

Daniel Boušek

Sa'īd ibn Ḥasan z Alexandrie: Židovský konvertita k islámu a jeho důkazy Muḥammadova prorocství z hebrejské Bible

Sa'īd ibn Ḥasan of Alexandria: The Jewish Convert to Islam and his proofs of Muḥammad's prophethood

The article deals with a polemical treatise Masalik al-nazar (1320) of Sa'īd ibn Ḥasan, a Jewish convert to Islam from Alexandria. Since Sa'īd did not succeed with his attempt to organize a disputation with the spiritual leaders of the Jews and the Christians, he put his polemical arguments on paper. The author gives in the treatise a long list of putative prophecies concerning the prophet Muhammad and Islam culled from the Hebrew Bible, which bear witness to Sa'īd's unfamiliarity with the Muslim polemical literature. In so doing, when unable to shut down the houses of prayer of "protected people" altogether, he aimed at least to persuade the Muslim authorities to eradicate the pictures and the statues from them.

Masalik al-nazar contains inter alia interesting biographical parts describing the author's process of conversion which was triggered by a dream vision urging him to convert. The treatise offers a valuable testimony to aggravating social conditions of the non-Muslim minorities in the Mamluk Egypt and Syria.

Klíčová slova: Sa'īd ibn Ḥasan, polemická literatura, mamlúcké období, konverze, znamení Muḥammadova prorocství

Key words: Sa'īd ibn Ḥasan, polemics literature, Mamluk period, conversion, signs of Muḥammad's prophethood

Mamlúcké období (1250–1517) lze s trochou nadsázky označit za „zlaté období“ islámské polemické literatury. V této době vznikla celá řada polemik s křesťanstvím a judaismem a právních dobrozdání pojednávajících o zákonnosti zaměstnávání „chráněného obyvatelstva“ (*ahl al-ḡimma*), tedy křesťanů a Židů, ve státní administrativě a bourání jejich sakrálních staveb. Ne náhodou. Badatelé vládu mamlúků v Egyptě a Sýrii, rozprostírající se mezi mimořádně tolerantními režimy Fátimovců a Ajjúbovců (969–1250) a Osmanské říše, právem označují za éru zvýšené intolerance sunnitského islámu vůči nemuslimským a nesunnitským menšinám.¹ Doboví autoři na stránkách svých polemických děl a právních dobrozdání (*fatwā*, pl. *fatāwā*) mimo jiné prokazovali Prorokovo tvrzení obsažené v Koránu (61:6), že svatá Písma křesťanů a Židů ohlašují příchod proroka, který se bude jmenovat Aḥmad.² Jelikož medínští Židé takové tvrzení pochopitelně popírali, obvinil je Muḥammad z pozměnění a zfalšování vlastních Písem (tzv. *taḥrīf*). K Muḥammadově poněkud nejednoznačné tezi muslimští teologové v průběhu dějin zastávali různá stanoviska. Někteří za zfalšovaný prohlašovali text Písma (*taḥrīf al-naṣṣ*), jiní jeho interpretaci (*taḥrīf al-ma'ānī*). Oba názory existovaly vedle sebe od raného stadia muslimské exegeze Koránu.³

Předpovědi příchodu Muḥammada a islámu v Bibli spolu s tezí o jejím zfalšování a abrogaci předchozích zjevení islámem tvořily po staletí páteř muslimské polemiky s vlastníky Písma (*ahl al-kitāb*), tj. křesťany a Židy. Jestliže v polovině osmého století muslimové na výzvu Jana Damašského (z. 750), aby z Bible citovali verše předpovídající jejich proroka, ještě „zahanbeně mlčeli“,⁴ polemická korespondence mezi byzantskými vládci či teology a jejich umajjovskými a abbásovskými protějšky již na konci téhož století oplývá biblickými verši vztahenými na Muḥammada, které se řadí do klasického repertoáru muslimské polemické literatury.⁵ Pomocnou ruku muslimům v „hledání“ Muḥammada v Bibli podali díky své znalosti Písma především konvertité z řad Židů a křesťanů, přičemž posledně jmenovaní navíc mohli čerpat ze sbírek christologických pasáží, tzv. *testimonií*,⁶ u nichž stačilo mesiáše zaměnit za Muḥammada. Paralelně

1) BOSWORTH, C. E., 1979–1980, s. 11–36.

2) *Muslimská tradice vkládá Muḥammadovi do úst výrok, podle něž jej předpovídal prorok Izajáš ve verši 42,2–3. DE GOEJE, Michael Jan, 1897, s. 179–185. Korán (21:105) cituje explicitně hebrejskou Bibli pouze jednou, a to žalm 37,29.*

3) WANSBROUGH, John, 2004, s. 189–190; GOLDZIHNER, Ignaz, 1878, s. 364–372.

4) SAHAS, Daniel John, 1972, s. 135, 80–81; BECKER, Carl Heinrich, 1912, s. 175–195, zvl. 181.

5) DUNLOP, Douglas Morton, 1968, s. 106–115, 112–114; JEFFERY, Artur, 1944, s. 327; CHEIKHO, Louis P., 1923, s. 10–11, 12–14, 21–22.

6) *Církevní otcové věnovali značnou část svého oeuvre důkazům ze Starého zákona, jimiž prokazovali Ježíšovo mesiášství, abrogaci židovského náboženského práva a postavení církve jako pravého Izraele. Apologeti Justian Martyr (z. kol. 165), Melito ze Sardis*

s touto literaturou se rozvíjel i specifický literární žánr zvaný *důkazy* nebo *znamení pro-roctví* (*dalā'il* nebo *a'lām al-nubūwa*), jehož součástí tvořily seznamy biblických veršů ohlašujících příchod islámu a jeho proroka.⁷ Tím se výčet polemické nebo apologetické literatury zdaleka nevyčerpává, jak dosvědčuje letmé prolistování průkopnické monografie Moritze Steinschneidera,⁸ na niž navázaly práce pozdějších autorů.⁹

Paralelně s touto literaturou vznikala v mamlúckém období právní dobrozdání a polemické pamflety, které se vyjadřují k otázce postoje *šarī'y*, islámského zákona, k zaměstnávání nemuslimů ve státní správě a statusu jejich sakrálních staveb. Zavření kostelů a synagog prosazuje pojednání *Mas'ala fī'l-kanā'is* slavného ḥanbalovského teologa Taqījuddīna ibn Tajmīji (1263–1328), jenž rovněž svými teologickými díly podněcoval k averzi vůči nemuslimům a stavěl se za jejich propouštění z úřadů.¹⁰ Na něj navázali 'Abdulḥaqq,¹¹ Taqījuddīn al-Subqī (1353),¹² Ibn Ḥaḡar (ohledně synagogy v Káhiře),¹³ Ibn 'Ubajja (*fatwā* ve věci tzv. „Rambanovy“ synagogy v Jeruzalémě, 1474),¹⁴ Naḡmuddīn ibn al-Rif'a (kostely a synagogy v Egyptě)¹⁵ a dochovala se i sbírka dobrozdání všech čtyř právních škol ve věci kostelů v Káhiře, vydaná al-Damanhūrīm.¹⁶ K těmto dílům se řadí rovněž spis *Masālik al-naẓar fī nubūwat sajjid al-bašar* (*Stezky zkoumání o prorockém poslání pána lidstva*) z pera Sa'īda ibn Ḥasana z Alexandrie, židovského

(z. kol. 190) a Tertullianus (z. 220) vypracovali velký počet těchto testimonií Starého zákona, z nichž se posléze sestavovaly sbírky, jako např. *Ad Quirinum biskupa Cypriana* (z. 258). K přehledu a ukázkám z pozdějších testimonií viz DAHAN, Gilbert, 1998, s. 42–53.

7) Rozvinutou profetologii obsahují knihy al-Ġāḡiẓe (z. 869) Ḥuḡaḡ al-nubūwa (*Důkazy pro-roctví*), Ibn Qutajby (z. 889) *Dalā'il al-nubūwa* (*Důkazy pro-roctví*), al-Māwardīho (z. 1058) *A'lām al-nubūwa a především 'Alīho ibn Rabbana, nestoriánského konvertity k islámu, který do Kitāb al-dīn wa'l-dawla* (sepsáno asi 855) zařadil přibližně sto třicet „svědeckých“ pasáží z Bible. STROUMSA, Sarah, 1985, s. 101–114; BROCKELMANN, Carl, 1898, s. 2–59; MARGOLIOUTH, D. S., 1930, s. 165–182.

8) STEINSCHNEIDER, Moritz, 1877.

9) Za všechny uvedme LAZARUS-YAFEH, Hava, 1992, a ADANG, Camilla, 1996.

10) FRITSCH, Erdmann, 1930, s. 25–33; MORABIA, Alfred, 1979, s. 91–122, 77–107.

11) SCHREINER, Martin, 1895, s. 212–221.

12) WARD, Seth, 1989, s. 169–188.

13) GOTTHEIL, Richard J. H., 1908, s. 351–414.

14) GOITEIN, Shelomo Dov, 1948–49, s. 18–32. Podrobnou historii právní procedury zbourání a následného znovuvystavění synagogy líčí MUČĪRUDDĪN AL-'ULAJMĪ, 1966, sv. 2, s. 300–314.

15) WARD, Seth, 1999, s. 70–84.

