

**Jedinost Boží a přidružování k Bohu
jako etické kategorie koránského textu**

Lukáš Větrovec

Katedra porovnávací religionistiky
Univerzita Komenského, Bratislava

Abstract

This article is a contribution to sciences of Qur'anic semantics. It is an attempt to answer the questions about relations between theological doctrines, morality, and religious pluralism. Why Islam reserves ultimate truth just for itself? Could religious "others" reach salvation in the scope of Qur'anic teachings? How it affects understanding of the others and common coexistence between Muslims and non-Muslims? The response could be found in intersections of analyzed Qur'anic concepts of justice and injustice, monotheism and polytheism, belief, and disbelief. Such concepts could be nicknamed as core and heart issue of Islamic semantics since their appearance as a leading motive throughout whole Qur'anic texts. The Islamic soteriology is identified to be heavily normativist but not necessary exclusivist. The coexistence is then enabled by the fact that unjust theologies are to be damned only in Hereafter providing space for possible mundane peaceful relations.

1. Úvod

V diskusích o islámu vzbuzuje řadu otázek jeho doktrína spásy a jeho osobitým způsobem smělý nárok na absolutní pravdivost, de facto vylučující pravdivostní nároky jiných současných náboženských tradic a duchovních či filozofických směrů. Odkud pramení síla nejen k prosazování vlastní perspektivy, ale i k odsudku vizí konkurenčních? Jaká je racionalizace takových postojů v Koránu, Sunně a islámské interpretativní tradici? Proč má vůbec mít druh osobně zvoleného náboženského přesvědčení morální přesah? A kde nakonec stojí koránská soteriologie na ose mezi exkluzivismem a inkluzivismem?

Náboženský pluralismus možno rozdělit na normativní (tedy uznávající mnohost vyznání jako fakt), aletický (připisující mnohosti vyznání i mnohost pravdivostních nároků) a soteriologický (uznávající při mnohosti vyznání i mnohost nároků na spásu). Lze pak vést osu od extrémního exkluzivismu, který nevidí nic, nežli jen vlastní doktrínu a náboženskému pluralismu se obecně vzpírá, na jednom konci – a extrémním inkluzivismem na konci druhém, kdy je nejenže uznána náboženská rozmanitost, ale je jí připisována i pravdivostní a soteriologická hodnota, resp. v nejkrajnějším případě zcela rovnocenná v případě všech doktrín, s výjimkou extrémní exkluze. Takovým je například i všeobecné a široké pojetí spásy u filozofa náboženství Johna Hicka, anebo učení filozofické školy perenialistů, dle nichž je existující náboženská pluralita dána opakovaným se vyjevováním vágně definovaného Posvátna, pokaždé neméně autentickým způsobem. V mainstreamovém katolicismu je též možno pozorovat jistý posun od exkluzivnějších postojů k inkluzivnějším, dokument *Nostra aetate* papeže Jana XXIII. z roku 1963 ve vztahu k nekřesťanům (a zejména muslimům) nabízí přinejmenším možnost aleticky a snad i soteriologicky inkluzivního výkladu.¹

¹Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate* <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_cs.html>.

Pokusil jsem se zde nastínit přístup mající vést k odpovědím na výše postulované otázky. Jeho jádrem je jazyk a jím konstruovaný světonázor samotného Koránu. Obecně řečeno, užívaný jazyk je odrazem světonázoru člověka nebo skupiny lidí a jádro jazyka tkví v jím užívaných pojmech.² Nejinak je tomu i v případě jazyka koránského. Přijmeme-li myšlenku, že Korán je základním pramenným textem islámu, resp. že islám je možno popsat jako nepřetržitou diskursivní tradici započatou koránským textem a jeho pojmovým itinerářem, na nějž další ideové a tvůrčí projevy rané i pozdější muslimské komunity navazují coby variace na dané téma, potom pochopení toho, co je islámským světonázorem, vede přes pochopení koránských výrazů, jejich významů, sémantických konceptů a v neposlední řadě i uspořádání vztahů mezi nimi v této základní textové matici. Badatel se tím stává jakýmsi překladatelem symbolického jazyka jednoho pojmo-významového světa³ a světonázoru do druhého. To nikterak neznamena překonanou orientalistickou fascinaci textem, neboť tu není ani tolik důležitý Korán coby psaný text fyzického knižního svazku, ale samotný žitý a hovořený koránský étos coby rozhodující suma významových obsahů určujících všemi muslimy komunitně více či méně sdílenou islámskost. Jeho výsledkem je přetlumočení tohoto světonázoru ve srozumitelnou a racionální výpověď, umožňující pochopit pozici těch, z jejichž duchovní tradice, kulturního kontextu a pojmo-významového světa překládáme.

2. Metodologické poznámky

Použitou metodou je tematický výklad a kvantitativní analýza textuálního pramene, v našem případě Koránu. Pro analýzu užívám výhradně koránské arabštiny a jejich termínů, přičemž český překlad tu slouží jen pro vykreslení a přiblížení jejich významu, z důvodu toho, aby se předešlo jejich zkreslení. Ty jsou přiřazeny ke svým českým

² Více viz Paden 1992, 7–8.

³ Viz Paden 1994, 11.

ekvivalentům a následně náležitě vysvětleny metodou slovníku. Uvažuji při tom o primárních a sekundárních etických termínech. První jsou popisné a označují nějakou vlastnost či koncept s morálním přesahem. Druhé jsou jim významově nadřazené a blíže je kategorizují hodnotícím způsobem.⁴ Všechny koránské pojmy tedy fungují v Koránem vymezeném rámci, podobně jako u slov jakéhokoli jiného přirozeného jazyka či vět jakékoli delší souvislé a vnitřně strukturované výpovědi.

Ke koránské rešerši posloužil tematický rejstřík u damašského vydání mushafu s tadžwídem,⁵ dále tematický rejstřík u českého překladu⁶ a tematický registr veršů od M. F. Abdulbákího.⁷

K mapování a logické kategorizaci sémantických polí zájmových výrazů posloužily relevantní koránské slovníky⁸ a dále díla věnující se různému kontextuálnímu užití polysémního koránského výraziva (arab. ,ilmu l-wudžúhi wa n-nazáir)⁹ či díla z oboru výkladu Koránu Koránem (arab. tafsíru l-Kur'áni bil-Kur'án)¹⁰ a tematické výklady Koránu (arab. at-tafsíru l-mawdú'í).¹¹

Při pohledu na překrývající se sémantická pole koránských výrazů¹² je nutno respektovat tři roviny jejich přesahů a propojení – lexikální,

⁴ O metodě více viz Izutsu 2002, 3–45.

⁵ *Fehresu l-mewád'í l-kur'áni l-kerím* u vydání *Mushafu t-tedžwíd*, 2003. Dimašk: Dáru l-ma'rifa.

⁶ *Vznešený Korán – český překlad, význam a komentář s rejstříkem veršů* (překl. Ivan Hrbek) 2000. Praha: AMS. Tento překlad také užívám v citacích.

⁷ Abdulbákí 1969.

⁸ Abdel Haleem 2008; a Omar 2010.

⁹ Jako *Nuzhatu l-a'jun* od Ibnu l-Džawzího.

¹⁰ Např. aš-Šinkítího *Adwáu l-baján*.

¹¹ Např. *at-Tafsíru l-mawdú'í* Muhammada al-Ghazálího ml.

¹² Koránské verše cituji podle překladu I. Hrbka, shodně koránskému vyhledávači na <http://islamweb.cz/koran/index.php>. K vyhledávání dle arabského originálu sloužil web www.tanzil.com. Pro citace hadísů užívám číslování podle webu www.sunnah.com a jejich ocenění dle www.sunnah.one.

sémantickou a kontextuální.¹³ Každý pojem pak může být užíván v rovině svého významu jazykového, zvykového či terminologického a mezi těmito je nutno umně rozlišovat a proplouvat. Předmětem zájmu této studie pak byl překryv sémantických polí pojmů pro křivdu a přidružování a jejich synonym.

Je též nutno mít na paměti, že významy slov podléhají změnám v místě a čase a proto je nutno respektovat významy a vztahy mezi nimi v Hidžázu v době zjevení Koránu.

Slovy Ibnu l-Wazíra,¹⁴ teoretika výkladu Koránu:

„Je třeba dávat přednost významu obvyklému a obecně známému nad neobvyklým, významu terminologickému v Šaríi nad významem daným zvyklostí a tomu pak nad obecně jazykovým, je třeba znát víceznačné výrazy, jejichž pravého významového odstínu je třeba se dopídit až po zvážení kontextu ostatních výrazů.“¹⁵

Při analýze sémantických polí je nezbytné hledat požadovaný koránský výraz na všech místech a ve všech tvarech, v jakých se vyskytuje. Je nezbytné uvažovat kontext užití daného slova, aby vyšlo najevo, na co přesně se ono v dané konkrétní situaci vztahuje. Kromě výrazů mnohoznačných zná koránský jazyk i synonymii, a tak může být stejný význam popsán hned několika různými výrazy.

Některé výrazy je díky jejich specifickému užití a kontextu třeba chápat nikoli doslova, ale přeneseně. Takový přenesený výklad je

¹³ Fatić 2014, 14.

¹⁴ Pro přepis arabských výrazů a jmen užívám zjednodušenou verzi standardu DIN-31635 s úpravami: žádná rozlišovací znaménka pro dentály a emfatické fonémy, zadní čípkové *q* přepisují jako *k*, *hamzatu l-wasl* vynechávám a přizpůsobuji předcházející *harace* jako v mluveném slovu a složená vlastní jména se slovy *,abdu-* a *-dín* přepisují dohromady.

