

Boušek, Daniel

Motiv abrogace Mojžíšova zákona ve středověké polemice islámu s judaismem

Religio. 2012, vol. 20, iss. 2, pp. [193]-217

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125421>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

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

Motiv abrogace Mojžíšova zákona ve středověké polemice islámu s judaismem

DANIEL BOUŠEK*

Od počátku polemického diskursu islámu s judaismem stojí v jeho centru tři zčásti protichůdné, zčásti vzájemně se překrývající teze: (1) hebrejská Bible obsahuje prorocství Muhammaddova příchodu (*a'lam al-nubúwa*);¹ (2) hebrejská Bible je zfalšovaná (*tahríf, tabdíl*); (3) nové zjevení zrušilo a nahradilo židovský zákon (*nasch*). Zatímco Židé tvrdí, prohlašují muslimští polemikové, že Mojžíšův zákon je božský a věčný a nepodléhá abrogaci, jejich Písmo je usvědčuje z omylu: je plné protimluvů, absurdit, chybných dat a početních údajů, antropomorfismů, nedůstojných příběhů připisovaných prorokům a příkladů abrogace.² Cílem této studie je analyzovat postoje čtyř středověkých muslimských autorů k poslední jmenované tezi muslimské polemiky, totiž tezi o abrogaci Mojžíšova zákona (*nasch šarí' at Músá*). Zatímco al-Báqillání, první z pojednávaných autorů, se k abrogaci vyjadřuje v rámci díla věnovaného islámské teologii, zbylí tři autoři, jimiž jsou Ibn Hazm, Samaw'al al-Maghribí a al-Qaráfí, ji pojednávají ve výlučně polemickém kontextu. Ne všichni věnují abrogaci ve svých dílech stejnou pozornost; někteří ji rozebírají obširně, jiní stručně. Vybraní autoři patří k předním reprezentantům různých proudů muslimského středověkého myšlení a jejich díla podávají patrně nejucelenější a nejpodrobnější polemiku s judaismem, jejíž vliv je zřejmý i v současném diskursu mezi oběma náboženstvími. Všichni také píšou pro muslimské čtenáře, tedy nesnaží se Židy přesvědčit a podnítit ke konverzi, nýbrž pomoci

* Tato studie vznikla s podporou grantu Grantové agentury České republiky č. P405/12/0773 „David Gans, pražský renesanční historik“.

1 O tématu znamení příchodu proroka Muhammada a islámu pojednávám v článku Daniel Boušek, „Předpovědi příchodu proroka Muhammada a islámu a hebrejská Bible: Ibn Qutajbovy ‚Dalá'il al-nubúwa‘ (‚Důkazy prorocství‘)“, *Religio: Revue pro religionistiku* 19/2, 2011, 179-199.

2 Z bohaté nabídky literatury o muslimské středověké polemice zmíním pouze tři publikace: Moshe Perlmann, „The Medieval Polemics between Islam and Judaism“, in: Shelomo Dov Goitein (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge, MA: Association for Jewish Studies 1974, 103-138; Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1992; Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1996.

muslimům při disputacích s nimi a nabídnout jim okruh témat a polemické argumenty.

Abrogace

Arabský termín *nasch*, který zde tlumočíme právním výrazem „abrogace“, by snad bylo lépe s ohledem na Korán překládat jako „vynechání“ či „stažení“ ve smyslu „nahrazení“ jednoho nařízení jiným. Motiv zrušení jednoho zákona a jeho nahrazení jiným zákonem se v mezináboženské polemice neobjevil až s příchodem islámu. Po staletí stál v centru křesťanské polemiky s judaismem, kdy křesťanství prohlašovalo, že většina přikázání Mojžíšova zákona má být chápána čistě alegoricky, a ostatní, týkající se výhradně Židů, zrušila a nahradila Nová smlouva víry. Apoštol Pavel to v *Listu Římanům* vyjádřil slovy: „Člověk se stává spravedlivým vírou bez skutků zákona a nyní, když jsme zemřeli tomu, čím jsme byli spoutáni, byli jsme zproštěni zákona, takže sloužíme Bohu v novém životě Ducha, ne pod starou literou zákona“ (Ř 3,28 a 7,6).³ Zákony obřizky a rituální čistoty, jídelní a obětní zákony, šabat a další, obsažené v „první smlouvě“, která je podle *Listu Židům* „zastaralá“, přičemž „[c]o je zastaralé a vetché, blíží se zániku“ (Žd 8,13),⁴ jsou již neplatné a některými křesťanskými apologety po vzoru jejich helénských kolegů chápány jako trest za zatvrzelost a neposlušnost Židů. Prostřednictvím různých neortodoxních křesťanských směrů, které se nalézaly v předislámské Arábii, tato představa pronikla také do Koránu (4:160; 6:146; 7:157).⁵ Na rozdíl od islámu však křesťanství text hebrejské Bible, samozřejmě zčásti alegoricky reinterpretovaný, zahrnuje do kánonu svých svatých Písem.

Židé o nároku křesťanství i islámu na nahrazení předchozích zjevení věděli, jak vyplývá například ze slov karaity Jefeta ibn 'Eliho (10. století, Basra a později Jeruzalém), který ve svém výkladu knihy *Daniel* o křesťanství a islámu prohlašuje, že se shodují na jedné věci, a to že „Tóra byla

3 Citace z Bible, není-li uvedeno jinak, pocházejí z Českého ekumenického překladu (*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1985 sqq.).

4 K Pavlovu postoji k zákonu Tóry viz Hans Joachim Schoeps, *Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1959, 174-224. K „nové smlouvě“ ve středověké křesťanské polemické literatuře viz David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizṣaḥon Vetus*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1979, 271.

5 Judah Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin: Georg Reimer 1908, 94-119; Karl Ahrens, „Christliches im Qoran: Eine Nachlese“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84, 1930, 148-198: 158; Salo Wittmayer Baron, *Social and Religious History of Jews V*, New York: Columbia University Press – Philadelphia: Jewish Publication Society 1957, 122-125.

abrogována (*qad nusichat*) a nahrazena jiným zákonem (*šar'*), tedy náboženstvím, které již nebude abrogováno jiným [náboženstvím]. Když povstal islám, [muslimové] o Tóře prohlásili totéž co křesťané, totiž že kniha jejich pána [tj. Muhammada] nahradila (*qad nasacha*) náboženství křesťanů jiným“.⁶ Jako Židé dříve odmítli uznat zneplatnění doslovného smyslu zákona Tóry Novou smlouvou, tak neuznali ani tezi o zrušení a nahrazení Mojžíšova zákona Koránem. Namítali, že Bůh svá rozhodnutí a ustanovení nemění a rozumovými argumenty i verši z hebrejské Bible dokazovali neměnnost Tóry a její věčnou platnost.⁷ Ústy židovského bagdádského filozofa Sa'da ibn Kammúna (z. 1284) se proti křesťanskému nařčení ze zneplatnění Mojžíšova zákona ohrazovali slovy Nového zákona: zatímco „křesťané tvrdí, že Kristus zrušil zákon Tóry, Evangelium prohlašuje: „Nepřišel jsem zákon Mojžíšův zrušit, nýbrž jej naplnit činěním pravdy. Amen, amen, pravím vám: Nebe a země se změní, ale z Tóry Mojžíšovy se nezmění jediné písmenko, nic z jeho zákona nebude zrušeno. Proto kdo z Mojžíšova zákona odebere cokoli, ať malé či velké, bude v království nebeském nazván tím nejmenším“ (podle *Mt* 5,17-19). Ježíš a jeho učedníci, namítá Ibn Kammúna, plnil přikázání Zákona až do svého konce a „teprve mnohem později, když se [křesťané] potřebovali smísit s pohany, jim [apoštol] Pavel zabránil plnit přikázání Zákona“.⁸

Židovští učenci středověku již také více nezmiňovali výroky svých dřívějších kolegů, vyjadřujících se v tom smyslu, že v mesiášském věku přestanou zákony Tóry platit, jak vyplývá z některých výroků Talmudu.

6 David S. Margoliouth (ed.), *A Commentary on The Book of Daniel by Jepheth ibn Ali the Karaite*, Oxford: Clarendon Press 1889, 125 (edice), 65-66 (překlad).

7 Princip změny Božího slova však nebyl v židovské tradici neznámým pojmem. Odvolání či změnu staršího prorockého výroku novým zjevením znala hebrejská Bible například z 2 *Kr* 9,1-12 a *Oz* 1,4-5 nebo z „nové smlouvy“ v *Jr* 31,31. Navíc integrita židovského zákona, vyjádřená židovskými apologety často uváděným veršem *Dt* 13,1, nikdy nevylučovala progresivní modifikaci v souladu s měnícími se podmínkami komunity, jak dosvědčuje rabínská exegetická terminologie v pravidlu *minhag mevatal halacha* („zvyk ruší ustanovení“). K termínu *minhag* viz Pavel Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, Praha: Libri 2008, 154-155.

8 Moshe Perlmann (ed.), *Sa'd b. Mansūr Ibn Kammūna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths: A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1967, 48; anglicky id. (ed.), *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1971, 74. Ibn Kammūna tento argument patrně přejal z ha-Leviho knihy *Sefer Kuzari* I,4. Srov. také formulaci v *Sefer nicachon jašan*: „[Křesťané] říkají, že Ježíš abrogoval (*bitel*) celou Mojžíšovu Tóru“ (D. Berger, *The Jewish-Christian Debate...*, 89-90). Hebrejský termín *bitul* je ekvivalentem arabského *nasch*. Názor, že pravým zakladatelem křesťanství není Ježíš, nýbrž Pavel, který do Ježíšova náboženství vnesl heretické myšlenky, byl běžně rozšířen mezi muslimskými a židovskými autory. Viz Erdmann Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau: Müller – Seiffert 1930, 49-51.

