



# Přechodové rituály v muslimské rodině

## Bakalářská práce

*Studijní program:* B7507 – Specializace v pedagogice  
*Studijní obory:* 6107R023 – Humanitní studia se zaměřením na vzdělávání  
7507R036 – Anglický jazyk se zaměřením na vzdělávání  
*Autor práce:* **Veronika Radová**  
*Vedoucí práce:* PhDr. Jana Jetmarová, Ph.D.



## ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Veronika Radová**  
Osobní číslo: **P14000335**  
Studijní program: **B7507 Specializace v pedagogice**  
Studijní obory: **Humanitní studia se zaměřením na vzdělávání**  
**Anglický jazyk se zaměřením na vzdělávání**  
Název tématu: **Přechodové rituály v muslimské rodině**  
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

### Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Úkolem bakalářské práce bude analyzovat přechodové rituály v rodině muslima skrze teoretické koncepty Arnolda van Gennepa a Victora Turnera. Práce bude vycházet z teoretických zdrojů věnovaných islámské religiozitě a teorie rituálů jako specifické kulturní instituce. Studentka se bude v průběhu příprav a vypracovávání řídit metodickými a organizačními pokyny vedoucí práce.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

- [1] HOLY, Ladislav. Religion and custom in a Muslim society: the Berti of Sudan. 1. New York: Cambridge University Press, 1991. ISBN 05-213-9485-6.
- [2] VAN GENNEP, Arnold. Přechodové rituály: systematické studium rituálů. 1. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996. Mythologie. ISBN 80-710-6178-6.
- [3] TURNER, Victor. Průběh rituálu. Vyd. 1. Překlad Lucie Kučerová. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 80-722-6900-3.
- [4] MENDEL, Miloš. Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu. 1. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3.
- [5] MALECKÁ, Jana. Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu. Vyd. 1. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1.
- [6] Gatrad, A. R. and Aziz Sheikh. 2001. "Muslim Birth Customs." Archives of Disease in Childhood 84 (1):  
3.<http://search.proquest.com/docview/196864902?accountid=17116>.
- [7] Althaus, Frances A.. 1997. "Female Circumcision: Rite of Passage or Violation of Rights?". International Family Planning Perspectives 23 (3). Guttmacher Institute: 13033. doi:10.2307/2950769.
- [8] OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.). Smrt, hroby a záhrobí v islámu: poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2305-6.

Vedoucí bakalářské práce: **PhDr. Jana Jetmarová, Ph.D.**

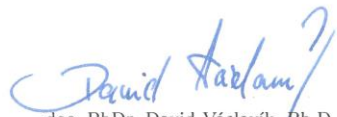
Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **25. října 2015**

Termín odevzdání bakalářské práce: **30. dubna 2017**

  
prof. RNDr. Jan Pícek, CSc.  
děkan



  
doc. PhDr. David Václavík, Ph.D.  
vedoucí katedry

V Liberci dne 28. dubna 2016

## Prohlášení

Byla jsem seznámena s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb., o právu autorském, zejména § 60 – školní dílo.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědoma povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracovala samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím mé bakalářské práce a konzultantem.

Současně čestně prohlašuji, že tištěná verze práce se shoduje s elektronickou verzí, vloženou do IS STAG.

Datum:

Podpis:

## **Poděkování**

Chtěla bych poděkovat PhDr. Janě Jetmarové, Ph.D., vedoucí mé bakalářské práce, za ochotu, vynaložený čas, připomínky a za cenné odborné rady, které mi byly věnovány. Zároveň mé díky patří mé rodině za podporu a pomoc během studia.

## **Anotace**

Cílem této bakalářské práce je analýza přechodových rituálů vztahujících se k narození, svatbě a smrti v muslimské rodině skrze teoretické koncepty Arnolda van Gennepa, Victora Turnera a dalších autorů. Práce je podložena zdroji o islámské religiozitě a teoretickými koncepty rituálu jako specifické kulturní instituce. Tato práce se zaměřuje na univerzální podobu výše zmíněných rituálů, zároveň poskytuje informace o tom, jak jsou tyto rituály determinovány demografickými a kulturně-historickými kontexty.

## **Klíčová slova**

Přechodové rituály, islám, náboženství, narození, svatba, smrt

## **Annotation**

The aim of this bachelor thesis is to analyse rites of passage which are connected to birth, wedding and death in muslim family through theoretical concepts of Arnold van Gennep, Victor Turner and other authors. The thesis is based on resources which are devoted to islamic religiousness and theoretical concepts of rite as a specific cultural institution. This thesis focuses on universal forms of rites mentioned above, also provides readers with some information about demographic and cultural-historical contexts which have a crucial impact on them.

## **Key words**

Rites of passage, islam, religion, birth, wedding, death

## Obsah

Úvod .....	9
1. Rituál .....	10
1. 1. Definice pojmu rituál.....	12
1. 2. Koncepty rituálu Arnolda van Gennepa a Victora Turnera .....	14
2. Islám a jeho charakteristika .....	18
2. 1. Lidový a normativní islám .....	22
2. 2. Zákonitosti islámského práva.....	23
2. 3. Nábožensko – právní autority, fatwy .....	25
3. Narození .....	27
3. 1. Ochrana dítěte před zlými silami .....	28
3. 2. Ceremonie adhánu a iqámy .....	30
3. 3. Tahník – blahopřání.....	31
3. 4. Kúfalíja.....	32
3. 5. Pojmenování dítěte.....	32
3. 6. Aqíqa – obětování zvířete .....	34
3. 7. Střihání vlásků .....	35
3. 8. Obřízka .....	36
3. 9. Kuhl a henna.....	39
3. 10. Oslavy narození dítěte a průběh šestinedělí.....	39
4. Svatba.....	42
4. 1. Výběr partnera a jejich seznámení.....	43
4. 2. Zásnuby .....	46
4. 3. Povolené a zakázané styky snoubenců .....	48
4. 4. Uzavření manželského svazku – svatební smlouva.....	50
4. 5. Svatební oslava.....	51
5. Smrt.....	54
5. 1. Představa o posmrtném životě .....	54
5. 2. Rituální očista .....	56

5. 3. Pohřeb a modlitba za zemřelého .....	57
5. 4. Koncept hrobů a hřbitovů .....	59
5. 5. Návštěva hrobů, kondolence .....	59
6. Realizace muslimských pravidel v nemuslimském prostředí .....	61
6. 1. Narození a rituály v nemuslimském prostředí .....	61
6. 2. Svatba a rituály v nemuslimském prostředí .....	62
6. 3. Smrt a rituály v nemuslimském prostředí .....	63
Závěr.....	65
Seznam použitých zdrojů .....	67



## Úvod

Cílem bakalářské práce je zkoumání přechodových rituálů v muslimské rodině skrze teoretické koncepty rituálu Arnolda van Gennepa a Victora Turnera. V této práci se zaměřuji na propojení teoretického rámce a empirického materiálu, který se věnuje islámské religiozitě.

Jelikož islám má mnoho podob dle lokálních kulturně-historických kontextů, snažím se proto vystihnout univerzální podobu přechodových rituálů, kterou můžeme najít více méně všude.

Jaké účely mají přechodové rituály v muslimské rodině? Tuto otázku jsem si v průběhu vytváření mé práce kladla a dopracovala jsem se k závěru, kde se pokouším o její zodpovězení.

Ve své práci jsem se zaměřila na rituály narození, svatby a smrti, které sehrávají důležitou roli v životě muslimů. Pro analýzu těchto rituálů skrze teoretické koncepty jsem nejprve definovala rituál sám o sobě a jednotlivé myšlenky daných autorů, které jsem následně aplikovala na empirické poznatky, tedy na současnou podobu islámu, přechodové rituály, které se v životě muslima objevují.

Je také důležité zmínit, které autority jsou pro reálný a každodenní život muslimů důležité, proč je šaría s rituály v muslimské rodině úzce spjata a co muslimům poskytuje. Práce reflektuje i rozdíl mezi normativním a lidovým islámem, který determinuje představu a podobu těchto rituálů v životech muslimů. Zde právě můžeme najít důvod, proč se jednotlivé rituály mohou v různých lokalitách lišit, a proč je nelze obecně paušalizovat na všechny muslimy.

V poslední kapitole (viz kap. 6) nastiňuji, jak dochází k realizaci muslimských pravidel v nemuslimském prostředí. Následně zmiňuji, jak legislativa v tomto prostředí může zasahovat do podoby těchto rituálů.

# 1. Rituál

Rituál v sobě ve společnosti nese mnoho funkcí, ať už v rovině jednotlivce dané skupiny, na úrovni jednotlivých skupin jednotlivců či celých společností. Individua nebo skupiny mohou skrz rituál zprostředkovat a vyjádřit své city, mohou pomocí něho ovládat a prosazovat jednotlivé způsoby vybraného chování. Rituální chování může zároveň být v souladu se stávajícím stavem společenství, či ho nějakým způsobem narušovat. Pomocí rituálu je možné v životech lidí vyvolávat změny nebo neustále obnovovat harmonii a soulad. Účelem praktikování rituálů může být dále léčivá úloha. Společenství mají v úmyslu udržet životní síly, stálost úrodné půdy nebo si vytvářet pevné a pozitivní vztahy s transcendentním<sup>1</sup> světem. Pokud jsou v určité kultuře udržovány různé normy a hodnoty, předání těchto hodnot je nejčastěji usnadněno právě pomocí rituálu. Rituál můžeme tedy pochopit nejen jako univerzální jev, který se objevuje napříč všemi kulturami, ale také jako specifický výklad světa, který s sebou může přinášet určitou dramatickosti. Může být uchopen jako představení, v němž se pohybují diváci a herci.<sup>2</sup>

Termín rituál vychází z latinského slova „ritus“, které označuje řád, pořádek, obřad nebo obyčej. Etymologie tohoto slova vychází ze staroindického jazyku posvátných textů, sanskrtu. Slovem „rita“ je označováno vše, co koresponduje s vesmírným řádem a dále řádem obecně. Jedná se o jakési předvádění, pomocí rituálu demonstrujeme proces vzniku řádu z chaosu. Vysoké procento obřadů má své kořeny v dávnověku a některé z nich již prošly nejrůznějšími proměnami. Z toho vyplývá, že původní význam těchto obřadů již může unikát i současným provozovatelům.<sup>3</sup>

Rituál lze tedy charakterizovat jako ustálený způsob jednání při výkonu určitých činností. Jedná se o sociální aspekt náboženství, který souvisí s existenciálními otázkami, dramatizuje je a náležitou formou je vyjadřuje. To ovšem neznamená, že tyto otázky řeší. Pokud náboženství definujeme jako systém představ o posvátném a nadpřirozeném, pak rituály můžeme chápat jako

---

<sup>1</sup> Tzn. přesahující smyslové i rozumové možnosti (např. duchové, předci, božstva).

<sup>2</sup> BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, 336s. ISBN 978-80-7367-378-9. S. 147.

<sup>3</sup> HRABÁKOVÁ, Luďka. *Úvod do kulturní antropologie*. Vyd. 1. Liberec: ReprArt Liberec s.r.o., 2013, 74s. ISBN 978-80-7494-001-9. S. 27.

společenské procesy, které těmto představám určují konkrétní výraz. Rituály tedy poté můžeme uchopit jako veřejné události, které jsou svázané pravidly a zároveň propojují vztah mezi duchovním a pozemským světem. Svazujícím pravidlem může být např. předepsaná modlitba, specifický oblek, apod. Pro rituály je typické vždy určité místo a čas, vnášení bezpečnosti do současného života a tvorba jakési hráze proti nahodilostem.<sup>4</sup>

Výzkumy v oblasti rituálů začínají především u Émila Durkheima a jeho žáků, ačkoliv již dříve vzniklá práce W. Robertsona Smitha po sobě zanechala značný vliv. Ve 30. letech 20. století v Anglii působí škola „Myth and Ritual“ S. H. Hooka a jeho spolupracovníků, která se zaměřuje a rozvíjí tezi o velice úzké souvislosti mezi mýtem a ritem. Mýtus totiž není jen ledabylý příběh, který se vypráví, ale je potřebnou součástí kultického jednání. Uvádějí, že mýtus, jehož ritus není znám, a zároveň ritus, jehož mýtus není znám, tak je ve své podstatě nepochopitelný. Toto tvrzení platí především pro starší Blízký Východ. Kult a rituál tak nabyl pro výzkum na důležitosti. V německy hovořícím prostředí jsou známy výzkumy S. Mowinckela o kultickém pozadí žalmů. Zároveň byl ve srovnávacích výzkumech kultu a rituálu pokus rozložit daný fenomén do různých a po sobě jdoucích fází. Tyto fáze jsou následně analyzovány z mnoha úhlů. Na druhé straně existují výzkumy, které se zaměřují na funkce, postavení a pozice určitých rituálů. Mohou se následně vztahovat na celé kultické obřady nebo na určité struktury kultu. Podmínkou je, aby model odpovídal badatelskému záměru, a aby byl k dispozici dostatečný etnografický materiál. Zde poté navazuje Victor Turner na myšlenky Arnolda van Gennepa, kdy Van Gennep prosazuje myšlenku, že v kultických obřadech a liturgiích mohou být rozlišeny stále znovu se objevující fáze a různé podoby těchto fází v odlišných kultických obřadech různých forem společností a náboženství.<sup>5</sup>

Rituály můžeme rozdělit na přechodové (viz 2. 2) a cyklické.<sup>6</sup> S cyklickými rituály si můžeme spojit svátky, které se v pravidelném časovém

---

<sup>4</sup> ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6. S. 263.

<sup>5</sup> WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita, 1997. Rubikon (Masarykova univerzita). ISBN 80-210-1445-8. S. 72-73.

<sup>6</sup> HRABÁKOVÁ, Luďka. *Úvod do kulturní antropologie*. Vyd. 1. Liberec: ReproArt Liberec s.r.o., 2013, 74s. ISBN 978-80-7494-001-9. S. 28-30.

úseku opakují. Život ve společenství je následně provázán pevným řádem, má určitou strukturu a přispívá k vnitřní kohezi ve společenství, posilování pocitu sounáležitosti a utváření vlastní identity. Čas je najednou v rámci společenství vnímán odlišně od běžného života, dochází k jakémusi vytržení ze všednosti. Konkrétní čas se stává posvátným, pro aplikaci v moderní občanské společnosti je tomu tak např. při oslavách významných historických událostí, které souvisejí s historií daného národa. Cyklické rituály jsou tedy nástrojem pro oslavu různých aspektů života, ať už se jedná o rovinu společenskou, ekonomickou nebo politickou.<sup>7</sup>

### **1. 1. Definice pojmu rituál**

Francouzský antropolog, sociolog a filosof Émile Durkheim charakterizuje rituály jako druh jednání, k němuž dochází pouze uprostřed shromážděné skupiny. Mají za úkol podněcovat, udržovat, ba proměňovat určité mentální stavy skupiny. Zároveň jsou pravidly, která jsou ukládána člověku, jak se má chovat v přítomnosti posvátného.<sup>8</sup>

Dle Durkheima je úkolem náboženských rituálů oddělovat sakrální (svaté, posvátné, čisté) od profánního (světského, nenáboženského, všedního). Tuto funkci naplňuje negativní kult formou zákazu – tj. tabu, interdikt (zákaz účasti na svátostech).<sup>9</sup>

Durkheim poukazuje na jakousi nejednoznačnost sakrálního (posvátného). Pro pochopení rituálů je nutné nahlédnout na existenci protichůdných postojů k posvátnu. Jako první tuto ambivalenci rozlišil Robertson Smith, který definoval dva druhy náboženských sil. Tyto síly dělí na dobré síly, které odpovídají náboženství, a na síly nečisté, které přivádějí smrt. Nejednoznačnost se může projevat v samotných rituálech, např. muslimové

---

<sup>7</sup> MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Vyd. 2. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-86429-25-0. S. 191.

<sup>8</sup> DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoyemenh, 2004. Oikúmené. ISBN 80-729-8056-4. S. 40-45.

<sup>9</sup> Tamtéž, str. 338.

nejedí vepřové maso, avšak není jisté, zda je tomu tak kvůli čistotě či nečistotě.<sup>10</sup>

Pokračovatelé É. Durkheima, francouzští sociologové a antropologové Henri Hubert a Marcel Mauss pojmenovali proces, pomocí něhož se účastníci rituálu dostávají do rituálního stavu „sakralizací“. Sakralizace je tedy společným rysem všech rituálů, vyvolává duchovní náboj jak provozovateli, tak daným účastníkům. Díky rituálu zároveň mohou být nejen sakralizovány předměty (tj. pro zúčastněné nesou nějaký podstatný význam), ale i účastníci rituálu nebo události samy o sobě. Z toho vyplývá, že náboženské jevy jsou odvozovány od jevů sociálních.<sup>11</sup>

Představitel intelektualistické školy, historik Mircea Eliade při objasňování kosmogonických událostí; tedy jak vznikl svět, bohové a lidé; poukazuje na úzkou souvislost mezi mýtem a rituálem. Rituál je dle něj chápán jako nová realizace, návrat téhož, zpřítomnění prvopočátečního mýtu, pomocí rituálu se minulost neustále navrácí do přítomnosti.<sup>12</sup>

Eliade zastává názor, že v archaických společnostech má každý rituál svůj archetyp, tj. božský vzor. Obřad daného rituálu je neustálým opakováním činnosti boha, mýtického předka nebo hrdiny na zlatém počátku věků. Dle Eliadeho je mýtus příběhem, který se vztahuje k posvátnu, posvátným osobám nebo věcem. Člověk se pomocí rituálu s hlubokou úctou navrácí do minulosti, která je odlišná od současnosti. Mýtus je velmi působivý a umělecky vyvrážený kvůli dlouhému používání a vyprávění. Mýtus a rituál jsou také výrazně kolektivní, a proto nemůžou být vlastnictvím jedince, nýbrž vždy spojuje celé společenství bez výjimky. Rituál a mýtus jsou symbolického rázu, nesdělují pomocí pojmu, ale pomocí obrazu, typických situací a postav. Typické je zde opět specifické, cyklické vnímání času. Mýtické pojetí času je založeno na jeho heterogenitě.<sup>13</sup> Podle Eliadeho staré umírá, z něhož se rodí nové, jedná se o

---

<sup>10</sup> Tamtéž, str. 441.