16) PERLMANN, Moshe, 1975.

konvertity k islámu,¹⁷ který lze zařadit mezi lidovou formu polemiky. Spis je předmětem této studie. Svě osobě, okolnostem své konverze k islámu a důvodům sepsání spisu autor věnuje poměrně rozsáhlé místo v jeho závěru, kde říká:

Věž, že jsem byl jedním z učenců Izraele, ale Bůh mne milostivě obdařil islámem. Stalo se to takto: Onemocněl jsem a navštívil mne lékař. <Můj stav se zhoršil natolik >, že mi už připravili rubáš. Tu se mi ve snu zdálo, jak ke mně někdo praví: „Zarecituj sůru *al-ḥamd*¹⁸ a unikneš smrti.“ Ihned po procitnutí jsem přivolal jednoho člena muslimského soudu, který byl mým sousedem. Chytil jsem ho za ruku se slovy: „Vyznávám, že není božstva kromě Boha jediného, jenž nemá druhu, a vyznávám, že Muḥammad je Jeho služebník a posel, jehož poslal s vedením a náboženstvím pravdy, aby triumfovalo nad všemi ostatními náboženstvími. Zopakoval jsem vyznání a dodal: „Ty, jenž posiluješ srdce, posilni mne ve víře.“ Když jsem později vstoupil do mešity a spatřil muslimy seřazené v řadách jako anděly, uslyšel jsem ve svém nitru hlas, jak praví: „To je lid, jehož příchod radostně ohlašovali proroci.“ Jakmile vyšel kazatel oděný do látky utkané z černé srsti,¹⁹ zmocnila na mě bázeň, a když udeřil mečem o kazatelnu,²⁰ prochvěla ta rána všemi mými údy. Když na konci kázání kazatel – toho dne zastával kazatelský úřad Ibn al-Muwaffaq z alexandrijského přístavu – pronesl slova sůry (16:90)²¹ a začala modlitba, hluboce to mnou pohnulo. Řady muslimů mi připomínaly řady andělů a zdálo se mi, že v jejich poklekutích a prostracích se zjevuje Bůh. Vnitřní hlas mi pravil: „Hle, Bůh se v průběhu věků zjevil Izraelcům dvakrát,²² ale k tomuto národu promlouvá při každé modlitbě.“ Nabyl jsem jistoty, že jsem byl stvořen výhradně proto, abych se stal muslimem. Konvertoval jsem počátkem měsíce ša'bānu roku šestistého devadesátého sedmého.

V době konverze Sa'īda ibn Ḥasana k islámu v květnu 1298 v islámském světě ještě doznávaly otřesy mongolských vpádů, před jejichž náporom neobstál Bagdád (1258), hlavní město islámské kultury a sídlo chalífy, ani Aleppo a Damašek (1259–1260). Po počátečním

17) Text objevil a částečně uveřejnil GOLDZIJER, Ignaz, 1895, s. 1–23. Edici celého textu společně s anglickým překladem pořídil WESTON, Sidney Adams, 1903, s. 312–383.

18) První súra *al-fātiḥa*, „Otvíratelka knihy“; *al-ḥamd*, tj. chvála, se této sůře říká kvůli jejím úvodním slovům *al-ḥamd li-llāhi*.

19) Oficiální barva Abbásovců.

20) Ve městech, dobytých islámem mocí, držel kazatel v ruce při pátečním kázání, *chuṭḭbē*, dřevěný meč nebo hůl. Viz LANE, Edward W., 1989, s. 90–91.

21) Druhá část pátečního kázání, která se nazývá *chuṭḭbat al-na't*, končí vždy tímto veršem.

22) Tj. skrze Mojžíše a Ježíše.

šoku začal Írán opět povstávat z prachu rozvalin. Přelomovým datem se stal rok 1295, kdy se moci chopil mongolský chán Ġāzān (1295–1304), pravnuke velkého chána Hülegüho, a ve snaze nastolit ve své zemi mír a řád učinil několik dní po své intronizaci zásadní osobní i státnické rozhodnutí: zřekl se buddhismu a konvertoval k sunnitskému islámu. Tento krok znamenal triumf islámu nad mongolským šamanismem, buddhismem a nestoriánským křesťanstvím v Íránu. Změna náboženství vedla k tomu, že byla uvedena v platnost všechna ustanovení tzv. ‘Umarovy smlouvy (‘*ahd ‘Umar*),²³ týkající se „chráněného obyvatelstva“, včetně ničení sakrálních staveb křesťanů, Židů a buddhistů.²⁴ Ozvuky těchto událostí se donesly také do Damašku k Sa‘īdovi, který píše, že „král Ġāzān zničil domy modlitby na Východě“. V prosinci roku 1299 vstoupil Ġāzān triumfálně do Sýrie, v níž v bitvě poblíž Ĥimsu porazil vojska egyptského mamlúckého sultána al-Malika al-Nāšira Muḥammad Qalā’ūna (1299–1309) a zmocnil se i Aleppa a Damašku. Nedlouho poté mamlúci opět získali kontrolu nad Sýrií a Mongolové se ji znovu, a naposledy, pokusili dobýt. Tentokrát jim však mamlúci 20. dubna 1303 u Marġ al-ṣuffār poblíž Damašku zasadili drtivou porážku.²⁵

Otázka statusu jednotlivých kostelů a synagog stála vždy v popředí konfliktu mezi muslimy a „chráněným obyvatelstvem“. Ne náhodou tvoří zákaz stavět nové sakrální stavby první článek ‘Umarovy smlouvy, která vymezuje závazky nemuslimů žijících na území islámu a definuje podmínky jejich tolerance islámskou společností; k možnosti rekonstrukce již stojících staveb zaujímají čtyři islámské právní školy různé postoje.²⁶ Takové pojetí samozřejmě pro nemuslimské komunity představovalo stálou hrozbu a nutnost dokazovat muslimským úřadům, že stáří daného kostela či synagogy předchází příchodu islámu. To bylo jistě v případě muslimy založených měst jako Bagdád, Káhira, Mahdíja, Bašra, Kúfa nebo třeba Wāṣiṭ velmi složité a záleželo jen na vůli, či spíše zvůli panovníků, zda nařízení obsažená v ‘Umarově smlouvě uplatní, či nikoli. I právníci, kteří sepisovali výše uvedená právní dobrozdání, si byli vědomi pokulhávání reality za teorií. „Všechny zmíněné káhirské synagogy byly do jedné postaveny nově

23) *Název ‘Umarovy smlouva je odvozen od jména druhého chalífy ‘Umara ibn al-Chaṭṭāba, jež muslimská tradice považuje za autora smlouvy. Viz BOUŠEK, Daniel, 2011, s. 113–120.*

24) *HOWORTH, Henry H., 1927, sv. 3, s. 395–396. Historik Bar Hebraeus uvádí: „Ġāzān vydal nařízení o zničení kostelů, domů model a židovských synagog a o kněžích, kteří mají platit tribut a daně, přičemž s nimi má být potupně nakládáno. Žádný křesťan nebyl vídán bez opasku kolem pasu (zunnār) a žádného Žida nebylo lze potkat na ulici bez znamení na hlavě...“ FISCHER, Walter J., 1969, s. 121, pozn. 1.*

25) *HOWORTH, Henry H., 1927, sv. 3, s. 469–476.*

26) *BOUŠEK, Daniel, 2011, s. 120–135.*

v období islámu, " uzavírá svůj výčet káhirských a fuṣṭāṭských synagog egyptský historik al-Maqrīzī (1364–1442).²⁷

První snahy o prosazení tohoto článku 'Umarovy smlouvy se datují do období abbásovských chalífů Hārūnarrašīda (786–809) a al-Mutawakkila (847–861),²⁸ avšak teprve ve vypjaté atmosféře zhoršených křesťansko-muslimských vztahů mamlúckého období v důsledku bojů s křižáky a Mongoly vyvstala otázka sakrálních staveb nemuslimů s nebývalou intenzitou. Výrazným znakem doby se staly opakující se nepokoje namířené proti *dimmijūm*, jež vedly k jejich propouštění ze státní správy, nuceným konverzím a především k zavírání, záboru nebo destrukci kostelů a synagog. Muslimská společnost nyní oproti předchozím obdobím kladla větší důraz na aplikaci restriktivních opatření 'Umarovy smlouvy, jež s ještě větší naléhavostí vnímala jako právní základ postoje k *dimmijūm*, mající status *šarī'y*, islámského zákona. Při četbě pramenů můžeme opakovaně narážet na scény, kdy jsou zástupci jednotlivých nemuslimských komunit předvoláváni před panovníka či soud, aby se veřejně zavázali k plnění 'Umarovy smlouvy, poté co členové jejich komunit (zhusta šlo o křesťany) nedbali některých jejich nařízení.

Zavřít kostely a synagogy a odstranit jejich výzdobu v podobě obrazů a soch je hlavním cílem také Sa'īdova spisu *Masālik al-naẓar*. Proč je podle Sa'īda tento úkol akutní právě nyní? Důvodem je přelom století islámského letopočtu a s ním spojená obava o osud islámu. Muslimové věří, že Bůh posílá na konci každého století obnovitele islámu. Podle tvůrců apokalyptických vizí provázejí tato přelomová data politické zvraty a nepokoje; prorocství tohoto typu nezůstala bez odezvy u muslimů při každém konci islámského století. Jestliže přijmeme tvrzení Havy Lazarus-Yafeh, že islámská představa „obnovitele náboženství“ (*muğaddid al-dīn*) vyrůstá z judaismu,²⁹ není patrně náhoda, že nalezla v Sa'īdovi, bývalém vyznavači Mojžíšova náboženství, empatického stoupence. A nejen to, Sa'īd dokonce v Bibli „nalézá“ prorocství, že „na konci času“, tedy na konci sedmého století hiğry, opět dojde k obnově v islámu. Ať se Sa'īd tohoto „prorocství“ dobral jakkoli, Gāzānova invaze do Sýrie mu poskytla jeho vítané potvrzení a on s horlivostí čerstvého apostaty považoval boření kostelů a synagog mongolským chánem na konci sedmého století hiğry za dílo Prozřetelnosti. Tutéž Boží inspiraci připisoval činu al-Malika al-Nāšira, který po návratu do Egypta po porážce Mongoly (1299) nechal „v souladu se vznešeným a přečistým zákonem islámu“ zavřít kostely a synagogy. Jestliže prve Bůh za bourání sakrálních staveb křesťanů a Židů odměnil Mongoly vítězstvím nad mamlúky, nyní pro změnu za totéž odměnil mamlúky vítězstvím nad Mongoly u Marğ al-šuffār (1303). Zdar či nezdar muslimských zbraní Sa'īd podmiňuje „naplněním“ článku 'Umarovy smlouvy ohledně sakrálních staveb nemuslimů. (Ač tento

27) AL-MAQRĪZĪ, 1998, s. 374.

