytnout všeskerou pomoc, neboť muslimské země jsou součástí dár al-islám, a každý tak brání "část své země". Muslimové mají navíc povinnost se v takové situaci institucionálně organizovat, např. v Organizaci islámské spolupráce (OIC), která má povinnost džihád koordinovat.²⁸⁸ Jmenovitě šejch v komentáři odsuzuje politiku blízkovýchodních zemí, které nedovolují svým občanům se legálně zapojit do džihádu v Palestině, i zde nastává povinnost podporovat džihád z týlu.²⁸⁹ K zapojení žen do džihádu Al-Qaradáwí poznamenává, že qitál nepředstavuje povinnost [fard] pro ženu, ale zdůrazňuje přirozené role a zároveň upozorňuje, že moderní válka si neřádá fyzickou sílu, jak dokazuje izraelsko-palestinský konflikt. "Vidíme, že sionistická entita nasazuje ženy rovnocenně s vojáky, a také muslimské ženy prokázaly svou úlohu, např. v Palestině se obětovaly v mučednických [sebevražedných] operacích."²⁹⁰ Obranný džihád představuje povinnost i pro ženu, ale realizuje se v odlišných činnostech. Pokud jde o metodu sebevražedných atentátů [al-istišhád], Al-Qaradáwího názory se

²⁸⁶ Fiqh al-džihád, s.106. Možnost cestovat do napadené země znamená, zda má bojovník finanční prostředky na letenku, pobyt a související logistiku. Al-Qaradáwí na tomto místě řeší otázky, které napovídají, že se nejedná o organizované nasazení armády, ale o individuální bojovníky a nestátní aktéry. Konstatuje, že je povinností ummy, aby solidárně přispívala bojovníkům na tyto účely.

²⁸⁷ To, že tuto povinnost prohlašuje za individuální, nikoli za povinnost států (kolektivní), indikuje Al-Qaradáwího souhlas s aktivitami soukromých bojovníků džihádu.

²⁸⁸ Fiqh al-džihád, s. 109-113.

²⁸⁹ Fiqh al-džihád, s.105-108.

²⁹⁰ Fiqh al-džihád, s. 125.

vyvíjely v čase, podle okolností využití této metody boje a také pod vlivem toho, jakému obyčejnému byly konkrétní výroky adresovány.

4.5.2 V čem spočívá kolektivní povinnost [fard 'alá al-kifája]?

Za kolektivní povinnost Al-Qaradáwí považuje udržování stavu vysoké **bojové připravenosti** a mobilizace ummy k džihádu, proto rozpracovává vojenskou doktrínu, která zahrnuje plánování vojenského výcviku, rozvoj zbrojních kapacit a politiku indoktrinace.²⁹¹ Z hlediska lidských zdrojů je nutné trénovat bojovníky, a to jak profesionální vojáky, tak rezervisty, a podporovat ekonomickou a logistickou přípravu k džihádu. V tomto kontextu Al-Qaradáwí stanovuje jako související cíl zvýšit vzdělanost populace, neboť negramotní vojáci nejsou dostatečně schopní. Dále označuje za *fard 'alá al-kifája* vlastnit moderní technologie a zbraně, které vyváží vojenskou sílu protivníka, za tímto účelem musí muslimové budovat vlastní zbrojní průmysl, aby umma dosáhla nezávislosti na dodávkách zbraní z vnějšku, své vojenské programy a zařízení musí držet v tajnosti. Muslimské státy by v oblasti zbrojení měly spolupracovat.²⁹² Muslimská umma také potřebuje disponovat jadernými zbraněmi, tyto zbraně není legální použít, ale slouží účelům odstrašení.²⁹³ Svůj postoj ke zbraním hromadného ničení (ZHN - jaderným, chemickým a biologickým) jako zbraním s nerozlišujícím účinkem opírá o ustanovení tradičního fiqhu, která zakazují zabíjet ženy, nedospělé, mnichy²⁹⁴ a také působit velké environmentální škody. Šejch povoluje nasazení ZHN pouze recipročně, pokud je použil nepřítel,²⁹⁵ na jiném místě ovšem prohlašuje za legální použití ZHN v případě nutnosti [darúra] a obranného džihádu.²⁹⁶ Al-Qaradáwí také akcentuje význam zpravodajství, tzv. zpravodajský džihád [džihád al-istichbárát] a vedení psychologické války.

Vzhledem k obrovským výdajům, jež je nutné vynakládat na ozbrojený džihád, vojenskou techniku (jmenovitě ponorky, rakety a další nezbytnosti) a výdaje mudžáhidů, představuje povinnost [fard] tzv. **finanční džihád** [džihád bil-mál].²⁹⁷ Al-Qaradáwí vyzývá muslimy k tomu, aby vynaložili prostředky spíše na džihád (např. džihád na záchranu Bosny), než aby vykonali *hadždž* [pout' do Mekky], zejména pokud by šlo o pout' opakovanou. Tato prioritizace zapadá to jeho reformního konceptu fiqhu, tzv. fiqhu priorit [fiqh al-awwalíját].

²⁹¹ Fiqh al-džihád, s. 487 a násl.

²⁹² Fiqh al-džihád, s. 536-537.

²⁹³ Fiqh al-džihád, s. 535.

²⁹⁴ Tyto osoby tradiční fiqh nedovoluje v průběhu boje zabíjet, pokud se nejedná o vedlejší ztráty, odůvodněné principem nutnosti [ad-darúra].

²⁹⁵ Fiqh al-džihád, s. 590.

²⁹⁶ Fiqh al-džihád, s. 602.

²⁹⁷ Fiqh al-džihád, s. 543.

V Al-Qaradáwího návrzích týkajících se rozpočtu na džihád a složení ozbrojených sil opět splývá veřejný a soukromý prvek a jsou relativizovány hranice a pravomoci států. Mnohdy není jasné, zda šejch předpokládá, že finance půjdou ze zdrojů státních nebo se jedná o výzvu k individuálnímu sponzoringu.²⁹⁸ Jeho ideální muslimská armáda [ad-džajš al-muslim al - mudžáhid] je konstruována jako nadnárodní síla za účasti státních i nestátních aktérů. Skládá se ze tří složek: 1) profesionálních vojáků, 2) rezervistů a 3) dobrovolníků.²⁹⁹ Al-Qaradáwí považuje za přirozenou a žádoucí existenci privátních ozbrojených sil, ačkoli dodává, že dobrovolní mudžáhidé mají jednat v případě, kdy jsou k tomu vyzváni regulérní armádou, a mají dodržovat rozkazy jejího velení.³⁰⁰ Dobrovolníci jsou připraveni připojit se k profesionálnímu vojsku, je-li ohrožena umma. Nastane-li situace, že státy neplní svou povinnost [fard] a nevedou džihád, mohou jejich úlohu legálně převzít soukromé subjekty (jako např. v Afghánistánu, Bosně a Palestině). První dvě složky „muslimské armády“ jsou financovány z rozpočtu státu, třetí složka je samofinancována nebo na ni přispívají „dobří lidé“. Individuální sponzorství džihádu [džihád bil-mál] kompenzuje osobní neúčast na vojenském džihádu.³⁰¹

Zajímavou inovací je Al-Qaradáwího návrh na zavedení tzv. džihádové daně [daríbat al-džihád]. Stát by mohl uvalit na zámožné osoby fiskální odvod (nad rámec tradiční islámské daně z majetku, tzv. *zakátu*), pokud na vedení džihádu nedostačují zdroje státní pokladny. Šejch daň popisuje jako formu povinného úvěru, nejedná se tedy v pravém smyslu slova o daň, neboť ta bude vratná v budoucích lepších časech. Ke sponzorování džihádu mohou být použity také zisky, které nejsou *halál* [povolené podle islámského práva], např. úroky z bank. Tyto příjmy nejsou *halál* pro svého vlastníka, ale mohou být odvedeny na dobročinné účely. Al-Qaradáwí ospravedlňuje i zakládání sporného hotovostního waqfu [waqf an-nuqúd]³⁰², a to na dobu určitou (maximálně 20 let), za podmínky vynaložení prostředků na specifické účely, např. džihád.³⁰³ Další složkou Al-Qaradáwího vize je aktivní psychologická indoktrinace. Program duchovní přípravy počítá s výukou fiqhu džihádu a osvětou ve školách. Je třeba posilovat povědomí o ctnosti džihádu a podporovat „touhu vést džihád a zemřít jako mučedník“. V těchto pasážích Al-Qaradáwí explicitně propaguje militantní džihád a cituje koránské verše

²⁹⁸ Fiqh al-džihád, s. 569 a násl.

²⁹⁹ Fiqh al-džihád, s. 580.

³⁰⁰ Fiqh al-džihád, s. 584-5.

³⁰¹ Fiqh al-džihád, s. 580.

³⁰² Waqf [nadace], tradiční fiqh nezná hotovostní waqf, nadáním waqfu byly zejména nemovitě, někdy i movité věci, a základním rysem byla trvalost nadace. Hotovostní waqf je moderní konstrukt. Z tradičního pohledu by takový institut disimuloval pobírání úroku jako *manfa'at* [usufruktus] a obcházel povinnost platit z hotovosti zakát.

³⁰³ Fiqh al-džihád, s. 578-80.

o boji na stezce Boží [qitál fí sabíl Alláh] a hadíthy o džihádu a mučednictví, např. hadíth „*Brány do ráje leží ve stínech mečů.*“³⁰⁴

Vzhledem k jasnému statusu džihádu v hierarchii náboženských povinností není tedy možné jej opomíjet nebo zcela zanechat. Vojenský džihád znamená podle šejcha pro individuálního muslima vydávání se v nebezpečí pro náboženství, a proto je vysoce valorizován. Jeho nejcennější formou je džihád námořní a letecký, neboť dosahuje nejvyššího stupně nebezpečí. Nakonec Al-Qaradáwí zdůrazňuje význam *ribátu* [opěrného bodu džihádu na hranicích islámského světa, kde dochází ke konfrontaci s nevěřícími], ribátem současnosti je podle šejcha Jeruzalém.

4.6 Zhodnocení Al-Qaradáwího teorie

Z analýzy Al-Qaradáwího pojetí legálního vojenského džihádu, pod který zahrnul nejprve obranný džihád a tři případy útočného džihádu, a to k **zajištění svobody misie [da^čwy] a zabránění rozkolu [fitna] v náboženství, k zajištění bezpečnosti islámského státu a bezpečnosti jeho hranic a k záchraně utlačovaných muslimských zajatců nebo muslimských menšin**, který prezentuje jako výsledek idžmá^č [konsensu], a z následného rozpracování vlastního seznamu pěti legálních cílů bojového džihádu, kam zahrnul: **1) odvrácení útoku, 2) zabránění fitna a zajištění svobody da^čwy, 3) záchranu utlačovaných, 4) nápravu těch, kteří neplní smlouvy a 5) nastolení vnitřního pořádku silou**, je zřejmé, že Júsuf al-Qaradáwí neodmítá ozbrojený džihád a násilí per se. Z předložených definic a kategorií naopak postupně krystalizuje teorie široce pojatého preventivního džihádu. Idea džihádu jako preventivní obrany není nová. Také šejch Wahba az-Zuhajlí ve svém obsáhlém díle o fiqhu a regulaci války řadí preventivní obranu mezi zákonné případy džihádu, které slouží odvrácení agrese. Agresi [‘udwán] definoval takto: “*Stav přímého nebo nepřímého útoku na muslimy [osoby], nebo jejich majetek nebo jejich země, který má vliv na jejich nezávislost, nebo jejich perzekuce a odvrácení od jejich náboženství [fitna] nebo ohrožení jejich bezpečnosti a zdraví, zbavení [muslimů] svobody jejich misie [da^čwy] nebo fakt, že nastane jakákoli událost prokazující nepřátelský úmysl vůči muslimům, která představuje existující nebezpečí, nebo [potenciální] nebezpečí vyžadující obezřetnost a prevenci.*“³⁰⁵ Jako obranu a sebeobranu včetně exteriální s cílem zabránit perzekuci muslimů a zabezpečit svobodu misijní činnosti interpre-

³⁰⁴ Abwáb al-džanna tahta zilál as-sujúf, Fiqh al-džihád, s. 553.

³⁰⁵ AL ZUHAJLÍ, Wahba. *Áthár al harb fí fiqh al-islám: dirása muqáрана*. Dimašq: Dár al fikr, 1981, s. 91-93.

toval džihád i Muhammad Rašíd Ridá.³⁰⁶ Ojedinelá je v Al-Qaradáwího díle ambice formulovat novou doktrínu džihádu, která by neodporovala platnému mezinárodnímu právu, a to, že identifikoval některé konkrétní zásady a smluvní instrumenty MPV, s nimiž je tradiční fiqh neslučitelný. Deklarovaný cíl bohužel jeho teorie nenaplnila. Jeho pojetí uchýlení se k síle si uchovalo i přes použití modernizovaných termínů konzervativní obsah a s výjimkou odmítnutí tradiční šáfi'ovské doktríny nepřináší liberalizaci. Jistý přínos spočívá v reinterpetaci partikulárních pravidel, celkově zůstává ovšem Al-Qaradáwího teorie apologetická a představuje unilaterální systém, který nereflektuje existenci národních států a platné vnitrostátní právo.

