



ŽIDÉ V ISLÁMU

KONCEPT *AHL ADH-DHIMMA*
A PŘÍPADOVÁ STUDIE
ŽIDOVSKÉ MENŠINY V MAROKU

VERONIKA SOBOTKOVÁ, JAN PĚCHOTA ET AL.

ŽIDÉ V ISLÁMU

KONCEPT *AHL ADH-DHIMMA*
A PŘÍPADOVÁ STUDIE
ŽIDOVSKÉ MENŠINY V MAROKU

VERONIKA SOBOTKOVÁ, JAN PĚCHOTA ET AL.



FAKULTA FILOZOFICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI

ŽIDÉ V ISLÁMU

KONCEPT *AHL ADH-DHIMMA* A PŘÍPADOVÁ STUDIE ŽIDOVSKÉ MENŠINY V MAROKU

Veronika Sobotková, Jan Pěchota et al.

Vydání publikace bylo schváleno Vědeckou redakcí
Západočeské univerzity v Plzni.

Recenzenti:

doc. PhDr. Miloš Mendel, CSc.

PhDr. Bronislav Ostřanský, Ph.D.

Typografická úprava:

Jakub Pokorný

Grafický návrh obálky:

Anastasia Vrublevská

Vydala:

Západočeská univerzita v Plzni

Univerzitní 8, 301 00 Plzeň

Vytiskl:

Optys, spol. s r. o.

U Sušárny 301, 747 56 Dolní Životice

První vydání, 226 stran

Pořadové číslo: 2292, ediční číslo: 55-083-18

Plzeň 2018

ISBN 978-80-261-0795-8

© Západočeská univerzita v Plzni

autoři

Tato publikace je dílčím výstupem projektu SGS-2016-049 Maroko a Írán: náboženské menšiny v komparativní perspektivě a SGS-2018-040 Sociální a politické transformace vybraných zemí Blízkého východu a Afriky.

OBSAH

Úvod	1
Poznámka k přepisům	5

I. AHL ADH-DHIMMA V ISLÁMU

1. Koncept <i>ahl al-kitáb</i> a <i>ahl adh-dhimma</i> v islámské právní vědě	11
<i>Veronika Sobotková</i>	
2. Medínská ústava	35
<i>Václava Tlilí</i>	
3. 'Umarova smlouva	46
<i>Václava Tlilí</i>	
4. Stručný přehled postavení židovské menšiny v muslimských státech	49
<i>Veronika Sobotková</i>	

II. ŽIDÉ V MAROKU

5. Židé v Maroku: historický přehled	101
<i>Alexandra Kollárová – Katarína Maruškinová – Monika Tintěrová</i>	
6. Evropský vliv v Maroku a proměna židovské komunity	114
<i>Jan Pěchota</i>	
7. Vztah Maroka a marockých židů ke Státu Izrael	177
<i>Katarína Maruškinová</i>	
Summary	206
Resumé	208
Rejstřík	210

PŘÍLOHY

<i>Příloha 1</i>	
Tabulka transkripcí	217
<i>Příloha 2</i>	
Fotografická příloha	221

ÚVOD

Na Blízkém východě můžeme najít mnoho náboženských a etnických (i jiných) menšin. V posledních patnácti letech se tento problém znovu dostal do centra pozornosti – můžeme nalézt nesčetné příspěvky v tisku, byly organizovány mnohé tematické konference, začaly být vydávány taktéž odborné publikace. Důvodem k tomu byly události, které razantně změnily dějiny zasažených zemí, většinou s velmi negativním dopadem právě na menšiny v nich žijících – invaze do Iráku v roce 2003, události Arabského jara v roce 2011, válka v Sýrii a zejména nárůst moci tzv. Islámského státu (ISIS, Dá'íš).¹ I díky nim se média a akademici začali zajímat o osudy menšin, které zůstávaly do té doby na okraji zájmu – typicky iráčtí Jezídi a Asyřané. Současně se západní veřejnost soustředila především na situaci blízkovýchodních křesťanů a zdůrazňovala neustále nutnost pomáhat právě této složce obyvatelstva. Bohužel je třeba obecně podotknout, že některým blízkovýchodním menšinám je popřávána v médiích systematická pozornost a jsou prokazovány všeobecné sympatie jejich úsilí o emancipaci, jiné (ač ve velmi podobné situaci) takovou výhodu nemají.

V českém odborném prostředí je výborným a aktuálním příspěvkem k tématu menšin na Blízkém východě publikace Jiřího Gebelta a kolektivu *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, která mapuje zejména historii a postavení vybraných křesťanských a muslimských heterodoxních a dalších náboženských skupin. Kromě toho se ve svém úvodu zabývá definicí menšiny, poskytuje taktéž užitečný přehled významných světových publikací, které byly v rámci této problematiky vydány. Židovské menšině se tato kniha vzhledem ke svému vymezenému rozsahu a zaměření nevěnovala.