¹⁵ Viz *Ísáru l-hakkí ,ala l-chalk*, s. 165.

ovšem možný jedině tehdy, když takovou metonymií logicky a racionálně dovoluje jazyk sám o sobě, kdy na to ukazuje jasný argument, nebo kdy je taková metonymie běžná a obvyklá či očekávaná v kontextu odborné terminologie.¹⁶ Proto obvyklé a doslovné bývá pravidlem a jeho opak výjimkou z tohoto pravidla.

Islámští učenci zabývající se koránskými pojmy také často uvádí více významů, nežli by to dovolila prostá jazykověda, kvůli kontextu, v jakém jsou dané pojmy v koránském textu užívány.¹⁷

Pro výkladové zhodnocení sémantických polí byla užita také metoda tematického výkladu:

„Tato metoda výkladu Koránu nesmí zanedbat rušící a zrušené verše, posloupnost zjevení apod., resp. nesmí se jen kompilovat koránský text bez vnitřní organizace koránských veršů, v souladu s islámským učením a muslimským dědictvím rozvíjejícím se v rámci nejzásadnějších proudů výkladu Koránu.“¹⁸

Tímto využitím hermeneutiky a vysvětlujícího přístupu (diltheyovského *Verstehungu*) necháváme koránský pramen, aby hovořil sám za sebe.¹⁹

¹⁶ *Ísáru l-hakkí, ala l-chalk*, s. 166–167.

¹⁷ Viz az-Zarkaší v *al-Burhánu fí ‘ulúmi l-Kur’án*, 2/171–172. Srov. as-Sujútí v *al-Itkán fí ‘ulúmi l-Kur’án*, 4/192–193.

¹⁸ Topoljak 2014, 61.

¹⁹ Izutsu 2002, 3.

3. Sémantická pole a jejich překryvy

3.1. Sémantické pole pojmu širk – modloslužebnictví oproti jeho antonymům

Arabský kořen š-r-k se v koránském textu vyskytuje na 168 lokacích v 11 formách, nejčastěji (68krát) jako sloveso ašraka-jušriku s významem přidružit, k čemuž je nutno připočíst tři další výskyty ve formě pasiva jušraku, jednou se vyskytuje výraz šarik participium aktivní základového slovesa s konotací mít podíl, dále adjektivum šarik třikrát v singuláru a 37krát v plurálu šuraká'. Podstatné jméno slovesné širk se objevuje třikrát.²⁰ To označuje v arabském jazyku sdružení či společné vlastnictví. Podle Ibn Kutajby jde o spolupodílnictví, proto syntagma aš-širku bi-lláh znamená přidružování jiných božstev k Jedinému Bohu, čili jejich „spolupodílnictví na božství.“²¹ Toto přidružování se definuje jako připsání dalšího společníka k Jedinému Bohu v pohledu Jeho vlády, vlastností, nebo nároku na uctívání, či jako směřování uctívání, např. modlitby či prosby, k někomu jinému nežli k Jedinému Bohu.

Jazykový význam Korán užívá v řečnických otázkách:

„Viděli jste společníky své, jež vedle Boha vzýváte? Ukažte mi tedy, co stvořili na zemi či jaký mají podíl na nebi anebo zda dali jsme jim Písmo nějaké, aby opřít se mohli o jasný důkaz z něho?“ (35:40)²²

Terminologický význam je dle Ibnu l-Džewzího považovat někoho za Bohu rovného, jako v pasáži „oni Mu božstva přidružená přidali“ (7:90), nebo přidružování v poslušnosti, jako v satanově replice, kdy se zřká „toho, že jste mě dříve k Bohu přidružovali“ (14:22)

²⁰ Abdel Haleem & Badawi 2008, 483.

²¹ Viz *Gharību l-Kur'án*, 27. Etymologii viz též Lane 1968, 4/1541–1542.

²² Srov. též 46:4.

a pokrytectví v činech, o němž je řečeno:

„A kdo doufá v setkání s Pánem svým, ať zbožné skutky koná a necht' v uctívání nepřidruhuje nikoho k Pánu svému.“ (18:110).²³

Koncept širku je také zván falší (arab. al-bátíl),²⁴ hanebností (arab. al-fisk)²⁵ ve smyslu vzdálení se od poslušnosti díky své nevěře, jak vysvětluje at-Tabarí.²⁶ Je nazván i hříchem (arab. al-ism)²⁷ a zkažeností (al-fasád).²⁸ Toho, kdo se chová, jako by existovalo vícero objektů uctívání, Korán nazývá termínem mušrik. Tento termín se vyskytuje 42krát v mužském tvaru, třikrát v ženském tvaru mušrika a dvakrát v plurálu mušrikún.²⁹ Je to nejčastější koránské podstatné jméno od tohoto kořene.

Islámskou doktrínu Boží jednosti, která je přímým protikladem širku, popisuje výraz at-tawhíd, infinitivní substantivum (arab. masdar) od slovesa wahaḥada-juwahaḥidu s významem „považovat něco za jediné, nazývat něco jediným.“³⁰ Odvozeniny tohoto slovesa se v Koránu nevyskytují přímo, jen šestkrát se tento kořen objevuje ve formě příbuzného slova wahdah u vždy s prenominálním sufixem, ve smyslu „Jeho jediného.“³¹ Samotný tawhíd je však zmíněn teprve implicitně pod jinými označeními, jako „věc vhodná (arab. al-ma'rúf),“³² pravda (arab. al-hakk),³³ připomenutí (arab.

²³ Viz *Nuzhatu l-a'jun*, 167.

²⁴ Ve verších 2:42; 16:72; a 17:81, viz *Nuzhatu l-a'jun*, 72.

²⁵ Ve verších 32:18 a 20. Viz *Nuzhatu l-a'jun*, 216.

²⁶ Viz *al-Džámí'u l-baján*, 1/223.

²⁷ Viz 5:62–63. Více viz *Nuzhatu l-a'jun*, 46.

²⁸ Viz 11:116, srov. *Nuzhatu l-a'jun*, 244.

²⁹ Abdel Haleem & Badawi 2008, 483.

³⁰ Lane 1968, 8/2927.

³¹ Abdel Haleem & Badawi 2008, 1015.

³² Ve verších 9:71 a 112; 31:17 odkazuje na tawhíd, viz *Nuzhatu l-a'jun*, 277.

³³ Verše 23:70; 28:75; 29:68; 37:37 tímto slovem odkazují na tawhíd. Viz *Nuzhatu l-a'jun*, 110.

az-zikr)³⁴ a správné vedení (arab. al-hudá).³⁵ Tawhíd je v Koránu nazván i bohabojností (arab. at-takwá).³⁶

Nejčastějším koránským antonymem širku je však al-ichlás,³⁷ s konotací upřímného zasvěcení uctívání jen a pouze Jedinému Bohu, což ho činí synonymem pojmu tawhíd. Přímou je zmíněn ve jménu 112. súry, ale nikoli v samotném koránském textu. Příbuzná slova jsou však v Koránu užívána často, např. zde:

„[U]ctívej tedy Boha a zasvěcuj Mu svou víru upřímnou (arab. muchlisan lahu d-dín)! Což Bohu víra upřímná (arab. ad-dínu l-chális) nepatří?“ (39:2–3)

Pro monoteistu nezařazeného ani mezi křesťany, ani mezi židy, užívá Korán častého označení haníf etymologicky souvisejícího s výrazem pro inklinaci nebo sklon a sémanticky zaměnitelného s významovým okruhem slova islám.³⁸ V době zjevení Koránu existovali v Arábii tito neorganizovaní asketičtí monoteisté a byli známi pro svou praktiku rozjímání v ústraní jeskyní a vrcholků hor, zvanou tahannuf. V Koránu se výraz haníf vyskytuje desetkrát v singuláru a dvakrát v plurálu.³⁹ Prototypem ideálního hanífa je Abrahám (arab. Ibráhím).⁴⁰ Toto označení implikuje příslušnost k Abrahámově náboženské obci (arab. millatu Ibráhím),⁴¹ jejímž pokračováním je i obec Muhammadova.⁴² Hanífem je ten, kdo na základě vlastní přirozenosti a morálního instinktu, vloženého do

³⁴ Verše 20:124; a 43:36 pod tímto slovem myslí tawhíd. Srov. *Nuzhatu l-a'jun*, 128. Opakem připomenutí je „zapomenutí“ na Boha a jeho právo, viz 59:19.

³⁵ Verše 9:33; 61:9; a 28:57 ztotožňují správné vedení s tawhídem. Viz *Nuzhatu l-a'jun*, 307.

³⁶ Ve verši 4:131. Viz *Nuzhatu l-a'jun*, 84–85.

³⁷ Kořen *ch-l-s* se objevuje na 31 místě. Viz Abdel Haleem & Badawi 2008, 277.

³⁸ Viz 2:67; 4:125.

³⁹ Abdel Haleem & Badawi 2008, 239.

⁴⁰ Viz 3:67; 16:120.

⁴¹ Viz 2:135; 3:95; 4:125; 6:161; 16:123.