Přes Al-Qaradáwího proklamovanou umírněnost je ambivalentní taktéž jeho postoj k radikální koncepci džihádu jako revolučního boje předložené v díle předních ideologů politického islámu Abú al-A'lá al-Mawdúdího a Sajjida Qutba.³⁰⁷ Oba myslitelé byli inspirováni ideologií komunismu a akcentovali, že překážky k nastolení pravého islámu je nutno překonat silou. Al-Qaradáwí sice kritizuje jejich rétoriku jako příliš konfrontační a neproduktivní, neboť islám má v současnosti k dispozici efektivní prostředky nenásilné da'wy, na odkaz těchto "otců zakladatelů" islamistického hnutí ale šejch navazuje a sdílí jejich ideály a cíle. V sekci Al-Qaradáwího díla věnované apostazi a džihádu proti apostatům navíc reprodukuje stejné otázky a argumenty jako Abdassalám Faradž v revolučním pamfletu Al-farída al-gháiba.³⁰⁸

Dalším faktem je, že Al-Qaradáwí opakovaně schvaloval sebevražedné atentáty, a to zejména v kontextu izraelsko-palestinského konfliktu.³⁰⁹ Na druhé straně publikoval i názory, jimiž se od nasazení sebevražedných atentátníků během konkrétních útoků distancoval, a to v případech teroristického násilí proti civilistům v západních zemích, jako byly útoky 11. září. Ve starších dílech ale „mučednické operace“ vysoce valorizoval v obecné rovině jako součást

³⁰⁶ PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228, s. 126.

³⁰⁷ AL MAWDŪDĪ, Abū al-A'lá. *Minhāġ al-Inqilāb al-Islāmī*. Rawalpindī: Dār al-'Urūba, 1952., AL MAWDŪDĪ, Abū al-A'lá. *Al-Qānūn al-Islāmī wa-ṭuruq tanfīḏihi*. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1975., MALIK, Jamal. Maudūdī's al-Jihād fi'l-Islām. A Neglected Document. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. 2009, 17(1). DOI: 10.1163/1573-3912_islam_dum_1908. Qutb, Sajjid, Salahi, M. A., ed. a Shamis, Ashur, ed. *In the shade of the Qur'ān = Fī Zilāl al-Qur'ān*. Markfield: Islamic Foundation, 2000-2012. 18 sv. ISBN 978-0-86037-397-1. Stručně k migraci myšlenek a ideové kontinuitě myslitelů od Rašída Ridá, k Hasanu al-Banná, Abú al-A'lá al-Mawdúdímu, Sajjidu Qutbovi až po teoretiky džihádu Al- Qá'idy Abdulláha 'Azzáma a Ajmana az-Zawáhirího viz např. GUELLALI, Amna. Understanding the Discourses on Jihad in Islam through Classical and Modern Narratives. In: BASSIOUNI, Cherif a Amna GUELLALI. *Jihad and its Challenges to International and Domestic Law*. The Hague: Hague Academic Press, 2010, s. 59-86. ISBN 9789067043120, s.78-84. .

³⁰⁸ FARADŽ, Abd as Salám. *Al džihád: al-farída al-gháiba*. Bezvydavatelských údajů (sepsáno v roce 1981).

³⁰⁹ Al-Qaradáwí vydával fatwy a podporoval útoky proti Izraeli jako součást obranného džihádu za osvobození Palestiny od izraelské okupace, za legitimí cíle označoval i civilisty s argumentem, že každý izraelský občan včetně žen je voják nebo voják v záloze, a protiizraelské atentáty tedy nepředstavují útoky proti civilistům. KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006, 294 s. ISBN 80-246-1217-8, s. 100-101.

asymetrického boje muslimů proti protivníkovi s vojenskou a technickou převahou.³¹⁰ Obecně lze konstatovat, že Al-Qaradāwī vyslovuje určité teze velmi vyhýbavě, takže neodhaluje jednoznačně svůj názor na zásadní otázky související s fenoménem terorismu, nestátních aktérů, džihádistické internacionály, sebevražedných atentátů a militantismu, který se legitimizuje argumenty vypůjčenými z muslimské teologie a fiqhu, a někdy legalistické argumenty pro použití síly přejímá nebo sám formuluje.

³¹⁰ AL QARADĀWĪ, Yūsuf ‘Abd Allāh. *Al-Islām wa-al-‘unf: nazarāt ta ‘šīliyya*. al-Qāhira: Dār al-Šurūq, 2007, s. 31 -37. Viz též výběr fatew podporujících džihád v Palestině, Afghánistánu a Iráku v: BAR, Shmuel. *Warrant for terror: fatwas of radical Islam and the duty of jihad*. 1st pbk. ed. Lanham: Rowman, 2008. ISBN 978-074-2551-213, s. 85.

Závěr

Právní doktrína džihádu formulovaná a rozvinutá klasickým fiqhem, kterou jsme představili v druhé a třetí kapitole této práce, měla značně teoretický charakter. Joseph Schacht považoval islámské mezinárodní, ústavní a správní právo za nauku v zásadě teoretické a fiktivní povahy, což bylo zapříčiněno zejména tím, že se vyvinula v blízkém spojení s dogmatem a teologií.³¹¹ Charles Hamilton při překladu známé příručky fiqhu Al-Hidája od hanafijského učenice Al-Marghínáního (z. 1197) kapitolu o džihádu zcela vypustil, protože považoval tuto oblast práva za historicky překonanou.³¹² V praxi byl koncept džihádu jako právní rámec regulace vnějších vztahů záhy neadekvátní. Ideální universalistický islámský stát se dezintegroval a transformoval v systém de facto suverénních muslimských států, jejichž vzájemné vztahy fungovaly na principu rovnosti a reciprocity. Toto se rozšířilo postupně i na vztahy s neislámskými státy. Výrazem této změny se stala mírová smlouva uzavřená mezi osmanským sultánem Sulejmánem I. a francouzským králem Františkem I. v roce 1536 a systém kapitulací, které byly postupně uzavírány s dalšími evropskými státy. V roce 1856 byla Osmanská říše Pařížskou mírovou smlouvou přijata do rodiny národů.³¹³ Ve 20. století klasicke koncepti definitivně popřel vstup muslimských států do Organizace spojených národů. Všechny muslimské státy jsou vázány mezinárodním humanitárním právem v jeho obyčejové podobě³¹⁴ a do vysoké míry též ve smluvní podobě.³¹⁵ Faktický vývoj práva a diplomatických vztahů ovšem nenašel ve fiqhu odpovídající reflexi, a tak i ve spisech současných šejchů a muslimských *‘ulamá* nalézáme převážně reprodukci tradiční nauky, jejíž základy byly položeny v 8. století. Šejch Júsuf al-Qaradáwí si konflikt tradičního fiqhu s moderním právem sice uvědomuje, ale jeho instituty a zásady reinterpretuje způsobem, který popírá jejich smysl a účel.

Vzhledem k reálnému vývoji práva působí poněkud překvapivě nový trend v muslimské apologetické literatuře, který prezentuje doktrínu džihádu jako "islámské mezinárodní právo" nebo "muslimské právo národů" a v nejnovějších publikacích jako „islámské

³¹¹ SCHACHT, Joseph. *An introduction to Islamic law*. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3, s. 112.

³¹² *The Hedaya or Guide: A commentary on the Musulman Laws (transl. by Charles Hamilton)*. Lahore, 1957. (Poprvé vyšlo 1791).

³¹³ DUPUY, René-Jean (ed.). *L'avenir du droit international dans un monde multiculturel*. The Hague: Nijhoff, 1984. ISBN 90-247-3070-8, s. 118-119.

³¹⁴ Viz HENCKAERTS, Jean-Marie, Louise DOSWALD-BECK a Carolin ALVERMANN. *Customary international humanitarian law*. New York: Cambridge University Press, 2005. ISBN 05-218-3155-5.

³¹⁵ Viz sekce Treaties, State Parties and Commentaries IHL resource centre na webu ICRC a United Nations Treaty Database.

mezinárodní humanitární právo“, tzv. *sijar*. Tento proud anachronistické právní komparatistiky není nový³¹⁶ a jeho obhajobu nalezneme i v díle některých významných mezinárodních právníků.³¹⁷ Tito analytici pojednávají o *sijar* nikoli jako o historické doktríně, ale jako o právu platném.³¹⁸ Tendence kombinovat tradiční obsah s vysoce moderní terminologií a propojení tohoto brandu islámského práva s politickou ideologií Muslimského bratrstva a Džamá^cat-e islámí si všímá už v 80. letech jeden z nejlepších západních analytiků islámského práva Rudolph Peters,³¹⁹ nicméně přibližně od 90. let minulého století tento směr zaznamenal enormní rozvoj a začíná se stávat mainstreamovým trendem v diskusích o vztahu islámu a mezinárodního práva vedených v angličtině.³²⁰ Domnívám se, že rozvíjející se diskurz o *sijar* jako mezinárodním právu je jedním z projevů tlaku na prosazení islámu do odvětví moderního veřejného práva, která neměla paralelu v tradičním *fiqhu*.³²¹ Tento lobbying za propagaci a zavádění šari^cy jako aplikovaného práva [tatbíq aš-šari^ca] je programovou prioritou v agendě mnoha islamistických hnutí.

Sijar v tradičním *fiqhu* regulovalo např. tato jednání a vztahy: vedení bojových operací, zacházení bojovníků s neveřícími, nabývání majetku získaného jako válečná kořist, výběr daní *džizja* a *charrádž*, uzavření příměří, instituty *dhimma* a *amán* [režim pobytu nemuslimů na muslimském území], nakládání s apostaty a politickými rebely. Argumenty, proč *sijar* nepředstavuje mezinárodní právo ani jemu analogický systém, jsou nasnadě. Jak poznamená-

³¹⁶ Zřejmě první komparativní práce na toto téma je ARMANAZI, Najib. *L'Islam at le Droit International*. Paris, 1929. Nepropracovanějšími díly na tomto poli jsou HAMIDULLAH, Muhammad. *Muslim Conduct of State*. Lahore: Ashraf Press, 1961, a AL ĠUNAYMĪ, Muḥammad Tal'at. *The Muslim conception of international law and the western approach*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. Aktuální obsáhlu prací je AKGÜNDÜZ, Ahmet. *Islamic public law: (documents on practice from the Ottoman archives)*. Rotterdam: IUR Press, 2011, 733 p. *Islamic law in theory and practice*. ISBN 90-817-2643-9.

³¹⁷ Např. WEERAMANTRY, C.G. *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*. London: Macmillan Press, 1988. ISBN 0-333-44668-2, s. 128-163, dílo čerpá zejména z citovaného díla Al Gunaymího, jeho autor Christopher Weeramantry působil jako soudce Mezinárodního soudního dvora (ICJ).

³¹⁸ Autoři nesrovnávají platné právo s platným právem nebo jiné metodologicky ospravedlnitelné komparáty, ale většinou spíše projektují do islámu různé pozdní právní instituty, k metodologii viz KNAPP, V. *Velké právní systémy: Úvod do srovnávací právní vědy*. Praha: C.H.Beck, 1996, s. 4-6.

³¹⁹ PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228, s. 135-146, 162-163.

³²⁰ Expanze tohoto druhu výzkumu je patrná při srovnání bibliografií k Islámskému právu z 80. a 90. let 20. století (MAQDISI, John. *Islamic Law Bibliography*. *Law Library Journal*. Winter1986, Vol.78(1): 103-190. AL-ZWAINI, Laila a Rudolph PETERS. *A bibliography of Islamic law, 1980-1993*. New York: E.J. Brill, 1994, ix, 239 p. *Handbuch der Orientalistik*, 19 Bd. ISBN 90-041-0009-1.) s dnešní kvantitou prací na téma "islámské mezinárodní právo".

³²¹ K islamizaci veřejného práva viz např. BOTIVEAU, Bernard. *Contemporary Reinterpretations of Islamic Law: The Case of Egypt*. In: MALLAT, Chibli. *Islam and Public Law*. London: Graham Trotman, 1993, s. 261-277. ISBN 1853337684. K reinterpretacím šari^cy viz AMANAT, Abbas a Frank GRIFFEL. *Shari'a: Islamic law in the contemporary context*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007. ISBN 08-047-5639-2.

vá Majid Khadduri, systém *siyar* představoval imperiální právo, jehož závaznost nebyla nutně založena na reciprocitě a vzájemném konsenzu.³²² Naproti tomu moderní mezinárodní právo je konzenuální, nikoli unilaterální a má smluvní povahu.³²³ Subjekty MPV jsou státy a toto právo reguluje zejména vztahy mezi nimi jako formálně rovnými subjekty, naproti tomu *siyar* reguluje vedle vnějších vztahů k nemuslimským entitám i vztahy islámského státu k nemuslimům na jeho území.³²⁴ V neposlední řadě je oblast *siyar* součástí náboženského právního systému. Výhrady k překládání termínu *siyar* jako "mezinárodní právo" vyjádřil např. právní historik Wael Hallaq,³²⁵ nicméně mnoho autorů, včetně západních právníků, tuto terminologii nekriticky přejímá. V současné době měly na agendu "*siyarizace*" mezinárodního práva vliv také probíhající konflikty v Afgánistánu a Iráku, které podnítily vlnu aktivistické produkce na téma islám a mezinárodní právo.³²⁶

Autoři zmíněného apologetického proudu vyjadřují dosti šablonovitě svou rezervovanost k MPV a svorně opakují teze, že koncept mezinárodního práva má původ v islámu, ostatní civilizace mezinárodní vztahy na podobné úrovni nikdy neregulovaly a skutečným zakladatelem MPV byl Muhammad ibn al-Hasan aš-Šajbání, jehož prvenství před Hugo Grotiem vyzdvihují.³²⁷ Aš-Šajbání bývá také často uváděn jako zakladatel islámské verze mezinárodního humanitárního práva (MHP).³²⁸ Srovnávání MHP a *siyar* také není adekvátní, protože ačkoli kapitoly o džihádu a výbojích obsahují etické principy ohledně vedení boje, jsou zrcadlem historické epochy islámské expanze.

Jako nejpriléhavější se mi jeví zařazení akademického aktivismu konstruujícího islámské mezinárodní právo do rámce TWAIL [Third World Approach to International

³²² KHADDURI, Majid. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966. ISBN 10.2307/1859382, s. 5 -6.