<sup>11</sup> HUBERT, Henri a Marcel MAUSS. *Sacrifice: its nature and function*. 2. Impr. London: Cohen West, 1968. Oikúmené. ISBN 978-071-0063-489. S. 98.

<sup>12</sup> BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, 336s. ISBN 978-80-7367-378-9. S. 152-153.

<sup>13</sup> Tzn. čas není homogenní, některé okamžiky jsou diametrálně odlišné od jiných svou kvalitou, jsou zásadní.

neustálé opakování téhož. Heterogenně je vnímán i prostor, axis mundi.<sup>14</sup> Mýtus je tedy spojen s odlišným způsobem uvažování, je spojen se specifickým vnímáním času a pomocí rituálu je dané společenství schopno znovu prožít událost, která se stala v minulosti.<sup>15</sup>

## **1. 2. Koncepty rituálu Arnolda van Gennepa a Victora Turnera**

Přechodové rituály, rites de passage, jsou takové rituály, které označují přechod jedince nebo celé skupiny lidí z jedné životní fáze do druhé. Přechodových rituálů se za svůj život zúčastní každý jedinec. Každá společnost je vymezuje různými způsoby. Jedná se tedy např. o rituály, které souvisejí s narozením, iniciací<sup>16</sup>, vstupem do manželského svazku a smrtí. Tyto stěžejní životní události jsou určeny právě patřičnými obřady. Ritualizace vychází ze své sociální podstaty, protože pokud se např. do společenství narodí nový člověk, dané společenství mu chce udělit totožnost patřičné sociální skupiny. Při těchto obřadech je dítěti často uděleno jméno, u chlapců dochází k obřízce, apod. Další velmi časté přechodové rituály se týkají dospívání, dochází k odloučení jedince ze společenství dětí a snaží se začlenit do společenství dospělých lidí, např. dívčí obřízka se vztahuje právě k tomuto druhu rituálů. Prostřednictvím absolvování určité zkoušky je přijat do příslušného společenství. V některých kulturách jedinec po přechodu do dospělosti přijímá nové jméno, tedy uzavře etapu svého dětství, kdy používal své jméno od narození a začne žít novou etapu dospělého člověka.<sup>17</sup>

Arnold van Gennep ve svém díle *Les rites de passage* pojednává o základní vnitřní struktuře přechodových rituálů. Definuje jednotlivé fáze těchto rituálů na preliminální (rituály odloučení), prahové (rituály pomezí) a postliminální (rituály sloučení, přijetí). Zahrnuje do nich i sezonní slavnosti, územní rituály, oběť, pout' a každé chování, náboženské nebo světské, které

---

<sup>14</sup> Tzn. osa světa, která uspořádává řád a spojuje tři základní vrstvy – podsvětí, tento svět a nebesa, proto v některých kulturách můžeme nalézt symboly žebříku, stromů, hor, apod.

<sup>15</sup> ELIADE, Mircea a Marcel MAUSS. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knižovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-388-9. S. 9-67.

<sup>16</sup> Tzn. provázejí přechod z jedné životní fáze do druhé.

<sup>17</sup> BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, 336s. ISBN 978-80-7367-378-9. S. 156.

obsahuje trojfázový model oddělení, pomezí a opětovné začlenění do společnosti.<sup>18</sup>

Chápe život člověka jako sled jednotlivých stádií, kdy pro každou jednotlivou událost existuje obřad, která jedinci umožní přechod z jednoho postavení do druhého.<sup>19</sup>

odloučení → přechod → opětovné začlenění

preliminální → liminální → postliminální<sup>20</sup>

Pro každou fázi je charakteristický určitý typ rituálu. V preliminální fázi dochází k odloučení od původního stavu, proto jsou pro tuto fázi typické rituály, které symbolizují oddělení, odloučení. Např. než muslim vstoupí do mešity, smyje ze sebe veškeré nečistoty. Odloučí se tedy od určitého prostoru a času. Liminální fáze symbolizuje fázi přechodu, pomezí. Tato fáze značí, že jedinec se neodloučil, ani se opět nezačlenil do společnosti. Stojí tedy na pomezí mezi preliminální a postliminální fází. Jedinci stojící na tomto pomezí jsou nějakým způsobem označeni, např. nosí odlišný oděv, jsou svlečeni, pomalováni, apod. Poslední fází je fáze postliminální, kdy je jedinec opětovně začleněn do společnosti, ovšem ve změněném stavu. Dle Gennepa člověk skutečně nebo symbolicky, časově nebo fyzicky překračuje „práh“. Trojfázové schéma se tedy vyskytuje ve všech přechodových rituálech, zároveň se vyskytuje i v rámci různých stádií přechodového rituálu. Je nutno také dodat, že v průběhu přechodového rituálu může třetí prahová fáze získat svou vlastní autonomii v rámci rituálního obřadu.<sup>21</sup>

Van Gennep se dále věnuje územním přechodům v rámci přechodu z jednoho sociálního postavení do druhého a klade důraz na limen (práh) jakožto místo, které znázorňuje místo mezi jedním a druhým fyzickým prostorem, zároveň mezi dvěma společenskými stavy, např. zutí obuvi při vstupu do mešity.

---

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 156.

<sup>19</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 3.

<sup>20</sup> Liminální vychází z latinského limen, v překladu: „práh“.

<sup>21</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 11-21.

Po třetí fázi se jedinec navrácí do světa, avšak jinak, pozměněn. Osoba není tím samým člověkem, kterým byla na počátku přechodového rituálu. Van Gennep také upozorňuje na fakt, že první rituál svého druhu bývá nejokázaleji rozvinut, např. velkolepější svatba při prvním manželství.<sup>22</sup>

Van Gennep poukázal na střední fázi přechodového rituálu, která ve své podstatě získává jakousi autonomii. Na tuto myšlenku dále navazuje a rozvíjí ji americký antropolog skotského původu Victor Turner ve svém díle *Průběh rituálu*.<sup>23</sup>

Turner přichází s pojmem *communitas*<sup>24</sup>, který značí jakési spontánní, bezprostřední a konkrétní přibuzenství, které je typické pro vazby, které byly utvořeny mezi lidmi v prostřední, tedy liminální fázi daného přechodového rituálu. Užití latinského pojmu značí jisté odlišení zeměpisných či prostorových konotací určitého společenství od rituálních souvislostí rituálu přechodu. Zároveň zastává názor, že ve střední, liminální fázi panuje nestrukturované a rovnostářské lidské společenství. Pro liminalitu (prahovost) je tedy typická antistruktura, neurčitost a nejistota – limbo. Toto nejasné období je doprovázeno skromností a určitou pokorou ze strany jedince a určitým odloučením od skupiny. Jedinec se v této fázi může nacházet velmi krátké časové období, ovšem i delší časové úseky jsou přípustné.<sup>25</sup>

Trojfázový rituál přechodu zahrnuje přesun od struktury k anti-struktuře a zpět ke struktuře. Jedná se tedy o společenskou strukturu a její následné popření (anti-struktura). *Communitas* vzniká právě tam, kde struktura není, proto je spojována s pomezí fází přechodového rituálu.<sup>26</sup>

Ovšem struktura a anti-struktura nemohou existovat separovaně. Struktura oplývá kognitivními vlastnostmi a *communitas* naopak existenciálními. Struktura poskytuje jakýsi model pro myšlení o materiálním a

---

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 22-31.

<sup>23</sup> BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, 336s. ISBN 978-80-7367-378-9. S. 162.

<sup>24</sup> Z lat., vyjadřuje komunitu, společenství, společnost.

<sup>25</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 95-97.

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 128-129.



sociálním prostředí a *communitas* zahrnuje jedince ve vztahu k ostatním integrálně pojatým jedincům.<sup>27</sup>

Turner rozlišuje tři základní typy *communitas*: normativní, spontánní (existenciální) a ideologickou. Dle Turnera pouze existenciální *communitas* nepřipadá do oblasti struktury. Normativní *communitas* za běžných podmínek vyžaduje čas a určitý stupeň institucionální podpory, která by umožnila fakt progresivního rozvoje *communitas*. Spontánní *communitas*, jak už název naznačuje, je neplánovaná a může k ní docházet mezi cizinci, kteří se např. společně ocitnou v nějaké krizi, či se podrobí situaci, která s sebou přináší silné emoce. Třetí, ideologickou *communitas* Turner pojímá jako pokus, který popisuje zevní a zřejmé následky vnitřního prožitku existenciální *communitas* a následně udává společenské podmínky, za nichž se dá očekávat, že se tyto zážitky budou stupňovat a rozvíjet. Turner dodává, že zatímco struktura bývá pragmatická a zaměřuje se na současný svět, tak *communitas* je spíše spekulativní a je v ní prostor pro tvorbu filozofických myšlenek, symbolů a metafor. Jejimi výsledky jsou umění a náboženství, nikoliv politické a právní struktury.<sup>28</sup>

Novic<sup>29</sup> je v průběhu liminální fáze psychologicky i tělesně formován tak, aby do něj jako do jedince samotného, byly vepsány hodnoty určité společnosti. Síly, které formují iniciovaného jedince a jsou příslušným společenstvím v průběhu liminální fáze na člověka vyvolávány, jsou v mnoha kulturách po světě interpretovány jako přesažné síly člověka.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 129.

<sup>28</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 129-131.

<sup>29</sup> Tzn. člověk, který podstupuje iniciaci.

<sup>30</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 106.

## 2. Islám a jeho charakteristika

Předchozí teoretické myšlenky bych ráda aplikovala na empirický materiál, tj. na současnou podobu islámu a především na přechodové rituály, které se v životě muslima objevují. Dle Victora Turnera se totiž v průběhu života každého jedince střídají jednotlivé prožitky struktury a *communitas*. Dochází tedy ke střídání určitých sociálních rolí a přechodů v životě jedince.<sup>31</sup> Turner také hovoří o rituálech životních krizí, které jsou silně spjaty právě s narozením, sňatkem a smrtí. Subjekt se v průběhu svého života postupně posouvá z břicha své matky až ke své smrti, kdy tento nevyhnutelný životní pohyb bývá přerušen množstvím kritických momentů liminality, které každé společenství ritualizuje, tedy i muslimové.<sup>32</sup>

Zároveň bych chtěla poukázat, že v každém společenství, tedy i v islámu existuje koncepce konce a začátku určitého časového období. S touto myšlenkou přichází a rozebírá ji Mircea Eliade, který zastává názor, že každý nový počátek vždy začíná např. s každým narozením nebo svatbou.<sup>33</sup> Nejprve je však nutné vymezit a definovat historický vývoj tohoto náboženství.

Původ slova islám je odvozen z arabského slovesa *aslama*<sup>34</sup>, tudíž můžeme tento termín přeložit jako dobrovolné podrobení se Bohu. V současné době je islám považován za druhé, nejvíce rozšířené světové náboženství s 1, 5 miliardy věřících<sup>35</sup>. Toto náboženství vzniklo na počátku 7. století na Arabském poloostrově v prostředí vztahů mezi obchodnickými oázami a kočovnými beduínskými kmeny. Jednou z těchto oáz byla Mekka v pohoří Hidžáz, která se v současné době rozprostírá v Saúdské Arábii. V dobách starověkého obchodu, jehož hlavní trasy byly především přes Arabské a Rudé moře do Středozeří, nastala situace, kdy tyto cesty byly přerušeny a přesunuty na pevninu, protínající

---

<sup>31</sup> Tamtéž, str. 98.

<sup>32</sup> Tamtéž, str. 167.

<sup>33</sup> ELIADE, Mircea a Marcel MAUSS. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knižovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-388-9. S. 56.

<sup>34</sup> Tzn. podrobit se, odevzdat se Bohu, popř. dosáhnout stavu míru. MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 17.

arabské oázy. Proto se území střední Arábie stalo místem, ve kterém započal velkolepý rozmach obchodu a hospodářství.<sup>36</sup>

Důsledkem toho byl fakt, že jednotlivé oázy postupně bohatly, prosperovaly, a došlo k diferenciaci jak ve sféře sociální, duchovní, tak mravní. Pro první vyznavače nové víry<sup>37</sup> se islám nestal pouze náboženským kultem, souborem patřičných rituálů, ale stal se právním řádem<sup>38</sup>, který nabízel a upřesňoval odpovědi po otázkách o každodenním životu, mezilidských vztazích, trestním a rodinném právu, státoprávním uspořádání, vztahu k nemuslimskému prostředí a postavení nemuslimů (jinověrců) v islámském prostředí. Islám vznikl nejen z otázek o víře a etice, ale vznikl jako státní ideologie a politická teorie.<sup>39</sup>

Vznik obce věřících je datován 622 n. l., a to nejprve v Medíně, a poté v celé střední Arábii na základě působení obchodníka z Mekky, Muhammada Ibn Abdulláha. V roce 632 po Muhammadově smrti dochází k expanzi věřících do východních provincií byzantské říše a do Mezopotámie. Do těchto končin muslimové přicházeli jako dobyvatelé s účelem šířit nové náboženské učení. Zároveň vyžadovali, aby se na tomto území podřídilo nejenom tamní obyvatelstvo, ale i orgány moci. Během následujících 120-150 let vznikla rozsáhlá říše, která sahala od jihu Pyrenejí až po povodí řeky Indus. Tato říše se nazývala *chiláfa*<sup>40</sup>, jejím prvním hlavním městem byla Medína, následně Damašek, a v roce 762 se jím stal Bagdád. Pomocí misijní činnosti a obchodu se islámská víra postupně rozšířila do oblastí jako je např. saharská Afrika, Afghánistán, severní a střední Indie a jihovýchodní Asie. Protože se islám vyznává na odlišných geografických územích, došlo také ke vzniku rozdílných místních tradic, avšak základní teze věrouky jsou společné. Těmito tezemi jsou důraz na pevný životní řád, jasné představy o světě a člověku, závazný systém právních vztahů k Bohu a normy interakce v dané společnosti. Počátek vzniku islámu tedy můžeme datovat ke 7. století ve střední Arábii, jedná se o striktně

---

<sup>35</sup> Tamtéž, str. 18.

<sup>36</sup> Tamtéž, str. 17-18.

<sup>37</sup> Tj. muslimové.

<sup>38</sup> Šaría

<sup>39</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 18-20.

<sup>40</sup> Tj. arabsky chalífát.

monoteistické náboženství o jedinství Boha<sup>41</sup>, které zvěstoval prorok Muhammad Ibn Abdulláh v Mekce a po svém odchodu v Medíně. Kosmologie islámu je stavěna na základní myšlence, kdy Alláh stvořil svět i člověka a postupem času zjevoval lidem svou vůli prostřednictvím proroků (Núh, Ibráhím, Ismá'íl, Ishák, Músá, Dáwúd, Sulajmán, Ísá a Jahjá). Lidé ale učení proroků odmítali, a proto vybrali Muhammada za *chátim al-anbijá*.<sup>42</sup> Korán (dosl. Vznesené čtení) byl pro všechny muslimy zjeven v arabštině. Je to z toho důvodu, protože Bůh k muslimům promlouval pouze arabským jazykem. Tuto realitu ctí jak Arabové, Turci, muslimští Indové, Indonésané, tak africké národy a etnika vyznávající islám. Korán symbolizuje pro muslimy zhmotnělé Boží slovo, tento dokument je téměř nedotknutelný, je nutno ho bezmezně znát nejlépe nazpaměť a žít v životě podle jeho pravidel.<sup>43</sup>

Vyznavače islámu můžeme dělit na dvě hlavní větve, tj. sunnitě a ší'ité, z nichž 90% všech současných muslimů představují sunnitě.<sup>44</sup> Naprostá většina muslimských věřících dnes žije mimo Arabský poloostrov, protože pokud operujeme s počtem obyvatel na konkrétních územích, tak zemí s nejvyšším počtem muslimů představuje Indonésie. V současné době zde žije okolo 200 milionů sunnitských muslimů. Co se týče států jako je Bangladéš, Pákistán a Afghánistán, zde se také naprostá většina obyvatel hlásí k islámské víře. Jako příklad státu, ve kterém žije naopak většina ší'itů můžeme jmenovat Írán, kde zdroj uvádí 70 milionů obyvatel. Je nutné podotknout, že se muslimské komunity vyskytují i v zemích jako je např. Indie (125 milionů), Nigérie (50 milionů) či Čína (25 milionů). Pro zajímavost, Českou republiku bychom mohli zařadit k evropským zemím s nejnižší muslimskou komunitou, která činí cca 2-3 tisíce vyznavačů islámu.<sup>45</sup>

Pokud chceme definovat rozdíl mezi sunnitskou a ší'itskou větví vyznavačů islámu, je nutno nahlédnout do počátků vzniku tohoto náboženství. Hlavním důvodem je rozpor o charakter nástupnictví ve funkci hlavy muslimské

---

<sup>41</sup> Arabsky Alláh.

<sup>42</sup> „Pečet' proroků“, měl za úkol zvěstovat konečné zjevení - Korán.

<sup>43</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 20-21.

<sup>44</sup> Tamtéž, str. 22.