Naopak, Maimonides (*Mišne Tora*, Hil. megila II,18) výslovně zdůraznil plnou platnost Mojžíšova zákona i v mesiášské éře.⁹

Spíše než v polemice s vlastníky Písma (*ahl al-kitáb*, koránský termín označující především Židy a křesťany) hrála představa nahrazení jednoho zákona jiným zpočátku významnější úlohu uvnitř islámu samotného při tvorbě jeho zákonodárství. Hermeneutický princip abrogace vznikl a hrál významnou úlohu primárně v rámci exegeze Koránu, svatých tradic (*hadíth*) a vědy o čtyřech (či pěti) základech islámské jurisprudence (*usúl al-fiqh*).¹⁰ Koncept *naschu* islám zakládá především na následujících výrocích Koránu:¹¹ „Kdykoli zrušíme (*nansach*) verš nějaký či dáme ti naň zapomenout, přineseme jiný, lepší nebo podobný. Což nevíš, že Bůh je všech věcí mocen?“ (2:106)¹² a „Naučíme tě přednášet a nezapomeš nic z věci té, leda co Bůh bude chtít“ (87:6-7).¹³ Ty podle muslimských exegetů vysvětlují rozpory mezi jednotlivými verši Koránu a mezi Koránem a Prorokovou tradicí, sunnou, a vyjadřují myšlenku vývoje zákonodárství v Koránu a sunně. V průběhu Muhammadova prorockého působení mohl jeden výrok Koránu zrušit a nahradit jiný výrok a jedna svatá tradice (*hadíth*) jinou tradicí; k možnosti abrogace výroku Koránu svatou tradicí nezastávají všechny náboženské autority jednotné stanovisko.¹⁴ Kritérium právní závaznosti ustanovení Koránu nebo tradice určuje časová posloupnost zjevení nebo Prorokových výroků, přičemž pozdější výrok ruší výrok předchozí s tímž tématem. Typickým příkladem abrogace dřívější tradice (*sunna*) pozdějším výrokem Koránu je prvotní modlitební směr (*qibla*) k Jeruzalému, který medínská súra 2:143 zaměnila za dodnes závazný směr k Mekce, a příkladem nahrazení jednoho výroku Koránu jiným je striktní zákaz pití vína (5:90), na rozdíl od dřívějšího zákazu pouze nadměrného pití anebo modlení se v opilosti (4:43). Muslimští teologové a právníci proto věnovali značnou pozornost časové posloupnosti koránských zjevení, tj. zabývali se otázkou, které súry byly Muhammadovi

9 Ukázky z talmudické literatury k tomuto tématu viz Norman Roth, „Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain“, *Proceedings of American Academy for Jewish Research* 54, 1987, 203-236: 232-233.

10 K islámskému náboženskému právu viz Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad 1993, 117-118.

11 Citace z Koránu pocházejí z překladu Ivana Hrbka: *Korán*, Praha: Odeon 1991.

12 Výkladem tohoto verše a vývojem pojmu *nasch* se zabývá John Burton, „The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of 'naskh: mānansakh min āya aw nansahā na'ī bi khairin minhā aw mithlihá“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48/3, 1983, 452-469.

13 Viz John Burton, „The Interpretation of Q 87,6-7 and the Theories of Nash“, *Der Islam* 62, 1985, 5-19.

14 John Burton, „*Naskh*“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden: Brill 1960-2002 (dále jen *Et²*), 1009-1012; id., „Abrogation“, in: Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* I, Leiden – Boston – Köln: Brill 2001, 11-19.

zjeveny v Mekce a které později v Medíně (exegetická metoda, která se snaží určit kontext, v němž byly určité verše Koránu zjeveny, se nazývá „příčiny zjevení“, *asbáb al-nuzúl*), což počínaje 8. stoletím podnítilo tvorbu rozsáhlé literatury zvané *al-násich wa'l-mansúch*, „rušící a zrušený“.¹⁵

O možnosti abrogace se muslimové snažili přesvědčit Židy poukazováním na „fakt“, že jej zná také Tóra, v níž například zákon Mojžíšův nahradil dřívější odlišný zákon Jákobův. Zároveň však dodávali, že tato okolnost neimplikuje změnu Boží mysli (*badá'*), kterou odmítal sunnitský islám i judaismus.¹⁶ Bůh totiž předem vymezil každému náboženskému zákonu před příchodem islámu dobu platnosti (13:38): judaismus (*šarí'at Músá*) v určený čas abrogovalo křesťanství; islám (*šarí'at Muhammad*), poslední a konečné Boží zjevení udělené člověku (33:40), posléze zrušil a nahradil obě předchozí zjevení.

V islámu měl koncept *badá'*, který přijala v podstatě jen ší'a, několik významů, protože prošel v průběhu času vývojem, podobně jako každý teologický termín. V zásadě vyjadřuje proměnu Božího řízení v závislosti na změně jeho vůle; Bůh může změnit svou vůli, protože je pánem universa. Tyto změny často vedou k úpravám příkázání; v tomto smyslu se *badá'* podobá *naschu*. Al-Šahrastání z Chorasánu (1086-1153), jehož Steven Wasserstrom označuje za „největšího předmoderního historika náboženství“;¹⁷ dává termínu *badá'* dva významy: *badá' fi'l-'ilm*, kdy označuje změnu Boží vůle na základě informace, o níž Bůh dříve nevěděl (což al-Šahrastání vylučuje), a *badá' fi'l-amr*, kdy označuje nahrazení jednoho příkázání druhým, a vyjadřuje tedy totéž co *nasch*. *Nasch* pak al-Šahrastání definuje způsobem blízkým křesťanskému pohledu, neboť podle něho „ve skutečnosti není zrušením (*ibtál*) [Zákona], nýbrž jeho naplněním“. Židé, dodává al-Šahrastání, odmítají jak *nasch*, tak *badá'* a „tvrdí, že Mojžíšův zákon je pouze jeden: započal se a skončil s Mojžíšem. Před Mojžíšem neexistoval Zákon, nýbrž jen imperativy rozumu (*hudúd 'aqlíja*) a soudy mající na zřeteli prospěch lidí (*ahkám maslahíja*)“.¹⁸

Křesťanští teologové z kulturního prostředí islámu ve svých polemikách s judaismem a islámem stáli podobně jako jejich muslimští kolegové před obtížným úkolem obhájit tvrzení, že jejich náboženství (*sunnat al-tafad-*

15 John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, New York: Prometheus Books 2004, 192-202; David Stephan Powers, „The Exegetical Genre *nāsich al-Qur'ān wa mansūchuhu*“, in: Andrew Rippin (ed.), *Approches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford: Clarendon Press 1988, 117-138.

16 Ignaz Goldziher – [Arthur S. Tritton], „*Badā'*“, in: *EP*², 850-851.

17 Steven Wasserstrom, „Islamic History of Religions?“, *History of Religions* 27/4, 1988, 405-411.

18 A. Fahmī Muhammad (ed.), *Al-Šahrastání, Al-Milal wa'l-nihal*, Bejrút: Dár al-kutub al-'ilmíja 2007, 146, 232, 237.

dul, „zákon milosti“) abrogovalo judaismus (*sunnat al-‘adl*, „zákon spravedlnosti“), ale samo již nemůže být abrogováno jiným zjevením. Pojednání na toto téma sepsal roku 997 křesťan Abú ‘Alí ibn Zur‘a pro židovského účetního Bišra ibn Finhás ibn Šu‘ajba. Do čtyř bodů, v nichž se křesťanství liší od judaismu, Ibn Zur‘a zahrnuje také otázku možnosti abrogace Mojžíšova zákona: „Každý zákon nemusí být nutně zrušen [případným dalším zákonem]. Abrogace se uplatňuje do určité míry, po níž k ní již nedochází. ... Z řečeného vyplývá, že Mojžíšův zákon byl zneplatněn a že zákon, který jej zrušil, již sám nemůže být zrušen díky dokonalým skutkům, k nimž jím Bůh vyzývá lid tohoto zákona.“¹⁹ Tého inherentní kontradikce využil křesťanský konvertita k islámu ‘Alí ibn Rabban al-Tabarí (z. 865) k polemickým výpadům ve spisu *al-Dín wa’l-dawla fí ithbát nubúwat al-nabí Muhammad* (*Knih náboženství a státu o potvrzení proctví proroka Muhammada*), sepsaném na podnět abbásovského chalífy al-Mutawakkila (847-861).²⁰ Křesťané podle Ibn Rabbana popírají možnost abrogace Evangelia, a přitom prohlašují, že Ježíš zrušil řadu nařízení Tóry. Jestliže uznávají, že jeden zákon může zrušit druhý, neměli by odmítat tvrzení muslimů, že Muhammad zrušil některá nařízení Tóry i Evangelia. Židům a křesťanům, kteří spatřují rozpor mezi Muhammadovým stvrzením některých právních ustanovení Tóry a Evangelia na jedné straně a odchýlením se od jiných na straně druhé, Ibn Rabban odpovídá, že Muhammad věřil v Mojžíše i Ježíše a ve všem je následoval.

Muhammad nepopřel Mojžíše ve věci jednosti Boží a ani o tomto tématu nemluvil dvojnásobně a neurčitě, jak činili křesťané, nýbrž ji otevřeně vyhlásil ... Všichni proroci souhlasili s Muhammadem ohledně *qibly*, rozvodu, obřízky, potírání nevěstičích, ochrany dětí užitím síly a odplaty. On rozhodl oběti pro jediného Boha a nově ustanovil svému národu zákony a nařízení, jež jsou v souladu s Božím řádem; služebníkům Božím nezbyvá než skrze něj poslouchat Boha.²¹

Zato Ježíš navzdory svému prohlášení, že nepřišel zrušit Zákon, z nějž do konce světa nepomine jediné písmeno (vidíme, že verši *Mt* 5,17-18

19 Paul Sbath (ed.), *Vingt traités philosophiques et apologetiques d’auteurs arabes chrétiens du IX^e au XIV^e siècle*, Cairo: H. Friedrich 1929, 19-52: 27-30. Ibn Zur‘a hrál významnou roli v přenosu aristotelské tradice a byl považován za jednoho z předních křesťanských filozofů z okruhu vezíra Ibn Sa’dána. Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden: E. J. Brill 1986, 116-123.

20 David Samuel Margoliouth, „On ‘The Book of Religion and Empire’ by ‘Alí b. Rabban al-Tabarí“, *Proceedings of the British Academy* 14, 1930, 165-182.

21 ‘Ádil Nuwajhad (ed.), *‘Alí ibn Rabban al-Tabarí, Al-Dín wa’l-dawla fí ithbát nubúwat al-nabí Muhammad*, Bejrút: Dár al-áfáq al-džadída 1982, 202; Alphonse Mingana (ed.), *The Book of Religion and Empire*, Manchester: The University Press 1922, 158-159.

argumentovali Židé i muslimové), „zrušil sloupy Tóry a pilíře judaismu: obřízku, oběti, jeho půsty, zákony odplaty, příkázání, kněžstvo, oltáře. Není židovského svátku, jež by nezrušil, není šabatu, který by neznesvětil“.²²

Disputace: počátky polemiky, hereziografie a srovnávací religionistiky

Do literárních debat muslimských a židovských teologů vstoupilo téma abrogace asi v polovině 9. století.²³ V apologetickém diskursu Židů (rabanitů²⁴ i karaitů²⁵) zaznívá o století později ve spisech jako *Kitáb nasch al-šar'* (*Kniha o abrogaci Zákona*) ga'ona Šmu'ela ben Hofniho (z. 1013),²⁶ ve třetí kapitole knihy Sa'adji Ga'ona (z. 942) *Kitáb al-amánát wa'l-i'tiqádát* (*Kniha o víře a vědě*) a v *Kitáb al-anwár wa'l-maráqib* (*Kniha světel a strážných věží*) karaity Ja'qúba al-Qirqisáního (první polovina 10. století).²⁷ Jimi citované pasáže z hebrejské Bible i argumentace založená na racionálních argumentech svědčí o důvěrné znalosti obsahu i lexika muslimské polemiky. Cílem zmíněných autorů je vyvrátit tvrzení muslimů, že existuje rozpor mezi biblickými a současnými zákony judaismu.