³²³ Smluvní povahu "západního" MPV a společenskou organizaci založenou na principu národních států kritizuje např. Ismaíl al-Fárúqí, jako vyspělejší systém prosazuje islámskou suverenitu v kombinaci s režimem milletů (komunit), tedy historický systém, který fungoval např. v Osmanské říši. Viz ABŪSULAYMĀN, 'AbdulḤamīd. *Towards an Islamic theory of international relations: new directions for Islamic methodology and thought*. 2nd rev. ed. Herndon, Va., U.S.A.: International Institute of Islamic Thought, 1993, xlii, 192 p. ISBN 09-124-6352-X., s. xxii. Tato kniha je programovým manifestem konstrukce islámského mezinárodního práva, IIIT jsme již zmínili v Kap. 4.3.2. v souvislosti s vědeckým džihádem.

³²⁴ Problematika v kapitolách o *dhimma*, *charrádž*, *džizja* by spadala pod otázku občanství a daní ve vnitrostátním právu.

³²⁵ HALLAQ, Wael B. *Sharī'a: theory, practice, transformations*. New York: Cambridge University Press, 2009, ix, 614 p. ISBN 05-216-7874-9, s. 325-326. Viz také BOUZENITA, Anke Iman. *The Siyar — An Islamic Law Of Nations? Asian Journal of Social Science*. 2007, 35(1): 19-46.

³²⁶ ALI, S. S. Resurrecting Siyar through Fatwas? (Re) Constructing 'Islamic International Law' in a Post-(Iraq) Invasion World. *Journal of Conflict and Security Law*. 2009, 14(1): 115-144. DOI: 10.1093/jcsl/krp011. ISSN 1467-7954.

³²⁷ Tuto tezi opakuje také Al-Qaradáwí, *Fiqh al-džihád*, s. 331-333.

³²⁸ Interpretace džihádu jako MHP viz AL-DAWOODY, Ahmed. *The Islamic law of war: justifications and regulations*. 1st ed. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2011. ISBN 02-301-1160-2.

Law/Kritický přístup k mezinárodnímu právu pocházející ze třetího světa].³²⁹ Islamisté vnímají MPV především jako pozůstatek kolonialismu a ideologického imperialismu [al-ghazw al-fikrī] a jako nástroj, který slouží Západu k upevnění existujících mocenských struktur a globální nerovnosti.

Je skutečností, že mnoho muslimských autorů zabývajících se *sijar* a džihádem explicitně nebo implicitně setrvává na myšlence nadřazenosti islámského práva nad MPV a zpochybňuje universalitu mezinárodního práva.³³⁰ Uspokojující pro ně není ani fakt, že islámská právní kultura může být pramenem MPV, ovšem pouze do té míry, v níž se její principy staly součástí obecného obyčeje nebo si našly cestu do smluvního práva.³³¹ Otázkou je, zda si uvědomují, že jimi rozvíjené teorie, pokud mají ambici být aplikovány jako právo, jsou nejen v konfliktu s MPV, ale také se soudobým platným právem muslimských států. Právě fakt, zda konkrétní autoři přijímají či odmítají myšlenku moderního národního státu, může sloužit jako kritérium při posuzování radikálnosti jejich teorií.³³²

³²⁹ SAMOUR, Nahed. Modernized Islamic International Law Concepts as a Third World Approach to International Law. *ZaöRV* 72 (2012), 543-577 [online]. [cit. 2014-10-21]. Dostupné z: <http://www.zaoerv.de>. Obecně k TWAIL viz ANGHIE, Antony. TWAIL: Past and Future. *International Community Law Review*. 2008, 10: 479-481. DOI: 10.1163/187197308X36663.

³³⁰ ROEDER, Tina. Traditional Islamic Approaches to Public International Law – Historic Concepts, Modern Implications. *ZaöRV*. 2012, 72: 521-541. AFSAH, Ebrahim. Contested Universalities of International Law. Islam's Struggle with Modernity. *Journal of the History of International Law / Revue d'histoire du droit international*. 2008, 10(2): 259-307. DOI: 10.1163/157180508X359855. ISSN 1388-199x.

³³¹ Islámská právní kultura zanechala své stopy i v judikatuře mezinárodních soudních orgánů, viz. LOMBARDI, Clark B. Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice: An Analysis. *Chicago Journal of International Law*. 2007, Vol.8(1): pp.85-118.

³³² K tomuto kritériu viz PETERS, Rudolph. *Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history*. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228, s. 133-124 a SIVAN, Emmanuel. *Radical Islam: medieval theology and modern politics*. New Haven: Yale University Press, c1985, xi, 218 p. ISBN 03-000-3263-3, s. 35-48.

BIBLIOGRAFIE

PRAMENY

- [1] ABÚ DÁWÚD IBN AL-AŠCATH AL-AZDÍ AS-SIDŽISTÁNÍ, Sulajmán. Sunan: al-džuz'al-awwwal, ath-thání, ath-thálith, ar-rábic. Bajrút: Al-maktaba al-carabíja, 1995.
- [2] ABU ZAHRA, Muhammad. Al-allaqát ad-dawlíja fí al-islám. Al-qáhira: Dár al-fikr al-carabí, 1990.
- [3] AL ASKALÁNÍ, Ibn Hajar. Kitáb al-jihād wa-al-siyar min Faṭḥ al-bārī: sharḥ Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī. Bajrút: Dár al balágha, 1985.
- [4] AL BANNÁ, Hasan. Madžmúcat rasáil al-imám aš-šahíd Hasan al-Banná. International Islamic Federation of Student Organizations, n.d.
- [5] AL- BŪṬĪ, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. Al-Ġihād fī al-Islām, kayf nafhamuh? wa-kayf numārisuh?. Al-Ṭab'a al-rābi'a, ṭab'a ġadīda munaqqaha wa-mazīda ma'a mulḥaq hāmm fī āḳirihā. Dimašq: Dār al-Fikr, Āfāq Ma'rifa Mutaġaddida, 2005.
- [6] AL FÁRÚQÍ, Ismáíl Rádží. Islámíja al maarifa. Bejrút: Dár al hádí, 2001
- [7] AL FĀRŪQĪ, Ismā'íl Rāġī A. Islāmiyyat al-ma'rifa : al-mabādi' al-'amma - kuṭṭat al-'amal - al-inġazā. Bayrūt: Dār al-Hādī, 2001.
- [8] AL FARUQI, Raji Ismail. Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan. Herdon, Virginia: IIIT, 1982
- [9] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A'lā. Al-Qānūn al-Islāmī wa-ṭuruq tanfīdihī. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1975.
- [10] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A'lā. Minhāġ al-Inqilāb al-Islāmī. Rawalpindī: Dār al-'Urūba, 1952.
- [11] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A'lā. Naẓariyyat al-Islām al-siyāsiyya. Rawalpindī: Silsilat Maṭbū'āt Dār al-'Urūba li-al-Da'wa al-Islāmiyya, 1958.
- [12] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A'lā. The Islamic law and constitution. Lahore: Islamic Publications, 1960.
- [13] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A'lā. The Meaning of the Qurán. Lahore: Islamic Publications Limited, nedatováno. (english translation) Vol. I - VI.
- [14] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A'lā. The nature and contents of Islamic constitution. Karachi: Jamaat-e-Islami, 1953.

- [15] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A‘lā. Towards understanding Islam. New Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1998.
- [16] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A‘lā. Al-Qānūn al-Islāmī wa-ṭuruq tanfīdihī. Bayrūt: Mu‘assasat al-Risāla, 1975
- [17] AL MAWDŪDĪ, Abū al-A‘lā. Minhāğ al-Inqilāb al-Islāmī. Rawalpindī: Dār al-‘Urūba, 1952
- [18] AL QARADĀWĪ, Yūsuf ‘Abd Allāh. Al-Islām wa-al-‘unf: nazarāt ta‘šīliyya. al-Qāhira: Dār al-Šurūq, 2007.
- [19] AL QARADĀWĪ, Yūsuf ‘Abd Allāh. Fiqh al-ğihād : dirāsa muqārana li-aḥkāmih wa-falsafatih fī ḍaw’ al-Qur’ān wa-al-Sunna. al-Qāhira: Maktabat Wahba, 2009.
- [20] AL QARADĀWĪ, Yūsuf ‘Abd Allāh. Min fiqh al-dawla fī al-Islām, makānatuhā . ma‘ālimuhā . ṭabī‘atuhā mawqifuhā min al-dīmuqrāṭiyya wa-al-ta‘addudiyya wa-al-mar’a wa-ğayr al-Muslimīn. al-Qāhira: Dār al-Šurūq, 1997. ISBN 9770903752.
- [21] AL QARADĀWĪ, Yūsuf ‘Abd Allāh. Al-Islām wa-al-‘unf: nazarāt ta‘šīliyya. al-Qāhira: Dār al-Šurūq, 2007
- [22] AL QARADAWI, Yusuf. Dirāsa fī fiqh maqāsīd aš-šar‘iā: bajna al-maqāsīd al-kullīja wa an-nusūs ad-džuzīja. Al-qāhira: Dār aš-šurūq, 2006.
- [23] AL QARADAWI, Yusuf. State in Islam. Cairo: Al Falah Foundation, 2004.
- [24] AL QARADAWI, Yusuf. The Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase. Awakening publications, 2000
- [25] AL QARADAWI, Yusuf. Dirāsa fī fiqh maqāsīd al šar‘iā: bajna al maqāsīd al kullīja wa an nusūs al džuzīja. Al Qāhira: Dār al šurūq, 2006
- [26] AL SARAQSĪ, Muḥammad b. Aḥmad. Šarḥ kitāb al-Siyar al-kabīr li Muḥammad ibn al-Ḥasan al Šaybānī. al-Qāhira, 1957
- [27] AL ŠA‘RĀWĪ, Muḥammad Mutawallī. Al-Ğihād fī al-Islām. al-Qāhira: Maktabat al-Turāt al-Islāmī, 1998. ISBN 977260230X.
- [28] AL ZAWĀHIRĪ, Ajman. Fursān tahta rājat an-nabī. Al tabcat al-úlā. Minbar at-tawhīd wa al-džihād, 252stran, bezdatavydání.n. l.
- [29] AL ZAWAHIRI, Ayman. Al walá wal bará, bez místa vydání, 2002.
- [30] AL ZUHAYLĪ, Wahba. Áthár al harb fī fiqh al-islám: dirāsa muqārana. Dimašq: Dār al fikr, 1981

- [31] AL-FARUQI, Isma' il R. Al Tawḥīd: its implications for thought and life. 2nd ed. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, c1992, xv, 237 p. Issues of Islamic thought, no. 4. ISBN 09-124-6380-5.
- [32] Al-qurá'n aš-šaríf. Tripolis, 1989.
- [33] AL-ŠÁFICÍ, Muhammad ibn Idrís. Kitáb al-umm. Al-mansúra: Dár al-wafá', 2001.
- [34] AMIMUL AHSAN, Muhammad, Abul Kalam Mohammad SHAHED a Ahmad AFZAL. Islamization of Knowledge: An Agenda for Muslim Intellectuals. Global Journal of Management and Business Research Administration and Management. 2013, 13(10): (research paper).
- [35] ANAS,, Mālik ibn. Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas: the first formulation of Islamic law. New York, NY, USA: Distributed by Routledge, Chapman and Hall, 1989. ISBN 07-103-0361-0.
- [36] AŠ-ŠAJBÁNÍ, Muhammad ibn Al-Hasan. Al-asl: al-džuz'as-sábic. Bajrút: Dár ibn Hazm, 2012.
- [37] AVERROËS,, Maḥmūd SHALTŪT a Rudolph PETERS. Jihad in mediaeval and modern Islam: the chapter on Jihad from Averroes' legal handbook 'Bidāyat al-mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh-al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt. Leyden: Brill, 1977. ISBN 90-040-4854-5.
- [38] AZZAM, Abdullah. Join the caravan. 2nd English ed. London: Azzam Publications, 2001. ISBN 09-540-8430-6.
- [39] AZZAM, Abu Abdullah a Usama bin LADEN. Declaration of War. bez místa vydání, 1999.
- [40] AZ-ZUBAJDÍ, Zajnuddín Ahmad ibn cAbdullatíf. Muchtasar saḥíh al-Bucháří. Rijád: Maktabat dár as-salám, 1417AH.
- [41] CLARK, Kate (transl.). The Layha: The Taleban Codes of Conduct in English. AAN Thematic Report 6/2011. Afghanistan Analysts Network.
- [42] FARADŽ, Abdassalám. Al-džihád: al-farída al-gháiba. bezvydavateľskýchúdajů.
- [43] HAJKAL, Muhammad Chajr. Al džihád wa al qitál fí al sijása al šaríja. Bejrút: Dár al bajáriq, 1993.
- [44] IBN AL MUBÁRAK, cAbdalláh, NÁZIH (ED.), Hammád (ed.). Kitáb al-džihád. Bajrút: Dár al-núr, 1971.