<sup>45</sup> Tamtéž, str. 30-34.

obce. Prorok Muhammad se k této otázce za svého života nevyjádřil, a proto obě dvě větve zastávají jinou odpověď. Sunna vyznává princip volitelnosti hlavy obce z linie Kurajšovců. Ší'ité uznávají pouze dědičné následnictví v linii dětí bratrance a zetě Alího Ibn Abí Táliba a jeho ženy Fátimy. Menšina současného islámského obyvatelstva (10-12% všech muslimů), tj. stoupenci ší'y žijí v Íránu, Iráku, Libanonu, Sýrii, Saúdské Arábii, Bahrajnu, Jemenu, Afghánistánu, Indii a v zemích východní Afriky.<sup>46</sup>

Muslimem je označován člověk, který uvěřil v učení Muhammada a přijal víru v Alláha jako jediného boha. Termín „muslim“ je arabského původu a jako první jej začal používat prorok Muhammad pro první vyznavače nového náboženství, avšak nejprve pro obyvatele Mekky, Medíny a následně všech území, kde Arabové nabyli svého působiště. Stejně jako termín „islám“, tak i slovo muslim vychází z arabského *aslama*<sup>47</sup>. Tudíž, následovník Boha, který vyznává a přijímá víru v jediného Boha – Alláha, která je zvěstovaná prorokem Muhammadem, je muslimem. Jedinec respektuje a odevzdává se Bohu tím, že vyznává „*pět sloupů víry*“. Muslimové pomocí těchto pěti sloupů prokazují své náboženské vyznání. Mezi tento základní soubor náboženských obřadů spadá *šaháda*<sup>48</sup>, *salát*<sup>49</sup>, *zakát*<sup>50</sup>, *saum*<sup>51</sup> a *hadždž*<sup>52</sup>. Šaháda symbolizuje jakousi závislost muslima na Bohu, kdy si je člověk tohoto vztahu plně vědom. Veškeré bytosti a věci na této planetě vznikají díky zapříčinění Alláha, a naprosto nic není přirozené a nahodilé. Vše na tomto světě je Bohem stvořené. V tomto ohledu neexistuje samovolnost a spontánnost. Z pohledu islámu<sup>53</sup> můžeme tedy např. na přírodní vědy a evoluční teorie nahlédnout jako na výmysl, který je spjat s bezvěrci. Ovšem v průběhu středověku se tamější islámští představitelé věnovali takovým disciplínám, jako je např. alchymie, chemie, astronomie nebo matematika. Poznatky těchto učenců následně ovlivnily evropskou profánní vědu tehdejší doby, která v Evropě v období vrcholného středověku byla

---

<sup>46</sup> Tamtéž, str. 157-162.

<sup>47</sup> Tzn. podřizovat se vůli Boží.

<sup>48</sup> Tzn. vyznání víry.

<sup>49</sup> Tzn. modlitba.

<sup>50</sup> Tzn. almužna.

<sup>51</sup> Tzn. půst.

<sup>52</sup> Tzn. vykonání pouti do Mekky za účelem uctění Boha.

<sup>53</sup> Nejen z něj, evoluční teorie chápou jako výmysl i křesťanští kreacionisté.

v rozporu s církevními dogmaty. Posléze v pozdním středověku a na počátku novověku tyto disciplíny v islámském světě upadají. I v současné době je zde tendence prosazovat fakt, že na počátku svého narození byl každý člověk muslimem. Pokud muslimem není, je zde mnoho příčin, které mohly vyvolat tento výsledek. Je zde možnost, že je za tento stav zodpovědné prostředí, ve kterém jedinec žije. Druhou možností je svádění od víry v Alláha pomocí nevěřících, kterým našeptává *Iblis*<sup>54</sup>. Třetí možností odklonu od tohoto náboženského vyznání je příklon k požívačnému světu, v němž panuje materialismus a sociální nespravedlnost.<sup>55</sup>

Vyznavači islámu, muslimové, uznávají princip jednosti Boha. Je pro ně jediný a nikdo se mu nemůže rovnat. Na rozdíl od křesťanství, v islámu neexistuje teze o tom, že by Bůh mohl mít syna. Muslimové zastávají ten názor, že Boží zjevení prostřednictvím proroka Muhammada je jakýsi poslední pokus pro nastolení Božího plánu pro lidstvo vůbec. Jedná se o poslední správný a mravný vzor, a pokud nebude lidstvem pochopen, tak nastane Poslední soud a konec času, protože muslimové věří v představu, že další zjevení se už neuskuteční. Tato představa o Posledním soudu a konci času je základním kamenem věrouky islámu. Teroristická organizace Islámský stát uznává představu, že je nutné podstoupit poslední osudovou bitvu se „špatnými“ muslimy a nevěřícím Západem světa. Úkolem této bitvy je ukázat, zda je nutný konec času a přesun lidstva do jakéhosi předpekčí, anebo vítězství „pravé“ formy islámu nad ďábelským nevěřícím Západem. Všechny ostatní interpretace islámské věrouky jsou podle Islámského státu pouze špatně vyloženými interpretacemi.<sup>56</sup>

## **2. 1. Lidový a normativní islám**

Islám můžeme pojímat na bázi lidového, tzv. žitého a neoficiálního islámu, anebo v rovině normativního, tedy oficiálního islámu. Miloš Mendel ve své stati *Normativní a „žitá“ víra v klasickém islámu* poukazuje na nejasnou linii mezi těmito přístupy. Zdůrazňuje fakt, že klasičtí islamologové se lidovému

---

<sup>54</sup> Tj. ďábel.

<sup>55</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 75-76.

<sup>56</sup> Tamtéž, str. 77-79.

islámu vyhýbali, a to z důvodu nedostatků a nepodloženosti v náboženských textech.<sup>57</sup>

Na průběh rozvoje lidového islámu můžeme narazit např. v průběhu historie expanze islámu formou obchodních vazeb do jižní, jihovýchodní Asie a východní Afriky, kde docházelo k tzv. synkretismu<sup>58</sup>, který byl spíše lidového charakteru a příliš se neopíral o teze předních učenců šariy. K synkretickým procesům dochází nepřetržitě i v současné době. Pokud např. nahlédneme na oslavy vánočních svátků, které jsou silně spjaty s křesťanstvím, narazíme z pohledu islámu na rozkol. Normativní islám neuznává koncepci „Božího syna“ a „trojjedinost Boží“, protože odporují islámskému principu o jedinství Boha. Avšak kupříkladu v Jordánsku, které se většinou řadí k sunnitské zemi, se vyskytují 3% obyvatel křesťanského vyznání. To má za následek fakt, že 25. prosinec je prohlášen státním svátkem, a tudíž všichni obyvatelé mají v tento den volno, proto i někteří muslimové v rámci lidového islámu využívají tento den k obdarovávání svých dětí u vánočního stromku.<sup>59</sup>

Dle Abdula El-Zeina můžeme náboženskou ideologii dělit následujícím způsobem: na ideologii explicitní, která je utvořena intelektuály a náboženskými učenými, a dále implicitní, která vychází z příslušných lidových interpretací islámské tradice. Tyto ideologie jsou vůči sobě v rozporu. Vzniká zde následně tendence zamýšlet se nad otázkou, co vlastně utváří pravé náboženství, co můžeme považovat za „islámské“, a co nikoliv.

## **2. 2. Zákonitosti islámského práva**

Dle Jana Potměšila můžeme na islámské právo nahlížet jako na klasické islámské právo, které se postupně utvářelo od samotného počátku vzniku islámu. Ovšem toto právo není slučitelné s právem, které je aplikované v jednotlivých muslimských státech. Tyto státy se velice často opírají o právo zakořeněné v písemných pramenech, které zcela nekoresponduje s islámským

---

<sup>57</sup> BĚLKA, Luboš a Milan KOVÁČ, ed. *Normativní a žité náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. Religionistika. ISBN 80-210-2047-4. S. 113.

<sup>58</sup> Tzn. specifický příklad náboženské akulturace. Dochází k vzájemnému ovlivňování kultur na úrovni jednotlivých prvků, tj. idejí, norem a symbolů náboženství.

<sup>59</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 14.

právem. Dále upozorňuje na výjimku, která se váže především k rodinnému a dědickému právu.<sup>60</sup>

Jiří Kašný apeluje na vznik moderních právních systémů objevující se na počátku 20. století, ve kterých převládá islámská víra. Tyto novodobé právní systémy jsou propojeny s islámským náboženským právem. Jsou zde však vytyčeny meze, fungují tedy vedle sebe odděleně. Výsledkem těchto států v praxi je každodenní život, který není postaven pouze na bázi islámského práva šaría, ale svou důležitou roli zastává v mnoha oblastech státní právní systém.<sup>61</sup>

Šaría<sup>62</sup> je strukturovaným právním systémem, který proniká do všech sfér každodenního života muslimů. Řeší otázky relace muslima k Bohu, pojednává tedy o povinnostech muslima, tj. o pěti pilířích víry. Dále upravuje jednotlivé vztahy mezi lidmi, do této kategorie tedy náleží právo majetkové, rodinné, manželské, dědické, atd. Normativní systém islámského práva zasahuje a ovlivňuje všechny sféry lidského chování.<sup>63</sup>

Mezi stěžejní dokumenty islámského práva se řadí Korán, tj. slovo Boží a *sunna, hadíthy*.<sup>64</sup> Tyto prameny jsou nejdůležitějšími dokumenty šaría.<sup>65</sup>

V 9. – 10. století došlo k postupnému vzniku čtyř právních škol, které dodnes interpretují výklad a uplatňování šaría v praxi. Rozdíl mezi těmito školami spočívají především v míře, do jaké uplatňují jednotlivé prameny a metody islámského práva.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> POTMĚŠIL, Jan. *Šarī'a: úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012. ISBN 978-80-247-4379-0. S. 15-16.

<sup>61</sup> KAŠNÝ, Jiří. *Islámské právo a právní postavení muslimů v ČR*. In SLÁDEK, Karel. *Křesťanství a islám v liberálním státu: výzvy tradice a současnosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-7465-006-2. S. 256.

<sup>62</sup> Tj. termín pro soubor právních norem, kterými se řídila islámská říše.

<sup>63</sup> POTMĚŠIL, Jan. *Šarī'a: úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012. ISBN 978-80-247-4379-0. S. 18-19.

<sup>64</sup> Tj. záznamy o činech, postojích a výrociích proroka Muhammada. Sunna označuje celý soubor těchto záznamů.

<sup>65</sup> POTMĚŠIL, Jan. *Šarī'a: úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012. ISBN 978-80-247-4379-0. S. 64.

<sup>66</sup> KAŠNÝ, Jiří. *Islámské právo a právní postavení muslimů v ČR*. In SLÁDEK, Karel. *Křesťanství a islám v liberálním státu: výzvy tradice a současnosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-7465-006-2. S. 256.



Mezi nejvíce rozšířenou právní školou se řadí hanafijská právní škola. Tato škola zvažuje místní zvykové právo a je typická pro jakousi umírněnost ve sféře trestního práva a toleranci vůči jinověrcům.<sup>67</sup>

Málikovská škola se opírá zejména o Korán a tradici. Šáfiovská právní škola klade také důraz na tradici, kdy jednotlivé odpovědi jsou nejprve hledány v Koránu a sunně. Následně je teprve kladen zřetel na názor právníků. Nejméně celosvětově rozšířenou islámskou právní školou je tzv. hanbalovská právní škola. Tuto školu můžeme charakterizovat jako velmi fundamentalistickou, která apeluje na doslovné uchopení Koránu.<sup>68</sup>

### **2. 3. Nábožensko – právní autority, fatwy**

V reálném a každodenním životě muslimů jsou důležité především takové autority, které znají právo. Dle Mendela jsou to např. vzdělanci soustavně studující Korán a sunny, dále soudci nebo *imámové* mešit.<sup>69</sup> Dalšími důležitými osobami jsou jedinci specializující se na islámské právo, kteří mají pravomoc vydávat *fatáwá*.<sup>70</sup> Tito neformální učenci odpovídají na otázky týkající se běžného života.<sup>71</sup>

V současné společnosti je možné fatwy nalézt především v tisku, v televizi a v hojné míře také na internetových portálech. Současná podoba islámu je tedy formulována právě pomocí webových stránek obsahující fatwy a informace o pěti pilířích víry, dále pomocí elektronicky dostupných audio přednášek, stránek o islámu na nejrůznějších sociálních sítích, videí na YouTube či pomocí příspěvků na blozích věnující se této tematice. Mezi webové stránky, které fungují na bázi pokládání otázek a poskytování odpovědí, můžeme jmenovat např. [www.fatwa-online.com](http://www.fatwa-online.com) nebo [www.islam-qa.com](http://www.islam-qa.com). Dále mohu zmínit např. egyptskou webovou stránku [www.onislam.net](http://www.onislam.net), která obsahuje rubriku „*Ask the Scholar*“, tedy „Zeptejte se učence“, kde na jeden dotaz poskytuje odpověď více *muftích* současně. Stránkami, kde odpovídá pouze jeden učenec, jsou např. [www.askimam.org](http://www.askimam.org) nebo jordánské [www.aliftaa.jo](http://www.aliftaa.jo).

---

<sup>67</sup> Tamtéž, s. 256.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 257.

<sup>69</sup> Tj. lidé, kteří vedou modlitby.

<sup>70</sup> Tzn. odborné právní názory.

<sup>71</sup> POTMĚŠIL, Jan. *Šarī'a: úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012. ISBN 978-80-247-4379-0. S. 49.

V roce 2013 byly již založeny české stránky [www.sunna.cz](http://www.sunna.cz), kde v rubrice „*Fatwabanka*“ na jednotlivé dotazy odpovídá šajch Samer Shehadeh, stávající imám pražské mešity a absolvent Medínské islámské univerzity.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 36-38.

### 3. Narození

Než přejdeme k samotnému rituálu narození, je potřeba zmínit fakt, že šaría je s rituály v muslimské rodině úzce spjata. Jedná se o právo, které bylo zjeveno Bohem, a proto je ve své podstatě neměnné. Co se týče muslimské rodiny, šaría poskytuje jakési kroky v jednání a myšlení, kterými je třeba se řídit v průběhu celého života, ať už se jedná o záležitosti veřejné nebo soukromé. Je však potřeba vzít v úvahu, že tyto stanovené normy jsou často pouze doporučené nebo označeny jako zavrženíhodné, ale nepojí se s nimi závažné právní restrikce. Šaría se projevuje v rodinném právu např. úpravou podoby manželství, formou uzavírání manželské smlouvy, popř. rozvodem, a proto determinuje průběh některých rituálů.<sup>73</sup>

Je nutné říci, že islám nikdy ve své historii nebyl monolitním<sup>74</sup> náboženstvím. Zároveň normativní a lidový<sup>75</sup> islám s sebou přináší podobu rodinných rituálů, které nelze obecně paušalizovat na všechny muslimy ve všech geografických oblastech, protože právě lokalita a kulturně-historický kontext determinují podobu těchto rituálů.<sup>76</sup> Jako příklad může postačit výzkum Ladislava Holého, který poukazuje na diverzitu u společenství Berti. V tomto případě je klíčové, zda jedinec náleží ke skupině Berti žijící na severovýchodě lokality Al Fashir nebo na pomezí východního Darfuru a západního Kardufanu. Právě lokalita zde sehrává roli v odlišném chápání po smyslu identity obou společenství.<sup>77</sup> Ve své práci se proto zaměřuji na univerzální podobu přechodových rituálů, se kterou se můžeme setkat víceméně všude. A nyní již přistoupím k prvnímu rituálu.

Narození dítěte se řadí k nejdůležitějším přechodovým rituálům v životě muslima vůbec. Váže se k němu široké spektrum rituálů, které mají za úkol usnadnit jedinci příchod na tento svět, ochránit dítě od zlých sil, či mají zabezpečit přijetí jedince danou společností. Islámské prostředí si velmi cení

---

<sup>73</sup> POTMĚŠIL, Jan. *Šarī'a: úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012. ISBN 978-80-247-4379-0. S. 17-130.

<sup>74</sup> Islám nikdy neznamenal stejnou věc, stejné praktiky pro všechny muslimy.

<sup>75</sup> Žitá forma islámu.

<sup>76</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 12-15.

<sup>77</sup> HOLÝ, Ladislav. *Religion and custom in a Muslim society: the Berti of Sudan*. New York: Cambridge University Press, 1991. ISBN 05-213-9485-6. S. 13.

děti, a to z několika důvodů. Potomci jsou chápáni jako způsob reprodukce rodových vazeb, jelikož původ je odvozován po mužské linii.<sup>78</sup> Pro chudší městskou vrstvu a zemědělské společnosti jsou děti pojímány jako další pracovní síla. Zároveň se potomci pokládají za zprostředkovatele péče o rodiče v postproduktivním věku. Tento bod se týká především chlapců, jelikož ti ve velké většině případů zůstávají u rodičů. Dívky domov opouštějí, proto chlapci přebírají starost pečovat o své rodiče a blízké příbuzenstvo. V současné společnosti si arabští muslimští rodiče váží všech potomků nezávisle na pohlaví. Ovšem stále je pro ně ať už z ekonomických, kulturních, náboženských nebo politických důvodů výhodné mít syna. Tento fakt je následně promítán v mnoha rituálech, které se váží k narození potomka.<sup>79</sup>

Mircea Eliade upozorňuje na periodicitu stvoření, kdy stvoření světa se každým rokem opakuje. Zmiňuje, že v Koránu je Alláh tím Stvořitelem, který vše uskutečnil a následně neustále dochází k opakování kosmogonického aktu. Z toho můžeme vyvodit, že svým narozením jedinci přispívají k tomuto opakujícímu se aktu navrácení téhož.<sup>80</sup>

### **3. 1. Ochrana dítěte před zlými silami**

Většina muslimů se obává urknutí, špatného vlivu satanů a džinnů či z našeptávání Iblíse dítěti. Tato hrozba děsí každého člověka. Ohroženými skupinami nejsou jen novomanželské páry, těhotné ženy, ženy po porodu, ale především novorozenci a malé děti. Muslimské společenství vyvinulo do jisté míry prostředky ochrany, jimiž je údajně možné těmto hrozbám předejít. Některé prostředky korespondují s úrovní oficiálního islámu. Avšak většina je náboženskými autoritami odmítána, protože nejsou v souladu s opravdovou vírou ve vládu Alláha. To však těmto prostředkům neodepírá jejich aplikaci v běžném životě muslimů v rámci lidového islámu. Víra v satany se řadí k základním dogmatům islámu.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Tzv. patrilinearita, proto muslimové vyzdvihují důležitost chlapců před dívkami.

<sup>79</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 39.

<sup>80</sup> ELIADE, Mircea a Marcel MAUSS. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-388-9. S. 45.

<sup>81</sup> OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri, 2009. ISBN 978-80-7277-404-3. S. 88.