Některé literární polemiky jistě nevznikly jen coby intelektuální cvičení, nýbrž odrážejí ústní disputace (*munázara*), jež částečně reprodukuje. K těmto disputacím docházelo v soukromí i na dvorech panovníků a jejich vezírů ve městech jako Bagdád, Mosul a Raqqa. „Neoficiální“ a „oficiální“ disputace představovaly formu mezináboženského střetávání, jež vrcholilo v 9. a 10. století. Při „oficiálních“ disputacích vystupovali jakož-

22 *Ibid.*

23 Arthur Stanley Tritton, „Debate Between a Muslim and a Jew“, *Islamic Studies* 1/2, 1962, 60-64.

24 K termínu „rabínský judaismus“ viz P. Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu...*, 181-182.

25 Karaismus je duchovní směr v rámci judaismu, který odmítá autoritu ústní Tóry, tedy celý korpus rabínské literatury formativního období, a za hlavní zdroj židovského práva přijímá výhradně hebrejskou Bibli. Karaismus se zformoval během 9. století na území Persie.

26 David E. Sklare, *Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World: Texts and Studies*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1996, 28-29; id., „Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century“, in: Hava Lazarus-Yafeh – Mark R. Cohen – Sasson Somekh – Sidney H. Griffith (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1999, 137-161: 146-149.

27 Haggai Ben-Shammai, „The Attitude of Some Early Karaites Towards Islam“, in: Isadore Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature II*, (Center for Jewish Studies, Harvard Judaic Monograph 5), Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1984, 3-40: 28-30; C. Adang, *Muslim Writers...*, 198-210.

to představitelé Židů a muslimů zástupci svých komunit; Židy nezřídka zastupovali exilarchové (aram. *reš galuta*, arab. *ra's al-džálút*), oficiální reprezentanti Židů před islámskými úřady.²⁸ Literární prameny líčí v roli sponzorů nebo účastníků těchto fór většinu sunnitských umajjovských a abbásovských chalífů i raných ší'itských imámů.

Disputace vedené „oficiálními“ představiteli však nebyly jedinou formou mezináboženských kontaktů. Větší význam patrně měla „neoficiální“ setkání intelektuálů pocházejících z různých segmentů bagdádské multi-konfesní společnosti období „renesance islámu“,²⁹ včetně radikálních volnomyšlenkářů, podezíraných (zhusta právem) svými komunitami z hereze. Z těch nejnámějších lze mezi Židy devátého století jmenovat Dā'uda ibn Marwána al-Muqammase, autora prvního arabsky psaného díla o náboženské filozofii, a Hiwiho (spíše Hajawajh) al-Balchiho, v literatuře často přirovnávaného k Markiónovi, a mezi muslimy Ibn al-Ráwandiho (9. století), Abú 'Ísu al-Warráqa (z. 909) a Muhammada Abú Bakr al-Rázího (z. 932).³⁰

Debaty pořádané v diskusních salonech (arabsky *madžlis al-kalám*, pl. *madžális*), jichž se účastnili vyznavači různých náboženství a duchovních směrů, v mnohém navazovaly na helénistickou praxi a probíhaly v souladu s jasně stanoveným schématem a etiketou, jichž se museli disputující držet.³¹ Společný rámec diskursu skýtala mu'tazilitská teologie (*kalám*), jejíž pojmosloví a epistemologii zjevení a tradice zúčastnění sdíleli. K disputacím docházelo v závislosti na toleranci daného prostředí. Relativně tolerantní prostředí panovalo mezi intelektuální elitou bújovského Bagdádu od poloviny 10. do poloviny 11. století³² a ve fátimovském Egyptě. Základním pravidlem pro vedení debat byl zákaz odvolávat se na autoritu jednotlivých náboženských tradic. Debatující směli svá tvrzení opřít pouze o rozumové argumenty, nikoli o svá Písma nebo náboženské tradice.³³

28 Steven Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1995, 146-147.

29 Jako první razil toto označení švýcarský orientalista Adam Mez, který nazval svou knihu o kulturních dějinách islámu v 9. a 10. století *Die Renaissance des Islams* po vzoru knihy Jacoba Burckhardta *Die Kultur der Renaissance in Italien*.

30 Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden – Boston – Köln: Brill 1999.

31 Josef van Ess, „Disputationpraxis in der islamischen Theologie: Eine vorläufige Skizze“, *Revue des études islamiques* 44, 1976, 23-59. O právní disputaci hovoří Ignaz Goldziher, „Controverse halachique entre mahométans et juifs“, *Revue des études juives* 43, 1902, 4-5.

32 Intelektuální atmosféru Bagdádu tohoto období a rozkvět humanistické kultury v rámci určitých segmentů bagdádské společnosti vylíčil J. L. Kraemer, *Humanism... K židovské účasti na arabském humanismu* viz D. S. Sklare, *Samuel ben Hofni...*, 99-142.

33 Carl Heinrich Becker, „Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung“, *Zeitschrift für Assyriologie* 26, 1912, 175-195: 190.

Možnost představit si, v jakém duchu se nesly svobodomyšlné mezináboženské debaty v *madžlisu* v Bagdádu, nám skýtá zpráva muslima Abú 'Umara ibn Sa'dího, který přišel do iráckého hlavního města z Andalusie v druhé polovině 10. století a přijal pozvání do *madžlis al-kalám*. Ibn Sa'dí byl ohromen nejen přítomností „nevěřících“, ale především skutečností, že účastníci nesmějí vznášet argumenty ze svých Písem, nýbrž smějí užívat pouze racionálních argumentů. O svém zážitku pohoršeně vypráví:

Dvakrát jsem navštívil *madžlis al-kalám*. ... Při prvním sezení jsem se ocitl v salonu, v němž se shromáždili nejen muslimové všech směrů, sunnité i rozkolníci, nýbrž také pohané, materialisté, zoroastrovci, Židé, křesťané, jedním slovem lidé všech možných vyznání. Každá sekta měla svého mluvčího pověřeného obranou učení, jež zastávala, a když jeden z nich vstupoval do sálu, všichni uctivě povstávali a nikdo z nich se neposadil dříve, než on sám zaujal místo. Když se *madžlis* zaplnil a na nikoho se už nečekalo, jeden z nevěřících se ujal slova: „Shromáždili jsme se k disputaci. Muslimové proti nám nemohou argumentovat Koránem ani výroky jejich proroka; takový argument neuznáme. Disputujeme argumenty založenými na lidském rozumu.“ Tato podmínka byla jednomyslně přijata.³⁴

Ibn Sa'dí, neuvykly z Andalusie na podobnou toleranci, z *madžlisu* utekl a po návštěvě jiného s tímž průběhem přísahal, že do dalšího *madžlisu* již nevkočí. Ve svém líčení bohužel nehovoří o průběhu ani výsledku disputace ani o přednesených argumentech, ale z děl židovských spekulativních teologů (*mutakallimů*) Šmu'ela ben Hofního a karaity Jūsufa al-Basīra, účastnících se těchto setkání, je patrné, že zvláště argumentace muslimských disputantů dokázala zviklat přesvědčení i duchovní elity Židů, mezi nich patřili Šmu'el i Jūsuf. Takto liberální přístup mohl vyústit v relativistický nebo v zásadě skeptický postoj k samotné představě „náboženské pravdy“. Jūsuf al-Basīr proto sepsal manuál odpovědí na argumenty muslimů, aby předešel častým konverzím, k nimž docházelo mezi židovskými účastníky disputací v *madžlisu*.³⁵

Podobný *madžlis*, tentokrát pořádaný vezírem 'Alím ibn 'Ísou, podle svědectví muslimského historika al-Mas'údího (893-956) navštěvoval také Sa'adja Ga'on – brilantní egyptský učenec a první klíčová postava židovského středověku. Sám al-Mas'údí disputoval se Sa'adjevým učitelem Abú Kathírem o abrogaci náboženských zákonů (*nasch al-šará'i'*) a možnosti změny Boží mysli (*badá'*).³⁶ Al-Mas'údího seznam členů židovské

34 Muhammad al-Tandží (ed.), *Al-Humajdí, Džadhwat al-muqtabis fi dhikr wulát al-andalus*, Káhira: Maktab našr al-thaqáfa al-islámíja 1952, 101-102. Srov. J. L. Kraemer, *Humanism...*, 59-60.

35 D. Sklare, „Responses to Islamic Polemics...“, 137-161.

36 Michael Jan de Goeje (ed.), *Al-Mas'údí, Kitáb al-tanbíh wa 'l-išráf*, Leiden: E. J. Brill 1894, 113. Jinou disputací v bagdádsském salonu s nejmenovaným Židem o abrogaci Zákona zaznamenává Ibn al-Murtadá v *Kitáb tabaqát al-mu'tazila*: Susanna Diwald-

intelektuální elity účastnících se debatních salonů čítá další jména, jež zde není třeba uvádět.³⁷ Co je však na al-Mas'údího svědectví podstatné, je jednak ústřední role Písma v intelektuálním životě těchto racionalistů (z nichž většinu znal al-Mas'údí jakožto vykladače Písma), jednak funkce mezináboženských diskusních fór. Plodem těchto kontaktů je věda *milal wa nihal*, tedy věda o „náboženstvích a sektách“, vlastně určitý druh srovnávací religionistiky, za jejíhož zakladatele jsou právem pokládáni muslimové v čele s al-Šahrastáním a Ibn Hazmem.³⁸

Al-Báqillání

K tématu abrogace se vyjádřila celá řada muslimských autorů a mezi nimi patrně nejobsáhleji aš'aritský teolog Abú Bakr al-Báqillání (z. 1013, Bagdád) v knize *Kitáb al-tamhíd (Úvod do aš'aritské teologie*, napsáno r. 980). Z jejího obsahu je patrné, že se autor v debatních salonech nebo z literatury židovských autorů důvěrně seznámil s názory jednotlivých duchovních proudů tehdejšího judaismu. Abrogaci pojednává v širším a sofistikovaném rámci diskusí muslimské teologie, zabývající se otázkou Božích atributů a změny kladných příkázání v záporná.

Al-Báqillání svou knihu po vzoru arabsky píšících křesťanských apologetů koncipoval jako hypotetickou disputaci podle vzorce „jestliže namítanou..., odpovězte“. Touto formou ve 13. a 14. kapitole vyvrací názory popíračů abrogace na základě Písma i rozumových argumentů.³⁹ Židy podle tohoto klíče dělí na *al-šam'aníju (al-ašma'athíja?)*⁴⁰ čili rabanity a na *al-'anáníju*, tj. zhruba karaity. Rabanité považují abrogaci Mojžíšova zákona a příchod proroka, který zruší Tóru, z racionálního hlediska sice za

Wilzer (ed.), *Die Klassen der Mu'taziliten*, Wiesbaden: Franz Steiner 1961, 88-89.