⁴² Viz 10:105.

jeho nitra Bohem,⁴³ odmítne všechna falešná božstva. Totéž se žádá i od všech ostatních.⁴⁴ U. Rubin si zde všímá kontextu vyhrazení se oproti jednak modloslužebníkům a jednak oproti židům a křesťanům. V koránské perspektivě pouze islám zachovává původní přirozený monoteismus daný lidskou instinktivní podstatou, arabsky zvanou fitra. Navazuje tím na adamovskou i abrahámovskou kontinuitu, tak důležitou pro samo založení a nejranější historii samotné Mekky.⁴⁵

3.2. Sémantická pole koránských označení pro falešná božstva

Navzdory tomu, že v Koránu se hojně vyskytují rozmanité termíny pro modlu, žádný z nich se nestal základem pro označení jejich uctíváče.⁴⁶

Jméno Tághút je nejznámější z mnoha koránských pojmenování čehokoli, co se uctívá mimo Jediného Boha. Může odkazovat na modlu tohoto jména, anebo na jinou z panteonu polyteistické Mekky. Mohl odkazovat i na lidské vůdce nevíry, nebo na pohanské svatyně, magii či přímo satana,⁴⁷ podobně jako výraz Džibt,⁴⁸ jenž má navíc i konotaci vyvolavače, zařfkávače, strážce či kněze takového kultu.⁴⁹ Tághút etymologicky souvisí s výrazem pro prostopášnost a zatvrzelost (arab. tughján) a tyranii (arab. tághún či taghwá). V Koránu se Tághút vyskytuje na osmi místech, výrazy pro zatvrzelost a tyranii (podstatná jména i slovesa) na 28 místech z celkových 39 výskytů kořene t-gh-w(j).⁵⁰

⁴³ Viz 30:30.

⁴⁴ Viz 22:31; 98:5.

⁴⁵ Rubin 2003, 403.

⁴⁶ Hawting 2003, 476.

⁴⁷ Lane 1968, 5/1857.

⁴⁸ V Koránu se vyskytuje jen jednou, ve verši 4:51, viz Abdel Haleem & Badawi 2008, 153.

⁴⁹ Lane 1968, 2/373.

⁵⁰ Abdel Haleem & Badawi 2008, 566.

Uctívané vedle Jediného Boha označuje Korán mnoha obecnými pojmenováními, z nichž nejtypičtější je slovo *iláh*, pl. *áliha*, označující obecně jakékoli božstvo. Tento výraz je v Koránu použit v různých svých tvarech na 147 místech. Je etymologicky příbuzný jménu Alláh, které Korán užívá pro Jediného Boha Stvořitele jakožto jeho nejvlastnější Sebe-označení (arab. a'rafu l-ma'árif). Trojkonsonantní kořen 'l-h je dle nejuznávanějšího názoru všesemitský a implikuje božstvo či něco uctívané a zbožňované.⁵¹ At-Tabarí uvádí také méně pravděpodobnou alternativní etymologii od slova *al-walah* s významem vyšinutí smyslů z lásky i bázně zároveň.⁵²

Pro společníky připisované Bohu se užívá obecného výrazu *andád*, tj. ti, kteří jsou s Ním stejné podstaty, což je silnější, nežli výraz *amsál* implikující pouhou podobnost. Může znamenat i náhradu, záměnu, tj. věc dávanou na místo věci jiné. Proto se užívá pro modlu uctívanou jako náhražka Boha.⁵³ Toto slovo se v Koránu vyskytuje šestkrát.⁵⁴

Pro pomocné či ochranné božstvo je v Koránu užíváno termínu *walí*, pl. *awlijá'*, s původním významem nejbližší druh, ochránce, blízký společník, oblíbenec.⁵⁵ Kořen tohoto slova se vyskytuje v Koránu na 233 místech,⁵⁶ z toho připadají 44, resp. 42 výskyty na pojem *walí* a *awlijá'*,⁵⁷ nicméně ne vždy jde o ochranná božstva, mnohdy jde i o přirozené záštitníky, spojence a oblíbence z řad lidí.

Asnám (sg. *sanam*)⁵⁸ jsou obecným koránským označením pro figurativní zpodobnění božstev ze dřeva, kamene nebo kovu, na rozdíl od

⁵¹ Abdel Haleem & Badawi 2008, 40.

⁵² Více o etymologii slov *iláh* a *Alláh* u at-Taberího, *al-Džámi'*, 1/122–126. Nelze si nepovšimnout podobnosti s *mysterium tremendi et fascinans* u Rudolfa Otta.

⁵³ Lane 1968. 9/2778.

⁵⁴ Omar 2010.

⁵⁵ Lane 1968, 8/8061.

⁵⁶ Omar 2010, 622.

⁵⁷ Abdel Haleem & Badawi 2008, 1047.

⁵⁸ Užito ve verších 22:30; 29:17, 25.

awsán (sg. wasan),⁵⁹ které označují nefigurativní uctívaná zpodobnění, resp. zpodobnění ne-lidských figur.⁶⁰ Pojem asnám se v Koránu vyskytuje pětkrát⁶¹ a awsán se vyskytuje třikrát.⁶²

Dalším označením modly je nusub, pl. ansáb, označujícím posvátné objekty zřejmě většího rozměru, vztyčené na zemi.⁶³ Trojkonsonant n-s-b je užit v Koránu 35krát,⁶⁴ pojmy nusub a ansáb jsou užity dohromady třikrát.⁶⁵ Korán občas referuje o modlách jako o kamení (arab. al-hidžára), které budou spolu s nepokornými lidmi a dřiny palivem pro pekelný oheň.⁶⁶

V kontextu model uctívaných Abrahámovým otcem hovoří Korán obecně o zpodobněních (arab. at-tamásíl).⁶⁷

Korán přímo uvádí i některá konkrétní falešná božstva – jako zlaté tele Izraelitů, Ba'la západních Semitů,⁶⁸ modly Noemova (arab. Núh) národa – Wadd, Suwá', Jaghús, Ja'úk a Nasr,⁶⁹ dále modly Mekkánců – andělé a tzv. Boží dcery – al-Lát, al-Uzzá a Manát.⁷⁰

Korán odmítá tvrzení, že by uctívání těchto model mohlo na onom světě jakkoli pomoci. Naopak jejich uctívání ruší požadovaný mono-teismus a tím odsuzuje jejich uctívače k věčnému zatracení.⁷¹

⁵⁹ Užito ve verších 6:74; 7:138; 14:35; 21:57; 26:71.

⁶⁰ Lane 1968, 4/1736.

⁶¹ Omar 2010, 323.

⁶² Abdel Haleem & Badawi 2008, 1011.

⁶³ Viz Korán, 5:3, 90; 70:43.

⁶⁴ Omar 2010, 565.

⁶⁵ Abdel Haleem & Badawi 2008, 941.

⁶⁶ Korán, 66:6.

⁶⁷ Korán, 21:52 a 34:13. Viz Hawting 2003, 476.

⁶⁸ V Koránu je vzpomenut ve verších 6:85 a 37:123–130.

⁶⁹ Viz 71:23.

⁷⁰ Viz 53:19–20.

⁷¹ Viz 16:86, 18:52; 41:47. Viz Hawting 2003, 477.

Na tom nemění nic ani fakt, že mezi koránským přidružováním a modloslužbou v evropském chápání pohanského polyteismu není zcela průhledný sémantický vztah. Koránský obraz staroarabského panteonu operuje zcela jasně s myšlenkou, že alespoň formálně uznával Jediného Stvořitele, zatímco Sunna a životopisná literatura se spíše soustředí na kultu božstev vzývaných vedle Alláha. Koránský obraz tak implikuje zdeformovaný monoteismus či spíše henoteismus a mimo-koránský si všímá modlářství coby pohanství či polyteismu v jeho klasické, Evropanům důvěrně známé podobě.⁷² Oba pohledy spadají pod jednotnou koncepci odsouzeného přidružování k Jedinému Bohu a obě vidění také mohou být bez jakéhokoli rozporu a rovnocenně platná vzhledem k různým možným podobám nijak nedefinovaného kultu u různých kmenů či různých společenských vrstev, podobně jako existuje např. kontrast i mezi katechetickým katolicismem s jeho trojičním dogmatem na straně jedné a kultem světců v katolicismu lidovém, existujícím současně v jedné a téže, např. evropské, komunitě.

3.3. Sémantické pole pojmu kufr – popírání víry oproti jeho antonymům

Arabský výraz kufr – nevíra, či popření víry, je popírání tawhídu, přikrýváním pravdy, upíráním práva či nároku, popíráním prokazaného dobrodiní.⁷³ Toto přikrývání pravdy je jejím vědomým ignorováním a zamlčováním, obsahujícím i element nevděku.⁷⁴ V Koránu se arabský kořen k-f-r vyskytuje na 510 místech v 17 formách. Předmětem analýzy jsou slovesa a jejich tvary odkazující na zapírání pravdy a nevděčnost: kafara (280krát) a jeho pasiv kufira (tříkrát), kaffara (14krát) a jeden výskyt slovesa akfara. Podstatné jméno nevíra – kufr se objevuje na 37 místech, výraz pro nevěřícího – káfir na 5 místech

⁷² Hawting 2003, 478–480.

⁷³ Lane 1968, 6/2620.