28) AL-ṬURṬŪŠĪ, 2006, s. 550.

29) LAZARUS-YAFEH, Hava, 1986, s. 99–108.

článek hovoří pouze o zákazu stavění nových kostelů, Sa'īd jej chápe jako imperativ zavřít stávající stavby.) Precedent čerpá opět z hebrejské Bible nebo přesněji řečeno z historie biblického Izraele, který své nepřátele porážel či jimi byl porážen v závislosti na tom, zda si sochy a obrazy dělal, nebo je naopak vymycoval.

Zavíráním kostelů a synagog al-Malikem al-Nāširem po porážce Mongoly Sa'īd míní káhirské události roku 1301, jež v jistém smyslu znamenají mezník ve vztahu muslimů a nemuslimů v Egyptě a Sýrii.³⁰ Roznětkou těchto událostí se stala návštěva maghribského vezíra³¹ v Káhiře, který sultánovi sdělil, že zatímco v Maghribu „křesťané a Židé žijí v nejhorším ponížení a pohaně, nesmí jezdit na koních a pracovat pro sultána nebo v *dīwānu*, v Egyptě se oblékají do nádherných oděvů, jezdí na koních a mulách a zastávají nejvznešenější posty v administrativě, vykonávajíce tak moc nad muslimy“. Oprávněnost své stížnosti maghribský vezír podložil několika *ḥadīṭy* a příklady z historie počínaje chalífou 'Umarem ibn al-Chatṭābem, jejichž obsahem byl zákaz zaměstnávat nemuslimy.³² Aby vezír předešel sultánově případné snaze ospravedlnit shovívavý postoj vůči *ḡimmijjūm*, předložil tradici, podle níž „smlouva udělující jim ochranu vypršela roku 600 (1203/4)“.³³ Sultán na vezírovo naléhání svolal soudce a předvolal představitele *ḡimmijjū*, kteří museli slavnostně slíbit, že budou bezvýhradně plnit 'Umarovu smlouvu včetně zákazu služby v administrativě, jízdy na koních a mulách, nošení pásu (*zunnār*) a dalších odlišujících částí oděvu atd. Listy s rozhodnutím soudců byly posléze poslány do provincií Egypta a Sýrie s příkazem jejich aplikace. V rámci zmíněných opatření úřady zavřely také kostely (rozvážněný dav jich několik zbořil) a synagogy. Zatímco dva káhirské kostely mamlúcké úřady díky přímělu byzantského císaře a hodnotnému daru „krále Barcelony“ Jaima II. Aragonského již po třech letech (1304) dovolily otevřít,

30) Zpráv o této události je několik. Viz anonymní kroniku vydanou ZETTERSTÉEN, K. V., 1919, s. 84–89; AL-MAQRĪZĪ, 1998, s. 418–420; týž, 1939, s. 909–915; překlad BOUŠEK, Daniel, 2011, s. 172–174. Viz také LITTLE, Donald P., 1976, s. 554–559. Svědectví o těchto událostech podává roku 1673 židovský historik JOSEF SAMBARI v kronice *Sefer divrej Josef*, 1994, s. 232–237. Události roku 1301 shrnuje ASHTOR (STRAUSS), Elyahu, 1944, s. 84–103.

31) *Patrně vezír ḥafšovského vládce Tunisu a východního Alžírska.*

32) ZETTERSTÉEN, K. V., 1919, s. 85.

33) *Podobné tradice byly v Maghribu rozšířené a obecně přijímané. Na počátku 12. století např. tvrdil córdobský právník, že nalezl ve spisech Ibn Maarry tradici, podle níž původní Muḥammadova smlouva skýtala Židům ochranu na dobu pěti set let, tj. do roku 1106. Nepřijde-li do té doby mesías, Židé mají konvertovat k islámu. Konverzi Židů, požadovanou almorávidským vládcem Jūsufem ibn Tašifinem (1105), tehdy odvrátily tučný úplatek Židů z Luceny a umírněnost córdobského soudce Ibn Ḥamdāna. Viz DOZY, Reinhard, 1932, s. 158–159.*

synagogy (a spolu s nimi některé kostely) musely na své otevření čekat celých deset let. Benevolentní postoj vlády vůči sakrálním stavbám křesťanů a Židů, v jehož pozadí stojí především snaha o udržení dobrých obchodních vztahů s aragonským králem, Sa'īd neschvaloval a zastával spíše přísný názor právníků.

Nemohl-li Sa'īd dosáhnout zavření kostelů a synagog, snažil se alespoň o ikonoklastickou agitaci. Jestliže hovoří o vítězství sultána al-Malika al-Nāšira nad Mongoly roku 1303 coby Boží odměně za zavření kostelů a synagog, jejich následné znovuotevření v něm vzbudilo obavy o osud muslimů a budoucnost jejich království při dovršení sedmi set solárních let od hiğry (1322) a podnítilo ho to k iniciování disputace s duchovními představiteli křesťanů a Židů. Během ní chtěl za přítomnosti sultána a muslimských učenců z textu Bible prokázat pravdivost hlavních polemických argumentů islámu proti vlastníkům Písma a nezbytnost odstranění soch z jejich modliteben. Svůj záměr a důvody, jež jej k tomu vedly, jakož i nezdar svého plánu, líčí Sa'īd následovně:

Věz, že Tóra a knihy proroků předpověděly vše, co se stane v izraelském království před jeho pádem. Tyto knihy také varovaly před rebeliemi, jež propuknou na sklonku sedmistého lunárního roku od Prorokova odchodu <z Mekky>, poněvadž Židé zfalšovali, přepracovali a pozměnili slovo Boží, popřeli a odmítli prorockví Vyvoleného a Mesiáše Ježíše, syna Mariina, a do modliteben vnesli obrazy a sochy. To je důvod, proč Bůh rozkotal království Izraelců. Prorokům, svým služebníkům, Bůh slíbil, že <jednou> tyto obrazy a sochy ze synagog a kostelů zmizí. A králi, jehož ruka je vymýtí, slíbil pevné království, dlouhý život, nepomíjející moc a poddanost králů země. Důkazem naplnění slibu je skutečnost, že na konci času, ohlášeného zjevenými knihami, tedy na konci sedmistého lunárního roku Prorokovy hiğry, Bůh rukou krále Ġāzāna zničil domy modlitby na Východě.³⁴ Vskutku, Ġāzān zvítězil nad vojsky muslimů.³⁵ Když se muslimové navrátili poraženi <do Káhiry>, Bůh jim vnukl myšlenku zavřít v souladu se vznešeným a přečistým zákonem islámu chrámy nemuslimů. I učinili tak. Poté se muslimové opět vydali bojovat proti svým nepřátelům u Šaḡhabu³⁶ a Bůh jim dal zvítězit.³⁷

34) *V Iráku a Persii.*

35) *Sa'īd má na mysli bitvu 23. 12. 1299 poblíž Ḥimsu u Mağma' al-murūğ. Text sice hovoří o „vojscích muslimů“ na straně mamlúků, ale Ġāzān již tehdy také vyznával islám.*

36) *V pramenech se jako místo bitvy uvádí Ġabāğib, Šaḡhab anebo Marğ al-ṣuffār.*

37) *K bitvě, při níž egyptský sultán al-Malik al-Nāšir porazil mongolská vojska, došlo 20/21 dubna 1303 u Marğ al-ṣuffār.*

Nejinak tomu bylo s Izraelci po celou dobu existence jejich království: když si dělali obrazy a sochy, nepřátelé je poráželi, jakmile je však vymýtli, své nepřátele poráželi a jejich království vzkvétalo.

Po návratu mamlúků z porážky nepřítele byly domy modliteb nemuslimů opět v rozporu s <‘Umarovou> smlouvou otevřené. To vida, zmocnila se mě horlivost pro Boha nejvyššího i obava o osud muslimů a budoucnost jejich království při dovršení sedmi set solárních let.³⁸ Veden láskou k Bohu jsem kvapně požádal o uspořádání disputace ve věci víry v Boha, jíž by se společně s muslimskými učenci za přítomnosti krále zúčastnilo deset rabinů a deset křesťanských kněží. V rukou by drželi Tóru, Evangelium, Žalmy a knihy proroků, na nichž bych ukázal, co ve slově Božím zfalšovali, přepracovali a změnili, a na základě slov Tóry, Evangelia, Žalmů a knih proroků bych podal nezvratné důkazy o <předpovědích> proctví Vyvoleného čili Muḥammada ibn ‘Abdallāha ibn ‘Abdalmuṭṭaliba a předložil důkazy a argumenty pro odstranění obrazů a soch z kostelů. Kdyby se vše, co Bůh oznámil ústy proroků a poslů, v přítomnosti al-Malika al-Nāšira prokázalo, můj záměr by jistě došel uskutečnění.

Muftíové jednomyslně rozhodli: „Tento muž je blízek vznešenému Bohu a pomoci jeho záměru je povinností každého zákonného zástupce moci.“ Náboženští vůdcové svolili uspořádat disputaci a královi zplnomocněnci šestkrát písemně schválili její uspořádání v Egyptě a Sýrii. K disputaci však nikdy nedošlo. – Není moci a není síly leč u Boha vznešeného, mocného. *My Bohu patříme a my k Němu se navrátíme* (2:156)!³⁹

Sa‘ídovo úsilí uspořádat disputaci s duchovními představiteli vlastníků Písma za přítomnosti muslimských učenců a sultána pravděpodobně potvrzuje další arabský pramen.⁴⁰ Píše se v něm o nejmenovaném židovském konvertitovi k islámu z Alexandrie, jenž, jak sám sděluje, neúnavným studiem Tóry dospěl k poznání nepravdivosti svého zděděného náboženství. Tento konvertita, jehož Strauss důvodně identifikuje se Sa‘ídem ibn Ḥasanelem,⁴¹ se dostavil na sultánův dvůr s návrhem uspořádat disputaci mezi ním a židovskými učenci, aby za přítomnosti sultána a muslimských učenců ze svatých Knih Židů prokázal jak proctví o příchodu Muḥammada a islámu v nich obsažená, tak jejich zfalšovanost. Sultánův dvůr však Sa‘ídovu náboženskou horlivost nedsílel a přikázal snaživého konvertitu „prolustrovat“. Vyšetřování ukázalo, že svým bývalým souvěrcům vyhrožuje, že

38) Výpočet 622 + 700 dá rok 1322.