- [45] IBN MÁDŽA, Muhammad ibn Jazíd. Sunan: al-džuz' al-awwal. Al Qáhira: Dár ihjá' al-kutub al-arabíjja, 1952.
- [46] IBN RUSHD a Imran NYAZEE (TRANSL.). The Distinguished Jurist's Primer: Vol. I, II. Ithaca Press, 2000. ISBN 978-1859641392.
- [47] IBN RUŠD, Abú al-Walíd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad. Bidájat al-mudžtahid wa nihájat al-muqtasid: al-džuz' ath-thání. al-Qáhira: Maktaba ibn Tajmíja, 1415AH.
- [48] IBN TAIMIYYA, Ahmad a Omar A. FARRUKH (TRANS). Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam: Public Policy in Islamic Jurisprudence. 1966: Khayats, Beirut.
- [49] IBN TAJMÍJA, Ahmad a Zuhajr KUBBÍ (ED.). Fiqh al jihád. Bajrút: Dár al fikr al arabí, 1992
- [50] IBN TAJMÍJA, Ahmad. Al sijása al šarcíja fí isláh al rácí wa al racíja. Al Maghrib: Dár al áfáq al džadída, 1991
- [51] IBN TAJMÍJA, Ahmad. Thaláth rasā'il fí al-jihād. 'Ammān: Dār al-Nafā'is, 1993
- [52] MÁLIK. Al-muwatta'. Tunis, 1863.
- [53] MAUDOUDI, Syed Abul 'Ala a Khurram MURAD. The Islamic movement: dynamics of values, power, and change. Leicester, U.K.: Islamic Foundation, 1991. ISBN 08-603-7140-9.
- [54] MUTAHHARI, Morteza. Jihad: The Holy War of Islam and its Legitimacy in the Quran. Tehran: Islamic Propagation Organization, 1985.
- [55] 'OUDAH, Abdul Qadir. Criminal law of islam. Vol. I. New Delhi: Kitab Bhavan, 1999. ISBN 8171512747.
- [56] 'OUDAH, Abdul Qadir. Criminal law of islam. Vol. II. New Delhi: Kitab Bhavan, 1999. ISBN 8171512755.
- [57] 'OUDAH, Abdul Qadir. Criminal law of islam. Vol. III. New Delhi: Kitab Bhavan, 1999. ISBN 8171512763.
- [58] 'OUDAH, Abdul Qadir. Criminal law of islam. Vol. IV. New Delhi: Kitab Bhavan, 1999. ISBN 8171512771.
- [59] QARAĐĀWĪ, Yūsuf 'Abd Allāh. Kayfa nata'amalu ma'a al-turāṭ wa-al-tamaḍhub wa-al-iḳtilāf?. al-Qāhira: Maktabat Wahba, 2004. Naḥw waḥda fikriyya li-al-'āmilīn li-al-Islām. fī ḍaw' šarḥ 'ilmī mufaššal li-al-uṣūl . ISBN 9772251574.

- [60] QUTB, Sayyid. Milestones, Witness Pioneer Virtual Islamic Organization, bez data a místa vydání, The Islamic Concept and Culture (kap. 8), online: http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/SQ_Milestone/default.htm.
- [61] SHĀFI'Ī, Muḥammad ibn Idrīs a Joseph E LOWRY. The epistle on legal theory. New York: New York University, 2013, xl, 504 p. ISBN 9780814769980.
- [62] SHAYBĀNĪ, Muḥammad ibn al-Ḥasan a Mahmood Ahmad GHAZI. The shorter book on Muslim international law: Kitāb al-siyar al-ṣaghīr. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 1998, xvi, 113, 7, 69 p. ISBN 96-940-8194-7
- [63] TALEQANI, Mahmud, Murtada MUTAHHARI a Ali SHARIATI. Jihad and Shadadat: Struggle and Martyrdom in Islam. Houston: IRIS, 1986. ISBN 0932625037.
- [64] The Hedaya or Guide: A commentary on the Musulman Laws (transl. by Charles Hamilton). Lahore, 1957. (Poprvé vyšlo 1791).
- [65] The meaning of The Glorious Qur'án. (tranl. Muhammad Marmaduke Pickthall). Tripolis: Islamic Call Society, n.d.
- [66] Y. Qaradawi, Fiqh al-Wasatiya al-Islamiya: Ma'alem wa Manarat [The Jurisprudence

PŘEKLADY PRAMENŮ

- [67] AVERROËS,, Maḥmūd SHALTŪT a Rudolph PETERS. Jihad in mediaeval and modern Islam: the chapter on Jihad from Averroes' legal handbook 'Bidāyat al-mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late Shaykh-al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt. Leyden: Brill, 1977, 90 p. ISBN 90-040-4854-5.
- [68] Hrbek Ivan (překl.) Korán. Praha, Odeon, 1991.
- [69] IBN TAIMIYYA, Ahmad a Omar A. FARRUKH (TRANS). Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam: Public Policy in Islamic Jurisprudence. 1966: Khayats, Beirut
- [70] Michot Yahya (transl). TEXTS TRANSL., ANNOT. AND PRESENTED IN RELATION TO SIX MODERN READINGS OF THE MARDIN FATWA BY YAHYA , Texts transl., annot. and presented in relation to six modern readings of the Mardin Fatwa by Yahya a Foreword by James PISCATORI. Muslims under non-Muslim rule: Ibn Taymiyya on fleeing from sin ; kinds of emigration ; the status

- of Mardin: domain of peace/war, domain composite ; the conditions for challenging power. Oxford [u.a.]: Interface Publications, 2006. ISBN 978-095-5454-561
- [71] PETERS, Rudolph. Jihad in classical and modern Islam: a reader. Princeton: Markus Wiener, c1996, ix, 204 p. ISBN 15-587-6109-8
- [72] TEXTS TRANSL., ANNOT. AND PRESENTED IN RELATION TO SIX MODERN READINGS OF THE MARDIN FATWA BY YAHYA , texts transl., annot. and presented in relation to six modern readings of the Mardin Fatwa by Yahya, foreword by James PISCATORI a IBN TAJMÍJA. Muslims under non-Muslim rule: Ibn Taymiyya on fleeing from sin ; kinds of emigration ; the status of Mardin: domain of peace/war, domain composite ; the conditions for challenging power. Oxford [u.a.]: Interface Publications, 2006. ISBN 978-095-5454-561.

LITERATURA

MONOGRAFIE

- [73] ANVER M. EMON, [edited by] Anver M.Mark Ellis. Islamic law and international human rights law [online]. Oxford: Oxford University Press, 2013 [cit. 2014-10-21]. ISBN 978-019-1741-104.[EDITED BY]
- [74] ABIAD, Nisrine. Sharia, Muslim states and international human rights treaty obligations: a comparative study. London: British Institute of International and Comparative Law, c2008, xxii, 240 p. ISBN 19-052-2141-X
- [75] ABOU EL FADL, Khaled. Rebellion and violence in Islamic law. New York: Cambridge University Press, 2001, xii, 391 p. ISBN 05-217-9311-4.
- [76] ABŪSULAYMĀN, ‘AbdulḤamīd. Towards an Islamic theory of international relations: new directions for Islamic methodology and thought. 2nd rev. ed. Herson, Va., U.S.A.: International Institute of Islamic Thought, 1993. ISBN 09-124-6352-X.
- [77] AKGÜNDÜZ, Ahmet. Islamic public law: (documents on practice from the Ottoman archives). Rotterdam: IUR Press, 2011, 733 p. Islamic law in theory and practice. ISBN 90-817-2643-9.
- [78] AL DASÚQÍ, Muhammad. Naḥw ru’ya Islāmiyya fī al-qānūn al-duwalī al-insānī. al-Qāhira: Wizārat al-Awqāf, al-Mağlis al-A‘lā li-al-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 2008.
- [79] AL ĠUNAYMĪ, Muḥammad Ṭal‘at. The Muslim conception of international law and the western approach. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

- [80] AL ŠARABĀŠĪ, Ahmad. Mawsū‘at al-Fidā’ fī al-islām. al-Ġuz’ 1. Bajrūt: Dār al džīl, 1982.
- [81] AL ŠARABĀŠĪ, Ahmad. Mawsū‘at al-Fidā’ fī al-islām. al-Ġuz’ 2. Bajrūt: Dār al Džīl, 1983.
- [82] AL ŠARABĀŠĪ, Ahmad. Mawsū‘at al-Fidā’ fī al-islām. al-Ġuz’ 3. Bajrūt: Dār al džīl, 1983.
- [83] AL ŠARABĀŠĪ, Ahmad. Mawsū‘at al-Fidā’ fī al-islām. al-Ġuz’ 4. Bajrūt: Dār al džīl, 1982.
- [84] AL-DAWOODY, Ahmed. The Islamic law of war: justifications and regulations. 1st ed. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2011. ISBN 02-301-1160-2.
- [85] ‘ALĪ, Maḥmūd Muḥammad. Al-Jihād fī al-sharī‘ah al-islāmīyah. al-Qāhirah: Džāmicat al azhar, Dār al-Ittiḥād al-‘Arabī, 1973.
- [86] AL-SŪSŪH, ta’līf ‘Abd al-Majīd Muḥammad a taqdīm Sa‘īd ‘Abd Allāh ḤĀRIB. Usus al-‘alāqāt al-duwalīyah fī al-Islām. Al-Ṭab‘ah 1. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2005. ISBN 99-538-1013-3.
- [87] ANDERSON, J. Islamic law in the modern world. New York: New York University Press, 1959.
- [88] AN-NA‘IM, Abdullahi Ahmed. Toward an Islamic reformation: civil liberties, human rights, and international law. 1. pbk. ed. Syracuse, NY: Syracuse Univ. Press, 1996. ISBN 08-156-2706-8.
- [89] ARMANAZI, Najib. L’Islam at le Droit International. Paris, 1929
- [90] ‘AṬĪYAH, ‘Aṭīyah ‘Abd al-Raḥīm. ‘Iddat al-mujāhidīn fī al-Kitāb wa-al-Sunnah. al-Qāhirah: Wizārat al-Awqāf, al-Majlis al-A‘lá lil-Shuūn al-Islāmīyah, Lajnat al-Ta‘rīf bi-al-Islām, 1979.
- [91] AUDA, Jasser. Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: a systems approach. London [u.a.]: Internat. Inst. of Islamic Thought, 2008. ISBN 978-156-5644-243.
- [92] A‘ZAMĪ, Muḥammad Muṣṭafá. On Schacht's Origins of Muhammadan jurisprudence. New York: Wiley, c1985. ISBN 04-718-9145-2.
- [93] BADERIN, Mashood A. International human rights and Islamic law. New York: Oxford University Press, 2003. ISBN 01-992-6659-X.
- [94] BAR, Shmuel. Warrant for terror: fatwas of radical Islam and the duty of jihad. 1st pbk. ed. Lanham: Rowman, 2008. ISBN 978-074-2551-213

- [95] BASSIOUNI, M. *The Sharīʿa and Islamic criminal justice in time of war and peace*. New York: Cambridge University Press, 2014, xxi, 385 pages. ISBN 11-076-8417-X
- [96] BERÁNEK, Ondřej. *Ignác Goldziher - vězeň z Budapešti: život a dílo zakladatele islamologie*. 1. vyd. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2010. Dějiny a kultura. ISBN 978-80-7325-209-0.
- [97] BONNER, Michael David. *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*. Princeton: Princeton University Press, 2006, xviii, 197 p. ISBN 06-911-2574-0
- [98] BONNEY, Richard. *Jihād: from Qurʾān to Bin Laden*. New York: Palgrave Macmillan, 2004. ISBN 14-039-3372-3.
- [99] BOSTOM, Andrew G. *Sharia versus freedom: the legacy of Islamic totalitarianism*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2012. ISBN 16-161-4666-4.
- [100] BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur, Band I*, Leiden, 1937
- [101] BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Band II*. Berlin: Verlag von Emil Felber, 1902.
- [102] BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Dritter Supplemen-terband*. Leiden, 1942.
- [103] BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Erster Supplemen-terband*. Leiden, 1937.
- [104] BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Zweiter Supple-menterband*. Leiden, 1938.
- [105] BURTON, John. *The sources of Islamic law: Islamic theories of abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, c1990. ISBN 07-486-0108-2.
- [106] CALDER, Norman. *Studies in Early Islamic Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- [107] COOK, David. *Martyrdom in Islam*. New York: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-052-1615-518.
- [108] COOK, David. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005. ISBN 05-202-4448-6.
- [109] COOK, Michael. *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. New York: Cambridge University Press, 2000. ISBN 05-216-6174-9.

- [110] COULSON, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. ISBN 0748605412.
- [111] COULSON, Noel James. *Conflicts and tensions in Islamic jurisprudence*. Chicago: University of Chicago Press, 1969. ISBN 02-261-1610-7.
- [112] CRONE, Patricia a Martin HINDS. *God's caliph: religious authority in the first centuries of Islam*. New York: Cambridge University Press, 1986. ISBN 05-213-2185-9.
- [113] DUDERIJA, Adis. *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*. E-book. New York: Palgrave Macmillan, 2014. ISBN 9781137323859.
- [114] ĐUMAYRIYYA, 'Uṭmān b. Ğum'a. *Al-Mu'āhadāt al-dawliyya fī fiqh al-imām Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī : dirāsa fiqhiyya muqārana*. Makka: Rābiṭat al-'Ālam al-Islāmī, 1977.
- [115] DUPUY, René-Jean (ed.). *L'avenir du droit international dans un monde multiculturel*. The Hague: Nijhoff, 1984. ISBN 90-247-3070-8, s. 118-119.
- [116] ELIBIARY, Sarah. *Islamic Jurisprudential Discourses on the Conduct of Hostilities: Embracing Pragmatism*. 2012. PhD thesis. SOAS, University of London.
- [117] ESS, Josef van. *Dschihad gestern und heute*. Boston: De Gruyter, c2012. ISBN 9783110245707-.
- [118] FADL, Khaled M. Abou El. *And god knows the soldiers: the authoritative and authoritarian in Islamic discourses*. Lanham [u.a.]: Univ. Press of America, 2001. ISBN 07-618-2084-1
- [119] FIRESTONE, Reuven. *Jihād: the origin of holy war in Islam*. New York: Oxford University Press, 1999. ISBN 01-951-5494-0.
- [120] FRICK, Marie-Luisa a Andreas Th MÜLLER. *Islam and international law: engaging self-centrism from a plurality of perspectives [online]*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2013 [cit. 2014-10-21]. ISBN 978-90-04-23336-2.
- [121] FYZEE, Asaf A.A. *Outlines of Muhammadan Law*. 5. New Delhi: Oxford University Press, 2008. ISBN 978-0-19-806360-5.
- [122] GOLDZIHNER, Ignác a Bernard LEWIS. *Introduction to Islamic theology and law*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1981. ISBN 06-911-0099-3.
- [123] GOMBÁR, Eduard. *Úvod do dějin islámských zemí*. Praha: Najáda, 1994. ISBN 8085632225.