⁷⁴ Izutsu 2002, 120.

v singuláru a v plurálu na 114 místech ve formě káfirún, 21krát ve formě kuffár a jednou ve formě kafara. Po jednom výskytu připadá na adjektiva káfira a kawáfir, tři na kufúr, pět na kaffár a 12 na kafúr. Kromě popírání Boha a nevděčnosti za jeho dary též odkazují na rouhání a přisovávání Bohu něčeho, co On Sám u Sebe odmítá.⁷⁵

Výraz ímán pak označuje jeho antonymum – víru, přesvědčení o správnosti něčeho, důvěru v něco. Znamená potvrzení pravdivosti (arab. at-tasdíq) sdělovaného, osobní přesvědčení, z něhož vyplývají i emoce a reálné konání, jež je s tím v souladu.⁷⁶ Jejich protikladný vztah je zcela jasný a obě se ve své čisté a absolutní podobě nemohou setkat v srdci téhož jedinice.⁷⁷ Kořen 'm-n se objevuje v 19 variantách na 858 místech koránského textu. Pro tuto analýzu má význam sloveso ámana – uvěřit (537krát), podstatné jméno ímán – víra (45krát) a tvary podstatného jména mu'min – věřící: maskulinum singuláru (22krát), jednou v duálu mu'minán a 179krát v plurálu mu'minún, v ženském přechýlení mu'mina v singuláru na 6 místech a mu'minát v plurálu na 22 místech.⁷⁸

Antonymem nevíry je i šukr – vděk či vděčnost, poděkování, uznání prokázaného dobrodiní, ve spojení s Bohem pak poděkovat, prokázat vděk za dobrodiní Bohu.⁷⁹ Kořen š-k-r se objevuje v Koránu na 75 místech⁸⁰ Z toho připadá 46 výskytů na sloveso šakara-jaškuru s významem být vděčen, samotný vděk (arab. šukr) se vyskytuje jen jednou, podobný výraz šukúr dvakrát. Participium aktivní šákir se vyskytuje v singuláru čtyřikrát a v plurálu šákirún desetkrát, adjektivum šakúr desetkrát a participium pasivní maškúr dvakrát.⁸¹

⁷⁵ Abdel Haleem & Badawi 2008, 809–810.

⁷⁶ Lane 1968, 1/100.

⁷⁷ Izutsu 2002, 188.

⁷⁸ Abdel Haleem & Badawi 2008, 50.

⁷⁹ Lane 1968, 4/1585.

⁸⁰ Omar 2010, 297.

⁸¹ Abdel Haleem & Badawi 2008, 493.

Dichotomie víry coby vděku a nevíry coby nevděku je jasně zdůrazněna např. v koránské pasáži o stvoření člověka:

„A slyšícím a vidoucím jsme jej učinili a na správnou cestu – ať vděčný je (arab. šákiran), či nevděčný (arab. kafúran) – jsme jej uvedli.“ (76:2–3)

Spolu s C. Adang ze uzavřít, že protichůdné koncepty víry a nevíry, na které se v Koránu naráží na více než 5000 místech a často vícekrát v jediném verši, patří k nejméně frekventovanějším, nejdůležitějším a nejstěžejnějším.⁸²

3.4. Sémantické pole pojmu zulm – křivda oproti pojmu ,adl – spravedlnost

Křivda či nespravedlnost (arab. az-zulm) je v jazyce definována jako „položení něčeho na nepříslušející místo (arab. wada'u š-šaj'i fí ghajri mahallih),“⁸³ v islámském zákonodárství pak jako umístění stanovených věcí na nepříslušící místo, resp. rozpor se zákonným ustanovením (arab. muchálafatu š-šar').⁸⁴ Pod křivdou obecně se v Koránu rozumí i nevíra a přidružování.⁸⁵ Křivda v sobě obsahuje nikoli jen element bezdůvodného ublížení druhému a páchání bezpráví vůči němu,⁸⁶ nadto ten dokonce ani není nutný, ale především element překročení vlastních práv, učinění něčeho, na co člověk nemá nárok.⁸⁷

⁸² Adang 2003, 218.

⁸³ Lane 1968. 5/1920. Příklady koránského užití tohoto slova viz verše 2:271–272, 276; 3:35, 108, 117, 161, 181; 4:40, 49, 124; 6: 131; 152; 160; 8:60; 9:70; 10:44, 47, 54; 11:101, 117; 16:33, 111, 118; 17:71; 18: 49; 19:60; 20: 112; 21:47; 22:10; 23:62; 26:209; 28:59; 29:40; 30:9; 36:54; 40:16; 41:46; 43:76; 45:22; 46:19; 50:29; a 65:7.

⁸⁴ Viz *Šarhu Sahíhi Muslim*, 2/143. Srov. též *Fathu l-Mun'im*, 1/408; *Tafsíru l-munír*, 21/143.

⁸⁵ *El-Iman*, 88.

⁸⁶ Izutsu 2002, 168.

⁸⁷ *Ibid.*, 165.

Kořen z-l-m, který kromě nespravedlivosti nabírá i konotaci temnoty se objevuje v Koránu na 315 místech ve 14 formách, z toho sloveso zalama-jazlimu s významem ukřivdit na 85 místech, 25krát pak jeho pasivní tvar zulima, participium aktivní zálím na pěti místech, v plurálu zálímún 126krát, v ženském tvaru zálímát čtyřikrát. Odvozená adjektiva azlam 16krát, zalúm dvakrát a zallám pětkrát. Jednou se objevuje participium pasivní mazlúm. 23krát se pak objevuje i příbuzný výraz zulumát označující temnoty.⁸⁸

Naproti tomu ,adl znamená spravedlnost, kdy je učiněno za dost všem nárokům a vše je postaveno na své místo, to, co konvenuje rozumu, co je rovným přístupem, resp. uměřeným, mezi dvěma krajnostmi – nedůsledností a přeháněním.⁸⁹ Kořen ,-d-l se v Koránu objevuje na 28 místech a z toho připadá polovina případů na sloveso ,adala-ja'dilu s významem být spravedlivý a nestranný, následovat přímou cestu a 14 na podstatné jméno ,adl s významem spravedlnosti.⁹⁰

Ještě častějším výrazem podobného významu je pojem al-hakk pro pravdu, skutečnost a realnost, ale také nárok nebo oprávnění. Kořen h-k-k se v Koránu objevuje 287krát.⁹¹ Z toho 248 výskytů připadá na samotné slovo al-hakk.⁹²

3.5. Překryvy sémantických polí slov širk, kufr a zulm

Pojmem křivda (arab. az-zulm) se cílí jakákoli křivda, tedy i nevíra (arab. al-kufr) a modloslužba (arab. aš-širk), ale může jí být i nějaký jiný, menší hřích. To samé platí i pro výrazy neposlušnost (arab. ma'síja), některý z termínů pro hřích (arab. zanb, ism a hins),

⁸⁸ Abdel Haleem & Badawi 2008, 583.

⁸⁹ Lane 1968, 1974.

⁹⁰ Abdel Haleem & Badawi 2008, 605.

⁹¹ Omar 2010, 131.

⁹² Abdel Haleem & Badawi 2008, 224.

provinění (arab. chata'), vina (arab. džunáh), hanebnost (arab. fisk), zkaženost (arab. fasád) vzpurnost (arab. baghj, resp. tughján), přehánění (arab. isráf) a další jim podobné termíny.⁹³ Kdykoli je zmíněno obecně některé z označení pro zlo, myslí se na zlo jakékoli.⁹⁴

V koránských pasážích „nepotřísnilí víru svou nespravedlností (arab. zulm)“ (6:82) a „necht' Bůh prokleje nespravedlivé (arab. zálímín)“ (7:44) je dle Ibnu l-Džawzího pojmem nespravedlnost použit právě pro přidružování k Bohu (arab. aš-širku bi-lláh).⁹⁵

Jindy jsou nevěřící označeni za nespravedlivé, např. v pasáži „věru nestanou se nespravedliví (arab. zálímún) blaženými“ (6:135) a „ti, kdož nespravedliví jsou, tajně se domlouvají“ (21:2).

Popírání Božích znamení ve světě i ve zjevení je označeno jako nespravedlivost:

„Kdo je nespravedlivější (arab. man azlam) než ten, kdo o Bohu si lež vymýšlí a pravdu, když dostane se mu jí, za lež prohlašuje? Což v pekle příbytek nevěřících (arab. maswa l-káfirín) nebude?“ (39:32)

Odměnou za jejich nespravedlivost na tomto světě bude i to, že je „Bůh nepovede cestou správnou“ (62:5).

Nespravedliví jsou také ti, kteří o Bohu lžou anebo prohlašují to, co seslal, za lež:

„Kdo je nespravedlivější než ten, kdo proti Bohu lži si vymýšlí či říká: „Bylo mi sesláno vnuknutí,“ zatímco mu nebylo vnuknuto vůbec nic, anebo ten, jenž hovoří: „Já mohu seslat

⁹³ Viz 4:171; a 20:127.

⁹⁴ Více viz *El-Iman*, 99.

⁹⁵ *Nuzhatu l-a'jun*, 196.

podobné tomu, co seslal Bůh.“ Kéž bys jen viděl hříšné v náručí smrti, až andělé rozprostřou ruce své řkouce: „Vypustte duše své, dnes odměnění budete trestem zahanbujícím za to, že mluvili jste nepravdu o Bohu, a za to, že pyšně jste se odvraceli od znamení Jeho!“ (6:93).