39) WESTON, Sidney Adams, 1903, s. 356–358. Korán cituji v překladu Ivana Hrbka.

40) FAGNAN, Edmond, 1909, s. 110–111.

41) ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu, 1944, s. 285–286.

jim uškodí svými znalostmi Tóry a jejich způsobu života. Správce proto nařídil Židy v souladu s 'Umarovou smlouvou před jeho počínáním chránit.

Poněvadž se Sa'īdovi kýženou disputaci uspořádat nepodařilo, rozhodl se své argumenty – naštěstí pro nás – svěřit alespoň papíru. Přesídlil z Egypta do Damašku a zde v Umajjovské mešitě podle svých slov 12. rabī' al-awwal 720 (22. květen 1320), dvaadvacet let po své konverzi a dva roky před příchodem obávaného sedmistého solárního roku, dopsal *Masālik al-naẓar*. Těžiště jeho polemiky tvoří citace těch pasáží hebrejské Bible, v nichž shledává odkaz na islám a Muḥammada. Tyto hebrejské „citace“ většinou transkribuje arabským písmem. Tím navazuje na praxi celé řady muslimských autorů historických děl nebo polemik s judaismem (al-Bīrūnī, al-Maqdisī, Ibn Qajjim al-Ġawzīja, al-Qarāfī a al-Kirmānī) a mezi nimi také několika židovských konvertitů k islámu, jako Abdulḥaqqa al-Islāmīho a Samaw'ala al-Maġribīho. Tyto transkripce nebyly vlastní jen polemikám v prostředí islámu. Asi sto let před Sa'īdem transkriboval hebrejské znění textu, tentokrát ovšem pomocí latinky, také židovský konvertita ke křesťanství, křesťním jménem Wilhelm, v traktátu *Bellum Domini aduersus Iudaeos*. Tento konvertita z Bourges nabádal kopisty svého díla k pečlivému přepisu citací, aby se klerici jejich chybou kvůli zkomolené výslovnosti hebrejštiny při disputacích nestali terčem posměchu Židů.⁴² Jestliže Wilhelm transkriboval hebrejské verše coby pomůcku určenou pro disputace, aby Židé nemohli popřít, že prorocká svědectví vskutku hovoří o Kristu, Sa'īd něco podobného patrně nezamýšlel. Jeho citace jsou natolik islamizované a tak často včítají Izmaelovo nebo Muḥammadovo jméno na místa, kde v originále čteme o Izákovi, že jimi mohl přesvědčit nanejvýš muslimy, věřící v to, že původní Mojžíši zjevená Tóra tyto zmínky obsahovala a Židé je v průběhu dějin v textu potlačili. Za všechny postačí zmínit údajnou Mojžíšovu modlitbu, již se dovolával Muḥammadovy přímlyvy: *zechor la-'avadecha le-avraham u-le-jišma'el* neboli: „Pamatuj na svou smlouvu s Abrahamem, v níž jsi mu slíbil, že skrze potomstvo Izmaelovo učiníš vojska věřících vítěznými“ (podle Dt 9,27).⁴³ Sa'īdovy emendace jsou snahou o rekonstrukci „původní“ Mojžíšovy Tóry.

Sa'īdem zmiňované „svědecké verše“ pojednávají v chronologickém pořadí o níže uvedených tématech:

1. Adam v rajské zahradě mluvil arabsky. Po vyhnání z ní arabštinu zapomněl a mluvil srycky. Bůh jeho zármutek nad tím utěšil slovy: „Adame, netruchli. Arabsky hovoří obyvatelé rajské zahrady a v ráji tak bude hovořit tvé potomstvo.“
2. Po vyjití z archy se Noe odříkal svým ženám ze strachu, aby jeho potomstvo neutonulo při další potopě. Bůh k němu proto ve zjevení promluvil: „Noe, navrať se k svému lidu. Již více nezničím zemi,“ a dal mu spatřit v oblacích duhu, řka: „To je znamení mého slibu,

42) BLUMENKRANZ, Bernard, 1966, s. 278–279.

43) WESTON, Sidney Adams, 1903, s. 331.

že zemi již více nezničí potopou“ (podle Gn 9,11–13). Bůh mu ukázal budoucí proroky, mezi nimi i Muḥammada, a dodal: „Díky tomuto proroku zemi již nikdy více nezhubím potopou.“

3. Bůh Abrahamovi slíbil, že mu dá zemi (Gn 13,17) a požehná a rozplodí Izmaele, aby se stal mocným národem, z nějž vzejde Muḥammad. Slova *bi-m'od me'od*, „převelice“, ve verši Gn 17,20, jež polemici zmiňují snad nejčastěji,⁴⁴ Sa'īd vykládá buď jako *Aḥmad, Aḥmad, velice, velice*, anebo *mocný, mocný*. „Z Izmaelova potomstva nepovstal nikdo větší než Muḥammad.“

4. Bůh v Tóře (Gn 21,18) u pramene v Hiḡāzu řekl Hagar s malým Izmaelem: „Vstaň, vezmi chlapce a pečuj o něj, neboť z něj vzejde Muḥammad, a jeho potomstva bude jako hvězd na nebi“.

5. Před svou smrtí svolal Jákob syny a sdělil jim, co se stane na konci dní. Synové se zavázali uctívat Boha Abrahamova, Izmaelova a Izákova. Ze skutečnosti, že se Jákobova předpověď zároveň s Muḥammadovým jménem v tomto verši Tóry nenalézá, autor vyvozuje, že Židé jeho jméno vymazali.

6. K naplnění verše Nu 24,17: „Hledte, vyšla hvězda z rodu Izmaelova a podpírá ji arabský kmen. Jeho zjevením se zachvěla zem i s jejími obyvateli“ došlo pouze při Muḥammadovu příchodu.

7. Další předzvěst Muḥammadova prorockého úřadu Sa'īd nalézá ve verši Dt 18,18, který cituje hebrejsky a za slova z *jejich bratří*, u nichž se ostatní polemici spokojují s výkladem, že jde o bratry Izraelců, tj. Izmaelce,⁴⁵ rovnou vkládá „ze synů Izmaele“: „Pošlu vám proroka z vašich příbuzných, dětí vašeho bratra Izmaele, a do jeho úst vložím svá slova.“

8. „Znalci hebrejského jazyka“ se shodují na tom, že „hory Páranu“ a „desetitísíce svatých“ ve verši Dt 33,2 odkazují na hory Mekky, Muḥammadova rodiště, a na lid Ka'by.

9. Když Amálekovci vítězili v boji nad Izraelci, Mojžiš se modlil k Bohu, dovoláváje se Muḥammadovy přimluy: „Pamatuj na svou smlouvu s Abrahamem, v níž jsi mu slíbil, že skrze potomstvo Izmaelovo učiniš vojska věřících vítěznými“ (podle Dt 9,27). Bůh jeho modlitbu vyslyšel a dopřál Izraelcům vítězství nad Amálekovci skrze Muḥammadovo požehnání.

10. Autor poněkud překrouceně líčí příběh Akánovy krádeže (Joz 7), který vzal z kořisti Amálekovců zlatý kříž, kvůli němuž Jozuovo vojsko za trest třikrát utrpělo porážku. Jozue se po vzoru Mojžiše pomodlil k Bohu a při tom se dovolával Muḥammadovy přimluy. Bůh modlitbu vyslyšel a dal mu vítězství.

11. Paralelu k „Davidovu žalmu“: „Blaze vám, synové Izmaele, blaze vám. Z vašich řad bude poslán prorok: jeho ruka bude vyvýšena nad všechny národy a všechny národy budou podány jeho mocí“ Sa'īd nalézá v Gn 16,12. Zvěst obou pasáží se naplnila v Muḥammadovi.

12. Další ohlášení příchodu „proroka milosrdenství“ v „Davidově žalmu“.

44) COHEN, Mark R., 1994, s. 149–150.

45) ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu (1946), s. 191–192.

13. Muḥammadův prorocký úřad ohlašuje Izajáš 1,2 („Slyšte, nebesa, budiž bezpečna, země, proč se chvěješ? On vám pošle proroka, v němž dojdeš slitování“).

14. Muḥammada ohlašují „Elijášovy svitky“: Když se vydal Elijáš na cestu v doprovodu sedmdesáti mužů a spatřil v Ḥiḡāzu Araby, pravil ke svým průvodcům: „Hleďte, to jsou ti, jimž připadne vlastnictví vašich nedobytných pevností.“ „Proroku Boží, co budou uctívat?“ otázali se. Odvětil jim slovy Iz 42,12 (citováno hebrejsky): „Z každé vyvýšené kazatelny budou vyznávat jedinstvo Boží.“ Na dotaz průvodců, kdo jim ukáže cestu, Elijáš odpověděl hebrejsky *Ben nolad le-ven jišma'el jo'sijahu šmo*, což arabsky znamená: „Syn se narodí z potomstva Izmaele a jeho jméno bude spjato se jménem Božím: kde se zmíní jméno Boží, tam bude zmíněno i jeho jméno“ (podle 1K 13,2). „K tomu došlo pouze v případě Muḥammada,“ dodává Sa'īd.

15. Prorok Micheáš ohlašuje izraelskému králi Achabovi (autor zaměnil Jarobeáma za Achaba), že Bůh pošle proroka, jehož jméno *Jo'sijahu* bude spojeno se jménem Božím. S Muḥammadovým příchodem bude vymýcena modloslužba.