37 Tento seznam diskutuje Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1976, 89-90.

38 S. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew...*, 153-155.

39 K al-Báqilláního polemice s postojem Židů k abrogaci viz Robert Brunschvig, „L'argumentation d'un théologien musulman du X^e siècle contre le judaïsme“, in: *Homenaje a Millás-Valliorosa I*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1954, 225-241: 232-235; John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford – London: Oxford University Press 1978, 150-154; C. Adang, *Muslim Writers...*, 210-216.

40 Tvary *aš'aníja*, *šam'aníja* nebo *ašma'athíja* jakožto označení rabanitů představují arabské varianty aramejského *šema'ta*, „ústní tradice“. Viz R. Brunschvig, „Un théologien musulman...“, 226, pozn. 4; Camilla Adang, „The Karaites as Portrayed in Medieval Islamic Sources“, in: Meira Polliack (ed.), *Karaites Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, Leiden – Boston: Brill 2003, 179-197: 181-182; Jacques Waardenburg, „Heresiography of the Jews in Mamluk Times“, in: id. (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, New York – Oxford: Oxford University Press 1999, 160-180: 170.

myslitelnou (*džá'iz min taríqat al-'aql*), avšak nemožnou na základě Božího slibu, že „Zákon neabroguje a nepošle proroka, aby ho změnil“. Karaité oproti tomu podle al-Báqilláního pokládají abrogaci Zákona za nemožnou na základě logiky i Písma (*al-sam'*) a tvrdí, že abrogace přikázání dříve, než bylo uposlechnuto a vykonáno, se rovná *badá'*, změně Boží mysli.⁴¹ Pouze jeden proud v rámci karaisu připouští možnost abrogace náboženského přikázání, a to skrze rigoróznější přikázání coby trest.

Autor zmiňuje názory dalších duchovních proudů judaismu – Samaritánů a stoupců Abú 'Isy al-Isfaháního, sekty zvané 'ísawíja.⁴² Samaritáni neuznávají žádného proroka příslého po Mojžíšovi, Áronovi a Jozuovi,⁴³ tedy ani Ježíše a Muhammada, které 'ísawíja za proroky sice uznává, ovšem s výhradou, že byli vysláni se zákonem pouze k svým „národům“, a Mojžíšův zákon tudíž neabrogovali.⁴⁴

Poté, co předestřel názory jednotlivých duchovních proudů judaismu, se al-Báqillání nejprve obrací proti argumentům z Bible, kterou znal jen povrchně. V 13. kapitole, nesoucí název *Kalám 'alá munkir nasch šarí'at Músá 'alajhi al-salám min džihát al-sam' dúna al-'aql* (*Pojednání proti popírači abrogace Mojžíšova zákona na základě Písma bez použití rozumových argumentů*), prohlašuje, že Židé odmítají možnost abrogace Mojžíšova zákona na základě údajného Mojžíšova výroku: „Tento zákon vám buď věčně platným a závazným, co budou trvat nebesa a země; nebude zrušen ani pozměněn“ a nařízení, aby byl za lháře prohlášen každý, kdo vyzývá k abrogaci a nahrazení Zákona (srov. *Dt* 13,5). Al-Báqillání dotyčný výrok vyvrací argumentem, že Mojžíš neodmítal abrogaci a nezamýšlel, aby jeho zákon platil za všech okolností, nýbrž aby platil do chvíle,

41 Richard J. McCarthy (ed.), *Al-Báqillání, Kitáb al-tamhíd*, Beirut: Librairie orientale 1957, 160. Al-Qirqisání tvrdí, že ananité a někteří karaité věří v preexistenci přikázání z důvodu muslimy vznášeného nároku na abrogaci. Uvádí rovněž, že existují karaité, kteří nevěří v preexistenci všech přikázání, a přesto tvrdí, že abrogace je nemožná: Leon Nemoj (ed.), *Al-Qirqisání, Kitáb al-anwár wa'l-maráqib: Code of Karaite Law*, New York: Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation 1940, IV.52.2. Názory karaitů na existenci přikázání před zjevením Tóry se zabývá Yoram Erder, „Early Karaite Conceptions about Commandments Given before the Revelation of the Torah“, *Proceeding of the American Academy for Jewish Research* 60, 1994, 101-140.

42 Al-Báqilláního kategorizace téměř přesně odpovídá té, již předložil Šmu'el ben Hofni v *Kitáb nasch al-šar'*. D. Sklare, „Responses to Islamic Polemics...“, 146-147.

43 K učení Samaritánů viz A. Fahmí Muhammad (ed.), *Al-Šahrastání, Al-Milal wa'l-nihal...*, 242-244 (francouzský překlad Daniel Gimaret – Guy Monnot, *Livre des religions et des sectes* I, Leuven: Peeters 1986, 609-610).

44 K uznání Ježíše a Muhammada 'ísawíjou za proroky viz S. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew...*, 77-78. Někteří Židé vyznávající rabínský judaismus také zastávali názor, že Muhammad byl prorok, ovšem poslaný k Arabům, přičemž jeho zákon se na Židy nevztahuje. Tento názor zastával Natan'el al-Fajjúmí z Jemenu (12. století) v *Bustán al-'uqūl*: David Levine (ed.), *The Garden of Wisdom*, New York: Columbia University Press 1908, 108-109.

kdy vystoupí prorok se zázraky a vyzve k jeho zrušení a nahrazení.⁴⁵ Velí-li rozum věřit v toho, kdo vykonal zázraky, a neplnit jím abrogovaná příkázání, velí rovněž uznat, že platnost některých nařízení Zákona končí v případě úmrtí, neexistence a nemohoucnosti.⁴⁶ Mojžíšovo prohlášení zákonů Tóry za platné pro Židy po dobu trvání nebe a země znamená: dokud budou naživu, přítomni a schopni a dokud Bůh nepošle proroka se zázraky, jenž vyzve k abrogaci a nahrazení Zákona. Ačkoli al-Báqillání Muhammadovo jméno nevyřkl, souvěcí čtenáři zajisté věděli, jakého proroka měl na mysli.

Anticipovanou námitku Židů, že tato interpretace by byla přijatelná tehdy, kdyby danou tradici předávali očiti svědkové, kteří Mojžíše slyšeli prohlásit jeho zákon za neabrogatelný, al-Báqillání nepřijímá z důvodu neautentičnosti židovské tradice. Kdyby tradice věrně vypovídala o Mojžíšově úmyslu, muslimové by se o ní jistě rovněž dověděli, protože spolu s Židy uznávají Mojžíše a také přijali tradici sahající až k němu.⁴⁷ Tím se autor dostává k otázce hodnověrnosti tradovaných zpráv (*tawátur*). Nejen že prý neví, zda Mojžíš zmíněný výrok vůbec pronesl, ale ani co jím mínil. Podle většiny Židů Mojžíš údajně řekl: „Jestliže uposlechnete mých příkazů a zákazů, vaše vláda bude pevná jako nebesa a země.“ Tento výrok však podle autora nedeklaruje věčnou platnost Mojžíšova zákona ani nevyklučuje, že po něm přijde další prorok.

Svůj další argument pro nepravdivost výroků připisovaných Židy Mojžíšovi al-Báqillání opírá o jazyk. Židé Mojžíšova hebrejsky pronesená slova při překladu do arabštiny chybně přeložili nebo přímo zfalšovali (*tahrif*), což činí jejich tradice a výklady nedůvěryhodnými. „Kdo je považuje za správné, musí předložit Mojžíšova slova v hebrejštině, abychom se na ně mohli zeptat těch, kdo jí hovoří. Tehdy bychom zjistili, že se od sebe v této věci originál od překladu značně liší.“⁴⁸

Na dotaz Židů, co dokazuje, že Muhammad je poslední prorok, po němž už žádný další nepříjde a neabroguje jeho Zákon, dává al-Báqillání jedno-

45 R. J. McCarthy (ed.), *Al-Báqillání, Kitáb al-tahíd...*, 176.

46 Srov. Ř 7,1-6 a výrok Babylónského talmudu „Okamžikem smrti se na člověka nevztahují příkázání Tóry a dobrých skutků“ (Šab 30a, 115b).

47 R. J. McCarthy (ed.), *Al-Báqillání, Kitáb al-tahíd...*, 177-178.

48 *Ibid.*, 179-181. Již beletrista al-Džáhiz (775-869) přičítal překroucení a antropomorfismy v arabském překladu Tóry, jež považuje za jeden z hlavních argumentů pro *tahrif*, neznalostí arabštiny Židy, z níž pramení nepřipustné formulace při překládání z hebrejštiny. K podobným překroucením by prý došlo i v případě překládání Koránu do hebrejštiny. Al-Džáhiz, *Al-Radd 'alá al-Nasárá*, Joshua Finkel (ed.), *Three Essays of Abu 'Othman Amr ibn Bahr al-Jahiz*, Cairo: The Salafyah Press 1926, 28-29. Srov. Miriam Goldstein, „Sa'adya's *Tafsir* in Light of Muslim Polemic against Ninth-Century Arabic Bible Translations“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36, 2009, 173-199: 178-184.

duchou odpověď: tradování Muhammadova výroku „po mně již nepříjde žádný prorok“ sahá až k Prorokovým současníkům. Židé mohou samozřejmě namítnout, že tvrdí totéž ohledně Mojžíše, ale al-Báqillání jejich nárok zamítá ze tří důvodů: (1) Muslimská tradice reprodukuje autentické výroky Muhammada, nikoli vykladačů; navíc nejde o překlady, a tudíž se do nich nemohla vloupat chyba nebo *tahrif* jako v případě židovské tradice. (2) Bůh označil Muhammada v Koránu za „pečeť proroků“ (*chátam al-nabíjína*, 33:40)⁴⁹ a každého dalšího pretendenta prorocství za lháře. Židé na Mojžíšův popud uznávají řadu proroků: Jozua, Ezechiela, Elišu, Davida a Šalomouna,⁵⁰ a 'ísawíja dokonce přijímá za proroky Ježíše a Muhammada; Židé dodnes očekávají mesiáše a jeho posly. (3) Třetím důvodem jsou Muhammadovy zázraky (především *i'džáz*, zázračná nenapodobitelnost Koránu); bez Boží vůle by nevykonal zázraky někdo, kdo prohlašuje Mojžíšův zákon za abrogovaný.