- [124] GUZLAR, Ahmad. The prophet's concept of war. Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1989.
- [125] HALLAQ, Wael B. A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh. New York: Cambridge University Press, 1997. ISBN 05-215-9027-2.
- [126] HALLAQ, Wael B. Law and legal theory in classical and medieval Islam. Brookfield, Vt.: Variorum/Ashgate, 1995. Collected studies, CS474. ISBN 08-607-8456-8.
- [127] HALLAQ, Wael B. Sharī'a: theory, practice, transformations. New York: Cambridge University Press, 2009, ix, 614 p. ISBN 05-216-7874-9
- [128] HALLAQ, Wael B. The formation of Islamic law. Burlington, VT: Ashgate/Variorum, c2004. ISBN 08-607-8714-1.
- [129] HALLAQ, Wael B. The origins and evolution of Islamic law. New York: Cambridge University Press, 2005. ISBN 05-218-0332-2.
- [130] HALLAQ, Wael B. Sharī'a: theory, practice, transformations. New York: Cambridge University Press, 2009, ix, 614 p. ISBN 05-216-7874-9
- [131] HAMÁDA, Fárúq. Al tašrī' al dawlí fī al islám. Ribát: kullíjat al ádáab wa al ulúm al insáníja, 1997. ISBN 11130377.
- [132] HAMIDULLAH, Muhammad. Muslim Conduct of State. Lahore: Ashraf Press, 1961.
- [133] HLAVÁČOVÁ, Simona. Islám ve Spojených státech amerických. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2008. ISBN 978-80-210-4669-6
- [134] JOHANSEN, Baber. Contingency in a sacred law: legal and ethical norms in the Muslim fiqh. Boston: Brill, 1999. ISBN 90-041-0603-0.
- [135] KALSHOVEN, Frits a Liesbeth ZEGVELD. Constraints on the waging of war: an introduction to international humanitarian law. 4th ed. New York: Cambridge University Press, 2011. ISBN 11-076-0032-4.
- [136] KAMALI, Mohammad Hashim. Principles of Islamic jurisprudence. 3rd rev. and enl. ed. Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003. ISBN 09-466-2182-9.
- [137] KAMALI, Mohammad Hashim. Shari'ah law: an introduction. Oxford, England: Oneworld, 2008. ISBN 978-185-1685-653.
- [138] KELSAY, John. Arguing the just war in Islam. 1st Harvard university Press pbk. ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009

- [139] KEPEL, Gilles a Jean-Pierre MILELLI. *Al Qaeda in its own words*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2008. ISBN 06-740-2804-X.
- [140] KEPEL, Gilles. *Jihad: the trail of political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002. ISBN 06-740-0877-4.
- [141] KEPEL, Gilles. *Válka v srdci islámu*. 1. české vyd. Praha: Karolinum, 2006, 294 s. ISBN 80-246-1217-8
- [142] KERR, Malcolm H. *Islamic reform : the political and legal theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- [143] KHADDURI, Majid. *The Islamic conception of justice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, c1984, xvi, 256 p. ISBN 08-018-3245-4
- [144] KHADDURI. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1955. ISBN 0-404-10925-X
- [145] KHALILIEH, Hassan Salih. *Islamic maritime law: an introduction*. Boston: Brill, 1998. ISBN 90-041-0955-2.
- [146] KHAN, Saad S. *Reasserting international Islam: a focus on the organization of the Islamic conference and other Islamic institutions*. Karachi: Oxford University Press, 2001. ISBN 01-957-9411-7.
- [147] KNAPP, V. *Velké právní systémy: Úvod do srovnávací právní vědy*. Praha: C.H.Beck, 1996
- [148] KNAPP, Viktor. *Teorie práva*. Praha: C.H.Beck, 1995.
- [149] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-702-1125-3.
- [150] LAMCHICHI, Abderrahim. *Jihād: un concept polysémique et autres essais*. Paris, France: L'Harmattan, c2006. Collection Histoire et perspectives méditerranéennes. ISBN 978-229-6004-672.
- [151] LEWIS, Bernard. *The political language of Islam*. Karachi: Oxford University Press, 2002, vii, 168 p. ISBN 01-957-9782-5.
- [152] LIPPMAN, Matthew Ross, Seán MCCONVILLE a Mordechai YERUSHALMI. *Islamic criminal law and procedure: an introduction*. New York: Praeger, 1988, xv, 168 p. ISBN 02-759-3009-2

- [153] LOMBARDI, Clark Benner. State law as Islamic law in modern Egypt: the incorporation of the Sharī a into Egyptian constitutional law. Leiden ; Boston: Brill, 2006. ISBN 978-900-4135-949.
- [154] MALLAT, Chibli. Introduction to Middle Eastern law. New York: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-019-9230-495.
- [155] MANSFIELD, Laura. His Own Words: Translation and Analysis of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri. TLG Publications, 2006. ISBN 9781847288806.
- [156] MAYER, Ann Elisabeth. Islam and Human Rights: tradition and politics. Colorado: Westview Press, 1991
- [157] MELCHERT, Christopher. The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E. New York: Brill, 1997. ISBN 90-041-0952-8.
- [158] MENDEL, Miloš. Džihád, islámské koncepce šíření víry. Brno: Atlantis, 2010. ISBN 9788071083160.
- [159] MENDEL, Miloš. Džihád: islámské koncepce šíření víry. Vyd. 1. V Brně: Atlantis, 1997. ISBN 80-710-8151-5.
- [160] MORABIA, Alfred. Le Ĝihád dans l'Islam médiéval le "combat sacré" des origines au XIIe siècle. [Nouvelle éd.]. Paris: A. Michel, 2013. ISBN 978-222-6246-295. PETERS, Rudolph. Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228
- [161] MOTZKI, Harald, Nicolet BOEKHOFF-VAN DER VOORT a Sean W ANTHONY. Analysing Muslim traditions: studies in legal, exegetical and Maghazi hadith. Boston: Brill, 2010. ISBN 978-900-4180-499.
- [162] MOTZKI, Harald. The origins of Islamic jurisprudence: Meccan fiqh before the classical schools. Boston: Brill, 2002. Islamic history and civilization, v. 41. ISBN 90-041-2131-5.
- [163] MURAWIEC, Laurent. The mind of jihad. New York: Cambridge University Press, 2008. ISBN 05-217-3063-5.
- [164] MUSALLAM, Adnan. From secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the foundations of radical Islamism. Westport, Conn.: Praeger, 2005. ISBN 02-759-8591-1.
- [165] NA'ĪM, 'Abd Allāh Aḥmad. Toward an Islamic reformation: civil liberties, human rights, and international law. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990. ISBN 08-156-2484-0.

- [166] NASR, Seyyed Vali Reza. The vanguard of the Islamic revolution: the Jama'at-i Islami of Pakistan. Berkeley: University of California Press, c1994. ISBN 05-200-8369-5.
- [167] ONDŘEJ, Jan, Šturma PAVEL a Bílková VERONIKA. Mezinárodní humanitární právo. Vyd. 1. V Praze: C.H. Beck, 2010, xxiii, 536 s. Beckova edice právní instituty. ISBN 978-80-7400-185-7,
- [168] PARET, Rudi. Die legendäre Maghāzi-Literatur: arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1930, 251 p.
- [169] PELIKÁN, Petr. Sunna: Pramen islámského práva. Praha: Ediční středisko Právnické fakulty UK, 1997.
- [170] PETERS, Rudolph. Jihad in classical and modern Islam: a reader. Princeton: Markus Wiener, c1996. ISBN 15-587-6109-8.
- [171] PETERS, Rudolph. Crime and punishment in Islamic law: theory and practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century. New York: Cambridge University Press, 2005, x, 219 p. ISBN 978-052-1796-705
- [172] PETERS, Rudolph. Islam and colonialism: the doctrine of Jihad in modern history. The Hague: Mouton, 1979. ISBN 978-311-0100-228
- [173] POSTON, Larry. Islamic da'wah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam. New York: Oxford University Press, 1992, 220 p. ISBN 0195072278
- [174] POTMĚŠIL, Jan. Šarīca: úvod do islámského práva. 1. vyd. Praha: Grada, 2012. ISBN 978-802-4743-790.
- [175] QUTB, Sajjid a Miloš MENDEL (PŘEKLDAD). Milníky na cestě. Vyd. 1. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia), sv. 20. ISBN 978-802-0021-861.
- [176] RADĚJ, Tomáš. Irácké povstání v letech 2003-2009: strategie, taktika a ideologie islámských radikálních a nacionalistických uskupení. Praha: Ústav mezinárodních vztahů, 2010. ISBN 978-808-6506-913.
- [177] ROY, Olivier. Secularism confronts Islam. New York: Columbia University Press, c2007. ISBN 02-315-1179-5.
- [178] RUBAY'Ī, Šalāḥ 'Abd al-Razzāq al-. Al- 'Ālam al-islāmī wa-al-ġarb : dirāsa fī al-qānūn al-duwalī al-islāmī. London: Mu'assasat Dār al-Islām, 2002. ISBN 964927541X.

- [179] SAFI, Louay M. Peace and the limits of war: transcending the classical conception of Jihad. 2nd ed. London: The International Institute of Islamic Thought, 2003. ISBN 15-656-4402-6.
- [180] SHAH, Niaz A. Self-defense in Islamic and international law: assessing Al-Qaeda and the invasion of Iraq. New York, NY: Palgrave MacMillan, 2008. ISBN 02-306-0618-0.
- [181] SHAH, Niaz. Islamic law and the law of armed conflict: the conflict in Pakistan. S.l.: Routledge, 2013. ISBN 978-041-5859-639.
- [182] SHIRAZI, Grand Ayatollah Imam Mohammad a Z TRANSLATED BY ALI IBN ADAM. War, peace and non-violence: an Islamic perspective. Kuwait: Foundation of Mohammed al-Amin, 2002. ISBN 19-033-2304-5.
- [183] SCHACHT, Joseph. An introduction to Islamic law. New York: Clarendon Press, 1982. ISBN 01-982-5473-3.
- [184] SCHACHT, Joseph. The origins of Muhammadan jurisprudence. Oxford: Clarendon Press, 1979. ISBN 01-982-5357-5.
- [185] SIVAN, Emmanuel. Radical Islam: medieval theology and modern politics. New Haven: Yale University Press, c1985, xi, 218 p. ISBN 03-000-3263-3
- [186] ŠALABÍ, Ahmad. Al jihád wa al nuzum al askaríjja fí al tafkír al islámí. Al qáhirra: Maktaba al nahda al misríja, 1974.
- [187] ŠARĪF, Māhir. Tatawwur mafhúm al džihád fí al fikr al islámí. Dimašq: Dār al-Madā li-al-Ṭaqāfa wa-al-Našr, 2008. ISBN 978-284-3059-162.
- [188] ŠTURMA, Pavel, Čestmír ČEPELKA a Vladimír BALAŠ. Právo mezinárodních smluv. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2011. Monografie (Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk). ISBN 978-80-7380-341-4.
- [189] TIBI, Bassam. Der neue Totalitarismus: "Heiliger Krieg" und westliche Sicherheit. Darmstadt: Primus, 2004. ISBN 38-967-8494-3.
- [190] TIBI, Bassam. The challenge of fundamentalism: political Islam and the new world disorder. Updated ed. Berkeley, Ca: University of California Press, 2002. ISBN 978-052-0236-905.
- [191] TURNER, John A. Religious ideology and the roots of the global Jihad: Salafi Jihadism and international order. Palgrave Macmillan, 2014. ISBN 11-374-0956-8.
- [192] VIDINO, Lorenzo. The new Muslim Brotherhood in the West. New York: Columbia University Press, c2010, viii, 326 p. ISBN 978-023-1522-298

- [193] VIKØR, Knut S. *Between God and the sultan: a history of Islamic law*. London: C. Hurst, 2004. ISBN 978-185-0658-061.
- [194] Viz HENCKAERTS, Jean-Marie, Louise DOSWALD-BECK a Carolin AL-VERMANN. *Customary international humanitarian law*. New York: Cambridge University Press, 2005. ISBN 05-218-3155-5.
- [195] VOGEL, Frank E. *Islamic law and legal system: studies of Saudi Arabia*. Boston: Brill, 2000. ISBN 90-041-1062-3.
- [196] WEERAMANTRY, C.G. *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*. London: Macmillan Press, 1988. ISBN 0-333-44668-2
- [197] WECHSEL, Ruth. *Das Buch Qidwat al-Gāzī: ein Beitrag zur Geschichte der Ğihād-Literatur*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1970.
- [198] WEISS, Bernard G. *The spirit of Islamic law*. Athens: University of Georgia Press, c1998. *Spirit of the laws* (Athens, Ga.). ISBN 08-203-1977-5.
- [199] YĀSĪN, Muḥammad Na‘īm. *Al-Ğihād, mayādīnuh wa-asālībuh. Ṭab‘a ġadīda munaqqaha wa-mazīda. al-Qāhira: Maktabat al-Zahrā’*, 1990. ISBN 9770004731.
- [200] ZUBAIDA, Sami a . *Law and power in the Islamic world*. New York: I.B. Tauris, 2003. ISBN 18-606-4865-7.

SBORNÍKY

- [201] AMANAT, Abbas a Frank GRIFFEL. *Shari'a: Islamic law in the contemporary context*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007. ISBN 08-047-5639-2.
- [202] BASSIOUNI, Cherif M. (ed.). *The Islamic Criminal Justice System*. New York: Oceana Publications, INC., 1982. ISBN 037920745-1.
- [203] BREKKE, Torkel. *The ethics of war in Asian civilizations: a comparative perspective*. New York: Routledge, 2006. ISBN 978-041-5342-926.
- [204] DEOL, Jeevan a Zaheer KAZMI (eds.). *Contextualising jihadi thought*. 1. publ. London: Hurst, 2012. ISBN 978-184-9041-300.
- [205] DUDERIJA, Adis. *Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought*. e-book. New York: Palgrave Macmillan, 2014. ISBN 9781137323859
- [206] EDITED BY HRH PRINCE GHAZI BIN MUHAMMAD, Ibrahim Kalin. *War and peace in islam: the uses and abuses of jihad*. 1st ed. Cambridge, U.K: Islamic Texts Society, 2013. ISBN 978-190-3682-838.