16. Modloslužebný izraelský král Menaše byl po porážce v bitvě vložen do dutiny ve své modle, pod níž zapálili oheň. Protože jej modlitby pronášené k modle nezachránily, obrátil se k Bohu v Muḥammadově jménu a ten jej zachránil.

17. Izraelský prorok Abdijáš se vydal do Ḥiḡāzu mezi Židy, kteří mu poskytli pohostinství. Prorok se rozplakal a na otázky po důvodu svého pláče odvětil: „Prorok, jemuž dá Bůh povstat mezi Araby a jemuž budou pomáhat andělé, zboží vaše domy, vaše ženy vezme do zajetí a z vašich synů učiní sirotky.“ Židé jej chtěli zabít, on jim však unikl.

18. Jákobův sen o žebříku (Gn 28,10–22). Na Jákobův dotaz, kdo je onen mocný lid, který vystupuje po žebříku s pěti příčkami do nebe, Bůh odpověděl, že jde o potomstvo Izmaele, které se modlí pět modliteb denně. „Když Jákob procitl ze sna, nařídil svým potomkům vykonávat pět modliteb. Bůh však Izraelcům v Tóře neustanovil modlitby, nýbrž pouze obětování obětí. Tento příběh z první knihy Tóry se nalézá za příběhem o Abrahamovi, Izmaelovi a Izákovi. Izraelci a jejich učenci se ale nepřestali modlit oněch pět modliteb, následující tak zvyklost svého děda Jákoba (v souladu s pravým textem Tóry, který znali). Izraelští proroci bez ustání ohlašovali příchod Muhammada, přísahali při jeho životě a přáli si žít za jeho časů, kdy se jim odkryjí věci skryté a oni spatří svůj lid seřazený v řadách při modlitbě, jak činí andělé.“ O tom hovořil prorok Samuel v podobenství (podle Iz 11,6–7), podle něž se sejdou lev a medvěd u jednoho žlabu a levhart s kůzlem se pokojně setkají na jednom místě. Podobenství hovoří o rovnosti všech modlících se muslimů v řadách bez ohledu na sociální postavení.

19. O Muḥammadovi hovoří verš: „Hle, můj vyvolený služebník je u mne, syn mého milovaného. Vyvolil jsem ho a poslal k národům se spravedlivými ustanoveními“ (Iz 42,1), který Sa'īd připisuje Ezechielovi. Slova Gn 22,2 „Vezmi svého jediného syna, kterého miluji, a přines mi jej jako oběť“ se mohou vztahovat pouze na Izmaele, protože Izák tehdy ještě nebyl na světě a Abraham miloval výhradně Izmaele.

20. Předzvěst Muḥammadova prorocství byla dána posláním Ježíše, „který žil v době

učenců a filozofů, léčil slepé a malomocné, s Božím dovolením přiváděl k životu mrtvé a hlínu zformoval do podoby ptáčka“. Rabín Šim'on Ballaḡiš (tj. Šim'on ben Laḡiš) na shromáždění izraelských učenců jako důvod odmítnutí Ježíše Židy předložil Mojžíšův výrok (Dt 34,10), podle nějž prorok poslaný na konci dní bude pocházet z potomstva Izmaele, nikoli Izraele. Křesťané jsou větší heretici než Židé, protože tvrdí, že Ježíšova dlaň, do níž byl vbit hřeb, stvořila nebesa a zemi, a ve svých kostelech jej zobrazují přibitého na kříži.

21. Mojžíš před svou smrtí žádal Boha, aby mu ukázal všechny národy až do dne zmrtvýchvstání. Když spatřil Muḡammada a jeho národ, byl do Tóry zjeven verš: „Hospodin přišel ze Sínaje a vzešel za Seíru, zaskvěl se z hory Páranu, objevil se s desetitisíci svatými; po pravici měl světlo a po levici oheň. Národy a kmeny se k němu shromáždily“ (podle Dt 33,2). Izraelští vykladači podle Sa'ida oheň interpretují jako vítězný meč Muḡammadův a světlo jako jeho zákon. V této souvislosti Sa'id předkládá příběh o Elijášově (jehož v duchu islámské tradice ztotožňuje s al-Chaḡirem) ohlášení sucha a jeho zápasu s Baalovými kněžími na Karmelu (1Kr 17–18).

22. Daniel interpretuje Nebúkadnesarovu snovou vizi sochy (Dn 2): anděl, který stál mečem soše hlavu, symbolizuje Muḡammada, očišťujícího zemi od modloslužby.

23. Různé druhy zvířat v Gn 15, 9–10 podle Sa'ida symbolizují různé národy, jež předcházely Muḡammadovu příchodu a zanikly. Ptáci symbolizují Izmaela a jeho potomstvo, tj. muslimy, jež ani nevyhyne, ani se až do dne zmrtvýchvstání nerozštěpí.

24. Ezechielovo vidění obživnutí suchých kostí (Ez 37,1–14) dosvědčuje, že „není boha kromě Boha jediného, jenž nemá společníka“. Autor tuto událost vkládá do dnů vlády bezbožného krále Jarobeáma, „neboť byl filozof“.

25. Tóra zná Muḡammada pod jménem *me'od me'od* (Gn 17,20) a knihy proroků jej znají pod jménem Jóšijáš (1Kr 13,2), které však židovští vykladači nepovažují za jména. Jejich tvrzení vyvrací fakt, že z potomstva Izmaelova nepovstal nikdo větší než Muḡammad. Jméno Jóšijáš je jedno z Božích jmen a užívá se pouze pro Muḡammada.

Svým spisem Sa'id sleduje tři cíle: prokázat na základě hebrejské Bible pravost Muḡammadova prorocství, pranýřovat přítomnost obrazů a soch v kostelích a synagogách (*sic*) a vyvrátit učení filozofů o věčnosti světa. I když zmiňuje některé tradiční argumenty muslimské polemické literatury, je zřejmé, že tuto literaturu příliš neznal, čemuž nasvědčuje skutečnost, že se omezuje na citace z hebrejské Bible a zcela opomíjí bohatý repertoár „svědeckých veršů“ z Nového zákona, který podle něj žádné odkazy na Muḡammada již neobsahuje. Text hebrejské Bible ve své snaze prokázat předzvědění Muḡammada nejen tendenčně vykládá a překládá, ale vkládá do něj i Muḡammadovo jméno. Pasáže hovořící o Jákobovi, Izákovi nebo domu Davidovu emenduje a na jejich místo systematicky vkládá Izmaele coby praotce Arabů, potažmo muslimů. Na řadě biblických příběhů, z nichž některé převyprávěl skoro k nepoznání, dokazuje, že zkázu biblického Izraele zapříčinilo uctívání soch. Křesťané si podle Sa'ida v tomto ohledu vedou hůř než Židé: nejen že v kostelích

uctívají obrazy a sochy, ale dokonce Ježíše zbožšťují. Nejinak je tomu s evangelií. Zatímco hebrejská Bible je navzdory svému zfalšování Židy plná výše uvedených zmínek o Muḥammadovi a vyvolenosti Izmaelova potomstva, evangelia, jež Sa'īd údajně důkladně prostudoval, žádné takové zmínky neobsahují. Z toho plyne, že jsou ještě zfalšovanější než hebrejská Bible. Sa'īdův názor nejspíš ovlivnilo učení teologa Taqījuddīna ibn Tajmīji, jenž působil v Umajjovské mešitě ve stejné době jako Sa'īd a prohlašoval, že současná evangelia na rozdíl od Tóry již téměř neobsahují žádné slovo Boží.⁴⁶

Více než bývalí souvěrci byli Sa'īdovi trnem v oku křesťané. Jeho hněv se předně obrací proti užívání soch a obrazů v kostelích. „Neexistuje odpornější blasfémie“ než tvrzení křesťanů, že Ježíš, zobrazený v kostelích přibitý na kříži, svou „dlaní, do níž byl vbit hřeb, stvořil nebesa a zemi“. Podobné výtky Sa'īd adresuje i svým bývalým souvěrcům. Přestože je Bůh varoval před vytvářením soch a obrazů, dějiny Izraele oplývají příběhy, které ukazují, jak zhoubné následky mělo oslyšení Božího zákazu: 1. krádež zlatého kříže (sic) z kořisti Amálekoců zapříčinila trojnásobnou porážku Jozuova vojska;⁴⁷ 2. bezbožní králové Izraele do modliteben umisťovali zpodobnění a sochy, pročež Bůh jejich království vyvrátil;⁴⁸ 3. Bůh odňal Šalomounovi království kvůli malbě umístěné bez jeho vědomí v jeho domě;⁴⁹ 4. vedle soch a obrazů Ježíš zakázal i užívat krev a vepřové maso;⁵⁰ 5. Bůh pravil: „Buď proklet ten, kdo zhotoví kříž nebo obraz, kdo jim slouží a kdo to lidem dovoluje“ (podle Dt 27,15);⁵¹ 6. zákazu prvního Chrámu zapříčinilo zhotovování soch a obrazů Jarobeámem a zabití proroků a zničení druhého Chrámu způsobil spor učenců o podstatu Boha, jeho atributy a slovo, jakož i odmítnutí mesiáše Ježíše;⁵² 7. základy k uctívání model položili filozofové, kteří vytvořili sochy a obrazy;⁵³ 8. důvod zániku izraelského království Sa'īd spatřuje ve vnášení soch a obrazů do modliteben; Bůh slíbil prorokům, že tyto obrazy a sochy jednou ze synagog a kostelů zmizí;⁵⁴ 9. dějiny Izraele ukazují, že kdykoli si Izraelci dělali sochy a obrazy, nepřátelé je poráželi, jakmile ale modly vymýtli, byli to oni, kdo vítězil a jejichž království vzkvétalo.⁵⁵

Kará-li autor *Masālik al-naẓar* za uctívání soch křesťany více než Židy, ještě důrazněji odsuzuje filozofii a filozofy, jež označuje za úhlavní nepřátele Boha a proroků,

46) MORABIA, Alfred, 1979, s. 84–85.

47) WESTON, Sidney Adams, 1903, s. 328–329, 339.

48) Tamtéž, s. 339.

49) Tamtéž.