„Výmluvy“ Židů, že neví o označení Muhammada za „pečeť proroků“, al-Báqillání vyvrací příslušným veršem Koránu; vždyť oni sami uznávají, že Muhammad přinesl Korán. Popřít nemohou ani celou *ummou*, tj. muslimskou obcí, po generace tradovaný Muhammadův výrok „po mně již nepříjde žádný prorok“. Zákon islámu velí zabít každého, kdo by si po Muhammadovi činil nárok na prorocství, což vědí i nevěřící.⁵¹ Přednost Muhammada před Mojžíšem tak v posledku nespočívá na rozumu (*'aql/ratio*), nýbrž na tradici (*naql/traditio*), uchovávané a předávané hodnověrným řetězcem tradentů (*ahl al-tawátur*).

Po vyvrácení argumentů Židů popírajících abrogaci na základě Písma se al-Báqillání v 14. kapitole knihy *Tamhíd* obrací proti rozumovým argumentům. Jejich zastánci prohlašují, že příkázeli nebo zakázali Bůh něco, plyne z toho, že příkázaná věc je dobrá a zakázaná špatná. Kdyby Bůh zakázal, co předtím přikázal, jednal by nerozumně; totéž platí pro případ, kdyby nařídil konat zlo. A protože je nemyslitelné, aby Stvořitel jednal nerozumně, nemohl zakázat, co prve přikázal, neboť by si protiřekl

49 Termín „pečeť všech proroků“ užil jako první církevní otec Tertullián pro Ježíše. Židovští autoři jím nejčastěji označovali proroka Malachiáše. H. Ben-Shammai, „Attitude of Early Karaites...“, 27; Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, London: Oxford University Press 1961, 20. Srov. Simson Weil (ed.), *Avraham ibn Da'ud, Das Buch Emunah Ramah*, Frankfurt am Main: Typographischen Anhalt 1852, 76. Karaita Jefet ben 'Eli však tento titul udílí Ezechielovi (Daniel Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegets and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Leiden: Brill 2004, 242-243) a Maimonidův otec Majmon Danielov. (L. M. Simmons, „Letter of Consolation of Maimun Ben Joseph“, *Jewish Quarterly Review* 2/1, 1889, 62-101: 69 – překlad; 2/3, 1890, 335-368: 336 [3] – edice).

50 Židovská tradice nepovažuje Jozua, Davida a Šalomouna za proroky.

51 R. J. McCarthy (ed.), *Al-Báqillání, Kitáb al-tamhíd...*, 182-183.

a z dobré věci by se stala špatná a naopak. Al-Báqillání tuto argumentaci odmítá na základě podmíněnosti pojmů dobra a zla. Co někdy prospívá, může jindy škodit. Jedení, pití, vypalování rány a amputace prospějí při hladu, žízní a nemocích, ale mají opačný účinek, je-li člověk sytý, napojený a zdravý. „Totéž se týká zjevených náboženských úkonů, jako jsou půst, modlitba směrem k Jeruzalému a nepracování o šabatu, jež jsou za určité situace prospěšné a za jiné škodlivé.“⁵²

Případnou námitku Židů, že racionální argument nemožnosti abrogace příkazu či zákazu spočívá na neměnnosti a konzistentnosti Boží vůle – Bůh nemůže něco zároveň zavrhnout i to chtít –, al-Báqillání opět odmítá poukazem na podmíněnost Boží vůle.

Další racionální argument proti abrogaci Židé shledávají ve skutečnosti, že by šlo o *badá'*, změnu Boží mysli. Příkázání určité věci implikuje, že příkazce věří v blahodárnost příkazu. Jestliže danou věc posléze zakáže, znamená to změnu jeho mysli poté, co zjistil, že příkaz ve skutečnosti neprospívá, jak se prve domníval. Něco takového je u Boha nemyslitelné. Al-Báqillání oponuje časovou posloupností příkazů, jež dokazuje, že Boží úrady si neprotiřečí. Když Bůh abrogoval Mojžíšův zákon, zakázal něco, co se jen podobalo tomu, co dříve přikázal, což není totéž jako zakázat věc či konání samo o sobě, tak jako zákaz práce o šabatu neznámá, že v pátek a v neděli se nesmí pracovat, a příkaz pracovat v pátek neznámá, že se musí pracovat o šabatu. Abrogovat lze také něco, čím se lidé ještě nezačali řídit.⁵³ Změna nutně neimplikuje *badá'*, jestliže příkazující předem ví, že trvání příkazu způsobí obtíže a jeho zrušení přinese úlevu a prospěch. Proto když Bůh nechá zemřít tělu, jež dříve žilo, sužuje je nemocí, když se prve těšilo zdravím, nebo bolestí po slasti, nejde o změnu Boží mysli.⁵⁴ Rozumové důvody pro *nasch* tedy zdůrazňují okolnost vývoje nebo přinejmenším měnících se okolností.

Svou polemiku s judaismem ohledně abrogace al-Báqillání uzavírá kritikou židovské sekty 'ísáwíja, kterou na jiném místě klade ostatním Židům za vzor díky jejímu uznání Ježíše a Muhammada za proroky, byť poslané pouze k jejich národům. Nyní jí kvůli popírání abrogace Mojžíšova zákona vytýká nedůslednost: věří-li v proroky Ježíše a Muhammada, musí uznat též jejich nárok na abrogaci židovského zákona.⁵⁵

52 *Ibid.*, 184-185.

53 *Ibid.*, 185-186.

54 *Ibid.*, 186-187.

55 *Ibid.*, 189-190.

Ibn Hazm

Soustředí-li se al-Báqillání ve své debatě o abrogaci na rozumové argumenty, literát a teolog Ibn Hazm (z. 1064) díky svým na muslimského autora výjimečně dobrým znalostem Bible mohl vedle rozumových argumentů analyzovat i řadu – podle jeho názoru – biblických příkladů abrogace. S jeho osobou se z muslimského Východu přenášíme na Západ, do Córdoba, v níž propagoval a vyučoval právní směr *záhiríja*.⁵⁶ Své názory na abrogaci Ibn Hazm věnil do polemiky s judaismem, obsažené v hereziologickém díle *al-Fisal fi'l-milal wa'l-ahwá' wa'l-nihal* (*Pojednání [nebo: Rozhodnutí] o náboženstvích, sektách a herezích*).

Postoj Židů k abrogaci shrnuje Ibn Hazm následovně: abrogaci nepřipouštějí a jakékoli tvrzení, že Bůh dal lidem nový zákon, ať prostřednictvím Ježíše nebo Muhammada, považují za rouhání. Zároveň předkládá také jejich argumenty: Bůh je vševědoucí a jeho výnos je nezměnitelný. Je nemyslitelné, že by Bůh náhle, „vrtošivě“ změnil svou vůli, a představa nového zákona se zakládá právě na změně Boží vůle (*badá'*), což protirečí myšlenke Boží vševědouce.

Ibn Hazmova argumentace se do značné míry kryje se zdůvodňováním al-Báqilláního, až na hrubé invektivy na adresu oponentů, s nimiž se u al-Báqilláního nesetkáme. Také on dělí Židy podle postoje k abrogaci do dvou skupin: na ty, kdo ji kategoricky odmítají, a na ty, kdo ji připouští s výhradou, že k ní nikdy nedošlo. Ani jednu skupinu však na rozdíl od al-Báqilláního neidentifikuje s některým z židovských duchovních směrů. Hlavní argument popíračů abrogace podle něj spočívá v nemožnosti přijetí myšlenky, že by Bůh něco přikázal a posléze zakázal: „Kdyby tomu tak bylo, stala by se pravda lží, poslušnost neposlušností, lež pravdou a neposlušnost poslušností.“⁵⁷ Židé se mýlí, konstatuje samozřejmě Ibn Hazm. Ustanovení Zákona jsou příkazy dané na Bohem předem ohlášenou, vymezenou dobu, po jejímž uplynutí se příkaz může změnit v opak. Ibn Hazm argumentuje Boží všemocností: on lidem život udílí i odnímá, aby je posléze vzkřísil z mrtvých; mocný národ zbavuje vlády a předává ji národu slabému; podle své vůle udílí dobré a špatné vlastnosti a nikdo jej nemůže žádat, aby vydal počet ze svých skutků.

Ibn Hazm se snaží různými způsoby přivést Židy k uznání možnosti abrogace a historickými příklady z hebrejské Bible i rozumovými argu-

56 K osobnosti Ibn Hazma viz Anwar Chejne, *Ibn Hazm*, Chicago: Kazi Publication Inc. 1982. Klasické dílo o *záhiríji* stále představuje Ignaz Goldziher, *The Zahirīs: Their Doctrine and Their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*, Leiden – Boston: Brill 2008 (1. vyd. 1884).

57 Ahmad Šamsuddín (ed.), *Ibn Hazm, Kitáb al-fisal fi'l-milal wa'l-ahwá' wa'l-nihal* I, Bejrút: Dár al-kutub al-'ilmíja 2007, 118.

menty ukázat, že koncept abrogace není cizí ani judaismu. Když pohané napadali Izraelce, bylo dobré, ba povinné pohany zabíjet, avšak v případě jejich přijetí víry Izraele by se prolití jejich krve stalo nezákonným a akt zabítí, jenž byl dříve projevem poslušnosti zákonu, by se nyní stal hříchem.⁵⁸ Totéž podle Ibn Hazma platí pro všechny zákony Židů: jde o příkazy, jejichž vykonávání je časově omezeno a po vypršení určené lhůty se příkaz mění v zákaz. Kupříkladu práce: povolena je v pátek a zakázána o šabat, ale v neděli je opět povolena. Totéž se vztahuje na pusty, oběti a ostatní ustanovení. Navíc Bůh není povinen zpravit své služebníky o tom, co jim chce nařídit, dříve než nastane okamžik, kdy od nich požaduje povinné plnění určitého zákona. Přesto s některými plánovanými abrogacemi Bůh lidi předem obeznámil: Mojžíšovi a Ježíšovi sdělil, že pošle proroka Muhammada se zákonem odlišujícím se od jejich zákonů. Po Muhammadovi již žádný prorok nepřijde; nikoli proto, že by to Bůh neměl moc učinit, nýbrž proto, že tak prohlásil.⁵⁹

Sérii důkazů abrogace z Bible zahajuje Ibn Hazm příběhem sňatku Jáкова se sestrami Leou a Ráchel, který muslimští polemici uváděli asi nejčastěji jako příklad zákona později zrušeného Tórou (*Lv* 18,18).⁶⁰ Ibn Hazm jej cituje s cílem postavit do protikladu „zákon Jákovův“ (*šarí'at Ja'qúb*) a pozdější „zákon Mojžíšův“ (*šarí'at Músá*), a tak dokázat, že Mojžíšův zákon nahradil, jak prý uznávají všichni Židé, zákon dodržovaný Jákovem. K témuž cíli míří zmínka o Mojžíšově matce Jókebed, která byla ženou i tetou jeho otce Amráma, což Mojžíšův zákon o sňatcích zakazuje, nebo příběh o Gibeónanech (*Joz* 9). Bůh nejprve Izraelcům přikázal pobít všechny národy obývající Kenaan, a poté rozkázal ušetřit Gibeónany, kteří Izraelcům lstivě namluvili, že přicházejí zdaleka.⁶¹ V polemické literatuře frekventovaný příklad zfalšování i abrogace představovala otázka sourozenectví Abrahama a Sáry. Ibn Hazm hovoří o debatě, kterou vedl na toto téma s Ibn al-Naghriřlou, tedy židovským vezírem Šmu'elem ha-Nagidem (993-1056). Jeho tvrzení, že hebrejské slovo *achot* může označovat „sestru“ i „příbuznou“, Ibn Hazm odmítl s poukazem na Abrahamovo výslovné prohlášení, že Sára je dcerou jeho otce (*Gn* 20,12).⁶² Podle něj

58 *Ibid.*, 118-119.