Jedním ze způsobů, jak se vyhnout působení zlých sil, pohledů a slov může být obelstění. To je důvod, proč se některé muslimské ženy v průběhu svého těhotenství snaží na sebe příliš neupozorňovat. Proto se některé ženy příliš o těhotenství nezmiňují, ba ho dokonce někdy úplně zamlčují. Dle výpovědí některých informátorek v etnologické studii<sup>82</sup> se ve skutečnosti neděje tak, aby dítě nebylo uhranuto, ale aby především u dívek byl z důvodu pozdějšího provdání oficiální věk nižší. Někteří rodiče z potenciálního strachu z urknutí dále odmítají své novorozeně vystavovat na odiv veřejnosti. Dalším ochranným prostředkem je používání nejrůznějších talismanů, např. talismany v podobě oka, lidské dlaně, popř. v podobě lidské dlaně s okem uprostřed. Talisman ruky má nositele ochránit nejen od urknutí, ale od neštěstí obecně. Tento symbol se v islámu nazývá tzv. „*Fátimína ruka*“, po dceři proroka Muhammada, Fátimě. Je možné se ovšem setkat i s výrazem *chamsa*<sup>83</sup>, který v sunnitském islámu značí pět sloupů víry. Co se týče ší'itského islámu, ruka symbolizuje ruku Husajnova nevlastního bratra Hazrata <sup>c</sup>Abbáse, proto se jí říká „*Abbásova ruka*“. Pět prstů následně symbolizuje Muhammada, <sup>c</sup>Alího, Fátimu, Hassana a Husajna.<sup>84</sup>

Pro ochranu dítěte před urknutím či zlými silami se často nad postýlku zavěšuje velmi malá verze nebo jen vybrané texty Koránu, talisman malé ruky nebo malého oka. V některých případech se symbol malé ruky nebo malého oka pověsí dítěti na krk. Émile Durkheim zde hovoří o dotykové magii, kdy sakrální<sup>85</sup> předměty mají v tomto případě ochranný vliv na novorozence. Tyto předměty, např. symbol malé ruky, který je pověšen dítěti na krk, se symbolicky otiskuje do jeho těla a stává se jeho součástí.<sup>86</sup> Tyto věci mají za úkol dítě ochraňovat před vnějším okolím. Valná většina těchto talismanů je převážně v modré barvě, která má za cíl zabraňovat urknutí a odpuzovat džinny. Ovšem z tohoto důvodu děti nejsou primárně oblékány do modré barvy. Holčičkám je

---

<sup>82</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 53.

<sup>83</sup> Tzn. arabsky pět.

<sup>84</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 53-54.

<sup>85</sup> Tj. posvátné.

<sup>86</sup> DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenth, 2004. Oikúmené. ISBN 80-729-8056-4. S. 127-128.

oblékána převážně růžová barva a chlapčům modrá barva z toho důvodu, že je považována jako chlapecká barva.<sup>87</sup>

Náboženští učenci se k problematice nošení talismanů staví negativně. Jsou toho názoru, že sunna káže recitovat patřičné koránské verše a nošení amuletu v podobě Koránu je nepřípustné, protože dítěti může pomoci pouze Bůh, nikoliv talisman.<sup>88</sup>

S uřknutím dětí v islámu je spojena i tematika fotografování dětí. Problematika tkví především v samotném zhotovování fotografií, protože se staví proti Alláhovi, „Utvářejícímu“. Zároveň mají rodiče strach kvůli možnému zneužití fotografií jejich dítěte. Rodiče, kteří v uřknutí skrz fotografii věří, zakazují ostatním lidem focení svých dětí. V současné době ale tento strach již nepramení z obav z možného uřknutí, ale ze strachu únosu, atd. Obavy rodičů již tedy nevycházejí z magického poškození nebo závisti cizích lidí. Proto již dnes není ojedinělé, kdy si muslimští rodiče fotí své dítě ihned po porodu a následně tyto fotografie sdílejí na sociálních sítích.<sup>89</sup>

### **3. 2. Ceremonie adhánu a iqámy**

V souladu s islámskou vírou, se člověk již muslimem narodí, protože my i vše kolem je stvořeno vůlí Boží. Proto je Alláh nazýván Stvořitelem. Až poté se z tohoto prvotního muslima může stát jinověrec, který byl ovlivněn prostředím či výchovou. Důsledkem je, že islám klade velký důraz na vyznávání víry (šaháda), kdy náboženský člověk stvrzuje svou příslušnost k muslimské obci a je přijat do muslimského společenství.<sup>90</sup> Ceremonii adhánu a iqámy bychom mohli zařadit do jednoho<sup>91</sup> z přijímacích rituálů, kdy se nový člen muslimské obce stává její součástí.<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 55-56.

<sup>88</sup> Tamtéž, str. 57.

<sup>89</sup> Tamtéž, str. 59-60.

<sup>90</sup> DENNY, Frederick Mathewson. *Islám a muslimská obec*. V čes. jaz. vyd. 2. Praha: Prostor, 1999. Obzor (Prostor). ISBN 80-851-9096-6. S. 140.

<sup>91</sup> Dále obřízka.

<sup>92</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 94.

Slova šahády se novorozenci šeptají, co nejdříve je to možné uskutečnit. Vyznavači islámu preferují, aby první slova, která dítě zaslechne, byl právě *adhán*<sup>93</sup>. Dle sunny, tedy islámského zvyku, se do pravého ucha dítěti šeptá či tiše pronáší *adhán*, do levého ucha *iqáma*<sup>94</sup>. Šeptání *adhánu* a *iqámy* je velmi rozšířeným zvykem a je praktikován i mezi českými muslimskými rodiči. Tradičně, v co nejkratší možné době od porodu šeptá svolávání k modlitbě dítěti otec, popř. starší a vážený člen rodiny. Tyto výzvy provádějí obecně častěji muži než ženy. Navíc, tento čin může provést i muslimský lékař v případě, že otec nebo starší člen rodiny jsou nepřítomni. Dle teorie by *adhán* a *iqáma* mohla pronést i matka dítěte, ovšem tato možnost není v praxi značně realizována z důvodu matčiny vyčerpanosti po porodu. Při těchto okamžicích je možné sjednat návštěvu šajcha, který dítěti do ucha výzvu pronese.<sup>95</sup>

### 3.3. *Tahník – blahopřání*

Další zvyk, který se poutá k narození dítěte, je *tahník*<sup>96</sup>. Tento rituál je známý především mezi muslimy v Sýrii, Palestině a Jordánsku. Čeští muslimové si jsou této praktiky vědomi, avšak většina z nich ji nikdy neabsolvovala. Zde můžeme zachytit geografickou zakotvenost rituálu a postupnou variabilitu rituálů v muslimské rodině, která je do značné míry ovlivněna svým současným odlišným kulturním prostředím.

Otec obvykle rozžvýká kousek datle v ústech, kterou následně potře potomkovi dásně či rty. Tento akt nemusí provést pouze otec, ale i matka či jiný člen rodiny, nejčastěji však otec. V některých případech si rodiče pro *tahník* zvou k sobě domů šajcha nebo imáma mešity.<sup>97</sup>

Existuje ještě další způsob aplikace, kdy se kousek datle ponoří do vody, nechá se namočit, a když se datle stane téměř tekutou, tak se následně vkládá dítěti do úst. *Tahník* se může považovat za sunnu, protože to samé měl provést prorok Muhammad v Medíně narozenému Abdalláhovi Ibn az-Zubajrovi.

---

<sup>93</sup> Tzn. první svolávání k modlitbě.

<sup>94</sup> Tzn. druhá, kratší výzva k modlitbě.

<sup>95</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 60-62.

<sup>96</sup> Tzn. vkládání datle do úst dítěte.

<sup>97</sup> GATRAD, A. R. Muslim Birth Customs. *Archives of Disease in Childhood. Fetal and Neonatal Edition* [online]. 2001, 84 (1), [cit. 2017-04-08]. DOI: 10.1136/fn.84.1.F6 Dostupné z: <http://dx.doi.org/10.1136/fn.84.1.F6>

Muslimové věří, že prorok Muhammad tento zvyk zavedl úmyslně. Datle totiž obsahují látky, které jsou prospěšné pro lidské tělo. Dítě je následně daleko klidnější a tolik nepláče. Jedná se tedy o kontaktní a přímý rituál.<sup>98</sup> Termín provedení tahníku novorozenci se může v každém případě lišit. Jelikož není nikde přesně zaznamenáno, kdy se tak má dítě, rodiče tak nejčastěji činí doma, avšak někdy ještě v porodnici.<sup>99</sup>

### **3. 4. Kúfalíja**

Se zvykem zavínování dítěte se dnes můžeme setkat především v Jordánsku. Dítě je po narození velmi pevně zavínuto do malého kusu bílé látky, ve které přetrvává až do svých šesti měsíců. Ruce novorozence se svazují těsně u těla, je vidět pouze hlavička. V současné době tento zvyk není ve velké míře praktikován, byl typický spíše pro dnešní generaci padesátníků. Při tomto závinu se dítě nemůže hýbat, a to ani rukama. Tento fakt je hlavní příčinou, proč se od tohoto zvyku opouští, kdy mladá generace zastává názor, že dítě by se hýbat mělo. Zároveň současná generace dvacátníků shledává kúfalíju za nezdravou a nepřikládají jí ani velkou váhu, nejedná se totiž o sunnu, ale o zvyk, který po zdravotních komplikacích některých jedinců, např. zdeformované lokty, byl shledán jako ohrožující.<sup>100</sup>

V Bahrajnu byly děti zavínovány do bílé látky do čtvrtého měsíce stáří. Závin byl tak těsný, že dětem nebylo umožněno hýbat rukama ani nohama. Kúfalíja byla prováděna rodiči pod dojmem zpevnění svalů dítěte.<sup>101</sup>

### **3. 5. Pojmenování dítěte**

Dle sunny se dítěti dává sedmý den po narození jméno. Tento přetrvávající zvyk vychází z minulosti, kdy úmrtnost novorozenců byla vyšší než dnes, a proto bylo běžné dítě pojmenovávat později.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 13.

<sup>99</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 63-64.

<sup>100</sup> Tamtéž, str. 65.

<sup>101</sup> KHIDAYER, Emíre. *Život po arabsku*. Praha: Mladá fronta, 2012. ISBN 978-80-204-2786-1. S. 52.



Jméno, které je v souladu s islámským rodinným právem, je takové, které je dobré, není odporné, nebudí posměch a rozpaky. Je však nutné dodat, že někteří rodiče mohou záměrně zvolit ošklivé jméno. Jejich volba samozřejmě nevyplývá ze záměru zesměšnit svého potomka a porušit islámské rodinné právo, ale z intence ochránit svého potomka před uráknutím. Závisle na tomto akceptovatelném jevu je pro takto pojmenované muslimy dle hadíthu možná případná změna jména podle jejich pozdějšího uvážení. Výběr jména může v islámu souviset i s ochranou dítěte před zlými silami, kdy je jedinci vybráno úmyslně ošklivé jméno, aby nedošlo k případnému uhranutí. Tato myšlenka je charakteristická pro muslimy v Perském zálivu, nikoliv pro Jordánce, Palestince a Syřany.<sup>103</sup>

Výběr jména podléhá určitým specifikům. Je výslovný zákaz pojmenovávat dítě jako Služebníka někoho jiného než Boha. Zároveň existují i jakási doporučení, která jména by se dětem naopak měla udělovat. Mezi nejčastější mužská jména se řadí např. Muhammad a Ahmad. Z ženských jmen poté často 'Á'iša, Hafsa, Zajnab, atd. Existuje zde valně nedodržované pravidlo, kdy je dítě pojmenováno po prorokovi, neměl by ho nikdo oslovovat jménem ale pouze oslovením „Ty!“ V současné multikulturní společnosti se preference výběru jmen začínají lišit, a proto se některým muslimským dětem udělují jména jako např. Michael, Nadia nebo Nancy, atp.<sup>104</sup>

Dle A. Gennepa je pojmenování dítěte jeden z přijímacích rituálů, jméno jedince symbolizuje jeho přijetí, začlenění se do dané společnosti, tudíž i rodiny.<sup>105</sup> Zároveň získáním jména dochází k individualizaci jedince.<sup>106</sup> V islámu je tradicí, že prvorozený syn v rodině dědí jméno po svém dědovi. Zároveň, na výběru jména pro dané dítě participuje celá rodina. Jména jsou

---

<sup>102</sup> MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Vyd. 2. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-86429-25-0. S. 187.

<sup>103</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 66-67.

<sup>104</sup> OSTRÁNSKÝ, Bronislav. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri, 2009. ISBN 978-80-7277-404-3. S. 40, 100.

<sup>105</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 57.

<sup>106</sup> Tamtéž, str. 64.

v islámu vybírána v přesvědčení, že může ovlivnit osobnost nebo dokonce i schopnosti jedince. Co se týče příjmení dítěte, tak tento bod se odvíjí od převážně patrilinéárně odvozovaného původu v muslimské rodině, tudíž potomek nabývá příjmení po svém otci.

S rituálem dávání jména dítěti se pojí i tzv. *kunja*<sup>107</sup>. Jméno pro potomka mohou mít rodiče vybráno několik let dopředu před narozením. Pokud tedy muž touží po synovi, vymyslí pro něj jméno, a poté se začne nazývat např. Abú Muhammad, tedy Otec Muhammada, i když se dítě ještě nenarodilo. Ženy používají kunju až po narození jedince.<sup>108</sup>

Pokud se páru nenarodí syn, kunja se používá podle nejstarší dcery. Pokud je dcera prvorozená a narodí se mladší syn, kunja se změní podle syna. Oslovováním člověka otcovským (popř. mateřským) jménem symbolizuje respekt k danému člověku.<sup>109</sup>

### **3. 6. Aqíqa – obětování zvířete**

K narození potomka se pojí přijímací rituál jedince do společenství, sunna, která pojednává o obětování zvířete, tzv. *aqíqa*. Tímto rituálem je jedinec přijímán do společenství věřících, tj. muslimů.<sup>110</sup> Účelem této rituální porážky je především vzdát díky Bohu za přivedení nového člověka na svět. Mircea Eliade tvrdí, že zapálení „nového ohně“<sup>111</sup> je spjato s přítomností usmrcení.<sup>112</sup>

Pokud se narodí dcera, rodiče obětují jedno zvíře, pokud syn, jsou obětována dvě zvířata, přičemž obětními zvířaty jsou nejčastěji kozy a ovce. Po rituální porážce je maso ze zvířat rozděleno mezi rodinnými příslušníky, popř. chudými lidmi. Dle tradice by aqíqa měla ideálně proběhnout sedmý den po

---

<sup>107</sup> Tzn. otcovské jméno.

<sup>108</sup> OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri, 2009. ISBN 978-80-7277-404-3. S. 40.

<sup>109</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 70.

<sup>110</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 58.

<sup>111</sup> Nového počátku, můžeme připodobnit i k narození dítěte.

<sup>112</sup> ELIADE, Mircea a Marcel MAUSS. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knižovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-388-9. S. 9-67.

narození dítěte, avšak je možno ji provést 14 dní, 21 dní po porodu či následně kdykoliv.<sup>113</sup>

Datum realizace aqíqy závisí na několika faktorech, tj. zdravotní stav matky a dítěte po porodu a zároveň finanční zajištění rodičů. Z tohoto důvodu může být rituál aqíqa posunut o několik let později, tudíž může probíhat až v dospělém věku daného individua.<sup>114</sup>

Nejdůležitějšími zúčastněnými rituálu jsou především rodinní příslušníci. Dále mohou být pozváni sousedé, zpěváci, recitátor Koránu, šajch nebo imám.<sup>115</sup>

### **3. 7. Střihání vlásků**

Střihání vlásků dítěte lze opět považovat za sunnu, která se pojí k sedmému dni po porodu, avšak není nutno tento datum striktně dodržovat. Gennep chápe první střihání vlasů jako rituál odluky od svého bývalého prostředí, tj. matky a zároveň jako přijímací rituál do dané rodiny.<sup>116</sup> Střihání vlasů není pro rodiče ekonomicky, ani časově náročné, proto se s tímto rituálem příliš neotálí. Rodiče novorozenci oholí celou hlavu, v některých případech jen symbolicky ustříhnou pramen vlasů, zároveň je možné si domů pro tuto událost pozvat holiče. Existují případy, kdy ke střihání vlasů dítěte nedochází vůbec, tj. má málo vlasů, rozhodnou se nestříhat holčičku. V případech, kdy si rodiče nejsou s čímkoliv jistí, je zde možnost porady se šajchem. Pokud dítě není střiháno, rodiče jen odhadnou váhu vlasů, které by byly ustříženy. Když rodiče vlasy ustříhnou, vydají se do zlatnictví, kde je nechají zvážít. Za situace, kdy vlasy váží např. 1,5g, rodiče se zeptají, kolik stojí 1,5g zlata. Následně darují almužnu, tzn., kolik by stálo 1,5g zlata, tolik peněz darují chudým lidem.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 72.

<sup>114</sup> DESAI, M. *Can a late Aqiqah be performed?* [online]. [cit. 2016-12-28] Dostupné z: [http://www.askimam.org/public/question\\_detail/24062](http://www.askimam.org/public/question_detail/24062)

<sup>115</sup> OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri, 2009. ISBN 978-80-7277-404-3. S. 39.

<sup>116</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 57.

<sup>117</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 76-77.