50) Tamtéž, s. 339–340.

51) Tamtéž, s. 341. Sa'īd překládá hebrejské pesel, „socha“, jako „kříž“, ʕalīb.

52) Tamtéž, s. 349–350.

53) Tamtéž, s. 350.

54) Tamtéž, s. 356–357.

55) Tamtéž, s. 357.

neboť položili základy modloslužby zpodobňováním Boha sochami a obrazy. Mezi filozofy zahrnuje v podstatě všechny učence a náboženské vůdce stojící mimo islám včetně Nimroda a faraóna, kteří vystavěli pyramidy a obelisky, nebo modloslužebného izraelského krále Jarobeáma, který neodvrhl bezvěrectví, „protože byl filozof“.⁵⁶ Všichni filozofové věří ve věčnost světa, čímž se řadí „mezi nejhorší spodinu“. Popírají Stvořitele a jeho moc, uctívají planety a nedosáhli pravdy prorocství ani vznešeného postavení proroků.

Jejich inteligence se zastavila u nebeské sféry. Jestliže ani Platón a Aristotelés, jejich velikáni, nepoznali pravou podstatu těles, jak by se mohli dobrat poznání Stvořitelových slov oni? Proroci na rozdíl od nich pronikli za závoj, spojili se s nebeským světem a přinesli zprávu na základě Boží autority: Bůh stvořil svět z ničeho všemocnou mocí a silou, s nimiž se nedruží žádná slabost. Tóra začíná výrokem Vyvýšeného: *be-rešit bara'*, což znamená: „Bůh stvořil svět z ničeho“ (podle Gn 1,1).⁵⁷

Po vyličení zhoubného vlivu filozofů se Sa'íd obrací proti jejich tezi o věčnosti světa. Předkládá tři scénáře vzniku světa: buď vznikl z věčné látky a formy, nebo nebeská sféra a její obsah pochází z věčné látky a stvořené formy, anebo ze stvořené látky a věčné formy. Všechny tři možnosti odmítá a jako jedinou správnou možnost postuluje stvoření. „Existence tohoto světa neboli nebeské sféry a toho, co zahrnuje, sestává z látky a formy, jež obě neexistovaly. To je ono nic, o němž hovořili všichni proroci a poslové.“⁵⁸

Ačkoli Sa'íd užívá tehdejší filozofické výrazivo, způsob jeho uvažování a závěry, k nimž dochází, svědčí o tom, že ze soudobé filozofie znal pouze několik obecných tvrzení, která využil k „potření“ tolik nenáviděné filozofie.

Přestože o sobě Sa'íd po vzoru dalších konvertitů sebevědomě prohlašuje, že patří mezi „učence Izraele“ a že „zná dokonale Tóru“, předložené „důkazy“ Muhammada proctví mu pohříchu nedávají za pravdu a naopak prozrazují, že neoplýval hlubším židovským vzděláním. Hebrejskou Bibli cituje nepřesně nebo si přímo vymýšlí a některé výroky z knihy Izajášovy dokonce připisuje Samuelovi. Lépe na tom není ani se znalostmi dějin biblického Izraele. Vládu krále Jarobeáma v Damašku (*sic*) klade do doby působení proroka Ezechiela a počátky židovské sekty karaitů do doby babylónského exilu, kdy údajně sídlili v Ĥiğāzu a prohlašovali Ezdráše za syna Božího, jak na jednom místě na adresu Židů enigmatically prohlašuje Korán (9:30).⁵⁹ Označuje-li Goldziher Sa'ídovy znalosti

56) *Tamtéž*, s. 343, 347, 350.

57) *Tamtéž*, s. 350.

58) *Tamtéž*, s. 352.

59) *K Ezdráši v muslimské tradici viz LAZARUS-YAFEH, Hava, 1992, s. 50–74; AYOUB, Mahmoud, 1986, s. 3–18.*

filozofie za „bien superficielles“,⁶⁰ Fritsch o něm vůbec hovoří jako o „einen unegebildeten Menschen“. ⁶¹Řada gramatických chyb navíc odhaluje, že ani arabština nebyla jeho silnou stránkou. Nic z toho mu však nebránilo nazvat svůj spis sebevědomě *al-Muḥīṭ* (*Všezahrnující*), „poněvadž zahrnuje veškeré základy exaktních věd, učení víry, rady <pravého> náboženství, pasáže určené pro prosté i vznešené“.

Za přímý podnět své konverze k islámu, vrátíme-li se k úvodní ukázce, autor označuje sen, jenž se mu zdál v době těžké nemoci. Sa'īd rozhodně nebyl jediným konvertitou, na počátku jehož „obrácení“ stál sen; sen hrál významnou transformační roli v autobiografických popisech konvertitů jak v islámském světě, tak ve středověké Evropě.⁶² Se snem (nebo sny) se v kulturním kontextu islámu setkáváme také v narativu konverzí dvou židovských konvertitů: pololegendárního Ka'ba al-Aḥbāra z Jemenu⁶³ a bagdádského lékaře a matematika Samaw'ala al-Mağribīho (kol. 1125–1175), autora *Iḥām al-jahūd* (*Umlčení Židů*) – patrně nejpobulárnějšího a nejvlivnějšího muslimského polemického díla proti judaismu.⁶⁴ Některé rysy Ka'bova příběhu se v líčení konverzí židovských intelektuálů, Samaw'ala nevyjímaje, opakují: 1. zázračné snové vize a 2. snaha intelektuálně ospravedlnit vlastní konverzi citováním a interpretováním biblických textů, které vzdor svému zfalšování obsahují předpovědi příchodu Muḥammada a islámu.⁶⁵ Racionalista Samaw'al význam svých snů, v nichž se mu zjevili proroci Samuel a Muḥammad, bagatelizoval a po čtyři roky je odmítal zveřejnit v obavě, aby jimi neznevážil svou osobu i konverzi. Opakovaně zdůrazňoval, že k poznání pravdy islámu nedospěl na základě snu; sen měl spíše funkci varovného impulzu, který mu dodal odvalu zpřetrhat svazky s vírou otců, a jen završil dlouhý a nezvratný proces konverze. Legitimním argumentem pro konverzi není náboženská zkušenost, nýbrž racionální úvaha, a proto i svou cestu k islámu popisuje jako intelektuální proces systematického studia. Sa'īd ibn Ḥasan na rozdíl od Samaw'ala žádný racionalista nebyl a svůj sen ani neskrývá, ani nebagatelizuje, nýbrž jej přijímá jako legitimní pokyn k okamžité konverzi.

60) GOLDZIHHER, Ignaz, 1895, s. 16.

61) FRITSCH, Erdmann, 1930, s. 25.

62) Žid Hermann-Juda ve 12. století v „autobiografickém“ díle líčí dva sny, které předcházely jeho konverzi, neoznačuje je však za její příčinu (tou byly rozum, dobré příklady křesťanů a milost), nýbrž dovršení dlouholetého procesu. SCHMITT, Jean-Claude, 2010, s. 85–137.

63) LEWIS, Bernard, 1984, s. 96–97.

64) Edici arabského textu spolu s anglickým překladem připravil Moshe Perlmann, viz SA-MAU'AL AL-MAGHRIBĪ, 1964. K viděním Muḥammada ve snu viz GOLDZIHHER, Ignaz, 1912, s. 503–506. K snům v rabínském judaismu viz SLÁDEK, Pavel, 2008, s. 103–127.

65) STROUMSA, Sarah, 1995, s. 182.

V pravdivosti a jedinečnosti islámu Sa'ida neutvrzoval pouze pohled na řady modlících se muslimů, jež mu připomínaly anděly, ale především Korán, respektive učení o jeho zázračné nenapodobitelnosti (*i'ğāz al-qur'ān*). Úcta Arabů k arabštině stála od počátku islámu u zrodu názoru, že Korán, nestvořené Slovo Boží, je jediné a nejdůkaznější znamení pravosti Muḥammadovy zvěsti. Z diskusí o povaze zázraků a z dogmatu o nestvořenosti Koránu se posléze vyvinul koncept zázračné obsahové a formální nenapodobitelnosti Koránu, jejíž zárodek zaznívá již v Koránu samotném: *Tento Korán nemohl být vymyšlen nikým jiným kromě Boha* (10:37) nebo *Rci: „I kdyby se lidé a džinové spojili, aby něco podobného Koránu tomuto vytvořili, nebyli by schopni přijít s něčím podobným, byť by si vzájemně byli pomocníky“* (17:88).⁶⁶ Jako odborný termín se *i'ğāz al-qur'ān* začal užívat od konce 9. století a popisoval nejen jedinečný jazyk, styl a obsah Koránu, ale také Boží zásah, hatící každý pokus o jeho nápodobu. O tomto motivu Korán hovoří v souvislosti s výzvou k Arabům, *al-taḥaddī*, aby Korán napodobili, na niž nebyli s to adekvátně odpovědět:

Jste-li na pochybách o tom, co jsme seslali služebníku Svému <tj. Muḥammadovi>, tedy přineste sůru podobnou této ... Však neučiníte-li to – a vám se to věru nepodaří – pak strážte se ohně, jehož palivem jsou lidé (2:23–24).

Raní muslimští teologové zastávali k pojmu *i'ğāz al-qur'ān* rozličná stanoviska a někteří ho dokonce odmítali. Mu'tazilita al-Murdār (d. 840) se domníval, že člověk může předložit něco podobného Koránu, nebo dokonce lepšího, o což se například pokoušeli perský konvertita a velký stylista Ibn al-Muqaffa' (z. 757 nebo 759) a básník a agnostik Abū 'Alā al-Ma'arrī (z. 1058).⁶⁷ Mu'tazilita Ibrāhīm al-Nazzām (z. 846) zavedl termín *šarfa* („zabránění“, „odvrácení“), jenž vyjadřuje myšlenku, že zázračný charakter Koránu nespočívá ani tak na předpovědích budoucích událostí a na jeho nenapodobitelném stylu jako spíše na okolnosti, že Bůh zmaří každý pokus vytvořit něco podobného Koránu, čehož je v zásadě schopen každý, kdo vládne arabštinou.⁶⁸ Nicméně od 9. století spíše než obsah teologové zdůrazňovali formu, jazyk a styl Koránu, který byl považován za nepřekonatelný a bezprecedentní literární fenomén, který se již nikdy nebude opakovat, a za dokonalý zázrak, jenž je konečným a pravým důkazem Muḥammadova prorocství a zázračného charakteru jeho Knihy. I nadále však zaznívaly hlasy považující krásný styl Koránu vedle předvídání budoucích událostí jen za jeden z argumentů pro jeho zázračný charakter.