Totéž platí pro jalové pochybovače o Bohu a Jeho Zjevení, vůči němuž se rouhají,⁹⁶ anebo pro ty, kteří by řekli, že sami jsou božstvy vedle Boha.⁹⁷

Tím spíše se to týká těch, kteří nejenže sami nevěří, ale brání v tom i druhým:

„Zdaž prokletí Boží nepadne na nespravedlivé, kteří z cesty Boží svádějí a pokřivit si ji přejí a v život budoucí nevěří (arab. bil-áchirati hum káfirún)?“ (11:18–19)

Do kontrastu s bezprávím vůči jinému je křivda modloslužbou postavena v příběhu o Abrahámovi, který rozbil modly svého lidu:

„A rozbil je na kousky všechny kromě té největší z nich – snad oni sami se k ní navrátí. I řekli: „Kdo tohle božstvům našim udělal, ten věru mezi nespravedlivé patří!“ A pravili jedni: „Slyšeli jsme mladíka nějakého o nich poznámky činit, Abrahám mu říká.“ I zvolali: „Přiveďte ho před oči lidí – snad budou proti němu svědčit!“ A zeptali se jej: „Byls to ty, Abraháme, kdo s našimi božstvy se tohle odvážil učinit?“ Odpověděl: „Nikoliv, to tenhle největší z nich udělal, zeptejte se jich, jestliže mohou promluvit!“ Nevěřící se obrátili proti sobě a řekli: „Vy věru jste nespravedliví!“ Potom však opět nastal obrat v hlavách jejich a prohlásili: „Ty přece víš, že vůbec nemluví!“ Abrahám pravil: „Pročpak tedy uctíváte vedle

⁹⁶ Viz 6:68.

⁹⁷ Viz 21:29.

Boha něco, co vám ani neprospívá, ani neškodí? Hanba na vás i na to, co místo Boha uctíváte. Cožpak nejste rozumní?“ Zvolali: „Upalte ho a pomozte božstvům svým, udělat něco chcete-li.“ (21:58–68)

Útok na to, co tito modláři považovali za svaté, byl v jejich očích křivdou, nicméně upalování věřících za to, že věří v Jediného Boha, je křivdou ještě větší a sama modloslužba je nejhorší křivdou vůbec.⁹⁸ Možná proto jsou jak nevíra, tak i přidružování k Bohu společně nazvány pokušením.⁹⁹

Přidružování je též nazváno nevděkem:

„Což věřit budou v božstva falešná, jsouce tak za dobrodiní Boží nevděční?“ (16:72)

A na jiném místě jsou odchylky od absolutního monoteismu nazvány přeháněním v náboženství:

„Vlastníci Písma! Nepřehánějte v náboženství svém a mluďte o Bohu jediné pravdu! Vskutku Mesiáš Ježíš, syn Mariin, je pouze poslem Božím a slovem Jeho, které vložil do Marie, a duchem z Něho vycházejícím. A věřte v Boha a posly Jeho a neříkejte: „Trojice!“ Přestaňte, a bude to tak pro vás lepší. Bůh vskutku je jediným Bohem, On povznesen je nad to, aby měl dítě, vždyť náleží Mu vše, co na nebesích je i na zemi; a Bůh dostatečným je ochráncem.“ (4:171)

Korán často užívá arabskou slovní hříčku opírající se o fakt, že slova pro křivdu i temnotu jsou obě odvozena od stejného kořene z-l-m. Proto na vícero místech přirovnává víru ke světlu a nevíru

⁹⁸ Izutsu 2002, 168.

⁹⁹ Viz verše 2:191; 3:7; a 8:39. Pokušení (arab. *fitna*) je v arabštině odvozeno od stejného slovesného základu jako zkouška ohněm.

a přidružování k temnotě.¹⁰⁰ Naopak ke světlu je podle Ibnu l-Džawzího připodobněna Boží Spravedlnost v Soudný den:

„A rozzáří se země světlem Pána svého a rozložena bude kniha; a předvedení budou proroci a svědkové a bude rozsouzeno mezi nimi podle pravdy a nebude jim ukřivděno.“
(39:69)¹⁰¹

Křivdu k temnotě přirovnal i Prorok Muhammad v hadísu, že „křivda se v Den Zmrtvýchvstání zhmotní coby temnota.“¹⁰²

3.6. Překryvy sémantických polí islám, ímán a ,adl coby jejich antonym

Podle Ibnu l-Džawzího se nesouzení „dle toho, co Bůh seslal,“ které činí z člověka nevěřícího,¹⁰³ vztahuje na zjevení obsahující nauku Boží Jedinosti.¹⁰⁴ Podobně tomu i slova „kdokoliv zavrhně víru, toho skutky budou marné“ (5:5) dle něho odkazují na Jedinost Boží.¹⁰⁵

Tawhíd je se spravedlností ztotožněn veršem:

„Bůh zajisté přikazuje spravedlnost (arab. al-‘adl), dobré skutky i štědrost vůči příbuzným a zakazuje necudnost, zavrženíhodné skutky a vzdornost a varuje vás – snad toho pamětliví budete.“ (16:90)

¹⁰⁰ Viz verše 2:257; 5:16; 13:16; 57:9, 28; 65:11.

¹⁰¹ *Nuzhatu l-a‘jun*, 291–292.

¹⁰² Zaznamenal al-Bucháří v *al-Adabu l-mufrad*, hadís č. 485. Jako sahíh ho doložil al-Albání v *Sahíhu l-Džámí‘*, hadís č. 101.

¹⁰³ Viz Korán, 5:44.

¹⁰⁴ *Nuzhatu l-a‘jun*, 41.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 46.

V této souvislosti si Ibnu l-Džawzí všímá, jak se pro širk používá slovesa se stejným základem:

„A přece potom ti, kdož neuvěřili, Pánu svému rovné dávají (arab. bi-rabbihim ja'dilún)!“ (6:1)¹⁰⁶

Víra v Jedinost Boží se cílí také koránským imperativem „zavěcovat svou víru upřímně Bohu.“¹⁰⁷

Lze shrnout, že kdykoli je zmíněno obecně dobro některým ze svých označení, myslí se na dobro v jakémkoli kontextu, tedy i tawhíd i cokoli menšího než on.¹⁰⁸

4. Korán o zlu modloslužebnictví

4.1. Iracionalita přidružování prizmatem Koránu

Korán říká:

„A není božstva kromě Něho, jenž slávou Svou povznesen je nad ty, kdož jsou k Němu přidružování!“ (9:31)

Pravé plnění Božích nároků se odráží ve trojím: 1. Dosvědčit Jeho existenci, panování, péči a rozhodující moc, a proto Ho uctívat jako jediného. 2. Dosvědčit falešnost a lživost čehokoli, co bývá uctíváno mimo Něho a tím své svědectví nezkompromitovat. 3. Dosvědčit, že totéž je povinností všech lidí, kteří kdy žili a budou žít.

Jádro odsudku modloslužebnictví spočívá v nasměrování pokornosti, jako je prosba či modlitba, jiným vedle Jediného Boha.¹⁰⁹ Jako

¹⁰⁶ Nuzhatu l-a'jun, 204.

¹⁰⁷ Verše 10:22; 98:5. Viz Nuzhatu l-a'jun, 125.

¹⁰⁸ Ibid., 113–118.

¹⁰⁹ Hawting 2003, 477.

přidružování je odsouzena i víra, že Bůh má potomka.¹¹⁰ Modloslužebnictví či přidružování je shodně tomu lživé tvrzení, či přinejmenším pochybnost o Boží Jednotě a jedinečnosti v pohledu jeho existence, vlády a panství, popisu a vlastností, či výlučného práva být uctíván, jak vysvětluje al-Hakamí.¹¹¹ Ateismus či agnosticismus jsou rovněž podobou modloslužebnictví proto, že připisují Bohu buď neexistenci, anebo potenciální možnosti existence či neexistence, což jsou v obou případech vlastnosti všech ostatních stvořených jsoucenců.

Osmanský vykladač al-Hakkí uzavírá:

„Věd, že podstata skutečnosti víry (arab. hakíka) tkví v do-
svědčení (arab. šuhúd) a uzření (arab. i'ján) a její formální
praktikování se pojí s logickými důkazy. Podobně i v případě
Tághúta, kde se podstata této „víry“ pojí s falešnými idejemi
a po formální stránce s popíráním Boží Jedinosti a Jeho darů.
Proto i nevíra je trojího druhu – popírání Božích darů, popí-
rání Jeho Jedinosti a Jedinečnosti a přijímání něčeho mimo
Něho za božstvo.“¹¹²

Vzývání kohokoli mimo Boha je nelogické, slovy Koránu:

„Bůh nevzal si žádné dítě a není vedle Něho božstva jiného,
jinak by každé božstvo odneslo to, co stvořilo, a některé
z nich by se nad druhé povýšilo. Oč je Bůh slavnější než to, co
mu lživě připisují!“ (23:91)

Korán na mnoha místech srovnává Jediného Stvořitele s falešnými božstvy, která mají rozdělené kompetence a Bůh o nich neseslal žádné oprávnění,¹¹³ nic nestvořila, jsou sama stvořená a nemohou

¹¹⁰ Viz 2:116.

¹¹¹ *Putokazi duhovnog uspona*, 122.

¹¹² *Rúhu l-baján*, 1/407.