- [207] EDITED BY PERI BEARMAN, Wolfhart Heinrichs a Bernard WEISS. The law applied: contextualizing the Islamic Shari'a : a volume in honor of Frank E. Vogel. E-book. London: I.B. Tauris, 2008. ISBN 978-184-5117-368.
- [208] GRÄF, Bettina a Jakob SKOVGAARD-PETERSEN. Global mufti: the phenomenon of Yūsuf al-Qaraḏāwī. New York: Columbia University Press, 2009, xi, 262 p. ISBN 0231700709
- [209] GRUNEBAUM, G. E. von a Majid KHADDURI. The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar. ISBN 10.2307/1859382 (1966)
- [210] GUELLALI, edited by M. Cherif Bassiouni and Amna a with the co-operation of Ann. O'BRIEN. Jihad and its challenges to international and domestic law. The Hague: Hague Academic Press, 2010. ISBN 978-906-7043-120
- [211] HEER, Nicholas a Farhat Jacob ZIADEH. Islamic law and jurisprudence. Seattle: University of Washington Press, c1990. ISBN 02-959-7006-5.
- [212] JOHNSON, James Turner a John KELSAY. Cross, crescent, and sword: the justification and limitation of war in Western and Islamic tradition. New York: Greenwood Press, 1990, xviii, 236 p. ISBN 03-132-7348-0.
- [213] MALLAT, Chibli. Islam and public law: classical and contemporary studies. Boston: Graham, 1993. ISBN 18-533-3414-6.
- [214] NARDIN, Terry. The ethics of war and peace: religious and secular perspectives. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1996. ISBN 1-55876-108-X.
- [215] NIELSEN, Jørgen S a Lisbet CHRISTOFFERSEN. Shari'a as discourse: legal traditions and the encounter with Europe. Burlington, Vt.: Ashgate, c2010. Cultural diversity and law. ISBN 07-546-9895-5.
- [216] OTTO, Jan Michiel. Sharia incorporated: a comparative overview of the legal systems of twelve Muslim countries in past and present. Leiden: Leiden University Press, c2010. Law, governance, and development. ISBN 90-872-8057-2.
- [217] PERRY, Marvin a Howard E (eds.) NEGRIN. The theory and practice of Islamic terrorism: an anthology. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2008. ISBN 978-023-0608-641.
- [218] PETERS, Rudolph a Peri BEARMAN. The Ashgate Research companion to Islamic law. Farnham, 2014, s. 123-135. ISBN 9781409438939.
- [219] RIPPIN, Andrew. The Qurān and its interpretative tradition. Burlington, VT: Ashgate, 2001. Collected studies, CS715. ISBN 0860788482.

- [220] ROBINSON, Paul. Just war in comparative perspective. Aldershot, Hampshire, England: Ashgate, c2003. ISBN 07-546-3587-2.
- [221] WEISS, Bernard G (ed.). Studies in Islamic legal theory. Boston [Mass.]: Brill, 2002. ISBN 90-041-2066-1.

PŘÍSPĚVEK VE SBORNÍKU

- [222] AL ASHMAWI, Mohammad Said. Sharia: The codification of Islamic Law. In: KURZMAN, Charles. Liberal Islam: a source book. New York: Oxford University Press, 1998, s. s. 49-56. ISBN 0195116224
- [223] BERÁNEK, Ondřej. Revizionistické přístupy a skepticismus ve studiu Koránu a počátků islámu. In: HANUŠ, Jiří. Boží slovo a slovo lidské: čtení, překlad a výklad posvátných textů v křesťanství, židovství a islámu. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012, s. 72-101. Quaestiones quodlibetales, no. 21. ISBN 9788073252892.
- [224] JOHNSTON, David. Yusuf al-Qaradawi's Purposive Fiqh: Promoting or Demoting the Future yRole of Ulama?s. 42. In DUDERIJA, Adis. Maqasid al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought:. E-book. New York: Palgrave Macmillan, 2014. ISBN 9781137323859.
- [225] PAROLIN, Gianluca. Equality before the law. In: PETERS, Rudolph a Peri BEARMAN. The Ashgate Resaerch companion to Islamic law. Farnham, 2014, s. 123-135. ISBN 9781409438939

ČLÁNKY

- [226] ABDULLAHI AHMED, An-Na'im. Islam and International Law: Toward a Positive Mutual Engagement to Realize Shared Ideals. Proceedings of the 98th Annual Meeting (March 31-Apr.3, 2004), The American Society of International Law, Washington, DC. , 159-168.
- [227] ABOU EL FADL, Khaled. CONCEPTUALIZING SHARI'A IN THE MODERN STATE. VILLANOVA LAW REVIEW. 2012, 56(No. 5), 803-818.
- [228] AFSAH, Ebrahim. Contested Universalities of International Law. Islam's Struggle with Modernity. Journal of the History of International Law / Revue d'histoire du droit international. 2008, 10(2), 259-307. DOI: 10.1163/157180508X359855. ISSN 1388-199x.

- [229] AFSHARI, Reza. An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights. *Human Rights Quarterly*. 1994, 16(2), 235-276. DOI: 10.1007/springerreference_224356.
- [230] ALI, S. S. a J. REHMAN. The Concept of Jihad in Islamic International Law. *Journal of Conflict and Security Law*. 2005, 10(3), 321-343. DOI: 10.1093/jcsl/kri017. ISSN 1467-7954.
- [231] ALI, S. S. Resurrecting Siyar through Fatwas? (Re) Constructing 'Islamic International Law' in a Post-(Iraq) Invasion World. *Journal of Conflict and Security Law*. 2009, 14(1), 115-144. DOI: 10.1093/jcsl/krp011. ISSN 1467-7954.
- [232] ALLAIN, JEAN. Orientalism and International Law: The Middle East as the Underclass of the International Legal Order. *Leiden Journal of International Law*. 1999, 17(2), 391-404. DOI: 10.1017/S0922156504001864. ISSN 0922-1565.
- [233] AL-ZUHILI, Wahbeh. Islam and international law. *International Review of the Red Cross*. June 2005, vol. 87, n. 858, s. 269-284
- [234] AMIMUL AHSAN, Muhammad, Abul Kalam Mohammad SHAHED a Ahmad AFZAL. Islamization of Knowledge: An Agenda for Muslim Intellectuals. *Global Journal of Management and Business Research Administration and Management*. 2013, 13(10), (research paper).
- [235] ANGHIE, A., B.S. CHIMNI a . Third World Approaches to International Law and Individual Responsibility in Internal Conflicts: Contours of an Evolving Relationship. *Chinese Journal of International Law*. 2003, 2(1), 17-38. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199560363.003.0002.
- [236] ANGHIE, Antony. TWAIL: Past and Future. *International Community Law Review*. 2008, 10: 479-481. DOI: 10.1163/187197308X36663
- [237] AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Why should Muslims abandon Jihad ? Human rights and the future of international law. *Third World Quarterly*. 2006, 27(5), 785-797. DOI: 10.1080/01436590600780094.
- [238] ASHOOR, Yadh Ben. Islam and international humanitarian law. *International Review of the Red Cross*. 1980, 20(215), 59-. DOI: 10.1017/S002086040006705X. ISSN 0020-8604. Dostupné také z: http://www.journals.cambridge.org/abstract_S002086040006705X

- [239] BADAR, MOHAMED ELEWA. Islamic Law (Shari'a) and the Jurisdiction of the International Criminal Court. *Leiden Journal of International Law*. 2011, 24(02), 411-433. DOI: 10.1017/s0922156511000082.
- [240] BADERIN, Mashood A. A MACROSCOPIC ANALYSIS OF THE PRACTICE OF MUSLIM STATE PARTIES TO INTERNATIONAL HUMAN RIGHTS TREATIES: CONFLICT OR CONGRUENCE? *Human Rights Law Review*. 2001, 1(No. 2), 265-304.
- [241] BAKIRCIOGLU, Onder. A SOCIO-LEGAL ANALYSIS OF THE CONCEPT OF JIHAD. *International and Comparative Law Quarterly*. 2010, 59(02), 413-440. DOI: 10.1017/s0020589310000060.
- [242] BAROUDI, Sami E. Sheikh Yusuf Qaradawi on International Relations: The Discourse of a Leading Islamist Scholar (1926–). *Middle Eastern Studies*. 2014, 50(1), 2-26. DOI: 10.1080/00263206.2013.849693. ISSN 0026-3206
- [243] BAROUDI, Sami Emile. Islamist Perspectives on International Relations: The Discourse of Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah (1935–2010). *Middle Eastern Studies*. 2013, 49(1): 107-133. DOI: 10.1080/00263206.2012.743887. ISSN 0026-3206.
- [244] BASSAM TIBI. Why They Can't Be Democratic. *Journal of Democracy*. 2008, 19(3), 43-48. DOI: 10.1353/jod.0.0002. ISSN 1086-3214
- [245] BASSIOUNI, Cherif M. a Gamal M. BADR. THE SHARI'AH: SOURCES, INTERPRETATION, AND RULE-MAKING. *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*. 2002, 1, 135-181.
- [246] BASSIOUNI, Cherif M. THE NEW WARS AND THE CRISIS OF COMPLIANCE WITH THE LAW OF ARMED CONFLICT BY NON-STATE ACTORS. *THE JOURNAL OF INTERNATIONAL LAW & CRIMINOLOGY*. 2008, 98(No. 3), 711-810.
- [247] BASSIOUNI, M. Cherif a . Protection of Diplomats Under Islamic Law. *The American Journal of International Law*. 1980, 74(3), 609-633. DOI: 10.2986/tren.015-0475.
- [248] BASSIOUNI, M. Cherif. Evolving approaches to jihad: from self-defense to revolutionary and regime-change political violence. *Journal of Islamic Law and Culture*. 2008, 10(1), 61-83. DOI: 10.1080/15288170701878276. ISSN 1528-817x

- [249] BEN ACHOUR, Yadh. La civilisation islamique et le droit international. *Revue Generale de Droit International Public*. 2006, (1), 19-38.
- [250] BENNOUNE, Karima. AS-SALAMU "ALAYKUM?1 HUMANITARIAN LAW IN ISLAMIC JURISPRUDENCE. *Michigan Journal of International Law*. 1994, 15, 605-643.
- [251] BOISARD, Marcel A. On the Probable Influence of Islam on Western Public and International Law. *International Journal of Middle East Studies*. 1980, 11(04), 429-450. DOI: 10.1017/s0020743800054805.
- [252] BOUBEKEUR, Amel. Post-Islamist Culture: A New Form of Mobilization? *History of Religions*. 2007, 47(1), 75-94. DOI: 10.4324/9780203841778
- [253] BOUZENITA, Anke I. The Principle of Neutrality and "Islamic International Law" (Siyar). *Global Jurist*. 2011, 11(1), Art. 4. DOI: 10.2202/1934-2640.1377.
- [254] BOUZENITA, Anke Iman. The Siyar — An Islamic Law Of Nations? *Asian Journal of Social Science*. 2007, 35(1): 19-46
- [255] BROWN, Nathan J. Sharia and State in the Modern Muslim Middle East. *International Journal of Middle East Studies*. 1997, 29(03), 359-376. DOI: 10.1017/s0020743800064813.
- [256] BUCHANAN, Ruth. Writing Resistance Into International Law. *International Community Law Review*. 2008, 10(4), 445-454. DOI: 10.1163/187197308X356895. ISSN 1871-9740.
- [257] BUKAY, David. Islam's Hatred of the Non-Muslim. *Middle East Quarterly*. 2013, Vol.20(3), 11-20.
- [258] BUKAY, David. Peace or Jihad? Abrogation in Islam. *Middle East Quarterly*. 2007, 14(4), 3-11.
- [259] BURGIS, Michelle. Faith in the State? Traditions of Territoriality, International Law and the Emergence of Modern Arab Statehood. *Journal of the History of International Law*. 2009, 11, 37-79.
- [260] BURKI, Shireen Khan. Haram or Halal? Islamists' Use of Suicide Attacks as "Jihad". *Terrorism and Political Violence*. 2011, 23(4), 582-601. DOI: 10.1080/09546553.2011.578185. ISSN 0954-6553.
- [261] CALDER, Norman. Al-Nawawī's Typology of Muftīs and its Significance for a General Theory of Islamic Law. *Islamic Law and Society*. 1996, 3(2), 133-164. DOI: 10.1163/ej.9789004184695.i-210.49.

- [262] CASSESE, A. a Antonio CASSESE. On the Current Trends towards Criminal Prosecution and Punishment of Breaches of International Humanitarian Law. *European Journal of International Law*. 1998, 9(1), 416-430. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199232918.003.0020.
- [263] CASSESE, Antonio. Mercenaries: Lawful Combatants or War Criminals? *Heidelberg Journal for International Law*. 1980, 40, 2-31.
- [264] CASSESE, Antonio. The Status of Rebels under the 1977 Geneva Protocol on Non-International Armed Conflicts: Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of Non-International Armed Conflicts, 1977. *International and Comparative Law Quarterly*. 1981, 30(02), 148-171. DOI: 10.4337/9781845428297.00105.
- [265] CAVANAUGH, K. A. Speaking Law to War. *Journal of Conflict and Security Law*. 2012, 17(1), 3-24. DOI: 10.1093/jcsl/krr023.
- [266] COCKAYNE, James, Scott THORNBURY, Diana SLADE a Frederick J. PARRELLA. Islam and international humanitarian law: From a clash to a conversation between civilizations. *Revue Internationale de la Croix-Rouge/International Review of the Red Cross*. 2002, 84(847), 274-325. DOI: 10.1007/springerreference_15655.
- [267] COHEN, Amnon, REINARD a . Communal Legal Entities in a Muslim Setting Theory and Practice. *Islamic Law and Society*. 1996, 3(1), 331-353. DOI: 10.4135/9781452218410.n20.
- [268] CORTHAY, Eric. Le régime juridique du recours à la force tel qu'interprété par les Etats membres de l'Organisation de la Conférence islamique. *Journal of the History of International Law / Revue d'histoire du droit international*. 2005, 7(2): 211-253. DOI: 10.1163/157180505774763761
- [269] COULSON, Noel James a . Muslim Custom and Case-Law. *Die Welt des Islams*. 1959, 6(1), 13-24. DOI: 10.1163/157006059x00025.
- [270] COULSON, Noel. Law and Religion in Contemporary Islam. *Hastings Law Journal*. 1977, 29, 1447-1469.
- [271] DETTER, Ingrid. The Law of War and Illegal Combatants. *The George Washington Law Review*. 2007, 75(No. 5/6), 1049-1104.