66) K *i'ğāzu* viz VON GRUNEBaum, Gustave E., 1969, s. 95–100.

67) K pokusům o napodobení Koránu viz GOLDZIHNER, Ignaz, 1971, sv. 2, s. 205, 401–404; ABDUL ALEEM, 1933, s. 228–233. V Andalusii za vlády chalify al-Ḥakama II. (961–976) byl odsouzen na smrt jistý Abū Chajr, který mimo jiné tvrdil: „Kdybych chtěl, vytvořil bych jiný a ještě lepší Korán.“ WASSERSTEIN, David J., 1987, s. 372.

68) MARTIN, Richard, C., 1980, s. 181.

Ještě než se obrátíme k Sa'īdovi, vyslechněme si názor již zmíněného křesťanského konvertity k islámu 'Alīho ibn Rabbana, neboť s tím Sa'īdovým v mnohém souzní. 'Alī spatřoval zázračný charakter Koránu jednak v jeho vznešeném obsahu (chvály Boha, výzvy ke konání dobra atp.), jednak ve stylistické kráse, s níž přišel neučený prorok (*ummī*).⁶⁹ „Právem lze Korán označit za prorocké znamení, protože od počátku stvoření a od chvíle, kdy lidé začali psát na pergamen, nevznikla podobná kniha.“⁷⁰ Také Sa'īd spatřuje *i'ğāz* Koránu v jeho stylistické kráse, ale oceňuje navíc i jeho výmluvnost a stručnost, s níž je schopen dvěma verši vylíčit totéž, nač Tóra potřebuje několik stran. Estetické a literární kvality Koránu měl Sa'īd možnost ocenit hned v následujícím měsíci po své konverzi, měsíci ramadánu, za jehož nocí se tradičně veřejně recituje Korán. Svůj zážitek popisuje takto:

Když jsem v měsíci ramadánu naslouchal <recitaci> Koránu, shledal jsem, že se vyznačuje neobyčejnou výmluvností, rétorickou obratností a stylovou nenapodobitelností, neboť příběh, k jehož vylíčení Tóra potřebuje několik stran,⁷¹ <Korán> vyjádří jedním nebo dvěma verši. To je ona nenapodobitelná dokonalost Koránu (*i'ğāz*). Nikdo není schopen přednést jediný jemu podobný verš.⁷²

Své pojetí *i'ğāzu* Sa'īd demonstruje na koránském výroku 5:20–21, k němuž poznamenává: „Tento příběh líčí Tóra na několika stránkách“ (doslova „ve dvou sešitech“).⁷³ S konceptem *i'ğāzu* se Sa'īd nemusel seznámit teprve po konverzi, ale ještě před ní z židovské literatury. Přestože téma *i'ğāzu* v muslimsko-židovské středověké polemice nezaujímalo významnou roli, polemicky na něj reagovalo několik židovských autorů včetně karaitů al-Qirqisāniho⁷⁴ a Jūsufa al-Bašīra⁷⁵ nebo rabanitů Mošeho ibn 'Ezry, Ibn Kammūny a Jehudy ha-Leviho. Posledně jmenovaný v první části knihy *Sefer Kuzari* argument *i'ğāzu* odmítá tvrzením, že otázku zázračnosti charakteru arabsky psaného Koránu není Nearab neumějící arabsky s to posoudit (I, 6); což však ha-Levimu nebránilo, aby sám užil některé typické

69) K termínu *ummī* viz GOLDFELD, *Isaiah*, 1980, s. 58–67.

70) 'ALĪ IBN RABBAN AL-TABARĪ, 1922, s. 50–56.

71) Doslova „ve dvou sešitech“.

72) WESTON, *Sidney Adams*, 1903, s. 355.

73) *Už ale neuvádí, jaké pasáže se příběh týká. Orientální Židé obvykle počítali rozsah díla na sešity (arabsky karārīs, hebrejsky qunṭresim z latinského commentarius). Srov. BOUŠEK, Daniel – RUKRIGLOVÁ, Dita, 2010, s. 105, 239, 323.*

74) *Jeho polemika je nejobsáhlejší. Viz BEN-SHAMMAI, Haggai, 1984, s. 34–36.*

75) SKLARE, David E., 1999, s. 153–159. *O i'ğāzu Koránu dokonce napsal samostatné pojednání.*

charakteristiky *i'ğāzu* k dokázání božského charakteru Mišny.⁷⁶ Samaw'al al-Mağribī přičítá důvod odmítnutí *i'ğāz al-qur'ān* Židy jejich nedostatečné znalosti arabštiny, která jim brání „rozeznat výmluvnost (*faṣāḥa*) od koktání ('*ajj*); to přesto, že žijí mezi muslimy“.⁷⁷

Sa'īd ibn Ḥasanūv spis *Masālik al-naẓar* je výmluvným dokladem vzrůstající vlny intolerance vůči křesťanům a Židům v druhé polovině třináctého století v Egyptě a Sýrii. V pozadí vzniku podobných dobových polemických spisů a výzev muslimských právníků k zavření sakrálních staveb „chráněného obyvatelstva“ a jeho propuštění ze státních služeb stál především sociálně-ekonomický boj proti nemuslimské (převážně křesťanské) inteligenci, která tradičně zaujímala posty ve státní správě.

Uspořádat disputaci se Sa'īdovi nakonec nepodařilo, ale argumenty, jež vtělil do *Masālik al-naẓar*, napomáhaly šířit náboženskou intoleranci a v dlouhodobé perspektivě přispívaly k tlaku na konverzi nemuslimského obyvatelstva k islámu a k zavírání kostelů a synagog. Sa'īdův polemický spis se nepochybně spolupodílel na vytváření atmosféry intolerance vůči nemuslimům, jejíž důsledky byly pro náboženské minority neblahé. Podle Gastona Wieta „mamlúcká vláda zasadila křesťanství v Egyptě *coup de grâce*. ... V tomto období (1250–1517) byla dokonána zkáza kostelů a klášterů, počet křesťanů se snížil na současná čísla a vymizel koptský jazyk.“⁷⁸ Ve stejném duchu hovoří Salo W. Baron, podle něhož konverze Židů k islámu v daném období „značně přispěly ke snížení židovské populace v mamlúckém státě“.⁷⁹ Jestliže sociálně a nábožensky motivované bouře roku 1301 v Káhiře, namířené proti *ḡimmijūm*, stály u zrodu Sa'īdovy snahy svolat disputaci, na nepokoje v roce 1321 a 1354, jež provázelo hromadné propouštění nemuslimů z úřadů a bourání či zavírání jejich sakrálních staveb, již lze pohlížet jako na naplnění programu vytýčeného v jeho *Masālik al-naẓar*.

76) „Mišna obsahuje mnoho čisté hebrejštiny, jež není převzata z Bible. Co se týče stručnosti jejího jazyka, nádhery a kvality uspořádání a rozsahu různých témat, jež diskutuje autoritativně a rozhodně, bez pochyb a dohadů, dosahuje nejzazší možné míry. Kdo se na ni dívá okem upřeným k pravdě, vidí, že člověk je s to sepsat něco podobného leč s Boží pomocí“ (III, 67). JEHUDA HA-LEVI, 1977, s. 141–142.

77) SAMAU'AL AL-MAGHRIBĪ, 1964, s. 26, 65.

78) *Enzyklopaedie des Islam*, sv. 2, s. 1071.

79) BARON, Salo Wittmayer, 1980, s. 183; odkazy na oboustranné konverze k a od judaismu viz na s. 381, pozn. 71. Roku 1302 v Káhiře spolu se svou rodinou a příbuznými konvertoval židovský soudce a lékař 'Abdulsajjid al-Isrā'īlī. Hostiny uspořádané na oslavu konverze se zúčastnili soudci a náboženští učenci a lidé jim vzdávali čest. GOLDZIHNER, Ignaz, 1901, s. 1–2; FAGNAN, Edmond, 1909, s. 113–114.

Prameny:

'ALĪ IBN RABBAN AL-TABARĪ (1922): *The Book of Religion and Empire. A Semi-Official Defence and Exposition of Islām Written by Order at the Court and with the Assistance of the Caliph Mutawakkil (A.D. 847–861)* by 'Alī Ṭabari, ed. a přel. A. Mingana, Manchester: Manchester University Press.

JEHUDA HA-LEVI (1977): *Kitāb al-Radd wa-'l-dalīl fī 'l-dīn al-dhalīl (Al-Kitāb al-Khazarī)*, ed. David H. Baneth – Haggai Ben-Shammai, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, Israel Academy of Science and Humanities.

JOSEF SAMBARI (1994): *Sefer divreiv Josef*, ed. Shtober Shimon, Jerusalem: Ben-Zvi Institute.

AL-MAQRĪZĪ (1998): *Kitāb al-mawā'iz wa-'l-i'tibār bi-dhikr al-ḥiṭaṭ wa'l-āthār*, sv. 4, ed. Ch. al-Munsiq, Bejrūt: Dār al-kutub al-'ilmīya.

AL-MAQRĪZĪ (1939): *Kitāb al-sulūk fī ma'rīfat duwal al-mulūk*, sv. 1, ed. M. M. Ziada, Káhira.

MUĠĪRUDDĪN AL-'ULAJMĪ (1966), *Al-Uns al-ġalīl fī ta'rīḥ al-Quds wa'l-Chalīl*, sv. 2, Nadžaf.