### 3. 8. Obřízka

Pro tento rituál je nejprve důležité zmínit specifika, která připadají jak k ženské obřízce, tak k mužské. Zatímco mužská obřízka se řadí k přechodovým rituálům týkajících se narození, ženská obřízka se pojí k iniciačním rituálům dospívání.<sup>118</sup> Ženskou i mužskou obřízku můžeme nazvat jako rituály, při kterých dochází ke zvýšení statusu, protože jedinec je při něm definitivně vyzdvižen na vyšší pozici ve svém společenství.<sup>119</sup>

Ženská obřízka se obecně řadí ke kontroverzním tématům současné společnosti, ať už je provedena v jakékoliv své podobě.<sup>120</sup> UNICEF v září roku 2016 zveřejnil, že při nejmenším 200 milionů současně žijících dívek a žen v 30 zemích světa podstoupilo jednu ze čtyř forem ženské obřízky. Obřízka ženských genitálií je převážně prováděna v zemích Afriky, tj. Egypt, Súdán, Somálsko, Etiopie, Keňa, Tanzanie, Ghana, Guinea, Nigérie. Ojedinele na ni můžeme narazit v zemích jižního Arabského poloostrova. Dále se s ní můžeme setkat v Indonésii, v některých oblastech Latinské Ameriky (Brazílie a Peru) a také u některých skupin muslimských přistěhovalců v Evropě, byť protizákonně.<sup>121</sup>

Tento iniciační obřad slouží jako jakási průprava, jedna ze složek pro ženství a manželství. Jedná se o rituál odluky, kdy dívka opouští od bezpohlavního světa a vstupuje do nového společenství, které je spjato se sexualitou.<sup>122</sup>

V preliminární fázi rituálu jedinec vystupuje jako dítě, které se pomocí tohoto rituálu následně stává ženou. V průběhu obřízky jedinec stojí na práhu, není již dítětem, ovšem nepřipadá do společenství dospělých žen. Věk obřezání děvčete se v každé zemi liší, protože může být provedena již v raném dětství, před první menstruací nebo před svatbou. V současném světě je ženská obřízka

---

<sup>118</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 235-238.

<sup>119</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 160.

<sup>120</sup> Znetvoření stydkých pysků, vyříznutí klitorisů.

<sup>121</sup> *FGM in Europe* [online]. [cit. 2017-03-18] Dostupné z: <http://www.endfgm.eu/female-genital-mutilation/fgm-in-europe/>

<sup>122</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 69.

nejsilněji spjata s islámem, avšak např. v oblasti subsaharské Afriky byla praktikována před samotným příchodem islámu na toto území. Samotný Korán, ani prorocké tradice, obřízku nevyžadují. Jelikož byla praktikována dávno předtím, než byl islám na tomto území vyznáván, tak začala být postupně v průběhu staletí na úrovni metodického principu zvykového práva chápána jako islámem požadována. Zde můžeme naleznout důvod, proč ve státech jako je např. Saúdská Arábie, Sýrie, Irák, atd., obřízka není prováděna.<sup>123</sup>

V současné době je ženská obřízka praktikována ve 30 zemích světa. Objevuje se jak mezi muslimy, křesťany, animisty a v jedné židovské sektě, přestože ji ani jedno z těchto přesvědčení nevyžadují. Jak již bylo zmíněno, věk dívek, ve kterém jim byla provedena obřízka, se může měnit. Nejčastěji se ale pohybuje od 4 - 12 let věku. Nejstěžejnějším důvodem pro pokračování v tomto rituálu je tradice v daném státě. Dalšími zdůvodněními pro praktiku ženské obřízky jsou: uchování panenství před manželstvím, věrnost po svatbě, zvýšení sexuálního potěšení manžela, zlepšení plodnosti, panenská čistota a náboženské požadavky.<sup>124</sup>

Dle Victora Turnera nahlíží na jedince v průběhu iniciačního rituálu dospívání na lidi, kterým nic nepatří. Liminalita je spojena s faktem, že jedinec neoplývá žádným postavením, majetkem, tudíž nemá nic, co by ho odlišovalo od ostatních zasvěcovaných, teda ostatních dívek, které podstupují obřízku. Jedinec na práhu přechodu se chová pasivně a pokorně, což znamená, že důvěřuje a poslouchá vyšší autoritu, v tomto případě osoba, která vykonává obřezání. Tyto charakteristiky jsou predeterminanty pro následné obdaření nových sil pro nové životní postavení. Práhová fáze znamená, že vyšší postavení nemůže existovat bez nižšího. V tomto případě ženy, které podstoupily obřízku, vědí, jaká úskalí a jaké charakteristiky tento proces obnáší. Dívka v průběhu obřízky postupně přechází od nižšího k vyššímu společenskému postavení.

---

<sup>123</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 235-236.

<sup>124</sup> ALTHAUS, Frances A. Female Circumcision: Rite of Passage or Violation of Rights? *International Family Planning Perspectives* [online]. 1997, 23 (3), Guttmacher Institute: 13033. [cit. 2017-04-08] DOI:10.2307/2950769. Dostupné z: [https://www.jstor.org/stable/2950769?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2950769?seq=1#page_scan_tab_contents)

Tento přechod doprovází práhová fáze (v tomto případě obřízka), která je spjata s jakousi nejasností a pro dívky ve fázi liminality není udělen žádný status.<sup>125</sup>

Co se týče mužské obřízky<sup>126</sup>, je považována za jeden z rituálních sociálních<sup>127</sup> aspektů poutajících se k muslimské rodině. Vychází se z předislámské tradice, kterou podpořil prorok Muhammad. Z rituálního pohledu je mužská obřízka pojímána jako krok, při kterém je chlapec uveden do muslimské věřící obce. Jedinec se tímto činem podřídí Bohu. Tento fyzický akt symbolizuje jakousi podřízenost vyšším a duchovním principům Boha. Jedinec je chápán jako plnohodnotný muslim. Věk dítěte, při němž je obřízka provedena, není předepsán v žádných právních dokumentech, to je důvod, proč se na jednotlivých územích může tato věková hranice lišit. Nicméně, převážně na Arabském poloostrově se mužská obřízka koná v rozmezí od 7. – 40. dne po porodu. Bolesti novorozence často bývají ztlumeny anestetiky. V některých končinách ovšem mužská obřízka probíhá až kolem 12. roku dítěte, kdy symbolizuje počátek pohlavní dospělosti jedince. Mladý obřezaný muž se následně může účastnit kolektivních modliteb v mešitě, avšak zároveň se nesmí sám objevovat v přítomnosti nezadaných žen. Společenství od tohoto mladíka očekává korektně provedenou volbu partnerky, s níž vstoupí do manželského svazku a přivede s ní na svět zákonné potomky islámského vyznání.<sup>128</sup>

Dle A. Gennepa je mužská obřízka rituálem odloučení, symbolické odříznutí chlapcovy předkožky znázorňuje odloučení od lidstva obecně.

Zároveň se připojuje k novému společenství, tedy v rámci islámu do muslimské věřící obce. Jedinec bude navždy obřezaný a nemůže to již nikdy

---

<sup>125</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 95-98.

<sup>126</sup> Tj. odstranění předkožky penisu.

<sup>127</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 72.

<sup>128</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 237-238.

vrátit, obdobně jeho působnost v daném společenství je také chápána jako definitivní. Tuto myšlenku můžeme aplikovat i na rituál ženské obřízky.<sup>129</sup>

### **3. 9. Kuhl a henna**

Další rituál, který se pojí k narození jedince je aplikace kuhlů a henny. Kuhl je druh kosmetiky na oči, která se v islámu používá pro barvení obočí, řas a očních víček. Dle tradice by tento zvyk měl chránit dítě před potenciálním uřknutím, avšak samotná aplikace s sebou přináší i další aspekty. Nanášení kuhlů je spojováno s ochranou očí před silným slunečním zářením a infekcemi. Dále působí preventivně před nežádoucím hmyzem a možným podrážděním očí od větru a písku. S praktikou nanášení kuhlů se můžeme setkat např. v Sýrii a Jordánsku, kdy se aplikace nepojí jen s dítětem ale i s matkou. Pokud si rodička nanese kuhl na víčka, tak tento jev symbolizuje stav po porodu. Je tudíž v období šestinedělí, a tudíž dotyky mužů jsou nepřipustné.<sup>130</sup>

Aplikace henny<sup>131</sup>, stejně jako kuhl, má za úkol chránit jedince před zlými silami a džinnými. Zároveň je henna nanášena na pokožku pro své blahodárné účinky, tj. ochrana kůže před infekcemi a plísněmi.<sup>132</sup>

### **3. 10. Oslavy narození dítěte a průběh šestinedělí**

Několik dní od porodu se matka s novorozencem nejčastěji navrací do domu svých rodičů, zvláště v případě svého prvního dítěte. Za těchto okolností jí doma následně s péčí o dítě pomáhá matka, sestry, popř. jiné ženské příbuzné po dobu v rozmezí dvou týdnů do čtyřiceti dnů.

Arnold van Gennep definuje rituál odloučení, kdy je potřeba, aby se jedinec po narození odpoutal od svého bývalého prostředí, tj. matky. Symbolickým odloučením bývá rituální přerušování pupeční šňůry. V souvislosti

---

<sup>129</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 73.

<sup>130</sup> KHIDAYER, Emíre. *Život po arabsku*. Praha: Mladá fronta, 2012. ISBN 978-80-204-2786-1. S. 53.

<sup>131</sup> Tj. přírodní barvivo.

<sup>132</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 81-82.

této odluky je dítě právě ve svých prvních dnech života nejčastěji svěřováno jiným ženským rodinným příslušníkům.<sup>133</sup>

V současné době se od pobytu u rodičů spíš opouští a matky se již častěji vrací domů k manželovi, do místa jejich společného bydliště. Matka, tchýně, kamarádky, sestry a ostatní příbuzné ji poté navštěvují. Je nutno podotknout, že matka je po určitou dobu od porodu považována za rituálně nečistou<sup>134</sup>. Z toho vyplývá, že v tuto dobu, tedy v období pomezí je zakázáno provozovat pohlavní styk, modlit se, postit se, zakázán je i vstup do mešity a sahat na Korán. Jednotlivé školy se různí v názorech ohledně délky tohoto znečištění, hanafijská právní škola udává max. 40 dní, šáfiovská max. 60 dní, ale hlavním cílem je, aby se matka postupem času zpětně zařadila ze své pomezí fáze do rodiny, do svého pohlaví a do společnosti obecně.<sup>135</sup> K problematice liminality jedince se vyjadřuje i Victor Turner, který ji definuje jako nejasné období. Postavení ženy po porodu je nejasné a neurčité, z toho vyplývají předešlá omezení. Zde Turner vychází z myšlenky, kdy většina společností, které „ritualizují“ společenské nebo kulturní přechody, tak vždy jsou nějakým způsobem vyjádřeny patřičnými symboly.<sup>136</sup> Začátek a podoba oslavy příchodu matky a dítěte z porodnice závisí na jejich společném zdravotním stavu, náboženském založení a v neposlední řadě i financích. Často jsou tyto oslavy spojeny s aqíqou, pojmenováním dítěte, obřízkou a střiháním vlásků. V průběhu těchto oslav chodí příbuzní gratulovat matce i dítěti. Při této příležitosti jsou matka s dítětem obdarovány v podobě zlata, peněz, mincí zdobených koranickými verši, zlatých řetízků, náušnic, které jsou vkládány do kolébky dítěte, popř. do obálky.<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 54-55.

<sup>134</sup> Způsobuje výtok z porodních cest.

<sup>135</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 58.

<sup>136</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 95.

<sup>137</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 82-84.



Oslavy v případě prvorozeného dítěte bývají okázalejší než u následujících dětí. Délka oslavy se odvíjí od dostupných prostor v domě, protože může *mubáraka*<sup>138</sup> trvat jen několik hodin nebo několik dnů. Oslavy bývají prostoupeny zpěvem, tanci, dostatkem jídla. Zpravidla se nejčastěji popíjí káva a čaj. Pokud je *mubáraka* propojena s *aqíqou*, hosté povětšinou přichází na oběd či večeři, kdy se podává maso z obětovaného zvířete, popř. zvířat. Při této příležitosti ženy slaví odděleně od mužské části rodiny. Pokud jsou oslavy narození spojeny s chlapeckou obřízkou, tak je hoch rodinou obdarován malými dárky, např. sladkostmi za bolest, v případě vykonání obřízky v pozdějším věku penězi.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Oslavy narození dítěte.

<sup>139</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 85-88.

## 4. Svatba

Svatbu je možno chápat jako přechod od společenství dětí do společnosti dospělých lidí, přechod z jedné rodiny ke druhé a přechod z jednoho místa bydliště do jiného prostředí.<sup>140</sup> Uzavírání manželského svazku je v islámu uchopováno jako doporučovaný akt, v případě obav z mimomanželského pohlavního styku označováno jako stav povinný. Tato povinnost vyplývá z faktu, kdy povolený pohlavní styk mezi mužem a ženou může probíhat pouze v manželství. Pro právoplatně uzavřené manželství je potřeba splnit několik předem daných podmínek. Pokud se muslim standardně neožení s muslimkou, ale zvolil si za ženu židovku či křesťanku, může tak učinit, ale jedná se o zavrženíhodný akt. Toto zavržení pramení ze strachu, kdy by na svět nebyly přivedeny muslimské děti, ale děti, jež by byly ovlivněny neislámským prostředím.

Muslimská žena si může za manžela vzít pouze muslima, protože jinověrec by své manželce mohl bránit ve vyznání víry. Tato restrikce je ale především zaměřena na jejich případné potomky. Jak již bylo zmíněno v předešlých kapitolách, původ v islámu je odvozován po mužské linii, a tudíž pokud by se žena provdala za jinověrce, je zde hrozba, že by potomci náleželi do jiné, nemuslimské patrilinie.<sup>141</sup>

Dle Koránu je nemožné si za manželku vzít: svou matku, dceru, sestru, tetu z otcovy i matčiny strany, neteř z bratrovy i sestřiny strany, matku své ženy a nevlastní dceru. Další podmínkou pro uzavření manželského svazku je rovnost a vhodnost partnerů. Aby muž toto stanovisko splnil, musí se jevit jako poctivý; být věřící v Alláha; mít dobrý charakter; nesmí vykonávat zaměstnání, které je horší než zaměstnání otce dívky; musí být finančně zajištěný<sup>142</sup>; musí být v souladu s rodokmenem své partnerky<sup>143</sup>; ve své rodině musí být zastoupen

---

<sup>140</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 117.

<sup>141</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 91.

<sup>142</sup> Tzn. schopnost své nevěstě zaplatit *mahr*, tj. věno. Dále se touto finanční zajištěností rozumí schopnost uživit nevěstu.

<sup>143</sup> Tzn. Arab z rodu Qurajšovců pro Arabku z rodu Qurajšovců; Arab, který není z tohoto rodu, si nemůže vzít Arabku z rodu Qurajšovců. Všichni nearabové jsou pro sebe vhodní.

určitý počet muslimských generací<sup>144</sup>. Tyto požadavky nejsou závazně vyžadovány od ženy, tudíž pokud si muž takovou ženu zvolí, jejich svazek bude prohlášen za právoplatný. Muslimská žena by měla především oplývat svou vírou v Alláha, láskou, plodností a slušnou rodinou. Muslim má možnost být ve svazku manželském až se čtyřmi ženami. Podmínkou ovšem je rovnocenná relace ke všem jeho manželkám. V současné době je polygynie<sup>145</sup> zakázána ve státech, jako je Turecko a Tunisko. Na druhé straně, v některých zemích je polygynie praktikována s určitými omezeními, takovými státy jsou např. Sýrie a Jordánsko. V těchto státech o polygynním manželství rozhoduje soud, který zváží finanční schopnost manžela ve věci zabezpečení všech jeho žen. V České republice uzavření polygynního manželství možné není, protože zákon umožňuje uzavřít sňatek pouze s jednou ženou. Pokud se tedy muslim na českém území ožení, jeho případná druhá manželka není dle zákona považována za legální.<sup>146</sup>

#### **4. 1. Výběr partnera a jejich seznámení**

Existuje mnoho způsobů, jak si lidé v islámu mohou najít svého budoucího partnera, konkrétně, jakým způsobem jim ho mohou rodiče zvolit.<sup>147</sup> Podmínky pro uzavření sňatku mezi partnery jsou vždy stanoveny dílčími právními školami. Zároveň, vstup do manželství lze možno v islámu chápat jako smlouva, která je založena na ekonomickém charakteru mezi rodinami obou snoubenců.<sup>148</sup>

Muslimové své partnery nalézají mimo rodinu, ovšem endogamní svazky mezi patrilinéárními<sup>149</sup> bratřenci a sestřenicemi bývaly v minulosti hojně zastoupeny. Přínosem těchto endogamních svazků může především být vyšší záruka zachování sexuální zdrženlivosti nevěsty. Dalšími výhodami plynoucích z uzavírání těchto svazků jsou nižší finanční výdaje spojené s *mahrem*<sup>150</sup> a fakt,

---

<sup>144</sup> Tzn. muslim, který za otce nemá muslima, nebude vhodný pro ženu, jejíž otec je muslimem.

<sup>145</sup> Tzn. mnohoženství, soužití jednoho muže s několika ženami.

<sup>146</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 92-93.

<sup>147</sup> Tamtéž, str. 94.

<sup>148</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 192.

<sup>149</sup> V islámu se pojmově rozlišují rodinní příslušníci z otcovy a matčiny strany.

<sup>150</sup> Dar od ženicha své nevěstě.

že se tito snoubenci již předem dobře znají, což předchází případným pozdějším sporům a zániku manželství. I když jsou v současné době v určité míře dohodnuté sňatky praktikovány, je potřeba, aby se svatbou souhlasili nejen rodiče obou snoubenců, ale především oni sami. Souhlas rodičů je nezbytný a významný z několika podstatných faktorů: relace mezi dvěma rody, vnitřní koheze mezi rodinnými příslušníky a rozšíření rodového vlastnictví.<sup>151</sup>

Endogamní svazky s sebou přináší i svá značná negativa a případné komplikace, především genetické vady a choroby. V současné době a s dostupným věděním moderní medicíny se z tohoto důvodu od uzavírání těchto svazků mírně opouští. Na základě těchto negativních dopadů na potomky pocházejících z endogamních svazků, vyšel v Jordánsku v roce 2004 zákon, který vynucuje krevní testy pro všechny páry, které plánují svatbu.<sup>152</sup>

Co se týče exogamních svazků<sup>153</sup> a mladých muslimů, kteří se rozhodnou vybrat si partnerku a zatím si žádnou nevybrali, s touto volbou jim v minulosti nejčastěji pomáhali rodiče. Vhodnými příležitostmi pro výběr partnerky jsou pro mladé muslimy nejčastěji nejrůznější oslavy, popř. svatební oslavy. Pokud se chlapci zalíbí nějaká dívka, oznámí to své matce, která se jde následně poptat matky dané dívky na potřebné informace.