¹¹³ 12:39–40.

prospěť ani sobě samým,¹¹⁴ nemohou proměnit den v noc ani noc v den, pokud by to Bůh nedovolil.¹¹⁵ Bůh je naopak ten, který živí všechny ostatní a Sám nikým živěn není,¹¹⁶ ten, jehož je království na nebesích i na zemi a jenž si nevzal pro sebe žádného potomka či společníka ve vládě, který všechny věci stvořil a každé určil její osud, zatímco falešná božstva nemohou stvořit nic, sama jsou stvořena, nemohou způsobit žádnou škodu či užitek ani sobě ani jiným, natož smrt či život, nebo dokonce vzkříšení.¹¹⁷ Bůh je oproti falešným božstvům také vševidící, všeslyšící a spravedlivý,¹¹⁸ nečiní nikoho společníkem Svého rozhodnutí,¹¹⁹ nikdo nemůže konat proti Jeho vůli a když On o něčem rozhodne, řekne pouze: „Staniž se!“ a stane se (arab. kun fa-jakún).¹²⁰

Na vícero místech je použito fráze „oč je On vznešenější než to, co k Němu přidružují! (arab. subhánahu ,ammá jušrikún“¹²¹ či „oč je Bůh, Pán trůnu, slavnější než to, co mu připisují (arab. jasifún)!“ (21:22)

Častým koránským motivem je i odmítání božstev vedle Boha i ze strany těch, kteří jsou jako Božstva vzývání. Arabové v době před Koránem věřili v džiny, potomky Iblíse-Satana, z nichž některé i uctívali. Někteří z nich dle Koránu přijali pravdu a řekli:

„[U]věřili jsme v něj a již nikoho nebudeme přidružovat k Pánu, svému. A věru On – povznesena nechť je důstojnost Pána našeho – si nevzal družku ani syna žádného.“ (72:2–3)

¹¹⁴ 13:16.

¹¹⁵ 28:71–72.

¹¹⁶ Viz 6:101.

¹¹⁷ Viz 25:2–3.

¹¹⁸ Viz 40:20.

¹¹⁹ Viz 18:26.

¹²⁰ Viz 19:35, 88–94.

¹²¹ Verše 6:100; 9:31; 23:92; a 52:43.

Tím je ustaven důkaz i bytostmi ze sféry nepoznatelného. Podobně tomu v Koránu i sám Ježíš odmítá trojiční dogma a mariánský kult:

„A hle, pravil Bůh: „Ježíši, synu Mariin, zdaž jsi to byl ty, kdo řekl lidem „Vezměte si mne a matku mou jako dvě božstva vedle Boha?“ I odpověděl: „Sláva Tobě! Nebylo na mně, abych říkal něco, k čemu jsem neměl právo! Kdybych to byl býval řekl, byl bys to dobře věděl, neboť Ty znáš, co je v duši mé, zatímco já neznám, co je ve Tvém nitru, vždyť Ty jediný znáš nepoznatelné.“ (5:116)

Podle Koránu kdo i poté, co nad ním Zjevení ustanoví důkaz, přidruhuje k Bohu jiné, opouští tábor Bohu věrných ve prospěch tábora satanova a stává se jeho pomocníkem, čímž se obrací proti Tomu, nad Nímž nemůže zvítězit.¹²²

Na iracionalitu popírání Boha a přidružování k Němu naráží i koránská pasáž:

„Rci: „Jen si vzývejte ty, o nichž soudíte, že jsou vedle Boha! Vždyť nemají vládu ani nad tím, co má váhu zrnka prachu na nebesích a na zemi, a nemají nijakého podílu ani zde, ani tam a Bůh nemá mezi nimi pomocníka žádného.“ A nebude platná u Něho přímliuva žádná, leda pro toho, komu On to dovolí. A až nakonec strach vyprázdní srdce jejich, řeknou: „Co pravil Pán váš?“ a bude jim řečeno: „Pravdu, a On vznesený je i veliký!“ (34:22–23)

Vícero koránských veršů dále jmenuje různá Boží dobrodiní, jako deště pitné vody napájející lidi i bujnou zemskou vegetaci, prostorový a pevný zemský povrch, jenž se nepropadá, nebesa nad hlavou, vzduch, fyzikální zákonitosti, Slunce a Měsíc, zrak, sluch, srdce,

¹²² Viz 25:55.

pomoc, obživu i sám život na tomto a spásu na onom světě.¹²³ V těchto verších se často objevuje řečnická narážka, zda ten, kdo tato dobrodiní poskytuje, je „božstvem nějakým vedle Boha (arab. a iláhun ma‘ Alláh),“ načež se dodává, že „a přece jsou lidé, kteří Mu rovné dávají!“ (27:60).

Takoví jsou vykresleni podobenstvím o pavouku v jeho síti, která se mu samému sice zdá relativně pevná, avšak v absolutní míře se hroutí pod nejslabším nápořem nepříznivých podmínek.¹²⁴

Muhammed al-Ghazálí smýšlí, že popírání Boha a přidružování k Němu je urážkou rozumu:

„Rozum je jeden z nejcennějších darů, kterého se lidem dostalo. Proto přesvědčení zakládající se na mdlém a zmrtnvélém rozumu nemá žádnou hodnotu a není v něm nic dobrého.“¹²⁵

4.2. Neetičnost přidružování prizmatem Koránu

Korán na mnoha místech vyjmenovává nesčetné dary od Boha lidstvu. V mnoha takových verších se obrací otázkou: „zdaž jest božstva (resp. stvořitele) jiného, nežli Boha (arab. hal min iláhin (resp. chálíkin) ghajr Alláh)?“¹²⁶ Tj. Proč uctíváte jiné a nikoli Boha, který vám toto vše dává? První základní ctností a povinností z logiky konání dobra je tedy vděk vůči Tomu, Kdo dobro poskytuje (arab. šukru l-Mun‘im) a první základní nectností je nevděk (arab. kufr, též překládáno v užším smyslu jako nevíra) vůči Němu.¹²⁷

¹²³ Verše 2:22; 10:31; 23:18; 27:60–64; 29:61; 34:24; 67:16–22, 28 a 30.

¹²⁴ Viz 29:41.

¹²⁵ *Tematski tefsir*, 627.

¹²⁶ Viz 6:46; 28:71–72; 35:3; 52:43.

¹²⁷ Reinhart 1995, 109.

V Koránu je Jedinost Boží zobrazena také přirozenou úmluvou (arab. al-mísák) mezi Bohem na straně jedné a Adamem a jeho potomky na straně druhé.¹²⁸ Proto Korán každému člověku přikazuje, aby obrátil „tvář svou k náboženství pravému jako haníf podle sklonu přirozeného lidem, v němž Bůh lidi stvořil.“¹²⁹ Jde o vnitřní přirozenou inklinaci k víře v Jediného Boha a závazek svěřený lidstvu a aktualizovaný všemi proroky¹³⁰ i jejich historickými komunitami.¹³¹ Z tohoto pohledu je modloslužebnictví nepřirozené a je z etického hlediska porušením slíbeného závazku.¹³²

Ibn Tejmíja o tom říká:

„Člověk má vrozenou vnitřní potřebu uctívat Jediného Boha a nikoho a nic k Němu nepřidružovat. Této vnitřní přirozené potřebě se nic nevyrovná, jen v omezené míře se s ní v některých ohledech může měřit jeho potřeba jíst a pít. Člověk je syntézou těla i ducha, které nemohou udržet svou rovnováhu bez víry v Jediného Boha, s jehož jménem do života vstupuje mír a jistota. Člověk se snaží dospět ke svému Pánu úsilím a prací a toto je podmínka jeho správného směřování na tomto světě. Pokud i nalezne nějakou jinou cestu mimo Boha, která mu poskytuje radost a spokojenost, bude to jen krátkodobého charakteru a jevy, kterým bude prokazovat svou lásku a úctu, bude muset měnit. Nějaký čas v nich spokojenost a štěstí možná najde, avšak ono se zakrátko vytratí a každé další setkání s nimi pak bude provázet neklid a nespokojenost. Leč Pravý, Skutečný Bůh je v každém čase v za všech okolností

¹²⁸ Verš 7:172. Pojem či koncept úmluvy o výlučném uctívání mezi Bohem a lidstvem je užit i ve verších 2:63; 3:81; 7:172; a 57:8.

¹²⁹ Verš 30:30.

¹³⁰ Viz 7:59; 7:65; 7:73; 7:85; 11:61; 11:84; 23:32; a 33:7.

¹³¹ Viz 2:83; 3:187; 5:12; a 7:169.

¹³² Viz 2:27; 4:155; 5:13–14; a 13:25.

stálým a neměnným cílem lidské pozornosti a lásky. On je s člověkem všude.“¹³³

Muhammed al-Ghazálí poukazuje ve výkladu verše „Tebe uctíváme a Tebe o pomoc žádáme“ (1:4) na totéž:

„Boží víra je jediná. Proroci ji předávali v různých dobách na různých místech. Jejím základem je Jedinost Boží a uctívání pouze Jeho. (...) Kdo se této zásady drží, dojde spásy. Kdo se od ní odchýlí, propadl zatracení. (...) Kdo žije v modloslužbě, připisuje k Bohu jiné a odvrhuje jeho vedení, ten přežívá mezi bludem a Božím hněvem, není pro něho naděje a není v něm dobra.“¹³⁴

Modloslužebnictví je optikou Koránu ultimátní zákaz, často uváděný po boku zabíjení či smilstva¹³⁵ a navíc neodpuštělný hřích, za který ten, kdo na něm zemře, zaslouží věčné zatracení v Pekle.¹³⁶ Etické proto je vyhybat se mu stejně jako třeba vraždě, která je pro každého zcela jasně nepřijatelná.