SAMAU'AL AL-MAGHRIBĪ (1964): *Ifḥām al-yahūd. Silencing the Jews*, ed. a přel. Moshe Perlmann, *Proceedings of American Academy for Jewish Research* 32.

AL-ṬURTŪŠĪ (2006): *Sirāġ al-mulūk*, sv. 2, ed. M. F. Abū Bakr, Káhira: Al-Dār al-miṣrīya al-lubnānīya.

Literatura:

ABDUL ALEEM (1933): 'Ijāzu'l-Qur'an. *Islamic Culture* 7: 64–82, 215–233.

ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu (1944): *History of the Jews in Egypt and Syria under the Mamluks (hebrejsky)*, sv. 1, Jeruzalém: Mosad Harav Kook.

ASHTOR (STRAUSS), Eliyahu (1946): *Methods of Islamic Polemics (hebrejsky)*, in: *Memorial Volume for the Vienna Rabbinical Seminary*, s. 182–197, Jerusalem: Ruben Mas.

ADANG, Camilla (1996): *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill.

AYOUB, Mahmoud (1986): 'Uzayr in the Qur'an and Muslim Tradition, in: Brinner, William M. – Fick, Stephen D., eds., *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, sv. 1 [Brown Judaic Studies; no. 10], s. 3–18, Atlanta, Georgia: Scholars Press.

BARON, Salo Wittmayer (1980): *A Social and Religious History of the Jews*, sv. 17, New York – London: Columbia University Press; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

BECKER, Carl Heinrich (1912): *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. Zeitschrift für Assyriologie* 26: 175–195.

BEN-SHAMMAI, Haggai (1984): *The Attitude of Some Early Karaites towards Islam*, in: Twersky, I., ed., *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, sv. 2, s. 3–40, Cambridge, MA – London: Harvard University Press.

BLUMENKRANZ, Bernard (1966): *Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters*, in: Wilpert, Paul, ed., *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch [Miscellanea Mediaevalia 4]*, s. 264–282, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

BOSWORTH, C. E. (1979–1980): *The "Protected People" (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria. Bulletin of the John Rylands University Library* 62: 11–36.

BOUŠEK, Daniel (2011): *Právní postavení Židů v islámských zemích ve středověku*, in: Šedinová, Jiřina et al., eds., *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu. Mezi integrací a izolací*, s. 90–195, Praha: Academia.

BOUŠEK, Daniel – RUKRIGLOVÁ, Dita (2010): *Maimonides: Výběr z korespondence*, Praha: Academia.

BROCKELMANN, Carl (1898): *Ibn Ġauzi's Kitāb al-Wafā fī faḍā'il al-Muṣtafā nach der Leidener Handschrift untersucht*, in: Delitzsch, Friedrich – Haupt, Paul, eds., *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft III*, s. 2–59, Leipzig: Hindrichs.

- COHEN, Mark R. (1994): *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DAHAN, Gilbert (1998): *The Christian Polemic against the Jews in the Middle Ages*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- DE GOEJE, Michael Jan (1897): Quotations from the Bible in the Qorān and the Tradition, in: Kohut, G. A., ed., *Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut*, s. 179–185, Berlin: S. Calgary.
- DOZY, Reinhard (1932): *Historie des musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l’Andalousie par les Almoravides (711–1110)*, sv. 3, Leyde: E. J. Brill.
- DUNLOP, Douglas Morton (1968): A Letter of Hārūn ar-Rashīd to the Emperor Constantine VI, in: Blafli, Matthew – Fohrer, Georg, eds., *In Memoriam Paul Kahle*, s. 106–115, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.
- Enzyklopaedie des Islam* (1927): Band II, Houtsma, M. Th. et al., eds., Leiden: E. J. Brill; Leipzig: Otto Harrassowitz.
- FAGNAN, Edmond (1909): Arabo-Judaïca, in: *Mélanges Hartwig Derenbourg (1844–1908)*, s. 103–120, Paris: Ernest Leroux.
- FATTAL, Antoine (1958): *Le statut légal des non-musulmans en pays d’islam*, Bejrūt: L’institut de lettres orientales.
- FISCHEL, Walter J. (1969): *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*, New York: Ktav Publishing House.
- FRITSCH, Erdmann (1930): *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau: Müller – Seifert.
- GOITEIN, Shelomo Dov (1948–49): Ibn ‘Ubayya’s Book on the Destruction of the Synagogue of the Jews in Jerusalem in 1474 (hebrejsky). *Zion* 13–14: 18–32.
- GOLDFELD, Isaiah (1980): The Illiterate Prophet (Nabī Ummī). An Inquiry into the Development of a Dogma in Islamic Tradition. *Der Islam* 57: 58–67.
- GOLDZIJER, Ignaz (1912): The Appearance of the Prophet in Dreams. *Journal of the Royal Asiatic Society*: 503–506
- GOLDZIJER, Ignaz (1901): *Mélanges judéo-arabes*. *Revue des études juives* 43: 1–14.
- GOLDZIJER, Ignaz (1971): *Muhammedanische Studien I–II*, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag.
- GOLDZIJER, Ignaz (1878): Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 32: 341–387.
- GOLDZIJER, Ignaz (1895): Sa’id b. Hasan d’Alexandrie. *Revue des études juives* 30: 1–23.
- GOTTHEIL, Richard J. H. (1908): Dhimmīs and Muslims in Egypt, in: Harper, Robert Francis – Brown, Francis – Moore, George Foot, eds., *Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainer Harper II*, s. 351–414, Chicago: University of Chicago Press.
- HOWORTH, Henry H. (1927): *History of the Mongols. From the 9th to the 19th Century*, sv. 3, New York: Burt Franklin.
- CHEIKHO, Louis P. (1923): *Trois traités anciens de la polémique et de theologie chrétiennes*, Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- JEFFERY, Arthur (1944): Ghevond’s Text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III. *The Harvard Theological Review* 34/4: 269–332.
- LANE, Edward W. (1989): *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Hague – London: East-West Publications; Cairo: Livres de France, 1989.
- LAZARUS-YAFEH, Hava (1992): *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- LAZARUS-YAFEH, Hava (1986): Tajdīd al-Dīd: A Reconsideration of Its Meaning, Roots, and Influence in Islam, in: Brinner, William M. – Fick, Stephen D., eds., *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, sv. 1 [Brown Judaic Studies; no. 10], s. 99–108, Atlanta, GA: Scholars Press.
- LEWIS, Bernard (1984): *The Jews of Islam*, Princeton: Princeton University Press.

- LITTLE, Donald, P. (1976): Coptic Conversion to Islam under the Bahrī Mamlūks. *Bulletin of the School for Oriental and African Studies* 39: 554–559.
- MARGOLIOUTH, D. S. (1930): On 'The Book of Religion and Empire' by 'Alī b. Rabban al-Tabari. *Proceedings of the British Academy* 14: 165–182.
- MARTIN, Richard, C. (1980): The Role of Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle. *Journal of Near Eastern Studies* 39/3: 175–189.
- MORABIA, Alfred (1979): Ibn Taymiyya, les Juifs et la Torah. *Studia Islamica* 49: 91–122; 50: 77–107.
- PERLMANN, Moshe (1954): Another Ka'b al-Aḥbār Story. *Jewish Quarterly Review* 45: 48–58.
- PERLMANN, Moshe (1975): *Shaykh Damanhūrī on the Churches of Cairo*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- SAHAS, Daniel John (1972): John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites“, Leiden: E. J. Brill.
- SCHMITT, Jean-Claude (2010): *Konverze Hermanna Žida: autobiografie, historie a fikce*, Praha: Academia.
- SCHREINER, Martin (1895): Contributions à l'histoire des Juifs en Égypte. *Revue des études juives* 31: 212–221.
- SKLARE, David E. (1999): Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimūn in the Tenth Century, in: Lazarus-Yafeh, H. – Cohen, M. R. – Somekh, S. – Griffith, S. H., eds., *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, s. 137–161, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- SLÁDEK, Pavel (2008): Filosofové, mystici a čarodějové: Spánek a sen v rabinském judaismu, in: Starý, Jiří – Hrdlička, Josef, eds., *Spánek a sny (Svět archaických kultur, sv. 3)*, s. 103–127, Praha: Herrmann & synové.
- STEINSCHNEIDER, Moritz (1877): Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, in: *Abhandlung für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der Deutsche Morgenländischen Gesellschaft*, VI. Band, Leipzig: F. A. Brockhaus.
- STROUMSA, Sarah (1985): The Signs of Prophecy: The Emergence of an Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature. *The Harvard Theological Review* 78: 101–114.
- STROUMSA, Sarah (1995): On Jewish Intellectuals Who Converted, in: Frank, Daniel, ed., *The Jews of Medieval Islam. Community, Society, and Identity. Proceedings of an International Conference Held by the Institute of Jewish Studies, London 1992*, s. 179–198, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill.
- VON GRUNEBaum, Gustave E. (1969): *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, Chicago – London: The University of Chicago Press.
- WANSBROUGH, John (2004): *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, New York: Prometheus Books.
- WARD, Seth (1999): Ibn al-Rif'a on the Churches and Synagogues of Cairo. *Medieval Encounters* 5/1: 70–84.
- WARD, Seth (1989): Taqī al-Dīn al-Subkī on Construction, Continuance, and Repair of Churches and Synagogues in Islamic Law, in: Brinner, William M. – Ricks, Stephen D., eds., *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, s. 169–188, Atlanta: Scholars Press.
- WASSERSTEIN, David J. (1987): An Arabic Version of Abot 1:3 from Umayyad Spain. *Arabica* 34: 370–374.
- WESTON, Sidney Adams (1903): *The Kitab Masalik An-Nazar of Sa'īd Ibn Hasan of Alexandria. Edited for the First Time and Translated with Introduction and Notes. Journal of the American Oriental Society* 24: 312–383.
- ZETTERSTÉEN, K. V. (1919): *Beiträge zur Geschichte der Mamlūkensultane in den Jahren 690–741 der Hiġra nach arabischen Handschriften*, Leiden: Brill.