V současné době jsou mladí lidé ve svém výběru svobodnější a mohou se častěji seznámit např. v práci, ve škole, v obchodním domě, restauraci, u lékaře, v mešitě, tedy prakticky kdekoliv. Nicméně, souhlas rodičů je nadále velmi důležitý a svou roli zde zastupuje také důležitý faktor, zda je rodina spíše liberálně nebo konzervativně smýšlející.

Pro zprostředkování seznámení se v islámu vyskytují ženy, tzv. *chátiby*, které za peníze od jednotlivých rodin shromažďují informace o svobodných dívkách a mladých mužích. Pokud např. svobodná dívka hledá vhodného ženicha, její rodiče mohou využít placené služby chátiby, která rodinu navštíví,

---

<sup>151</sup> HARRIS, V. William et al. In the Eyes of God: How Attachment Theory Informs Historical and Contemporary Marriage and Religious Practices among Abrahamic Faiths. *Journal of Comparative Family Studies* [online]. 2008, 39(2), 271. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/41604214>.

<sup>152</sup> HAMAMY, Hanan – Al-Hait, Sana. *Premarital Screening Program for Beta-Thalassemia in Jordan*. [online]. [cit. 2017-02-11] Dostupné z: <http://ambassadors.net/archives/issue21/selectedstudy.htm>.

<sup>153</sup> Výběr partnera mimo vlastní společenství.

zaznamená si dívčiny charakteristiky<sup>154</sup> a poté obchází rodiny, v kterých jsou volní ženichové. Možnost služby chátiby jsou možné v Sýrii, Palestině a Libanonu.

V současné moderní společnosti mají lidé již možnost se seznamovat přes inzeráty v nejrůznějších časopisech, kde jsou uvedeny specifika jedinců, tj. popis daného individua, věk, zaměstnání a případné požadavky na ženicha nebo nevěstu. Ještě modernějším způsobem seznamování jsou poté nejrůznější webové seznamky a sociální sítě.<sup>155</sup>

Co se týče muslimů žijících v Evropě a webových stránek, přes které je možné seznámení jedinců, lze jmenovat např. portál [www.singlemuslim.com](http://www.singlemuslim.com). Tento způsob seznámení může být některými náboženskými učenici shledán jako korektní, protože běžné seznamování Evropanů<sup>156</sup> je mezi muslimy zakázané a zároveň běžné postupy výběru partnera v evropských podmínkách nejsou často možné. Tato možnost je realizovatelná pouze na místech, kde je možný přístup k internetu, kde je vykázána určitá gramotnost lidí mezi občany a kde tito lidé zvládají základní operace s počítači. Tudíž tuto možnost vyhledávají spíše nezadaní lidé žijících ve městech, např. Káhira.

Internetových seznámek pro muslimy již dnes existuje široká nabídka<sup>157</sup>, ovšem tento výběr přes internet symbolizuje pouze první krok k celkovému seznámení. Po dohodnuté schůzce prostřednictvím telefonu či osobní domluvy, se nepoznává pouze mladý muž se ženou, ale obě rodiny navzájem. Jiný případ nastává, pokud je již sňatek dopředu dohodnutý, v tomto případě při této schůzce může dojít přímo k samotnému procesu zasnoubení. Tato setkání se vždy konají v místě bydliště případné nevěsty.

---

<sup>154</sup> Např. vzhled, sociální postavení, atp.

<sup>155</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 94-102.

<sup>156</sup> Tzv. „randění“

<sup>157</sup> Např. [www.nikah.com](http://www.nikah.com).

Během těchto návštěv se především rodiče ptají na otázky ohledně víry potenciálního partnera pro své dítě, finanční zajištění partnera, dosaženého vzdělání, živnosti, schopnosti nevěsty postarat se o domácnost, atd.<sup>158</sup>

Pro dosažení samotného aktu uzavření manželského svazku jsou důležité dvě předcházející fáze, tj. *istišára*<sup>159</sup> a *istichára*. Istichára je jakási prosba Alláhovi, aby jedinci pomohl usnadnit své rozhodnutí o správném (popř. nesprávném) výběru partnera před svatbou. Pokud se jedinci tento svazek bude jevit jako nedobrý, měl by zvážit případné posunutí nebo zrušení tohoto svazku. V situaci, kdy se při prvním setkání dvou rodin nebo v procesu istišáry shledá fakt, že se partneři k sobě nehodí, rodiče si navzájem nebudou sympatičtí nebo se zjistí záporné charakteristiky o potenciálním partnerovi, je možno se zdvořile omluvit z druhé schůzky, a tudíž se v rozvoji relace mezi partnery nepokračuje.<sup>160</sup>

## 4. 2. Zásnuby

Zasnoubení Arnold van Gennepe chápe jako pomezí, tedy práhové období, nejdůležitější část svatby, pro níž jsou typické jak rituály odluky, tak pomezí a přijímací rituály.<sup>161</sup> Důležitost zasnub spatřuje nejenom v důležitosti dvou snoubenců, ale především dvou rodin, společenství, kterých se týká.<sup>162</sup> Dle Turnera musí být jedinci v průběhu liminality *tabula rasa*<sup>163</sup>, na které se až později zapíše vědomosti a moudrost nového postavení.<sup>164</sup> Zde bych ráda uvedla souvislost, že právě tento aspekt může být propojen s kladením důrazu na dívčinu sexuální neposkvrněnost před svatbou. Sexuální navrácení, v islámu

---

<sup>158</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 103-105.

<sup>159</sup> Tj. fáze, při které dochází ke shromáždění a ověřování informací o druhém partnerovi bez jeho vědomí. Tyto údaje nejčastěji poskytují jeho/její kamarádi, lidé z mešity, imám.

<sup>160</sup> *Modlitba istichára (fatwa)*. [online]. [cit. 2017-02-12] Dostupné z: <http://www.islamweb.cz/fatwy/fatwa.php?fatwaId=76>

<sup>161</sup> VAN GENNEPE, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 111.

<sup>162</sup> Tamtéž, str. 130.

<sup>163</sup> Nepopsaný list papíru. Vymyslel John Locke v 17. století.

<sup>164</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 103.

respektive zahájení sexuálního života dívky po svatbě značí její návrat z fáze pomezí do společnosti.<sup>165</sup>

Proces zasnub, tzv. *chitba* je v islámu spjat především s obdobím poznávání se navzájem mezi partnery. Pokud při schůzce obou dvou rodin dojde k vzájemnému souhlasu, dochází k aktu zasnoubení. Tento rituál zasnub se ve své koncepci mírně liší od západních zvyklostí, a to především v aspektu nižší striktnosti. Pro islám je typické, že k samotnému aktu zasnub může dojít při první nebo druhé návštěvě obou rodin, popř. po telefonu. Rituál zasnub se koná pouze v místě bydliště nevěsty, tudíž v domě její rodiny. Při schůzce, popř. schůzkách týkajících se zasnub jsou přítomni snoubenci, jejich rodiče a další členové obou rodin. Tyto schůzky mají také za úkol sblížit dvě rozdílné rodiny, a proto pro utvrzení a vybudování určitého pouta mezi rodinami slouží např. společné hostiny.<sup>166</sup> V průběhu zasnubní oslavy rodiče nevěsty svým hostům nabízejí čaj, arabskou kávu a dorty. V případě zasnubní oslavy v exogamním společenství se mezi dvěma rody podává společný oběd.<sup>167</sup> Společné jídlo sehrává svou roli, protože slouží jako rituál přijetí, jako jakási průprava ke vzájemnému spojenectví.<sup>168</sup>

Při této příležitosti je tu další aspekt, který se pojí jak se zasnubami v exogamním, tak endogamním společenství, tj. dívčin *hidžáb*<sup>169</sup>. V této situaci je doporučováno, aby si ho dívka ponechala, i za situace, kdy je dohodnut sňatek s jejím bratrancem. Pokud ovšem dívka běžně nosí *niqáb* nebo *burku*<sup>170</sup> je nutné, aby si odhalila tvář, protože ženich oplývá právem spatřit svou nastávající manželku ještě před svatbou.<sup>171</sup>

---

<sup>165</sup> Tamtéž, str. 103.

<sup>166</sup> Tamtéž, str. 121.

<sup>167</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 111-113.

<sup>168</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 27.

<sup>169</sup> Tj. muslimský šátek, který nezakrývá obličej, pouze vlasy a krk.

<sup>170</sup> Niqáb je druh muslimského šátku, kdy má žena zahalený obličej, jsou vidět jen oči. Burka zahaluje celé tělo i tvář, je spjata především s Afghánistánem.

<sup>171</sup> IBRAHIM ABDULLA AL-MARZOUQI. *Human rights in Islamic law*. Abu Dhabi, U.A.E: s.n, 2000. ISBN 978-075-6767-853. S. 196.

Při zasnubách rodiče zúčastněných a sami snoubenci diskutují především o detailech, které se týkají svatební smlouvy, o výši obvěnění, kdy bude *mahr* dán nevěstě, datum svatby, počet hostů na svatbě, atd. Jelikož je vždy se sňatkem nějakým způsobem spjata ekonomická stránka reality a v případě islámu je nevěsta obdarována mahrem, můžeme říci, že toto „vykupování“ je možné označit za formu odlučovacího rituálu, protože na *mahr* je kladen velký důraz a bez předešlého prodiskutování by ani k následnému sňatku nemohlo dojít.<sup>172</sup>

Zásadním rozdílem mezi islámským a západním světem je fakt, že zasnuby slouží muslimům jako proces seznamování se snoubenců navzájem. V této době se jednotlivci navštěvují a zjišťují o sobě informace. Zároveň během těchto zasnub může dojít k jejich zrušení, což se většinou v evropské a západní společnosti neděje. Oba dva z muslimských snoubenců mají případné právo zasnuby zrušit, a v tomto případě žena vrací všechny dárky, kterými ji muž obdaroval. Dárky, kterými byla nevěsta obdarována v průběhu zasnub, jsou součástí přijímacího rituálu obou snoubenců.<sup>173</sup> Přijetí dárků od snoubence v sobě skýtá zavazující aspekt nejen pro nevěstu, ale i pro její rodinu.<sup>174</sup> Prsten nevěsta dostává až na samotné svatbě, při procesu zasnub je žena obdarována nejčastěji zlatem, penězi nebo nemovitostí.<sup>175</sup>

### **4. 3. Povolené a zakázané styky snoubenců**

Pravidla týkající se styku mezi muslimem a muslimskou ženou se obecně váží k faktu, zda jednotlivce pojí příbuzenství či nikoliv. Klíčovou roli zde hraje *mahram*, který určuje, do jaké míry je muž s ženou v příbuzenském vztahu, tudíž spolu mohou (popř. nemohou) uzavřít manželství a libovolně se sházet.<sup>176</sup>

Pokud daná osoba nespadá do *mahramu*, jednotlivci se mohou vzájemně navštěvovat za podmínky přítomnosti další osoby. Tato podmínka vychází

---

<sup>172</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 113.

<sup>173</sup> Tamtéž, str. 123.

<sup>174</sup> Tamtéž, str. 124.

<sup>175</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 114-116.

<sup>176</sup> DENNY, Frederick Mathewson. *Islám a muslimská obec*. V čes. jaz. vyd. 2. Praha: Prostor, 1999. Obzor (Prostor). ISBN 80-851-9096-6. S. 142-143.



z myšlenky, kdy satan bude vždy přítomný v přítomnosti muže a ženy. Z obav ze satana, který by mohl pár pokoušet, je podmínka další osoby při schůzce platná i pro snoubence. Tímto aktem je zaručeno jejich korektní chování. V současné době lze ojediněle narazit na utajované schůzky mezi nezasnoubenými partnery bez přítomnosti svých rodinných příslušníků. Zakázané styky snoubenců nejsou spojeny jen se silou satana, ale především také v pojetí cti v arabské rodině. Pokud potomek mravně selže, muslimové věří, že klatba připadá na celou rodinu. Doprovod páru sehrává důležitou úlohu. Nejenom zabráňuje nedovolenému chování, ale slouží také jako ochrana před případnými pomluvami lidí. Pomluvám<sup>177</sup> je v islámu přikládána značná váha, protože v průběhu fáze istišáry může druhá rodina v důsledku těchto zvěstí ukončit své zájmy ve věci zasnub a sňatku. K pomlivenému jedinci se následně váží určité charakteristiky, např. slabá naděje na další manželství. Zároveň je nutno podotknout, že pomlivená dívka je v muslimských rodinách pojmána negativněji nežli pomlivený muž. Důvodem je především zachování panenství před svatbou, načež panictví u mužů před svatbou dle islámu vyžadováno není.<sup>178</sup>

Ve velmi ojedinělém případě mimomanželského styku, kdy dojde k početí, je zde několik způsobů, jak s touto záležitostí muslimské společnosti nakládá. Daný muž si dívku může buď vzít v co nejkratší možné době<sup>179</sup>, nebo ji může odmítnout. Pokud se muž rozhodne opustit ženu, její rodina v co nejkratším časovém úseku shání náhradního snoubence. V případě, že se rychlá svatba nezdaří, dívka může podstoupit interupci<sup>180</sup>, odložit novorozence, v krajních případech zavraždit novorozeně. Dítě, které pochází z mimomanželského svazku, by nemělo být dle islámu nijak znevýhodněno. Je

---

<sup>177</sup> Mohou být pravdivé ale i nepravdivé a neoprávněné.

<sup>178</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 117-119.

<sup>179</sup> Je důležité, aby v tomto případě svatba proběhla do té doby, než na dívce bude těhotenství vizuálně poznatelné a zabránilo se pomluvám.

<sup>180</sup> Je povolena pouze v některých zemích a především ze zdravotních důvodů. Některé dívky za účelem potratu cestují do jiných zemí, kde lze provést ze svého svobodného rozhodnutí. Interupce musí proběhnout v tajnosti, zároveň je velmi finančně náročná.

považováno za legitimního občana muslimské obce, pouze nedostává jméno po svém otci, zároveň nemůže být jeho dědicem.<sup>181</sup>

V nejzazších případech může dojít k vraždě jedince, častějšími případy jsou vraždy dívek než chlapců, hovoří se o tzv. vraždě ze cti. Jelikož každý člen rodiny je svým jednáním zodpovědný za čest celé své rodiny, vražda ze cti se uchopuje jako jakási možnost navrátit a obnovit ztracenou čest rodiny. Touto vraždou se rozumí, že otec zabije svou dceru, nebo bratr zavraždí svou sestru, pokud se dopustila zakázaného styku mimo manželství. I přesto, že je vražda ze cti stále v určitém měřítku praktikována<sup>182</sup>, je prakticky nemožné zjistit oficiální statistiky, protože vražda je v islámu označena za trestný čin.<sup>183</sup> V tomto případě se jedná o krajní rituál vypovězení nebo také vyobcování, kdy je v tomto případě ze společenství vyčleněna osoba, což A. Genep definuje jako odlučovací rituál.<sup>184</sup>

#### **4. 4. Uzavření manželského svazku – svatební smlouva**

Aby mohl být sňatek prohlášen za právoplatně uzavřený, je nutno ho upravit předcházející manželskou smlouvou, která bývá uzavřena mezi ženichem a zástupcem nevěsty, tzv. *walím*<sup>185</sup>. Tato smlouva také upravuje výši obvěnění nevěsty, který je definován v Koránu a sunně. Je nutné podotknout, že muž se může oženit až se čtyřmi ženami, avšak některé z nich si stanovují podmínku do smlouvy o tom, aby si muž vzal pouze jednu ženu. Děje se tomu tak např. v Izraeli a Východním Jeruzalémě.<sup>186</sup> Dle sunny je potřeba, aby obřad proběhl veřejně, nikoliv tajně.<sup>187</sup>

---

<sup>181</sup> IBRAHIM ABDULLA AL-MARZOUQI. *Human rights in Islamic law*. Abu Dhabi, U.A.E: s.n, 2000. ISBN 978-075-6767-853. S. 240-241.

<sup>182</sup> Praktikována především v Sýrii, Jordánsku a v Palestině v měřítku od deseti do stovek případů ročně. MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 124.

<sup>183</sup> Tamtéž, str. 120-124.

<sup>184</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 107.

<sup>185</sup> Tj. nejčastěji otec, popř. strýc nebo bratr.

<sup>186</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 134.

<sup>187</sup> IBRAHIM ABDULLA AL-MARZOUQI. *Human rights in Islamic law*. Abu Dhabi, U.A.E: s.n, 2000. ISBN 978-075-6767-853. S. 211.

V současnosti je při obřadu vyžadována osoba oddávajícího, kterým nejčastěji bývá soudce, úředník nebo šajch, jejichž úkolem je soupis svatební smlouvy, předčítání a úřední ověření sňatku. Zároveň se obřadu musí účastnit svědci, rozumí se jimi přinejmenším dva muslimové nebo jeden muslim a dvě muslimky.

Pokud se manželé domluvili na nošení snubních prstýnků, navlékají si je na pravé prsteníčky po obřadu. Domluva mezi manžely ohledně prstýnků sehrává svou důležitou roli, protože někteří muslimové je s připodobněním křesťanství zamítají. Při svatebním obřadu má na sobě nevěsta šaty, které si koupila v rámci svého mahru. Při obřadu *talbís aš-šabka*<sup>188</sup> zúčastněné ženy vyjadřují svou radost svými dlouhými trylky.<sup>189</sup>

#### **4. 5. Svatební oslava**

Jak již bylo zmíněno v předešlé kapitole, muslimská svatba by měla být oslavena veřejně, aby široké okolí bylo informováno o faktu, že daný pár vstoupil do manželského svazku. Muslimové se sice stávají manžely po uzavření manželské smlouvy, avšak teprve po svatební oslavě spolu začínají novomanželé bydlet. Než dojde ke svatební oslavě samotné, tak se k tomuto předcházejícímu období váže několik oslav, které se konají speciálně jak pro ženicha, tak pro nevěstu. Před svatební oslavou se pro oba dva pojí celková očista těla. Tyto očistné rituály slouží k symbolickému odloučení od stávajícího prostředí.<sup>190</sup> Dochází k ní den před oslavou u nevěsty a v den oslavy pro ženicha.