- [272] EBERLE, Christopher J. Shari'a Reasoning and the Justice of Religious War. *Philosophia*. 2012, 40(2), 195-211. DOI: 10.1007/s11406-011-9345-2. ISSN 0048-3893.
- [273] EL-DAKKAK, Said. International humanitarian law lies between the Islamic concept and positive international law. *International Review of the Red Cross*. 1990, 30(275), 101-114. DOI: 10.1017/s0020860400075343.
- [274] FISH, M. S., F. R. JENSENIUS a K. E. MICHEL. Islam and Large-Scale Political Violence: Is There a Connection? *Comparative Political Studies*. 2010, 43(11), 1327-1362. DOI: 10.1177/0010414010376912. ISSN 0010-4140.
- [275] GRÄF, Bettina, HALVERSON. Sheikh Yūsuf al-Qaradāwī in Cyberspace. *Die Welt des Islams*. 2007, vol. 47, issue 3, s. 403-421. DOI: 10.4324/9780203194959
- [276] GREGG, Benjamin. Translating Human Rights into Muslim Vernaculars. *Comparative Sociology*. 2008, 7(4), 457-483. DOI: 10.1163/156913308X289069. ISSN 1569-1322.
- [277] HALLAQ, Wael B. "Muslim Rage" and Islamic Law. *HASTINGS LAW JOURNAL*. 2003, 54, 1705-1720.
- [278] HALLAQ, Wael B. From Fatwās To Furū: Growth and Change in Islamic Substantive Law. *Islamic Law and Society*. 1994, 1(1), 29-65. DOI: 10.1163/156851994x00147.
- [279] HALLAQ, Wael B. Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence? *International Journal of Middle East Studies*. 1993, 25(04): 587-605. DOI: 10.1017/s0020743800059274.
- [280] HALLAQ, Wael. FROM REGIONAL TO PERSONAL SCHOOLS OF LAW? A REEVALUATION. *Islamic Law and Society*. 2001, 8(1), 1-26. DOI: 10.1163/156851901753129656.
- [281] HALLAQ, Wael. Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Sharī'a. *Islamic Law and Society*. 2009, 16(3), 82-101. DOI: 10.1017/cbo9780511770760.006.
- [282] HAMID, Ahmad Ghafour a Khing Maung SEIN. Islamic International Law and the Right of Self-Defense of States. *Journal Of East Asia And International Law*. 2009, Vol.2(1), 67-101.

- [283] HASHMI, Sohail H. SAVING AND TAKING LIFE IN WAR: THREE MODERN MUSLIM VIEWS. *The Muslim World*. 1999, 89(2), 158-180. DOI: 10.1111/j.1478-1913.1999.tb03676.x.
- [284] HEGGHAMMER, Thomas a MALET. The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad. *International Security*. 2010, 35(3), 14-32. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199939459.003.0002.
- [285] HEICKERÖ, Roland. Cyber Terrorism: Electronic Jihad. *Strategic Analysis*. 2014, 38(4), 554-565. DOI: 10.1080/09700161.2014.918435. ISSN 0970-0161.
- [286] HENCKAERTS, Jean-Marie, Louise DOSWALD-BECK, Carolin ALVERMANN, Knut DORMANN, Baptiste ROLLE, Joshua S. GOLDSTEIN a David KRETZMER. The language and law of war. *Strategic Comments*. 2001, 7(8), 384-395. DOI: 10.1002/9781444338232.wbeow659.
- [287] HURVITZ, Nimrod a . From Scholarly Circles to Mass Movements: The Formation of Legal Communities in Islamic Societies. *The American Historical Review*. 2003, 108(4), 17-44. DOI: 10.4324/9780203220498_chapter_1.
- [288] HURVITZ, Nimrod. Schools Of Law And Historical Context: Re-Examining The Formation Of The Hanbalī Madhhab. *Islamic Law and Society*. 2000, 7(1), 163-206. DOI: 10.1017/cbo9781316106341.007.
- [289] CHATRATH, Nick. Fighting the unbeliever: Anjem Choudary, Musharraf Hussain and pre-modern sources on sura 9.29, abrogation and jihad. *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2010, 21(2), 111-126. DOI: 10.1080/09596411003687852
- [290] CHIMNI, B.S. Third World Approaches to International Law: A Manifesto. *International Community Law Review*. 2006, 8(1), 3-27. DOI: 10.1163/ilwo-vk4.
- [291] ISMAIL, Muhammad Basheer. THE 1979 UNITED STATES-IRAN HOSTAGE CRISIS REVIEWED FROM AN ISLAMIC INTERNATIONAL LAW PERSPECTIVE. *Denver Journal of International Law and Policy*. 2013, 42(No. 1), 19-40.
- [292] JACKSON, Sherman A. Legal pluralism between Islam and the nation-state: romantic medievalism or pragmatic modernity? *Fordham International Law Journal*. 2006, Vol.30(1), p.158-176.
- [293] JONES, J.M.B. The Chronology of the Maghāzī—A Trxtual Survey. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1957, 19(02). DOI: 10.4324/9780203844588.

- [294] KAMALI, Mohammad Hashim. Citizenship: an Islamic perspective. *Journal of Islamic Law and Culture*. 2009, 11(2), 121-153. DOI: 10.1080/15288170903273060. ISSN 1528-817x.
- [295] KAMALI, Mohammad Hashim. Legal Maxims and Other Genres of Literature in Islamic Jurisprudence. *Arab Law Quarterly*. 2006, 20(1), 77-101. DOI: 10.1163/026805506777525429.
- [296] KAMALI, Mohammad Hashim. Methodological Issues in Islamic Jurisprudence. *Arab Law Quarterly*. 1996, 11(1), 3-33. DOI: 10.1163/157302596x00219.
- [297] KAMALI, Mohammad Hashim. Sharīah And Civil Law: Towards A Methodology Of Harmonization. *Islamic Law and Society*. 2007, 14(3), 81-98. DOI: 10.4337/9780857934376.00011.
- [298] KELSAY, John. Al-Shaybani and the Islamic Law of War. *Journal of Military Ethics*. 2003, 2(1): 63-75. DOI: 10.1080/15027570310000027. ISSN 1502-7570.
- [299] KERSTEN, Carool. New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition. *Middle Eastern Studies*. 2010, 46(4), 619-623. DOI: 10.1080/00263206.2010.492997. ISSN 0026-3206.
- [300] KHADDURI, Majid. ISLAM AND THE MODERN LAW OF NATIONS. *American Journal of International Law*. 1956, 50, 358-372.
- [301] KHADDURI, Majid. THE JURIDICAL THEORY OF THE ISLAMIC STATE. *The Muslim World*. 1951, 41(3), 181-185. DOI: 10.1111/j.1478-1913.1951.tb02522.x.
- [302] KHAN, Mohammed A. Muqtedar. Islam as an ethical tradition of international relations. *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1997, 8(2), 177-192. DOI: 10.1080/09596419708721119. ISSN 0959-6410.
- [303] KRAWIETZ, Birgit a Francesco PARISI. CUT AND PASTE IN LEGAL RULES: DESIGNING ISLAMIC NORMS WITH TALFĪQ. *Die Welt des Islams*. 2002, 42(1), 3-40. DOI: 10.1007/springerreference_11501.
- [304] KÜNG, Hans. Religion, violence and “holy wars”. *International Review of the Red Cross*. 2005, 87(858). DOI: 10.1017/s1816383100181329.
- [305] KURAN, Timur. Why the Islamic Middle East Did not Generate an Indigenous Corporate Law. *SSRN Electronic Journal: University of Southern California Law School. Law and Economics working paper series*. 2004, paper 16. DOI: 10.2139/ssrn.585687.

- [306] LAYISH, Aharon. Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhābī Doctrine. *Journal of the American Oriental Society*. 1987, 107(2). DOI: 10.2307/602836.
- [307] LAYISH, Aharon. The contribution of the modernists to the secularization of Islamic law. *Middle Eastern Studies*. 1978, 14(3), 263-277. DOI: 10.1080/00263207808700381.
- [308] LAYISH, Aharon. THE TRANSFORMATION OF THE SHARĪ'A FROM JURISTS' LAW TO STATUTORY LAW IN THE CONTEMPORARY MUSLIM WORLD. *Die Welt des Islams*. 2004, 44(1): 85-113. DOI: 10.1163/157006004773712587
- [309] LIN, Herbert. Cyber conflict and international humanitarian law. *International Review of the Red Cross*. 2012, 94(886), 515-531. DOI: 10.1017/S1816383112000811. ISSN 1816-3831. Dostupné také z: http://www.journals.cambridge.org/abstract_S1816383112000811
- [310] LOMBARDI, C. B. Designing Islamic constitutions: Past trends and options for a democratic future. *International Journal of Constitutional Law*. 2013, 11(3), 615-645. DOI: 10.1093/icon/mot038. ISSN 1474-2640.
- [311] LOMBARDI, Clark B. a Nathan J. BROWN. Do constitutions requiring adherence to Shari'a threaten human rights? How Egypt's constitutional court reconciles Islamic law with the liberal rule of law. *American University International Law Review*. 2006, Vol.21(3), p.379-435.
- [312] LOMBARDI, Clark B. CAN ISLAMIZING A LEGAL SYSTEM EVER HELP PROMOTE LIBERAL DEMOCRACY?: A VIEW FROM PAKISTAN. *UNIVERSITY OF ST. THOMAS LAW JOURNAL*. 2010, 7(3), 649-651.
- [313] LOMBARDI, Clark B. Constitutional provisions making sharia "a" or "the" chief source of legislation: where did they come from? What do they mean? Do they matter?: (The Impact of the Arab Spring Throughout the Middle East & Northern Africa: Building the Rule of the Law and Role of the International Community in Domestic Conflicts). *American University International Law Review*. 2013, Vol.28(3), p.733-774.
- [314] LOMBARDI, Clark B. Islamic Law as a Source of Constitutional Law in Egypt: The Constitutionalization of the Sharia in a Modern Arab State. *Columbia journal of transnational law*. 1998, Vol.37(1), p.81-124.

- [315] LOMBARDI, Clark B. Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice: An Analysis. *Chicago Journal of International Law*. 2007, Vol.8(1), pp.85-118.
- [316] LOMBARDI, Clark B. Islamic Law in the Jurisprudence of the International Court of Justice: An Analysis. *Chicago Journal of International Law*. 2007, Vol.8(1): pp.85-118.
- [317] MAGED, Adel. Arab and Islamic Shari'a Perspectives on the Current System of International Criminal Justice. *International Criminal Law Review*. 2008, 8(3), 477-507. DOI: 10.1163/157181208x308808.
- [318] MAKDISI, George. The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court. *CLEVELAND STATE LAW REVIEW*. 1986, 34(3), 3-16.
- [319] MAKDISI, George. The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh. *Studia Islamica*. 1984, (59): 5-142. DOI: 10.2307/1595294
- [320] MAKDISI, George. The rise of colleges: institutions of learning in Islam and the West. Edinburgh University Press. 1981.
- [321] MAKDISI, George. The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History. *International Journal of Middle East Studies*. 1979, 10(01), 1-8. DOI: 10.4324/9780203019139.ch12.
- [322] MALEKIAN, Farhad, STEWART a . The Homogeneity of International Criminal Court with Islamic Jurisprudence: International Criminal Courts and Tribunals The International Criminal Court. *International Criminal Law Review*. 2009, 9(4), 649-672. DOI: 10.1163/ej.9789004163386.i-912.116.
- [323] MALIK, Jamal. Maudūdī's al-Jihād fi'l-Islām. A Neglected Document. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*. 2009, 17(1). DOI: 10.1163/1573-3912_islam_dum_1908.
- [324] MALLAT, Chibli. From Islamic to Middle Eastern Law a Restatement of the Field (Part I). *The American Journal of Comparative Law*. 2003, 51(4). DOI: 10.2307/3649129.
- [325] MALLAT, Chibli. From Islamic to Middle Eastern Law. A Restatement of the Field (Part II). *The American Journal of Comparative Law*. 2004, 52(1). DOI: 10.2307/4144449.