59 C. Adang, *Muslim Writers...*, 218.

60 Ibn Hazmovy názory na abrogaci shrnuje Martin Schreiner, „Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 42, 1888, 591-675: 614-615, a N. Roth, „Forgery and Abrogation ...“, 214-215. Zmínky verše *Lv* 18,18 v muslimské polemické literatuře předkládá Eliyahu Ashtor (Strauss), „Methods of Islamic Polemics“, in: *Memorial Volume for the Vienna Rabbinical Seminary*, Jerusalem: Ruben Mas 1946, 182-197: 187.

61 A. Šamsuddín (ed.), *Ibn Hazm, Kitáb al-fisal fi'l-milal wa'l-ahwá' wa'l-nihal* I..., 120.

62 *Ibid.*, 161-162. Srov. Reuven Firestone, „Prophethood, Marriageable Consanguinity, and Text: The Problem of Abraham and Sarah's Kinship Relationship and the

všechny uvedené příklady dokazují zrušení prve platného zákona. Činit rozdíl mezi tím, co bylo dříve dovolené a poté zakázané anebo naopak, a přitom popírat, že jde o abrogaci, by byla planá sofistika. Oboje, uzavírá Ibn Hazm, implikuje změnu Boží mysli (*badá'*).

Také Izajášovo proroctví o Peršanech,⁶³ které Bůh na konci dnů ustanoví služebníky svého Chrámu, odporuje nařízení Tóry, podle něž smí v Chrámu sloužit pouze lévijci. Navíc Izajášovým pravým úmyslem bylo prorokovat příchod islámu a uctívání Boha Araby, Peršany a dalšími národy v jeruzalémských a dalších mešitách.⁶⁴ Zvláště průkazný příklad abrogace a změny Boží mysli Ibn Hazm sledává v pasáži, v níž Bůh chtěl zapudit Izraelce kvůli jejich neposlušnosti (*Dt 32,10*), ale na popud Mojžíšových proseb svůj úmysl změnil a Izraelcům odpustil. Do téže kategorie náleží také příběh o třech hostech v Mamre (*Gn 18,1-8*), kterým Abraham předložil maso, mléko a máslo, tedy nekošer kombinaci potravin, „kterou dnes rabanité zakazují“.⁶⁵

Následně se Ibn Hazm obrací proti těm, kdo sice připouštějí teoretickou možnost abrogace, avšak popírají, že by k ní někdy došlo. Jestliže věří v Mojžíše na základě zpráv o jeho zázracích, musí věřit i v Muhammada, o jehož zázracích podávají zprávu ještě hodnověrnější tradice. Spolu s al-Báqilláním patří Ibn Hazm k prvním muslimským polemikům, kteří přináší informaci o židovských učencích uznávajících racionální přípustnost abrogace. Mezi ně patřil nejvýznamnější karaitský myslitel al-Qirqisání (první polovina 10. století) i španělský židovský filozof a historik Avraham ibn Dá'ud (z. 1180), kteří připouštěli abrogaci ve smyslu uznání časového a/nebo prostorového vymezení určitého Božího přikázání, nebyla-li jeho platnost výslovně vymezena.⁶⁶

Okolnost, že Ibn Hazmem citované příklady abrogace se shodují s těmi, jež vznášeli Sa'adja Ga'on, al-Qirqisání a al-Báqillání, ukazuje, že tvořily standardní součást diskusí o abrogaci.

Response of Jewish and Islamic Exegesis“, *Jewish Quarterly Review* 83, 1993, 331-347.

63 Ibn Hazm má na mysli *Iz 56,6-8*, kde se však namísto o Peršanech hovoří o cizincích.

64 A. Šamsuddín (ed.), *Ibn Hazm, Kitáb al-fisal fi'l-mílal wa'l-ahwá' wa'l-nihal I...*, 120-121.

65 *Ibid.*, 157. Příběh o třech Abrahamových hostech navíc Ibn Hazm zmiňuje jako důkaz antropomorfismů v Bibli. V textu jsou totiž podle něj oněmi třemi hosty buď Bůh, nebo andělé, což oboje považuje za absurdní. Antropomorfismy tohoto příběhu kritizuje již Hiwi al-Balchí, viz Israel Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi*, New York: Jewish Theological Seminary of America 1915, 68. K této pasáži v židovsko-křesťanské polemice viz D. Berger, *The Jewish-Christian Debate...*, 48-51, 241-242.

66 M. Schreiner, „Zur Geschichte der Polemik...“, 635-638; T. A. M. Fontaine, *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daud: Sources and Structure of ha-Emuna ha-Ramah*, (Studia Semitica Neerlandica 26), Assen – Maastricht: Van Gorcum 1990, 150-158.

Samaw'al al-Maghribí

Abrogaci se v polemice s judaismem nazvané *Ifhám al-jahúd* (Umlčení Židů) věnoval také Samaw'al al-Maghribí, významný židovský matematik z Bagdádu, který roku 1163 konvertoval k islámu a hned v den své konverze začal sepisovat dílo, jímž „by umlčel Židy“. Jeho pamflet, k němuž později připojil autobiografii své konverze, se stal hlavním zdrojem informací o judaismu polemikům 13. a 14. století⁶⁷ a k propagandistickým cílům slouží dodnes.⁶⁸

Jaký význam Samaw'al připisoval tématu abrogace, prozrazuje již samotný fakt, že jím uvodil svůj spis. Do muslimské diskuse vnesl důraz na historický vývoj židovské náboženské praxe, jímž demonstroval rozdílnost biblického a současného judaismu. Byť s tímto motivem pracuje již Ibn Hazm, Samaw'al jej díky svému židovskému původu a vzdělání rozvinul na konkrétních příkladech z biblické a pobiblické židovské tradice. Spolu s al-Báqilláním a Ibn Hazmem spatřuje Samaw'al abrogaci nejenom v zákazu dříve dovolené věci, ale také v dovolení věci dříve zakázané, jak dokazuje Muhammadovo zrušení různých zákazů židovského zákona. Jako příklad uvádí rituál očišťování po kontaktu s mrtvým pomocí popela z červenohnědé krávy (*Nu* 19), od něž muselo být po zničení Chrámu upuštěno. Navzdory současné nemožnosti vykonávat tento rituál, a tudíž ve stavu vážného rituálního znečištění, Židé absurdně trvají na zachovávaní méně podstatných ustanovení Mojžíšova zákona ohledně rituální čistoty (zmiňuje především zákony spojené s menstruací).⁶⁹

V kapitole nadepsané *ilzámuhum al-nasch*, což volně přeloženo znamená „Proč musí Židé uznat koncept abrogace“, se Samaw'al ptá Židů: „Existoval před sesláním Tóry nějaký Boží zákon, nebo neexistoval?“ Židé, mají-li být věrní textu Tóry, musí podle jeho názoru odpovědět kladně, protože nemohou popřít například přikázání dané Noemovi v *Gn* 9,6. Poté, co Samaw'al, jak se domnívá, dokázal, že nelze popřít existenci některých přikázání před zjevením Tóry, opět se obrací na Židy s otázkou, zda Bůh dal přikázání patriarchům postupně. Odpoví-li, že všechna přikázání byla dána již patriarchům, pak by zjevení Mojžíšovi zcela ztratilo význam, což by bylo rouhání. „Co si myslíte o Tóře, přidala, nebo nepři-

67 Moshe Perlmann, „Ibn Qayyim and Samau'al Al-Maghribi“, *Journal of Jewish Bibliography* 3, 1942, 71-74.

68 V Egyptě byl *Ifhám al-jahúd* publikován v roce 1939 a 1961 v jednom svazku spolu s pojednáním *Al-Risála al-sab'ija bi-ibtál al-jahúdija* dalšího židovského apostaty jménem Jišre'al Šmu'el ha-Jerušalmi, který konvertoval patrně na konci 19. století. Yehoshafat Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, Jerusalem: Israel University Press 1972, 492, pozn. 7.

69 Moshe Perlmann (ed. et trans.), „Samaw'al al-Maghribí, *Ifhām al-yahūd*: Silencing the Jews“, *Proceedings of American Academy for Jewish Research* 32, 1964, 6-11.

dala něco k dřívějším zákonným ustanovením? Jestliže nic nepřidala, je zbytečná, protože neobsahuje nic nad rámec předchozího zákonodárství, a tudíž postrádá smysl a nemůže pocházet od Boha, On je vznešený; to je však podle vašeho náboženství bezvěrectví.⁷⁰

Podle Samaw'ala ten, kdo věří v postupné narůstání přikázání generace po generaci, v podstatě zastává princip *naschu*. Poté, co podle svého názoru dokázal, že Tóra byla seslána spolu s novými přikázáními, se opět táže, zda přidaná přikázání zakázala, nebo nezakázala to, co bylo dříve dovoleno. Samaw'alův závěr je takový, že kdo zastává doktrínu o postupném nárůstu přikázání, musí dojít k závěru, že co bylo dovolené, je nyní zakázané a naopak. Jako příklad předkládá přikázání šabatu (*Ex* 20,8-11): před ustanovením dne odpočinku byla práce o šabatu dovolená. Z toho pro Samaw'ala vyplývá, že Tóra patriarchů se zcela lišila od Tóry Mojžíšovy.