Nevěsta se svými kamarádkami nejčastěji navštěvují *hammámy*<sup>191</sup>, kosmetické a kadeřnické salony, kde dochází k přípravě ženy na první společnou noc s manželem. Jelikož se předem jasné, že dívka opustí domov svých rodičů, tak její rodina pořádá oslavu na rozloučenou. Při této oslavě se dívka se svými kamarádkami zdobí hennou na ruce a nohy.

---

<sup>188</sup> Ženich nevěstě navléká řetízky a náramek, popř. svatební prsten.

<sup>189</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 135-136.

<sup>190</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 27.

<sup>191</sup> Tj. lázně.

Oslava na rozloučenou, která je určena pro ženicha a jeho příbuzné, se koná také před svatební oslavou. Při této sešlosti muži zpívají a recitují verše náboženského obsahu. Dle tradice by muž měl také podstoupit rituální očistu, avšak v současné době se jedná spíše o očistu symbolického charakteru, kdy příbuzní nastávajícího ženicha pouze pokapou pár kapkami vody a soustředí se spíše na kolektivní pánskou sešlost. Když nastane doba, kdy je ženich připraven, vychází ze svého domu s přáteli pro nevěstu. Ženich je obklopen svými mužskými příbuznými, kteří atmosféru doprovází zpěvem a tancem. V tomto případě můžeme hovořit o rituálu sakralizace, tedy ochrany.<sup>192</sup> V Sýrii, při této části obřadu zpravidla jeden příbuzný stojí za ženichem s dýkou v ruce. Nůž slouží jako ochrana před případným uřknutím nastávajícího manžela. Celý průvod dochází k bydlišti nevěsty, kde muži začnou střílet do vzduchu a ženy zpívají.

Na podobu svatební oslavy má vliv především míra religiozity obou dvou rodin. Pokud jsou rodiny konzervativnější, nejspíše budou na této oslavě ženy a muži slavit odděleně v místě bydliště ženicha. Zároveň můžeme hovořit o tradiční či v muslimské společnosti převládající moderně pojaté svatební oslavě.

Pokud se jedná o tradiční svatební oslavu, tak je ženich povinen ohlásit svůj úmysl vstoupit do sekce, kde oslavují svatebčanky s nevěstou. Je tomu potřeba z důvodu zakrytí všech zúčastněných žen. V průběhu oslav se ostatní muži nepohybují v blízkosti žen, jelikož ženy při oslavách většinou nenosí hidžáb. Do dámské sekce tedy vstupuje pouze ženich, který zde setrvává se svou manželkou.

Nevěsta, která se při svatebním obřadu nachází ve fázi pomezí, se od ostatních žen liší svým oblečením, svatebními šaty a závojem. Poté, co ženich sejme nevěstin závoj, políbí ji na čelo a oba dva usedávají na ozdobená křesla na vyvýšeném místě, která jsou určena pouze jim. Při svatbě jako přechodovém rituálu je potřeba nahlížet i na maličkosti jako je např. pití z jednoho poháru mezi novomanželi. Jedná se o spojovací rituál.<sup>193</sup> V rámci preliminární fázi byli

---

<sup>192</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 123.

<sup>193</sup> Tamtéž, str. 124.

snoubenci dvěma lidmi, svatební obřad, který následně probíhá, je spojuje v manželství a symbolicky se z dvou lidí stává jeden člověk, tento fakt znázorňuje sdílení jednoho poháru mezi novomanželi. Přejít do nové fáze v životě obou dvou manželů symbolizuje přesun a následné společné žití v novém domově. Nový domov symbolizuje materiální přechod (při nejmenším alespoň pro nevěstu), který znázorňuje připojení se k novému prostředí a opuštění prostředí starého.<sup>194</sup>

Mezi současnými muslimy je v současné době stále možné praktikování zvyku ukazování zakrvěného prostěradla rodičům po první svatební noci manželů. Zde dochází k jakémusi důkazu, že bylo u nevěsty při obřadním rituálu zachováno panenství a v postliminální fázi se nachází jako manželka svého konkrétního manžela.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Tamtéž, str. 26.

<sup>195</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 148-160.

## 5. Smrt

Je zřejmé, že úmrtí člověka je spjato s odlučovacemi rituály v daném společenství. Arnold van Gennep poukazuje ale i na fakt, že pohřební rituály zahrnují právě i rituály pomezí a přijímací<sup>196</sup> rituály. Pozůstalí vždy nějakým způsobem vstupují do liminální fáze odlučovacemi rituály a následně z ní vystupují rituály zpětného začlenění se do společenství.<sup>197</sup> Hlavním cílem pohřebních rituálů je připojit zemřelého jedince k ostatním zesnulým ve společenství, kdy je v průběhu této cesty svými živými pozůstalými vybaven vším potřebným pro ulehčení tohoto přechodu.<sup>198</sup> V následující kapitole bych ráda nastínila představy muslimů o posmrtném životě, protože ty právě determinují formu pohřebních rituálů.

### 5.1. Představa o posmrtném životě

Muslimové věří, že pokud je člověk živ, v jeho těle existuje duše. Pokud ale zemře, jeho duše se z těla vytrácí. Při úmrtí si tuto duši odebírá Azrael, tedy anděl smrti. Pokud se jednalo o člověka věřícího v Alláha, tak by tento proces odebírání duše měl proběhnout bez problémů. Pokud se ale jednalo o bezvěrce nebo člověka, který během svého života hřešil, tak tento proces provázejí problémy.<sup>199</sup> Van Gennep tvrdí, že zesnulé po jejich cestě provází zvláštní mocnosti. V islámu můžeme narazit na anděla smrti a jeho pomocníky (anděle milosti a trestu), kteří se po smrti objeví a doprovodí duši do nebe.<sup>200</sup>

Pokud byl jedinec za svého života řádným muslimem, tak ho nečeká nic bolestivého, jeho duše zkrátka vyjde z těla ven. Pro hříšníky je ale tento proces velmi bolestivý, protože jeho duše může být z těla doslova vytržena. Muslimové věří, že se po smrti v hrobě odehrává jakási poslední zkouška, kdy dochází

---

<sup>196</sup> Jedinec je přijímán do světa mrtvých.

<sup>197</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 136.

<sup>198</sup> Tamtéž, str. 145.

<sup>199</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 164.

<sup>200</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 144.

k andělskému výslechu. Jedná se o jakousi mezifázi mezi pozemským konečným životem a nikdy nekončícím životem po smrti.<sup>201</sup>

V době mezi smrtí a vzkříšením jsou duše proroků a vyvolených muslimů okamžitě vpuštěny do ráje. Zbylé duše zůstávají v zemi, zároveň ale vyčkávají na pokyn archanděla Isráfíla, který je vyzve k poslednímu soudu. Když tento okamžik nastane, na tomto místě se zjeví prorok Muhammad s obcí věřících, dřívější proroci a archanděl Gabriel, který bude na vahách vážit skutky každého člověka. Jedna miska symbolizuje ráj, druhá peklo.<sup>202</sup>

Muslimové věří, že se v Den vzkříšení celý svět zachvěje, lidé vystoupí ze země a seskupí se na jednom místě. V den zmrtvýchvstání bude také navracena duše do těla. Slunce bude v tento moment blíže a člověk si bude myslet jakoby v tomto světě žil pouze hodinu. V tento okamžik řádný muslim nepocítuje strach. Opačný případ, kterému může muslim čelit, je pocit pekelného žáru, který na něj z pekla doléhá. Smrt muslimové chápou jako nevyhnutelný fakt. Jen Bůh totiž člověku určuje délku jeho života na tomto světě. Úmrtím pro muslima nekončí život sám o sobě, končí pouze život na tomto světě. Smrt tedy můžeme vnímat jako přechod z našeho světa do světa dalšího.<sup>203</sup>

Arnold van Gennep tvrdí, že obecně nejrozšířenějšími představami o posmrtném životě jsou vize, kdy se svět podobá našemu, jen je značně příjemnější.<sup>204</sup> V islámu můžeme narazit na motiv okna otevřeného do ráje, který ukazují andělé zesnulému. Toto místo je pak určeno k věčnému spočinutí muslima, jenž za svého života plnil dobré skutky a odpověděl andělům správně na jejich tři otázky. Zároveň je nutné i zmínit, že pokud byl člověk z nějakého

---

<sup>201</sup> OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri, 2009. ISBN 978-80-7277-404-3. S. 52-53.

<sup>202</sup> KOPECKÝ, René a Charif BAHBOUH. *Co je dobré vědět o arabském a islámském světě*. Brandýs nad Labem: Dar Ibn Rushd, 2014. ISBN 978-808-6149-882. S. 185, 186.

<sup>203</sup> Tamtéž, str. 185, 186.

<sup>204</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 142.

důvodu shledán hříšným, tak je mu ukázán oheň, kde jednotlivce navždy spočine.<sup>205</sup>

Po vynesení rozsudku u posledního soudu prochází duše po mostě Serát. Ti, kteří mají spočinout v ráji, jsou schopni po něm přejít. Následně poté pobývají v Edenu, v rajske zahradě, kde se mohou usídlit. V tomto nebeském prostoru muslim spatří hojnost stromů, vody, květin a ovoce.<sup>206</sup>

Nevěřící a hříšné muslimy čeká jiný osud. Pohled na oheň dole je natolik oslní, že se propadnou dolů a budou hořet v pekle. Dle islámu je peklo složeno ze sedmi pater, z nichž nejmírnější forma pekla náleží muslimům, kteří se dopustili hříchu. Pro ně je toto peklo místem, kde setrvají jen omezenou dobu, protože za určitý čas budou propuštěni a budou moci vstoupit do ráje. Ve druhém až sedmém patře pekla se nacházejí lidé, kteří již nikdy peklo nemohou opustit. Fyzicky a psychicky nejtrýznivější patro je určeno pro lidi, kteří ve svém životě byli pokrytci jakéhokoliv náboženství.<sup>207</sup>

## 5. 2. Rituální očista

Po smrti člověka se v islámu provádí tzv. *ghusl*, což bychom mohli přeložit jako posmrtnou očistu těla.<sup>208</sup> Arnold van Gennepe shledává posmrtné omývání těla jako očistný rituál, který je společenstvím prováděn v rámci odlučovacích rituálů.<sup>209</sup>

Tento očistný obřad se provádí v uzavřené místnosti, kde se nachází zemřelý a osoba, která provádí rituální očistu.<sup>210</sup> Na tuto situaci můžeme nahlížet jako na pomezí období zesnulého, kdy ho do určité míry stále pojí určité pouto s živými osobami. Zároveň jsou tímto poutem vázáni i pozůstalí,

---

<sup>205</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 167.

<sup>206</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 115.

<sup>207</sup> KOPECKÝ, René a Charif BAHBOUH. *Co je dobré vědět o arabském a islámském světě*. Brandýs nad Labem: Dar Ibn Rushd, 2014. ISBN 978-808-6149-882. S. 186.

<sup>208</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 169.

<sup>209</sup> VAN GENNEPE, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 151.

<sup>210</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 169.



kteří s mrtvým chtějí nakládat stále jako s živou osobou, proto nedochází např. k pitvě. Toto pouto však samozřejmě během pohřebních rituálů postupně slábne, až v určitý okamžik zanikne.<sup>211</sup>

V případě posmrtné očisty muže tento rituál vykonává jeho manželka, otec, dědeček, syn, vnuk, bratr, synovec, strýc, bratranec, popř. imám. Zesnulé ženě tento akt provádí její blízké příbuzné nebo její manžel. Při očištění se zesnulému jedinci někdy vkládají do úst, nosu a uší kusy bavlny. V rámci lidového islámu se tak koná tak, protože takto lze zabránit úniku duše z těla před uložením do hrobu.<sup>212</sup>

Pokud by ale došlo k úniku duše z těla mrtvého těsně před uložením do hrobu, tak by dle A. Gennepa nebylo možné provést poslední odlučovací rituál. Konečné uzavření hrobu je totiž posledním článkem odlučovacího obřadu. Únikem duše z těla by došlo k narušení posloupnosti pohřebního rituálu a zesnulý by mohl být odsouzen k nemožnosti průniku do záhrobního světa.<sup>213</sup> Aby mohlo být tělo prohlášeno za rituálně čisté, je potřeba, aby splnilo ještě jednu podmínku, musí být zabaleno do *kafanu*<sup>214</sup>. Teprve tehdy je možné tělo pohřbít. Dle A. Gennepa si tento materiální statek můžeme vysvětlit tím, kdy si jsou pozůstalí vědomi faktu, že zesnulý bude muset urazit dlouhou cestu, a proto se snaží tímto gestem mu/jí tento přechod usnadnit.<sup>215</sup>

### **5. 3. Pohřeb a modlitba za zemřelého**

Dle Arnolda van Gennepa je pohřeb chápán jako obřad, kdy je zesnulý přijímán do světa mrtvých.<sup>216</sup> V islámu je tento proces potřeba uskutečnit co nejdříve, nejlépe před západem slunce ještě v ten samý den, kdy jedinec umřel. Tělo po rituální očištění muslimové pohřbívají zpravidla do země. Tomuto aktu

---

<sup>211</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 151.

<sup>212</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 173.

<sup>213</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 148.

<sup>214</sup> Bílá bavlněná látka.

<sup>215</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 143.

<sup>216</sup> Tamtéž, str. 150.

však předchází pohřební obřad, uskutečňující se v mešitě, které se účastní pozůstali. V tento čas provádí imám sérii pohřebních modliteb za zesnulého. Po modlitbě za zemřelého následuje přenos<sup>217</sup> ostatků z mešity na hřbitov. U hrobu opět dochází k modlitbám pozůstalých a zesnulý je vložen buď do rakve, nebo je zabalen do rubáše a vložen do země. Podoba modlitby je determinována geografickými specifiky v rámci lidového islámu<sup>218</sup> a šáriou. Šaría udává formálnější rozměr modlitby, např. nutnost obsažení výzev k Bohu v modlitbě, aby zesnulému ve svém přechodu do záhrobního světa poskytl duši mír a přijal ji k sobě.<sup>219</sup> Přenos mrtvého těla z mešity ke hrobu je formou odlučovacího rituálu, přičemž jámu, rakev, popř. hřbitov můžeme vnímat jako materiální postupy odlučování. Po zakrytí (zasypání) hrobu probíhá období smutku, které v islámu trvá 40 dní. Toto období je velmi charakteristické, protože truchlící pozůstali tvoří zvláštní společnost, formu *communitas*. Je to společnost, která se pohybuje mezi sférou živých pozůstalých a záhrobním světem, kdy se celkový společenský život truchlících na určitou dobu zastavuje.<sup>220</sup> Émile Durkheim dodává, že projevy smutku nejsou projevy emocí jednotlivců, ale jsou předurčeny společenstvím.<sup>221</sup>

Vyrovnání se s úmrtím zemřelého a postupné ukončení všech pravidel, které byly typické pro období smutku je možné dle A. Gennepa považovat za opětovnou integraci pozůstalých do společenského života.<sup>222</sup>

Po čtyřiceti dnech období smutku se muslimové začínají navštěvovat a podnikat společné sešlosti, při kterých recitují Korán, podnikají společné hostiny, atp.<sup>223</sup> Tyto společné akce jsou formou přijímacích rituálů, jejichž primárním cílem je opětovně navázat pouto mezi jednotlivci ve skupině

---

<sup>217</sup> Na marách nebo v otevřené rakvi.

<sup>218</sup> Zvyklosti a předpisy v konkrétním regionu.

<sup>219</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 193-194.

<sup>220</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 97.

<sup>221</sup> DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2004. Oikúmené. ISBN 80-729-8056-4. S. 426-433.

<sup>222</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 137.

<sup>223</sup> MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3. S. 194.

pozůstalých, které bylo do jisté míry narušeno úmrtím jednoho člena z jejich společenství.<sup>224</sup>

#### **5. 4. Koncept hrobů a hřbitovů**

Je nutno zmínit, že v přístupu k hrobům a hřbitovům lze v islámu narazit na dvě odlišné koncepce. Jedni zastánci podporují uctívání hrobů, světců, stromů a kamenů; druzí oponují a zastávají názor, že muslimové by se těchto praktik měli vyvarovat. Přestože již dnes uctívání stromů a světců není praktikováno ve velké míře, tak je zde původní myšlenka, že mají tu moc přimlouvat se u Boha, což může jednotlivci ulehčit přestup ze světa živých do světa záhrobního. V současné době se můžeme setkat s praktikou, tzv. zarovnávaním hrobů. Hřbitovy i nejrůznější hřbitovní stavby jsou ničeny v souladu se šariou. Tyto stavby by totiž mohly muslimy pokoušet k jejich uctívání, což je nepřípustné.<sup>225</sup>

Hřbitov dle A. Gennepa symbolizuje materiální postup odluky individua od svého společenství.<sup>226</sup> V islámu je problematika hrobů náročnější otázkou, protože je potíž definovat představu o tom, jak by měl správný hrob vypadat a jak jsou hroby vystavěny v praxi. Hrob by měl být vyvýšen jen o cca 23cm nad zem, zároveň by měl být jen označen kamenem, popř. dvěma kameny, které symbolizují, že je na onom místě někdo pohřben. V rámci lidového islámu je např. v Sýrii, Jordánsku nebo v Palestině podoba hrobů odlišná. Často se tam můžeme setkat s hroby, kde je umístěna fotografie zemřelého, kolem hrobu jsou položeny svíčky a květiny.<sup>227</sup>

#### **5. 5. Návštěva hrobů, kondolence**

Dle sunny se od data úmrtí jedince kondoluje pozůstalým v průběhu tří následujících dní, i když období smutku pozůstalých trvá déle (viz kapitola 6.

---

<sup>224</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 151.

<sup>225</sup> OSTŘANSKÝ, Bronislav, ed. *Smrt, hroby a záhrobí v islámu: poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*. Praha: Academia, 2014. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2305-6. S. 208-209.

<sup>226</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 151.

<sup>227</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 182-183.