- [326] MARCH, A. F. a N. K. MODIRZADEH. Ambivalent Universalism? Jus ad Bellum in Modern Islamic Legal Discourse. *European Journal of International Law*. 2013, 24(1), 367-389. DOI: 10.1093/ejil/chs091. ISSN 0938-5428.
- [327] MARCH, Andrew F. The demands of citizenship: Translating political liberalism into the language of Islam. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2005, 25(3), 317-345. DOI: 10.1080/13602000500408344. ISSN 1360-2004.
- [328] MARCH, Andrew. Sources of Moral Obligation to non-Muslims in the "Jurisprudence of Muslim Minorities" (Fiqh al-aqalliyyāt) Discourse. *Islamic Law and Society*. 2009, 16(1), 34-94. DOI: 10.1163/156851908X413757. ISSN 0928-9380.
- [329] MARSHALL, Paul. EXPORTING BLASPHEMY RESTRICTIONS: THE ORGANIZATION OF THE ISLAMIC CONFERENCE AND THE UNITED NATIONS. *The review of faith & international affairs*. 2011, : 57-66
- [330] MASCINI, Peter. Can the Violent Jihad Do without Sympathizers? *Studies in Conflict*. 2006, 29(4), 343-357. DOI: 10.1080/10576100600641832. ISSN 1057-610x.
- [331] MAYER, Ann Elizabeth. Islam and the State. *Cardoso Law Review*. 1991, 12, 1015-1056.
- [332] MAYER, Ann Elizabeth. Islamic Law as a Cure for Political Law: The Withering of an Islamist Illusion. *Mediterranean Politics*. 2002, 7(3), 117-142. DOI: 10.1080/13629390207030009. ISSN 1362-9395.
- [333] MAYER, Ann Elizabeth. Law and Religion in the Muslim Middle East. *The American Journal of Comparative Law*. 1987, 35(1). DOI: 10.2307/840165.
- [334] MAYER, Ann Elizabeth. UNIVERSAL VERSUS ISLAMIC HUMAN RIGHTS: A CLASH OF CULTURES OR A CLASH WITH A CONSTRUCT? *Michigan Journal of International Law*. 15(Winter 1994): 307-404
- [335] MICHOT, Yahya. Ibn Taymiyya's "New Mardin Fatwa". Is genetically modified Islam (GMI) carcinogenic? *The Muslim World*. 2011, 101(2), 255-270. DOI: 10.1163/ej.9789004158474.i-270.53.
- [336] MOGHADAM, Assaf. Mayhem, Myths, and Martyrdom: The Shi'a Conception of Jihad. *Terrorism and Political Violence*. 2007, 19(1), 125-143. DOI: 10.1080/09546550601079656. ISSN 0954-6553.

- [337] MUNIR, Muhammad. Suicide attacks and Islamic law. *International Review of the Red Cross*. 2008, 90(869), -. DOI: 10.1017/S1816383108000040. ISSN 1816-3831.
- [338] MUNIR, Muhammad. The Layha for the Mujahideen: an analysis of the code of conduct for the Taliban fighters under Islamic law. *International Review of the Red Cross*. 2011, 93(881), 81-102. DOI: 10.1017/S1816383111000075. ISBN 10.1017/S1816383111000075.
- [339] MURPHY, Ray a Mohamed EL ZEIDY. Prisoners of War: A Comparative Study of the Principles of International Humanitarian Law and the Islamic Law of War. *International Criminal Law Review*. 2009, 9(4), 623-649. DOI: 10.1163/156753609X12487030862629. ISSN 1567-536x.
- [340] NASR, Seyyed Vali Reza. The Rise of "Muslim Democracy. *Journal of Democracy*. 2005, 16(2), 13-27. DOI: 10.1353/jod.2005.0032. ISSN 1086-3214.
- [341] OKON, Etim E. Jihad: Warfare and Territorial Expansion in Islam. *Asian Social Science*. 2013, 9(5), -. DOI: 10.5539/ass.v9n5p171. ISSN 1911-2025.
- [342] ONUMA, Yasuaki a . When was the Law of International Society Born?: An Inquiry of the History of International Law from an Intercivilizational Perspective. *Journal of the History of International Law / Revue d'histoire du droit international*. 2000, 2(1), 1-66. DOI: 10.4159/harvard.9780674726543.c14.
- [343] PARVIN, Manoucher a Maurie SOMMER. Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East. *International Journal of Middle East Studies*. 1980, 11(01), 1-21. DOI: 10.1017/s0020743800000246.
- [344] PEARL, David. The Application of Islamic law in the English Courts. *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online*. 1995, 2(1), xv-11. DOI: 10.1163/221129896x00019.
- [345] PETERS, Rudolph a . "For His Correction and as a Deterrent Example For Others" Mehmed Alī's First Criminal Legislation (1829-1830). *Islamic Law and Society*. 1999, 6(2), 164-192. DOI: 10.1163/1568519991208673
- [346] PETERS, Rudolph a . Idjtihād and Taqlid in 18Th and 19Th Century Islam. *Die Welt des Islams*. 1980, 20(3), 131-145. DOI: 10.1163/157006080x00012.

- [347] PETERS, Rudolph a . MURDER IN KHAYBAR: SOME THOUGHTS ON THE ORIGINS OF THE QASĀMA PROCEDURE IN ISLAMIC LAW. *Islamic Law and Society*. 2002, 9(2), 125-135. DOI: 10.5040/9781472565556.
- [348] PETERS, Rudolph a GERT J. J. DE VRIES. Apostasy in Islam. *Die Welt des Islams, New Series*. 1977, 17(1/4): 1-25.
- [349] PETERS, Rudolph. Divine Law or Man-Made Law? Egypt and the Application of the Shari'a. *Arab Law Quarterly*. 1988, 3(3). DOI: 10.2307/3381823.
- [350] PETERS, Rudolph. From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Shari'a is Codified. *Mediterranean Politics*. 2002, 7(3), 82-95. DOI: 10.1080/13629390207030007. ISSN 1362-9395.
- [351] PETERS, Rudolph. Murder On the Nile. *Die Welt des Islams*. 1990, 30(1), 98-116. DOI: 10.1163/157006090x00048.
- [352] PETERS, Rudolph. The Islamization of Criminal Law: a Comparative Analysis. *Die Welt des Islams*. 1994, 34(2): 246-274. DOI: 10.1163/157006094x00116.
- [353] PETERS, Ruud. Islamic law and human rights: A contribution to an ongoing debate. *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1999, 10(1), 5-14. DOI: 10.1080/09596419908721166.
- [354] RANE, Halim. Reformulating Jihad in the Context of the Israeli–Palestinian Conflict: A Theoretical Framework. *Global Change, Peace*. 2007, 19(2), 127-147. DOI: 10.1080/14781150701359043. ISSN 1478-1158.
- [355] RIGA, P. J. Islamic Law and Modernity: Conflict and Evolution. *The American Journal of Jurisprudence*. 1991, 36(1), 103-117. DOI: 10.1093/ajj/36.1.103.
- [356] ROEDER, Tina. Traditional Islamic Approaches to Public International Law – Historic Concepts, Modern Implications. *ZaöRV*. 2012, 72: 521-541.
- [357] ROY, Olivier a Amel BOUBEKEUR. *Whatever happened to the Islamists?: Salafis, heavy metal muslims and the lure of consumerist Islam*. London: Hurst and Company, 2012. ISBN 978-185-0659-402.
- [358] ROY, Olivier. Le post-islamisme. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*. 1999, 85(1), 11-30. DOI: 10.3406/remmm.1999.2634. ISSN 0997-1327.
- [359] ROY, Olivier. Secularism and Islam: The Theological Predicament. *The International Spectator*. 2013, 48(1), 5-19. DOI: 10.1080/03932729.2013.759365. ISSN 0393-2729.

- [360] ROY, Olivier. There Will Be No Islamist Revolution. *Journal of Democracy*. 2013, 24(1), 14-19. DOI: 10.1353/jod.2013.0009. ISSN 1086-3214.
- [361] SAMOUR, Nahed. Modernized Islamic International Law Concepts as a Third World Approach to International Law. *ZaöRV* 72 (2012), 543-577 [online]. [cit. 2014-10-21].
- [362] SHAH, N. A. Self-defence, Anticipatory Self-defence and Pre-emption: International Law's Response to Terrorism. *Journal of Conflict and Security Law*. 2007, 12(1), 95-126. DOI: 10.1093/jcsl/krm006. ISSN 1467-7954.
- [363] SHAH, N. A. The Use of Force under Islamic Law. *European Journal of International Law*. 2013, 24(1), 343-365. DOI: 10.1093/ejil/cht013. ISSN 0938-5428.
- [364] SHAH, Niaz A. The Taliban Layeha for Mujahidin and the Law of Armed Conflict. *Journal of International Humanitarian Legal Studies*. 2012, 3(1), 192-229. DOI: 10.1163/18781527-00301006. ISSN 1878-1373.
- [365] SINANOVIĆ, Ermin. Islamic Revival as Development: Discourses on Islam, Modernity, and Democracy since the 1950s. *Politics, Religion*. 2012, 13(1), 3-24. DOI: 10.1080/21567689.2012.659500. ISSN 2156-7689.
- [366] TEPAS, Meghan E. a Zeki SARITOPRAK. A Look at Traditional Islam's General Discord with a Permanent System of Global Cooperation. *Indiana Journal of Global Legal Studies*. 2009, 16(2), 134-156. DOI: 10.5744/florida/9780813049403.003.0009.
- [367] TIBI, B. Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-Westernization. *Theory, Culture*. 1995, 12(1), 1-24. DOI: 10.1177/026327695012001001. ISSN 0263-2764.
- [368] TIBI, Bassam. Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations. *Human Rights Quarterly*. 1994, 16(2). DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199285402.001.0001.
- [369] TIBI, Bassam. Islamism and Democracy: On the Compatibility of Institutional Islamism and the Political Culture of Democracy. *Totalitarian Movements and Political Religions*. 2009, 10(2), 135-164. DOI: 10.1080/14690760903192073. ISSN 1469-0764.
- [370] TIBI, Bassam. Political Islam as a Forum of Religious Fundamentalism and the Religionisation of Politics: Islamism and the Quest for a Remaking of the World.

- Totalitarian Movements and Political Religions. 2009, 10(2), 97-120. DOI: 10.1080/14690760903141898. ISSN 1469-0764.
- [371] TIBI, Bassam. THE FUNDAMENTALIST CHALLENGE TO THE SECULAR ORDER IN THE MIDDLE EAST. The FLETCHER FORUM of World Affairs. 1999, 23(1), 191-210.
- [372] TIBI, Bassam. The Return of the Sacred to Politics as a Constitutional Law
The Case of the Shari'atization of Politics in Islamic Civilization. Theoria. 2008, 55(115), 91-119. DOI: 10.3167/th.2007.5511506. ISSN 00405817.
- [373] TIBI, Bassam. The Totalitarianism of Jihadist Islamism and its Challenge to Europe and to Islam. Totalitarian Movements and Political Religions. 2007, 8(1), 35-54. DOI: 10.1080/14690760601121630.
- [374] TROY, Thomas S. Jihad's Captives: Prisoners of War in Islam. Journal of Legal Studies, United States Air Force Academy. 2003, 12, 87-101.
- [375] VAN SLOOTEN, Pippi. Dispelling Myths About Islam and Jihad. Peace Review. 2005, 17(2-3), 289-294. DOI: 10.1080/14631370500333013. ISSN 1040-2659.
- [376] WANSBROUGH, John. The safe-conduct in Muslim chancery practice. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1971, 34(01), 20-34. DOI: 10.1017/cbo9780511569715.012.
- [377] ZAHID, Anowar a Rohimi B. SHAPIEE. Considering Custom in the Making of Siyar (Islamic International Law). Journal of East Asia and International Law. 2010, 3(1).
- [378] ZAHRAA, Mahdi. Legal Personality in Islamic Law. Arab Law Quarterly. 1995, 10(3), p.193-206.
- [379] ZEGHAL, Malika. Religion and Politics in Egypt: The Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94). International Journal of Middle East Studies. 1999, 31(03), 371-399. DOI: 10.1017/s0020743800055483.
- [380] ZEMMALI, Ameer. Imam Al-Awzai and his humanitarian ideas (707-774). International Review of the Red Cross. 1990, 30(275), 115-. DOI: 10.1017/S0020860400075355. ISSN 0020-8604.

PRÁVNÍ DOKUMENTY

- [381] Charta Organizace spojených národů, Informační centrum OSN v Praze, 1998.

- [382] Rezoluce Valného shromáždění 2625 (XXV). Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Co-operation among States A/RES/25/2625
- [383] Mezinárodní soudní dvůr, 1986, oficiální citace rozsudku: Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America). Merits, Judgement. I.C.J. Reports 1986, p. 14.
- [384] MSD, poradní posudek, 1996, oficiální citace: Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons, I.C.J. Reports 1996, p. 226 (Advisory Opinion).
- [385] MSD, poradní posudek, 2004, oficiální citace: Legal Consequences of the Construction of the Wall in the Occupied Palestinian Territory, I.C.J. Reports 2004, (Advisory Opinion).
- [386] Rezoluce VS OSN 2105 (XX), 20.12.1965
- [387] Ženevské úmluvy o ochraně obětí ozbrojených konfliktů a Dodatkové protokoly, Správa sociálního řízení FMO, Praha, 1992.

BIBLIOGRAFIE

- [388] AL-ZWAINI, Laila a Rudolph PETERS. A bibliography of Islamic law, 1980-1993. New York: E.J. Brill, 1994, ix, 239 p. Handbuch der Orientalistik, 19 Bd. ISBN 90-041-0009-1.
- [389] MAQDISI, John a Marianne MAQDISI. Islamic Law Bibliography: Revised and Updated List of Secondary Sources. Law Library Journal. 1995, 87((1), 69-191.
- [390] MAQDISI, John. Islamic Law Bibliography. Law Library Journal. Winter 1986, Vol.78(1): 103-190

INTERNET

- [391] European Council of Fatwa and Research (ECFR), <http://e-cfr.org/new/>
- [392] Human Rights Watch (HRW) <https://www.hrw.org/>
- [393] International Union of Muslim Scholars (IUMS) , <http://iumsonline.org/portal/en-US/Home/28/>
- [394] Markaz al Qaradawí lil wasatíja al islámíja wa at-tadždíd v rámci Fakulty islámských studií v Qataru, <http://www.qfis.edu.qa/research-centres/alqaradawi-center/qcimr> Al-Qaradawi Center for Islamic Moderation and Renewal
- [395] Mezinárodní výbor Červeného kříže: www.icrc.org
- [396] Qaradawi.net <http://www.qaradawi.net/new/> a Islamonline.net.

[397] United Nations Treaty Database: www.treaties.un.org

[398] Wikipedie Muslimského bratrstva <http://www.ikhwanwiki.com/>