Samaw'alogy argumenty mají s Ibn Hazmovými další společný rys – vliv karaismu. Zatímco Ibn Hazm své informace o – nebo spíše proti – judaismu a hebrejské Bibli patrně čerpal od karaitů z Toleda a Talavera,⁷¹ Samaw'al, pocházející z rabanitské rodiny, svůj rozchod s tradicí, v níž vyrostl, vyjádřil karaitskými polemickými argumenty proti rabanitům, jež mu jistě nezůstaly utajeny. S karaity se v rodném Bagdádu sice již setkat nemohl, zato s jejich učením a spisy ano. Součástí literární produkce karaitů tvořila pojednání vypočítávající rozdíly mezi babylónskou a palestinskou rabínskou tradicí s cílem vyvrátit tvrzení o starobylosti jejich tradice – vždyť vlastní-li „ústní Tóru“, již Bůh předal Mojžíšovi na Sínaji, jak mohly vzniknout četné rozdíly ve výkladu náboženského práva mezi různými obcemi rabanitů?⁷² – a Samaw'al postupuje stejně. Dokazuje abrogaci poukazováním na rozporná stanoviska rabínů odvolávajících se na tradici údajně sahající až k Jozuovi a Mojžíšovi, kteří ji přijali od Boha, čímž Bohu přisuzují protichůdná stanoviska. Rabíni podle něj dosahují jednotné formulace zákona odmítnutím jedné ze dvou tradic, považovaných rovným dílem za inspirované Bohem. „To je přesně abrogace, kterou Židé odmítají.“⁷³

70 *Ibid.*, 7-8.

71 Viz Camilla Adang, „Éléments karaïtes dans la polémique anti-judaïque d'Ibn Hazm“, in: Horacio Santiago-Otero (ed.), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la Península Ibérica: Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991*, (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale: Rencontres de Philosophie Médiévale 3), Turnhout: Brepols 1994, 419-441; Gerson D. Cohen (ed.), *Abraham ibn Daud, Sefer ha-Qabbalah: The Book of Tradition*, Oxford – Portland, OR: The Littman Library of Jewish Civilisation 2005, xlv, pozn. 6.

72 Robert Brody, *Rav Se'adya Gaon*, Jerusalem: The Zalman Shazar Center 2006, 27.

73 M. Perlmann (ed. et trans.), „Samaw'al al-Maghribi, *Ifhām al-yahūd...*“, 18.

Svou argumentaci, jež má dokázat abrogaci Mojžíšova zákona, Samaw'al rozšiřuje na modlitby a posty, které za časů Mojžíše neexistovaly a které vytvořili „rabínů“ (*ahbár*) až po zničení Chrámu. Jestliže Ibn Hazm se v tomto bodu spokojil s pouhým konstatováním (jako další inovaci rabínů po zničení prvního Chrámu jmenuje instituci synagogy), konvertita Samaw'al, asi poprvé v muslimské literatuře,⁷⁴ cituje hebrejské ukázky z modlitby 'Amida:

Říkáme Židům: „Co míníte o vašich modlitbách a postech: jsou totožné s těmi, které vám předal Mojžíš?“ Odpoví-li „ano“, řekneme: „A pronášel Mojžíš se svou obcí při modlitbě táž slova jako vy? *Teqa' be-šofar gadol le-cherutenu we-ša' nes le-qabce-nu*⁷⁵ *we-qabce-nu jachad me-erba' kanfot ha-arec el newe qodšecha, baruch ata adonaj meqabec nidhe 'amo jišra'el*, neboli: Zatrub na velký šofar k naší svobodě, pozvedni prapor ke [shromáždění našich vyhnanců] a shromáždí nás společně ze čtyř stran země [do Svě svaté země]. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž shromažďuješ rozptýlené Svého lidu Izraele. Nebo pronášeli za časů Mojžíše táž slova, co vy každý den: *Hašiva šoftenu ke-ba-ri'šona we-jo'acenu ke-ba-ihila u-vne et jerušalajim 'ir qodšecha be-jamejnu we-nahemnu baruch ata adonaj bone jerušalajim?* neboli: Přiveď zpět naše soudce jako dřív a naše rádce jako na počátku a vystav Jeruzalém, město Tvé svatosti za našich dnů, a [jeho znovuvybudováním] nás utěš. Požehnaný jsi Ty, Hospodine, jenž zbuduješ Jeruzalém.⁷⁶ Nesvědčí tyto pasáže o tom, že jste si je vymysleli po zániku [židovského] státu? Co se týče postu [na připomínku] spálení Chrámu,⁷⁷ postu jeho obléhání⁷⁸ a Gedaljova postu,⁷⁹ které jste ustanovili za povinné: dodržoval je nebo jejich dodržování přikázal Mojžíš či jeho nástupce Jozue, syn Núnův? A co půst Hamanova pověšení?⁸⁰ Stanoví tyto modlitby a půsty Tóra, nebo byly přidány z důvodů, jež si vyžádal běh staletí?“ Odpoví-li: „Proč by nás tato okolnost měla nutit k uznání abrogace?“ řekneme: „Protože v Tóře se píše: *lo tosifu 'al ha-davar ašer anochi mesawe etchem we-lo tigre'u mimenu*, nepřidáte nic k tomuto slovu, které vám nařizují, a nic z něj neuberete.⁸¹ Přidáním náboženských příkázání jste tento verš abrogovali.“⁸²

74 Dochovala se pouze jedna starší zpráva o disputaci v *madžlisu* fátimovského vezíra Ja'qúba ibn Killise (z. 991), židovského konvertity k islámu, v němž byl vysmíván a kritizován *sidur*, modlitební kniha sepsaná Sa'adjou Ga'onem. Mark R. Cohen – Sasson Somekh, „Interreligious Majālis in Early Egypt“, in: Hava Lazarus-Yafeh – Mark R. Cohen – Sasson Somekh – Sidney H. Griffith (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden: Harrassowitz 1999, 283-314.

75 Správně je: *le-qabes galujotenu*.

76 Obě modlitby jsou částmi modlitby 'Amida.

77 *Tiš'a be-av*, devátý den měsíce avu; půst je připomenutím zničení prvního i druhého Chrámu.

78 Desátý den měsíce tevet; půst připomíná počátek obléhání Jeruzaléma babylónským králem Nabúkadnesarem.

79 Třetí den měsíce tišri; půst připomíná zavraždění Gedalji ben Achikama, nevýznamného gubernátora Judeje, ustanoveného Babyloňany po zničení prvního Chrámu (586 př. n. l.).

80 *Ta'anit Ester*; celodenní půst v předvečer svátku Ester (*Est* 4,15-17).

81 Podle *Dt* 13,1.

82 M. Perlmann (ed. et trans.), „Samaw'al al-Maghíbí, *Ifhām al-yahūd...*“, 20-21.

Samaw'al neargumentuje jen vytvářením nových modliteb. Důkaz opuštění náboženské praxe Mojžíšova zákona nalézá i v liturgické poezii, *píjuť* (z řeckého *poesis*), arabsky nazývané *hizána* (z hebrejského *hazanut*). Formou pseudohistorického výkladu muslimskému čtenáři vysvětluje, že když Peršané, vládoucí před příchodem islámu v Iráku a přilehlých zemích, zakázali Židům modlit se, Židé si vymysleli melodiemi doprovázené prosby, které zakomponovali do tradičních modliteb a recitovali při synagogálních bohoslužbách. Na námitky Peršanů, že jednájí v rozporu se zákazem veřejných modliteb, Židé odpovídali, že se nemodlí, nýbrž zpívají nebo naříkají nad svým údělem. Samaw'al ve svém výkladu čerpal z tradic rozšířených předcházejícími generacemi židovských učenců, kteří ho užívali jako argument při svých (bezúspěšných) snahách vymýtít tento „lido-vý“ element ze synagogální bohoslužby.⁸³

Další biblický příklad abrogace spatřuje v nahrazení prvorozených, kteří byli výlučně určeni pro chrámovou bohoslužbu (*Ex* 13,2), lévíjci (*Nu* 8,18): „Nezapudil Bůh po seslání tohoto verše prvorozené z privilegovaného postavení a nenahradil je Léviho syny? To nemohou popřít. To je zavazuje buď uznat změnu v Božím rozhodnutí (*badá'*), nebo [připustit možnost] abrogace.“⁸⁴

Al-Qaráfí

Posledním v řadě je egyptský právník Šihábuddín Ahmad ibn Idrís al-Sanhádží al-Qaráfí (tj. pocházející z káhirské Qaráfy, z. 1285), který je kromě několika knih o náboženském právu podle málikovské školy také autorem velmi kvalitní polemiky s křesťanstvím, zvané *Al-Adžwiba al-fáchira 'an al-as'ila al-fádžira* (*Skvělé odpovědi na nestoudné otázky*).⁸⁵ V rámci tohoto díla však polemizuje zároveň s judaismem nebo čerpá látku z hebrejské Bible. Formu díla autor určil jeho názvem: nejprve systematicky formuluje „nestoudnou“ námitku židovských nebo křesťanských oponentů, aby ji poté „skvěle“ vyvrátil. Téhož schématu se drží pojednáváje o abrogaci, přičemž tomuto tématu nevěnuje samostatnou kapitolu, nýbrž je pojímá v rámci kapitol pojednávajících o jiných tématech.

83 M. Perlmann (ed. et trans.), „Samaw'al al-Maghíbí, *Ifhām al-yahūd...*“, 16-21. Srov. Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza* II, Berkeley: University of California Press 1971, 159-160; Salo Wittmayer Baron, *Social and Religious History of Jews* VII, New York: Columbia University Press – Philadelphia: Jewish Publication Society 1958, 100-105.

84 M. Perlmann (ed. et trans.), „Samaw'al al-Maghíbí, *Ifhām al-yahūd...*“, 22-23.

85 K jeho osobě a dílu viz E. Fritsch, *Islam und Christentum...*, 20-22.

Abrogace podle al-Qaráfího neznamená změnu Boží mysli (*badá'* nebo *nadam*, „lítost“), nýbrž že Bůh předem chtěl časově omezit některá příkázání, takže abrogovaný i abrogující zákon existoval v jeho mysli od věčnosti. Každý zákon platí v určité dějinné situaci v závislosti na své prospěšnosti: co lidem jednou škodí, jim jindy může prospívat.