3.). Ve výjimečných případech muslimové pozůstalým vyjadřují svou soustrast o něco později, např. z důvodu nepřítomnosti ve státě v daném období.<sup>228</sup> Jak již bylo zmíněno výše, v průběhu období smutku se pozůstalí vyrovnávají se ztrátou člena, který patřil k jejich společenství, a postupně se opět zařazují do obecné společnosti.<sup>229</sup> V tomto období můžeme narazit na charakteristické znaky pro danou *communitas*, která se odlišuje od struktury. Pozůstalí jsou totiž v průběhu tohoto období limitováni zákazy nebo určitými pravidly smutku.<sup>230</sup> Jednou z těchto restrikcí může být např. zákaz používání parfému nebo nanášení make-upu. Pozůstalí by neměli zapínat televizi nebo poslouchat muziku. Pokud ženě umře její choť, neměla by vycházet po určitou dobu z domu, aby došlo ke klarifikaci, zda není případně těhotná se svým zesnulým manželem. Na porušení těchto pravidel je nahlíženo jako na nevyjádření respektu vůči zesnulému jedinci.

Stanovení třech dnů, během kterých muslimové obdrží kondolenci, mají svůj účel, tj. usnadnit pozůstalým vyrovnat se s jejich zármutkem, protože opakovaná kondolence v delším časovém úseku nepřispívá k návratu do každodenního života.<sup>231</sup>

Co se týče návštěvy hrobů v islámu, tak se jednotlivé názory mohou dle nábožensko-právních autorit různit. Někdo zastává názor, že návštěvou hrobů si lidé připomínají svou smrtelnost, tudíž by se hroby navštěvovat měly. Je nutno poznamenat, že se v islámu nechodí k hrobům zemřelého za účelem ho oplakávat, protože rituál přechodu z pozemského světa do světa záhrobního je pro muslimy již uzavřený. Naopak zákazy, které se pojí k návštěvám hrobů, jsou determinovány možnými představami, že by jedinci uctívali mrtvé, např. Prorokovy společníky, šajchy, atp., což je považováno za hřích – přidružování se Bohu.<sup>232</sup>

---

<sup>228</sup> Tamtéž, str. 193.

<sup>229</sup> VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6. S. 137.

<sup>230</sup> TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3. S. 97.

<sup>231</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 197-200.

<sup>232</sup> Tamtéž, str. 202-203.

## 6. Realizace muslimských pravidel v nemuslimském prostředí

Podoba realizace zmíněných rituálů se může v některých aspektech v nemuslimském prostředí lišit. Demografické změny a změna socio-kulturního prostředí způsobuje, že některé rituály mohou být např. mezi muslimy v Evropě známy, ale nejsou praktikovány. Dále se můžeme setkat s případy, kdy jsou určité rituály praktikovány, ale jsou limitovány legislativou v konkrétní zemi. V současné době se v Evropě můžeme setkat se třetí/čtvrtou generací muslimů. To s sebou přináší okolnosti vzniku nejrůznějších organizací zaměřujících se na služby pro muslimy v náboženské, kulturní i sociální sféře v těchto státech.<sup>233</sup>

V České republice je mezi českými muslimy klíčové, zda konkrétní rituál znají či nikoliv. Hlavními faktory realizace obřadů jsou především znalosti, aktivní zájem vyhledání si případných informací a znalost jazyka. Některé hadíthy, které lze najít na internetu nebyly přeloženy do češtiny a jsou dostupné pouze v angličtině nebo v arabštině, turečtině. Zároveň jednotlivé praktiky mohou vyznít jako matoucí, protože v některých případech není zřejmé, zda se jedná o sunnu nebo o místní zvyklost.<sup>234</sup>

### 6. 1. Narození a rituály v nemuslimském prostředí

Pokud hovoříme o rituálech týkajících se narození, tak jistá omezení můžeme spatřit i v České republice, např. při pojmenovávání potomka. Jak již bylo zmíněno v kapitole 4. 5., v islámu může být jedinec pojmenován několik dní, popř. týdnů po narození. Toto však v České republice není povoleno a novorozenec musí mít své jméno již v porodnici.<sup>235</sup>

Rituální porážka, tj. *aqíqa*, je praktikována i mezi muslimy v České republice. Je prováděna za stejným účelem, liší se jen ve formě velikoleposti. Pokud se muslimové rozhodnou za svého potomka *aqíqu* pořádat, nejčastěji dochází do mešity, aby si domluvili datum pro tuto příležitost. *Aqíqa* je tradičně pořádána sedmý den po narození dítěte, to ovšem v českém prostředí není lehce

---

<sup>233</sup> OSTŘANSKÝ, Bronislav, ed. *Smrt, hroby a záhrobí v islámu: poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*. Praha: Academia, 2014. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2305-6. S. 250.

<sup>234</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 77.

<sup>235</sup> Tamtéž, str. 69.

realizovatelné, proto se tento obřad nejčastěji provádí v předem domluvený pátek, kdy do mešity dochází největší počet lidí. V tento den se následně všichni společně najedí, dochází ke gratulacím a modlitbě k narozenému.<sup>236</sup>

Na území České republiky je možné provést chlapeckou obřízku za předpokladu, že ji provede urolog, popř. muslimský lékař. Realizace je ale možná až v pozdějším věku chlapce, protože ji je možné provést pod celkovou či lokální anestézií.<sup>237</sup> Ze zdravotních důvodů je tento zákrok hrazen pojišťovnou, avšak z náboženských, popř. estetických důvodů je nutno za ni zaplatit.<sup>238</sup>

## **6. 2. Svatba a rituály v nemuslimském prostředí**

Jelikož Česká republika není muslimským státem a vyskytuje se zde poměrně nízké procento muslimů, možnosti pro výběr budoucího partnera jsou pro české muslimy do určité míry omezeny. Jedinci při výběru partnera nejčastěji pomáhají jeho známí a přátelé z mešit. Můžeme říci, že mešita v našem socio-kulturním prostředí nahrazuje muslimovi roli rodinného příslušníka při výběru budoucího partnera. Druhou rozšířenou možností při výběru partnera sehrává internet. V roce 2013 např. vznikla webová stránka muslimface.cz<sup>239</sup> pod záštitou Islámské nadace v Praze, pomocí které je možné navazovat kontakty.<sup>240</sup>

Zakázané a povolené styky mezi mužem a ženou platí pro muslimy i na území České republiky. Vliv zde má ale česká nemuslimská společnost, ve které nedochází ke genderové segregaci ve společnosti, tudíž se muslimové pravidly styku mezi oběma pohlavími neřídí do poslední instance. Zároveň zde jedinci povětšinou chybí jakási společenská kontrola od rodinných příslušníků. To vede k tomu, že pokud muslim/muslimka poruší nějaká pravidla, jeho/její chování nemusí být vůbec trestně ošetřeno.<sup>241</sup>

---

<sup>236</sup> Tamtéž, str. 74-75.

<sup>237</sup> Tamtéž, str. 80.

<sup>238</sup> Cca 10 000 – 20 000 Kč/zákrok. *Ceník obřízky*. [online]. [cit. 2017-03-29] Dostupné z: <http://www.plasticka-chirurgie.info/ceniky/obrizka>

<sup>239</sup> *První muslimská sociální síť v ČR*. [online]. [cit. 2017-03-29] Dostupné z: <http://muslimface.cz/>

<sup>240</sup> MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1. S. 108-111.

<sup>241</sup> Tamtéž, str. 124.

Realizace muslimské svatby je pro české muslimy relativně úředně náročnější. Nejprve je potřeba českému muslimskému oddávajícímu dodat oddací list z matriky, následně je možno uspořádat „islámskou svatbu“. V muslimských zemích je oddávajícím nejčastěji specializovaný úředník nebo soudce, v Česku se této funkce ujímá imám. Je také důležité podotknout, že přítomnost imáma při uzavírání islámského sňatku není esenciální podmínkou, proto se můžeme setkat i s případy, kdy funkci oddávajícího zastupují přátelé. Je také možné se setkat s případy, kdy české konvertitky přijímají příjmení po svém manželovi, ačkoliv dle islámu by si ženy měly ponechat svoje jméno. Tento fakt je spjat s pohřebním rituálem, kdy je každý jedinec v soudný den volán svým jménem, tedy jménem svého otce. Svatební oslava se v nemuslimském prostředí koná v malém počtu zúčastněných a bezprostředně poté, co dojde k uzavření manželské smlouvy.<sup>242</sup>

### **6. 3. Smrt a rituály v nemuslimském prostředí**

Při pohřebních obřadech by v nemuslimském prostředí nemělo docházet k synkretismu náboženství ve smyslu přijímání rituálů spjatých s náboženstvím v zemi, ve které se praktikuje. Dle právních a správních předpisů v nemuslimských prostředích zpravidla není možné nakládat s ostatky zemřelého tak, jak je tomu v muslimském prostředí. Následně dochází k tomu, že tento aspekt muslimy přivádí ke kompromisům. Řídí se právními předpisy dané země, zároveň muslimové zvažují, zda se jedná opravdu o rituál nebo pouze o tradici, které se mohou v nemuslimském prostředí vzdát.<sup>243</sup>

Mimo muslimské prostředí pro muslimy stále platí, že s ostatky zesnulého by mělo být zacházeno šetrným způsobem. To v praxi znamená, že pokud je mrtvému nařízena pitva, s tělem by mělo být naloženo opatrně a pouze podle potřeby. Pokud je tělo výrazným způsobem poškozeno, tak by měli nemocniční pracovníci a zaměstnanci pohřební služby upozornit pozůstalé o jeho stavu. Předchází se tak následným nežádoucím reakcím pozůstalých.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> Tamtéž, str. 137-148.

<sup>243</sup> OSTŘANSKÝ, Bronislav, ed. *Smrt, hroby a záhroby v islámu: poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*. Praha: Academia, 2014. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2305-6. S. 280-281.

<sup>244</sup> Tamtéž, str. 282.

Jak již bylo zmíněno v předcházejících kapitolách, potomci muslimů by se dle sunny měli umět postarat o své rodiče ve stáří. To je také důvodem, proč muslimové v nemuslimském prostředí zřídka využívají zařízení hospiců a pracovišť s odborným personálem.<sup>245</sup>

V poslední řadě islám zamítá jakýkoliv druh plýtvání, což se promítá do následné výstavby hrobů. Plýtváním můžeme rozumět např. výstavbu hrobů z drahých materiálů, fotografie zemřelého na pomníku, atp. Muslimové by se proto měli těchto praktik v nemuslimském prostředí vyvarovat.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> Tamtéž, str. 282.

<sup>246</sup> Tamtéž, str. 279.



## Závěr

Bakalářská práce analyzovala přechodové rituály objevující se v životě muslimů skrze teoretické koncepty Arnolda van Gennepa, Victora Turnera a dalších autorů. Práce se zaměřila na rituály narození, svatby a smrti.

V průběhu tvorby této práce jsem si kladla otázku, jaké účely v životech muslimů tyto rituály zastávají. Přechodové rituály obecně u jakéhokoliv společenství slouží k přesunu individua z jedné podstatné životní fáze do druhé, kdy dle Arnolda van Gennepa jedinec prochází třemi fázemi přechodu. Zaměřila jsem se na fakt, jaké konkrétní formy přechodů jednotlivé rituály představují.

Rituály spjaté s narozením slouží pro odluku novorozence z matčina těla, jeho individualizaci a jeho následné zařazení a přijetí do muslimského společenství. Při tomto procesu zde můžeme narazit na mnoho dalších záměrů, které se snaží usnadnit jedinci příchod na svět a ochraňovat dítě před zlými silami. Tudiž rituály narození sledují ochranné a předpovědní účely.

Na svatbu lze v islámu nahlížet jako na obřad zahrnující přechod od společenství dětí do společnosti dospělých lidí, popř. přechod z jedné rodiny do druhé. Zároveň zde můžeme naleznout mechanismy, kterými se muslimská rodina snaží ochránit případné potomky manželů; dále strukturovaný proces zasnub, kterým se muslimové snaží předcházet pozdějším sporům a případnému zániku manželství.

Pohřeb v islámu symbolizuje přechod jedince ze světa živých do záhrobního světa, což představuje stěžejní poslání tohoto rituálu. V průběhu tohoto přechodového obřadu se také můžeme setkat s obrannými rituály, které muslimové provádí nejenom proto, aby usnadnili zesnulému příslušníkovi své rodiny cestu do záhrobí, ale aby ochránili i sami sebe a svou rodinu. Zároveň postupují tak, aby přechod jedince do tohoto světa nebyl narušen, a aby svět živých a svět mrtvých zůstal dokonale nepropojeným. Dalším neméně důležitým aspektem tohoto rituálu je semknutí, regenerace a nápomoc k vnitřní kohezi společenství.

Z toho závěrem můžeme vyvodit, že přechodové rituály slouží k přechodu jedince z jednoho životního stadia do druhého, zároveň plní další funkce, přispívající k udržení integrity společenství.

## Seznam použitých zdrojů

- 1) ALTHAUS, Frances A. Female Circumcision: Rite of Passage or Violation of Rights? *International Family Planning Perspectives* [online]. 1997, 23 (3), Guttmacher Institute: 13033. [cit. 2017-04-08] DOI:10.2307/2950769. Dostupné z: [https://www.jstor.org/stable/2950769?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2950769?seq=1#page_scan_tab_contents)
- 2) BĚLKA, Luboš a Milan KOVÁČ, ed. *Normativní a žité náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. Religionistika. ISBN 80-210-2047-4.
- 3) BOWIE, Fiona. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál, 2008, 336s. ISBN 978-80-7367-378-9.
- 4) *Ceník obřízky*. [online]. [cit. 2017-03-29] Dostupné z: <http://www.plasticka-chirurgie.info/ceniky/obrizka>
- 5) DENNY, Frederick Mathewson. *Islám a muslimská obec*. V čes. jaz. vyd. 2. Praha: Prostor, 1999. Obzor (Prostor). ISBN 80-851-9096-6.
- 6) DESAI, M. *Can a late Aqiqah be performed?* [online]. [cit. 2016-12-28] Dostupné z: [http://www.askimam.org/public/question\\_detail/24062](http://www.askimam.org/public/question_detail/24062)
- 7) DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh, 2004. Oikúmené. ISBN 80-729-8056-4.
- 8) ELIADE, Mircea a Marcel MAUSS. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-388-9.
- 9) ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6.
- 10) *FGM in Europe* [online]. [cit. 2017-03-18] Dostupné z: <http://www.endfgm.eu/female-genital-mutilation/fgm-in-europe/>
- 11) GATRAD, A. R. Muslim Birth Customs. *Archives of Disease in Childhood. Fetal and Neonatal Edition* [online]. 2001, 84 (1), [cit. 2017-04-08]. DOI: 10.1136/fn.84.1.F6 Dostupné z: <http://dx.doi.org/10.1136/fn.84.1.F6>

- 12) HAMAMY, Hanan – Al-Hait, Sana. *Premarital Screening Program for Beta-Thalassemia in Jordan*. [online]. [cit. 2017-02-11] Dostupné z: <http://ambassadors.net/archives/issue21/selectedstudy.htm>.
- 13) HARRIS, V. William et al. In the Eyes of God: How Attachment Theory Informs Historical and Contemporary Marriage and Religious Practices among Abrahamic Faiths. *Journal of Comparative Family Studies* [online]. 2008, 39(2), 271. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/41604214>.
- 14) HOLÝ, Ladislav. *Religion and custom in a Muslim society: the Berti of Sudan*. New York: Cambridge University Press, 1991. ISBN 05-213-9485-6.
- 15) HRABÁKOVÁ, Lud'ka. *Úvod do kulturní antropologie*. Vyd. 1. Liberec: ReproArt Liberec s.r.o., 2013, 74s. ISBN 978-80-7494-001-9.
- 16) HUBERT, Henri a Marcel MAUSS. *Sacrifice: its nature and function*. 2. Impr. London: Cohen West, 1968. Oikúmené. ISBN 978-071-0063-489.
- 17) IBRAHIM ABDULLA AL-MARZOUQI. *Human rights in Islamic law*. Abu Dhabi, U.A.E: s.n, 2000. ISBN 978-075-6767-853.
- 18) KHIDAYER, Emíre. *Život po arabsku*. Praha: Mladá fronta, 2012. ISBN 978-80-204-2786-1.
- 19) KOPECKÝ, René a Charif BAHBOUH. *Co je dobré vědět o arabském a islámském světě*. Brandýs nad Labem: Dar Ibn Rushd, 2014. ISBN 978-808-6149-882.
- 20) MALECKÁ, Jana. *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*. Brno: Masarykova univerzita, 2014. Etnologické studie. ISBN 978-80-210-7212-1.
- 21) MENDEL, Miloš. *Muslimové a jejich svět: o víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Praha: Dingir, 2016. ISBN 978-80-86779-42-3.
- 22) *Modlitba istichára (fatwa)*. [online]. [cit. 2017-02-12] Dostupné z: <http://www.islamweb.cz/fatwy/fatwa.php?fatwaId=76>

- 23) MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Vyd. 2. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2004. Studijní texty (Sociologické nakladatelství). ISBN 978-80-86429-25-0.
- 24) OSTŘANSKÝ, Bronislav, ed. *Smrt, hroby a záhroby v islámu: poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*. Praha: Academia, 2014. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2305-6.
- 25) OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri, 2009. ISBN 978-80-7277-404-3.
- 26) POTMĚŠIL, Jan. *Šarīʿa: úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012. ISBN 978-80-247-4379-0.
- 27) *První muslimská sociální síť v ČR*. [online]. [cit. 2017-03-29] Dostupné z: <http://muslimface.cz/>
- 28) SLÁDEK, Karel. *Křesťanství a islám v liberálním státu: výzvy tradice a současnosti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-7465-006-2.
- 29) TURNER, Victor Witter a Marcel MAUSS. *Průběh rituálu: archetypy a opakování*. Brno: Computer Press, 2004. Eseje/studie. ISBN 80-722-6900-3.
- 30) VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Přeložil Helena BEGUIVINOVÁ. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1997. Mythologie. ISBN 80-7106-178-6.
- 31) WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita, 1997. Rubikon (Masarykova univerzita). ISBN 80-210-1445-8.