Napříč celým Koránem se jako červená nit vlečou příběhy mnoha dávných národů, které postihla zkáza v podobě Božího trestu mimo jiného právě za jejich vzývání falešných božstev mimo Jediného Boha. Zachránili se mezi nimi jen ti, kteří následovali své proroky a modloslužby se zřekli. Proto Korán vyzývá lidstvo:

„A v příbězích jejich je věru mnoho příkladů pro ty, kdož rozumem jsou obdařeni. A není to příběh vymyšlený, nýbrž potvrzení toho, co již předcházelo, a podrobné vysvětlení všeho, správné vedení i milosrdenství pro lid věřící.“ (12:111)

¹³³ *Fetve Tevhid Uluhije*, 37.

¹³⁴ *Tematski tefsir Kur'ana*, 23.

¹³⁵ Viz verše 6:151; 7:33 a mnohé další.

¹³⁶ Viz např. verš 4:48.

Ibn Tajmíja praví:

„To ukazuje, že kdo bude konat tak, jak konali i ti před ním, bude odměněn stejně, jako byli odměněni i ti před ním. Proto necht' se má člověk na pozoru před konáním popíračů víry a necht' koná činy věřících a následovníků proroků.“¹³⁷

Iracionální a neetické je proto následovat cesty, které jiné, označené za zlovolné, přivedly do záhuby, přičemž uctívání jiných namísto Boha je jejich společným jmenovatelem:

„Což k Němu budou přidružovat to, co vůbec nic nestvořilo, ale samo bylo stvořeno, a není schopno jim nikterak pomoci a nemůže pomoci ani sobě?“ (7:191–192)

To vede k jednoznačnému závěru:

„Bůh je pravda a to, co je místo Něho vzýváno, je nicotné a Bůh věru je vznešený, veliký.“ (22:62)

As-Sa'dí ohledně koránského náhledu na popírání víry a přidružování k Bohu praví:

„Korán je [nevěřící] vyzývá k islámu a k víře v proroka Muhammeda, předkládá krásy jeho zákona a víry, jakož i jasné důkazy Muhammadova poselství. Takto může najít přímou cestu každý, kdo si to přeje a kdo je spravedlivý a ustaven je důkaz proti těm, kteří následují jen svou zatvrzelost.“¹³⁸

¹³⁷ *El-Furkan*, 184.

¹³⁸ *Kako se ponašati*, 30.

5. Shrnutí a závěry

Korán jednoznačně, nejsilnějšími nástroji arabské stylistiky,¹³⁹ poroučí:

„Věz tedy, že není božstva kromě Boha!“ (47:19)

V tomto duchu je laděn i celý Korán. Soudobý učenec al-Kardáwí shrnuje:

„To, že Korán něčemu věnuje pozornost tím, že něco opakuje a potvrzuje ve vícero súrách při vícero příležitostech a vícero způsoby, jasně naznačuje, že daná věc má jistou důležitost, místo a význam v náboženství i životě, kvůli čemuž jí musíme také přikládat patřičnou pozornost v našem rozmyšlení, idejích, pocitech a starostech, shodně tomu, nakolik je daná věc v Koránu zastoupena.“¹⁴⁰

K tomuto „slovu rovnému (arab. kalima sawá’),“ tedy, že „nebudeme sloužit nikomu leč Bohu a nebudeme k Němu nic přidružovat a že si nebude brát jeden druhého za Pána místo Boha“ (3:64) vyzývá Korán i židy a křesťany coby následovníky předešlých poselství.

Dichotomie Boží Jedinosti oproti přidružování a víry oproti nevíře je základním dělítkem nejen věroučným, ale i etickým.¹⁴¹ Nejen to, dynamika mezi protiklady tawhídu a širku či víry a nevíry je pro pochopení islámského etického systému naprosto stěžejní, neboť veškeré další ctnosti a nectnosti jsou satelity rotujícími buď okolo jednoho, anebo druhého.¹⁴²

¹³⁹ Abdel Haleem 2016, 26.

¹⁴⁰ *Kako se ponašati*, 595–596.

¹⁴¹ Izutsu 2002, 187.

¹⁴² *Ibid.*, 119.

Tak jako je víra v tawhíd a upřímnost v jeho provedení naprosto jistou cestou do Ráje a branou spásy, tak je i přidružování a neupřímnost jízdou do Pekla a branou věčného zatracení,¹⁴³ leda že by se ten, kdo se ho dopouští, před smrtí kál, přijal tawhíd a všeho mimo Boha se zřekl.¹⁴⁴ Tato jistota je podle az-Zahabího neoblomná – byť i ten, kdo nepřidružoval, může nadlouho v pekle skončit také – a dokládají ji nespočetné verše. Modloslužba totiž ruší a ničí dobré skutky člověka a vyvádí ho z lůna pravé víry.¹⁴⁵ Hned po modloslužbě je nejhorším hříchem pokrytectví, neupřímnost a přetvářka, rušící konkrétní čin, při kterém se najde.¹⁴⁶

Takto se snoubí aletický a soteriologický absolutismus s mravní vyvážeností na všechny strany. Spása však není neodlučně spjata s něčí muslimskou identitou, protože někteří spasení se jako muslimové nemuseli deklarovat¹⁴⁷ a naopak někteří zatracení se jako muslimové deklarovali ostentativně, avšak uvnitř sebe pokrytecky kryli nevíru.¹⁴⁸ Podmínky spásy jsou jasně dány – víra v Jedinost Boží, odmítnutí přidružování a přijetí všech proroků, kterých se člověk dožije.¹⁴⁹

Otázka spásy je tedy v konečném důsledku pouze funkcí a důsledkem základního etického postulátu o nečinění druhým, co nechceme, aby bylo činěno nám. Dochází tím k logické konzistenci věrouky a etiky, slovy, jež Korán vkládá do úst proroka Josefovi (arab. Júsuf):

„Jsou snad rozdělení páni lepší než Bůh jediný, vše podmaňující?“ (12:39)

¹⁴³ Chittick 2016, s. 214. Srov. Korán, 4:48 a 116.; a 5:75.

¹⁴⁴ Viz Korán, 25:68–70.

¹⁴⁵ Počet těchto veršů se pohybuje okolo 165. Viz *al-Kabair*, 15.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 16–19.

¹⁴⁷ Viz Korán, 2:62; 5:69; 22:17; a 9:74.

¹⁴⁸ Viz Korán, 63:6.

¹⁴⁹ Srov. Korán, 4:48; 4:116; 4:168; 9:80; 47:34.

Na jiném místě Korán dokonce pranýřuje exkluzivistické soteriologie tehdejších židů a křesťanů, odmítajících spásu mimo svou komunitu:

„Říkají: „Nevejde do ráje nikdo kromě toho, kdo je židem či křesťanem!“ Takové je jen přání jejich; ty však rci: „Přineste mi důkazy své, jste-li pravdomluvní!“ (2:111)

V souvislosti s tím M. Ghazálí říká, že „na rozdíl od úzkoprsého náboženského fanatismu islám všechny lidi velkodušně vyzývá k náboženské jedinství spočívající na zdravé, univerzální lidské přirozenosti (arab. fitra) a racionální logice.“¹⁵⁰

Koránský náhled na pravdivostní hodnotu náboženského přesvědčení a na spásu je tedy tvrdě a nekompromisně normativizující, avšak těžko ho lze označit za pravý a vzorový exkluzivismus. Islámské pojetí aletického a soteriologického pluralismu totiž plně závisí na přijetí této etiky ve vztahu k Bohu, nikoli na osobní identifikaci s islámem jakožto náboženským vyznáním. Korán sice uznává existenci parciálních pravd a etiky v jiných náboženských učeních,¹⁵¹ nicméně tyto v konečném důsledku zanikají utápějíce se v odmítnutí tawhídu a jejich světla pohasínají v temnotách širku. Spása je naopak záležitostí každého jedince, který individuálně předstupuje před Stvořitele v Den Soudu. Tímto konkrétním pojmáním se Korán dle A. K. Abdulaha blíží soteriologii tzv. anonymního křesťanství u Karla Rahnera coby uznanému předpokladem pluralismu v katolictví. Tak jako Rahnerovi anonymní křesťané mohou dojít spásy navzdory tomu, že nejsou deklarovanými křesťany, proto, že přijímají Krista a hodnoty, které hlásal, také koránští „anonymní muslimové“ mohou dojít spásy, přijímají-li tawhíd a všechny proroky od Adama

¹⁵⁰ *Tematskí tefsir Kur'ana*, 29.

¹⁵¹ Viz explicitně např. Korán, 22:40, vzpomínající po dobru modlitebny jiných vyznání, implicitně uvádí vykladači příklad verše 18:22, uvádějícího s odvoláním na držitele předcházejících písem různé jejich názory na počet spáčů v jeskyni, přičemž třetí není odmítnut jako chybný. Tento verš uvádí učenci islámsko-právní metodologie v diskusi o platnosti nařízení předešlých zjevení.

až po Muhammada,¹⁵² aniž by se museli ve společnosti přímo deklarovat jako muslimové, shodně své přirozené inklinaci k pravému náboženství.¹⁵³ Korán naopak odmítá relativismus popírající pravdivostní nároky náboženství, viděných jako výslednice společenského a kulturně-historického působení na jedince, neboť zanedbává reálnost Boží manifestace ve Zjevení. Odmítá i synkretismus ve smyslu trendu sjednocení všech náboženství do jediného nad-náboženství, které všechna stávající překoná a také metafyzický univerzalizmus oddělující mezi osobní vírou a náboženským vyznáním, protože odporuje jeho jasně definovaným podmínkám spásy a svými vnitřními rozpory popírá sám sebe i z hlediska logiky.¹⁵⁴ Namísto těchto konceptů staví koránské učení alternativu s těžištěm nikoli ve věrouce, ale v praktické etice a žité aplikaci náboženských norem. Islám je tedy exkluzivistický v pohledu pravdivostního nároku – pravdivé a ke spáse vedoucí náboženství platné pro celé lidstvo je jen jedno – to, které Bůh zjevil Proroku Muhammadovi,¹⁵⁵ avšak možnost spásy je otevřena pro ty, kteří se pravdu o jeho poselství nikdy nedozvěděli, anebo se tohoto poselství nedožili a zároveň se nikdy nedopustili přidružování. Ze soteriologického pohledu tak islámská doktrína spásy přeci jen umožňuje jistou, byť značně omezenou inkluzi.¹⁵⁶ Její rozvolnění by ovšem vedlo k nabourání smyslu Koránu pro logičnost a etičnost, která je pro jeho věrouku tak charakteristická.