Al-Qaráfí ve srovnání s jednoznačností učení islámu o abrogaci kárá křesťany za jejich nekonzistentnost, neboť na jedné straně na základě Mt 5,18 prohlašují Tóru za závaznou, na straně druhé odmítají její jídelní zákony (jejichž podrobné vypočítání svědčí o al-Qaráfího důkladné znalosti judaismu) a vykládají je alegoricky, „ačkoli je tak nelze vykládat, protože se těmito zákony řídili proroci včetně Ježíše a schvalovali je“.⁸⁶ Zákaz jíst mršinu tak má znamenat zákaz vraždy a křivé přísahy; zákaz požívání krev znamená zákaz zabít nevinného člověka; prase symbolizuje cizoložství a bezvěrectví; zákaz jíst rozsápané zvíře má vládcům připomínat, aby neutlačovali slabé; udušené zvíře znamená, že člověk nemá nikomu upírat jeho právo; zákaz jíst opičí maso znamená, že se člověk nemá po nikom opičít; a podobně. Takové alegorické výklady al-Qaráfí označuje za *plané*, *ta'wilát bátila*.⁸⁷

Křesťané a Židé pro nemožnost abrogace jejich věr islámem argumentují podle al-Qaráfího následovně: (1) zákon Tóry bude platit až do dne zmrtvýchvstání; (2) nelze změnit podstatu příkázání („chvályhodné se nemůže stát zavrženímhodným“); (3) Boží slovo je věčné a zároveň je zákonem, a proto jsou Boží příkazy i zákazy věčné a neměnné.⁸⁸ Tato tvrzení al-Qaráfí vyvrací deseti argumenty nebo příklady abrogace či změny Boží mysli, z nichž jen první a poslední se nedovolávají Písma: (1) prospěšnost nebo škodlivost příkázání závisí na čase a adresátech příkázání; (2) Adamovi synové si mohli brát sestry (nešlo-li o dvojčata), což bylo později zakázáno; (3) v souladu s Tórou bývalo čtyřnásobnému zloději propíchnuto ucho a byl prodán; (4) Bůh nahradil Izáka, kterého se Abraham chystal obětovat, beranem; (5) Tóra zakázala svazek dříve dovolený „zákonem Abrahamovým“ (*šar' Ibráhím*), kdy si muž mohl zároveň vzít svobodnou i služebnou ženu (Sára a Hagar); (6) Bůh slíbil dát Mojžíšovi do dědictví Abrahamovi zaslíbenou zemi, ale Izraelcům do ní kvůli jejich neposlušnosti zabránil vstoupit; (7) až do Mojžíšovy doby bylo dovoleno pracovat

86 Al-Qaráfí, *Al-adžwiba al-fáchira 'an al-as'ila al-fádžira*, Bejrút: Dár al-kutub al-'ilmíja 1986, 153.

87 *Ibid.*, 153-154.

88 Podle al-Qirqisáního zastávali tezi o preexistenci příkázání (*qidam al-far'id*) někteří 'ananité (později se stali součástí karaitů), kteří popírali možnost abrogace Mojžíšova zákona. L. Nemoy (ed.), *Al-Qirqisání, Kitáb al-anwár wa'l-maráqib...*, IV.52.2. Srov. Yoram Erder, „Early Karaite Conception about Commandments Given before the Revelation of the Torah“, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 60, 1994, 101-140.

o šabat; (8) Bůh sdělil králi Chizkijášovi, že zemře, ale na jeho prosbu mu přidal patnáct let života; (9) jelikož si synové božští brali lidské dcery, Bůh vymezil lidský život sto dvaceti lety, přesto Tóra vzápětí hovoří o Arpakšádovi, který žil čtyři sta tři léta; (10) Bůh abroguje zákony podle měnících se potřeb rozličných národů a lidí.⁸⁹

Závěr

Analýza děl pojednávaných autorů ukázala, že téma abrogace tvořilo nedílnou součást muslimské polemické literatury. Jestliže Ibn Hazm svou argumentaci a příklady abrogace z Písma čerpal ze staré polemické tradice, totéž lze tvrdit o všech zmíněných autorech včetně al-Qaráfího. Z deseti příkladů abrogace z hebrejské Bible, které Sa'adja Ga'on uvádí a vzápětí vyvrací,⁹⁰ al-Qaráfí přejímá čtyři a další konvenují s příklady zmíněnými Samaw'alem al-Maghribím. Je nabíledni, že dotyčné příklady abrogace a změny Boží mysli tvořily od druhé poloviny 9. století v polemické literatuře konvenční soubor, jehož původ můžeme hledat v tezích vznesených náboženskými židovskými skeptiky typu Hiwi al-Balchiho, který napsal rýmovanou polemiku pojednávající o dvou stech z jeho pohledu problematických pasáží z hebrejské Bible. Jím diskutované verše a argumenty pro abrogaci a změnu Boží mysli se téměř zcela kryjí s těmi, které předložili výše pojednávaní muslimští autoři.⁹¹

Jestliže hrálo téma *naschu* tak významnou úlohu v muslimské polemice s křesťanstvím a judaismem, nabízí se logicky otázka, jakou mělo odezvu v židovské apologetice. Zde patří přední místo Sa'adju Ga'onovi, který se ze všech tří hlavních polemických témat islámu, jak jsme je vyjmenovali v úvodu příspěvku, věnuje výhradně *naschu* (i když někteří badatelé tvrdí, že jeho argumenty proti abrogaci jsou vzaty z židovsko-křesťanské debaty).⁹² Přímo na tvrzení muslimů míří diskuse o *naschu* v dílech Ja'qúba al-Qirqisáního, Jefeta ben 'Eliho, Šmu'ela ben Hofniho Ga'ona, Natan'ela al-Fajjúmího, Avrahama ibn Dá'uda, Maimonida a dalších.⁹³ Z jejich děl

89 Al-Qaráfí, *Al-adžwiba al-fáchira...*, 59-61.

90 Samuel Landauer (ed.), *Sa'adja Ga'on, Kitáb al-amánát wa'l-i'tiqádát*, Leiden: Brill 1880, 139-143; Samuel Rosenblatt (trans.), *Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions*, (Yale Judaica Series 1), New Haven – London: Yale University Press 1948, 167-173.

91 Judah Rosenthal, „Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study“, *Jewish Quarterly Review* 38, 1947-1948, 317-342: 329-332.

92 Daniel J. Lasker, „Neged mi hitpalmes rav Sa'adja Ga'on be-dijuno be-bitul ha-tora?“, *Da'at* 32-33, 1994, 5-11.

93 Daniel Boušek, „Abrogace Mojžíšova zákona ve středověké polemice judaismu s islámem: Sa'adja Ga'on, Ja'qúb al-Qirqisání, Maimonides“, *Pantheon: Religionistický časopis* 7/2, 2012, přijato k vydání.

je zřejmé, že otázka abrogace tvořila pevnou součást polemické tradice Židů z islámského Východu i Západu. Dva židovští polemici dokonce vedli přímý dialog – i když napříč staletími – se dvěma muslimskými autory zahrnutými do této studie. Prvním je již zmíněný Sa'd ibn Kammūna z Bagdádu, který Samaw'ala al-Maghribiho ve své *Kritické studii o třech náboženstvích* (*Tanqih al-abhāth li-l-milal al-thalāth*) několikrát jmenuje a jeho argumenty (které jsou často převzaty od Ibn Hazma) mnohdy i doslovně reprodukuje.⁹⁴ Avšak patrně nejzajímavější odpověď Ibn Hazmovi představuje hebrejské pojednání barcelonského rabína Avrahama ibn Adreta (z. kol. 1310), zvané *Pojednání proti muslimovi* (*Ma'amar 'al jišma' 'el*).⁹⁵ To cituje všechny hlavní argumenty Ibn Hazmovy polemiky včetně abrogace Mojžíšova zákona. Poněvadž není známo, že by Ibn Adret uměl arabsky, musely mezi španělskými Židy kolovat citace z Ibn Hazmova díla, nejprve asi arabsky a poté v hebrejském překladu. Závěrečná ukázka svědčí o tom, že diskuse o abrogaci Mojžíšova zákona se mezi Židy a muslimy nesla po staletí více méně ve stejném duchu a že pracovala s jasně daným okruhem argumentů, zakládajících se na hebrejské Bibli, reflexi dějin lidu Izraele a na argumentaci teologie *kalámu*:

Onen potřeštěnec [tj. Ibn Hazm] dále namítl: Všichni Židé přiznávají, že [dnes nežijí] v souladu s Tórou, neboť modlitby povinné dnes nebyly povinné za časů království, od doby Mojžíšova vyslání až po zánik království. Tehdy jim jejich náboženství nařizovalo přinášet oběti a dávat desátky lévíjcům. Dnes jsou všechna tato [ustanovení] abrogovaná.⁹⁶

94 Moshe Perlmann (trans.), *Ibn Kammūna's Examination of the Three Faiths*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1971.

95 Joseph Perles (ed.), *R. Salomo ben Abraham ben Adereth: Sein Leben und seine Schriften nebst handschriftlichen Beilage*, Breslau: Schletter 1863. Ibn Hazma jakožto autora argumentů, jež vyvrací Ibn Adretův polemický spis, jako první identifikoval Martin Schreiner, „Die apologetische Schrift des Salomo b. Adret gegen einen Muhammedaner“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 48, 1894, 39-42. Parafrázovaný překlad podává Camilla Adang, „A Jewish Reply to Ibn Hazm“, in: *Judios en tierras de Islam: Judios y musulmanes en al-Andalus y el Maghreb*, Madrid: Casa de Velázquez 2002, 179-209. Někteří badatelé tvrdí, že Ibn Hazm reaguje na současnou křesťansko-židovskou debatu, viz Harvey J. Hames, „A Jew amongst Christians and Muslims: Introspection in Solomon ibn Adret's Response to Ibn Hazm“, *Mediterranean Historical Review* 25/2, 2010, 203-212.

96 J. Perles (ed.), *R. Salomo ben Abraham ben Adereth...*, 18.



SUMMARY

The Motif of the Abrogation of the Mosaic Law in Medieval Islamic Polemic with Judaism

The aim of the present study is to outline the Muslim attitude to the abrogation of the Mosaic law as portrayed in the works of four leading medieval Muslim scholars, al-Bāqillānī, Ibn Ḥazm, Samaw'al al-Maghribī, and al-Qarāfī. The Jews rejected abrogation (*naskh*) and any suggestion of a new dispensation, be it through Jesus or Muhammad, on the basis of the argument of God's omniscience and the immutability of His decree, which is not liable to sudden change. The notion of a new dispensation is based on such a sudden change (*badā'*) in God's will, and thus contradicts the idea of God's omniscience. The contra arguments of Muslim authors revolve around the premise that precepts of the Mosaic law are commands to perform certain acts for a definite period, and when that defined period has passed, the command may turn into its opposite. To prove this they put forward arguments based on both the Hebrew Bible and rational grounds.

It is clear from the proposed arguments for abrogation and change in divine will that they are based on a standard set of arguments from an old polemical tradition going back to Jewish scholars such as al-Qirqisānī and especially Sa'adya Ga'on. The latter responded to arguments advanced by Ḥiwī al-Balkhī, a Jewish sceptic, who lived in the second half of the ninth century CE and allegedly wrote a polemical work in rhyme against the Hebrew Bible, listing 200 questions and problematic passages. His arguments for abrogation and change in divine will mostly correspond to those introduced by the studied Muslim authors.

The need to respond to Ibn Ḥazm's and Samaw'al al-Maghribī's arguments was felt even several centuries later, as we can infer from the works of two Jewish authors from the 13th century, Sa'd ibn Kammūna and Abraham ibn Adret. Their direct response contains the old stock of polemical themes shared by Jewish, Christian, and Muslim authors living in Islamic countries.

Keywords: abrogation of the Mosaic law; medieval Islamic polemics with Judaism; al-Bāqillānī; Ibn Ḥazm; Samaw'al al-Maghribī; al-Qarāfī.

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

DANIEL BOUŠEK
daniel.bousek@ff.cuni.cz