Každá křivda volá po spravedlivém dorovnání a Bůh křivdy vůči Sobě z titulu Svě spravedlnosti rozsoudí, z titulu Svě Milosti však až v posmrtném životě, aby nechal prostor pro případné pokání.¹⁵⁷ On pak bude Jediný Soudce, který s konečnou platností rozhodne

¹⁵² Viz Korán, 3:81–82.

¹⁵³ Abdulah 2008, 35.

¹⁵⁴ Ibid., 36–37.

¹⁵⁵ Viz Korán, 3:85.

¹⁵⁶ Více viz Ibid., 41–50. Srov. Šarhu Sahíhi Muslim, 1/889. O následovnících předešlých poselství, kteří odmítají širk, viz Korán, 3:199; 4:162. O možnosti jejich spasení viz Korán, 2:62 a 5:69.

¹⁵⁷ Viz Korán, 39:46.

o dalším osudu dotyčného člověka, shodně své Všeznalosti. Stvořením je pouze obecně objasněn konečný cíl jak uctívání Jediného Boha, tak i modloslužby. Mohou se svobodně rozhodnout, jakou cestou se vydají:

„Kdokoliv si přeje pěstovat pole života budoucího, tomu rozmnožíme pole jeho; a kdokoliv si přeje obdělávat pole života pozemského, tomu z něho dáme část, avšak nebude mít podílu žádného v životě budoucím.“ (42:20)

O těch, kdo upřednostní tento svět před oním, je řečeno, že „koupili život pozemský za život budoucí“ a takovým „nebude trest ulehčen a nebude jim pomoheno.“ (2:86)

Literatura

Primární:

Abdulbákí, Muhammad Fuád. 1969. *Tafsílu ájati l-Kuráni l-hakím*. Káhira.

Fehresu l-mewádí'í l-kur'áni l-kerím u vydání Mushafu t-tedžwíd. 2003. Dimašk: Dáru l-ma'rifa.

Al-Ghazálí, Muhammad, Džemaludin Latić a Zahid Mujkanović (překl.). 2013. *Tematski tefsir Kur'ana*. Novi Pazar: El-Kelimeh.

Al-Hakamí, Háfiz ibn Ahmad a Munir Zahirović (překl.). 2010. *Putokazi duhovnog uspona*. Sarajevo: Orijent.

Al-Hakkí, Abu l-Fidá Ismá'íl ibn Mustafá. b. d. *Rúhu l-baján*. Bejrút: Dáru l-fikr.

Ibnu l-Džawzí a Chalíl Mensúr (red.). 2000. *Nuzhatu l-a'juni n-nawáziri fí 'ilmi l-wudžúhi wa n-nazáir*. Bejrút: Dáru l-kutubi l-'ilmíja.

Ibn Kutajba, Abú Muhammad ,Abdulláh ibn Muslim ad-Dínawarí a Ahmad Sakr (red.). 1978. *Gharíbu l-Kur'án*. Bejrút: Dáru l-kutubi l-'ilmíja.

Ibn Tajmíja, Takíjuddín Ahmad al-Hárání a Harmin Suljić. 2006. *El-Iman*. Rožaje: es-Sunne.

Ibn Tajmíja, Takíjuddín Ahmad al-Hárání. 2006. *Fetve Tevhid Uluhija*. Sarajevo: Bookline.

Ibn Tajmíja, Takíjuddín Ahmad al-Hárání a Harmin Suljić. 2006. *Furkan – razlučivanje između šejtanovih i štičenika Milostivog*. Rožaje: es-Sunne.

Ibn Tajmíja, Takíjuddín Ahmad al-Hárání a ,Abdurrahmán ibn Muhammad ibn Kásim. 2005. *Madžmú'u l-fatáwá*. Medína: Mu-džamma'u l-maliki Fahdín li-tibá'ati l-mushafi š-šaríf.

Ibn Wazír, ,Izzadín Abú ,Abdulláh Muhammad ibn Ibráhím. 1987. *Ísáru l-hakki ,ala l-chalki raddu l-chiláfati ila l-mazhabi l-hakki min usúli t-tawhíd*. Bejrút: Dáru l-kutubi l-'ilmíja.

Al-Kardáwí, Júsuf, Ahmed Adilović a Ahmed Hatunić (překl.). 2012. *Kako se odnositi prema časnome Kur'anu*. Sarajevo: Dobra knjiga.

- Lášín, Músá Šáhín. 2002. *Fathu l-Mun'im Šarhu Sahíhi Muslim*. B.m.: Dáru š-šurúq.
- An-Nawawí, Abú Zakaríjáh Jahjá ibn Šaraf. 1392 h. *Al-Minhádžu Šarhu Sahíhi Muslim ibn Hadždžádž*. Bejrút: Dáru ihjá t-turási l-'arabí.
- As-Sa'dí, ,Abdurrahmán ibn Násir. 1999. *Al-Kawá'idu l-hisánu muta'allaka bi-tafsíri l-Kur'án*. Rijád: Dáru r-rušd.
- As-Sujútí, Džaláluddín ,Abdurrahmán ibn Abí Bakr a Muhammad Abu l-Fadl Ibráhím (red.). 1974. *al-Itkán fí 'ulúmi l-Kur'án*. Káhira: al-Haj'atu l-Misrójatu l-'ámatu lil-kutub.
- Aš-Šinkítí, Muhammad Amín. 1995. *Adwáu l-baján fí ídáhi l-Kur'áni bil-Kur'án*. Bejrút: Dáru l-fikr.
- at-Tabarí, Abú Dža'far Muhammad ibn Džarír a Ahmad Šákir (red.). 2000. *Džámi'u l-baján fí ta'wíli l-Kur'án*. Bejrút: Muassasatu r-risála.
- Az-Zahabí, Muhammad ibn Osmán a Mohammad Moinuddin Siddiqui (překl.). *Al-Kabair: The Great Sins*. Dílí: Millat Book Centre.
- Az-Zuhajlí, Wahba. 1418 h. *at-Tafsíru l-munír fi l-'akídati waš-šarí'at wal-manhadž*. Damašek: Dáru l-fikri l-mu'ásir.
- Az-Zarkaší, Badruddín Abú ,Abdilláh Muhammad ibn ,Abdilláh ibn Bahádur a Muhammad Abu l-Fadl Ibráhím. 1957. *Al-Burhán fí 'ulúmi l-Kur'án*. Bejrút: Dáru l-ma'rifa.

Sekundární

- Abdel Haleem, Muhammad A. a Elsaid M. Badawi. 2008. *Arabic-English dictionary of Qur'anic Usage*. Boston: Brill.
- Abdel Haleem, M. A. S. 2016. „Kur'an i Hadis.“ In *Kembridžski priručnik islamske teologije*, vyd. Tim Winter, překl. Rusmir Mahmutćehajić, 19–31. Sarajevo: Forum Bosnae.
- Abdulah, Arif Kemil a Amra Mulović (překl.). *Kur'an i normativni religijski pluralizam: tematska analiza Kur'ana*. Sarajevo: CNS.
- Adang, Camille. 2003. „Belief and unbelief.“ In *Encyclopaedia of the Qur'an*, vyd. Jane Damen-McAuliffe, 218–226. Leiden: Brill.
- Fatić, Almir. 2014. *Kur'anski semantički kontekst*. Sarajevo: El-Kalem.
- Hawting, Gerald R. „Idolatry and idolaters.“ In *Encyclopaedia of the Qur'an*, vyd. Jane Damen-McAuliffe, 218–226. Leiden: Brill.

- Izutsu, Toshihiko. 2002. *Etico-Religious concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press.
- Lane, Edward W. 1968. *Arabic-English Lexicon*. Bejrút: Libraire du Liban.
- Omar, Abdulmannan. 2010. *Dictionary of Holy Qur'an*. Hockessin: Noor Foundation.
- Paden, William. 1992. *Interpreting the Sacred. Ways of Viewing Religion*. Boston: Beacon Press.
- Paden, William. 1994. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Rubin, Uri. „Hanif.“ In *Encyclopaedia of the Qur'an*, vyd. Jane Damen-McAuliffe, 218–226. Leiden: Brill.
- Reinhart, Kevin A. 1995. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany.
- Topoljak, Sulejman. 2014. *Osnovi Tefsira – uvod u nauku o Kur'anu*. Novi Pazar: Univerzitetska knjiga.

Internetové zdroje:

www.tanzil.net

<http://islamweb.cz/koran/index.php>

www.sunnah.com

www.sunnah.one

Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím Nostra aetate <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_cs.html>.