Zde předkládanou knihu *Židé v islámu* můžeme proto vnímat jako další krok v postupném představení tematiky náboženských menšin na Blízkém východě. Tato kniha má svým zaměřením úlohu jasnou: chce kompletně zpracovat postavení židovské menšiny, a to jak teoreticky v islámu (tedy přesněji v islámské právní vědě), tak prakticky v historii muslimských zemí.

¹ Do roku 2014 tato organizace používala delší název Islámský stát v Iráku a Levantě. I po zkrácení názvu se stále používá akronym delšího názvu, tedy ISIS pro název anglický, Dá'íš pro název v arabštině.

Ve svém úvodu se proto nejprve věnuje teorii postavení jinověrců v islámu, což je nutný první krok k pochopení této problematiky. První kapitoly se proto netýkají pouze židovské menšiny, ale všech jinověrců žijících na území islámského státu, specificky pak skupin označovaných jako „chráněný lid“ (ar. *ahl adh-dhimma*). Následně se monografie věnuje již cíleně židovské menšině, a to jak obecně v muslimské historii, tak specificky v Maroku.

Židé jsou pevnou součástí prostoru Blízkého východu již od hlubokého starověku, dle dokladů asi tři a půl tisíce let. Příchod islámu sice znamenal velký zlom v jejich dějinách, ale nemůžeme říci, že to byla změna pouze k horšímu. Židé se velmi pragmaticky přizpůsobili a dokázali navíc i využít stabilní situace v geograficky rozsáhlých prvních chalífátech pro svoji vlastní expanzi a zakládání nových center obchodu a kultury (například v severní Africe). Když se pod vládou některých muslimských dynastií jejich pozice zhoršila, židé reagovali přesunem do oblastí, kde vládla smířlivější politika. Ačkoliv nalezneme příklady útoků, segregančního chování či cílené exkluze, můžeme říci, že muslimové a židé koexistovali na stejném prostoru v míru více než tisíc let. Ve 20. století nastala další krizová etapa soužití. Během několika dekád došlo k prudkému nárůstu protizidovských nálad, několika arabsko-židovským vojenským střetnutím a k devastaci prakticky všech židovských diaspor po celém Blízkém východě. Dá se takřka říci, že tato studie se zabývá již ukončenou historií židovstva ve sledovaném regionu. Velikou výjimku v tomto ohledu představuje právě Marocké království, ve kterém je v současné době třetí největší židovská komunita na Blízkém východě (po Íránu a Turecku). Maroko na rozdíl od ostatních blízkovýchodních zemí otevřeně uznává židovský vliv na marockou identitu, uchovává marocký židovský odkaz a dokonce udržuje styky i se Státem Izrael. Proto je historii židů v Maroku a jejich situaci věnována speciální pozornost.

Publikace *Židé v islámu* má dvě základní části. První část se věnuje obecněji postavení chráněných náboženství v islámu. V první kapitole Veronika Sobotková osvětluje teorii postavení jinověrců a speciálně chráněného lidu (*ahl adh-dhimma*) v rámci islámské právní vědy (*fiqh*). Představeny jsou hlavní opory právních rozhodnutí ohledně jinověrců v základních právních zdrojích, tj. v Koránu a sunně. Další pozornost pak je věnována smlouvám s jinověrci z období raného islámu, které dokládají skutečnou praxi proroka Muhammada a jeho těsných následovníků. Poté jsou představeny základní

postoje čtyř hlavních sunnitských právních škol a vybrané názory čelních šiítských právních znalců k problematice přesné definice pojmů „lid knihy“ (*ahl al-kitáb*) a „lid chráněný“ (*ahl adh-dhimma*), postavení ostatních jinověrců, podmínek a záruk ochranné smlouvy a důvodům k jejímu ukončení.

Právní stránku postavení jinověrců doplňují dvě kapitoly Václavy Tlili, ve kterých předkládá překlady dvou základních právních dokumentů této problematiky – Medínské ústavy a Umarovy smlouvy. Medínská ústava / charta je dokument mimořádné důležitosti nejen z důvodu postavení jinověrců v medínské komunitě, ale i obecně jako základní dokument teorie islámského státu. Jeho skutečný text však není příliš znám a českému čtenáři se tímto nabízí příležitost přečíst si první český překlad z arabského originálu. Podobnou premiéru v českém prostředí zažívá i tzv. Umarova smlouva, u které je vysvětlen i základní problém záměny dvou smluv podobného jména, což má ovšem negativní dopad na postavení chráněnců po dalších čtrnácti staletích.

Poslední kapitola úvodní části je historické pojednání o postavení židovské menšiny nebo obecně chráněnců (*ahl adh-dhimma*) v muslimských zemích. Veronika Sobotková se v ní snaží stručně shrnout vývoj postoje vůči židovské menšině od vzniku islámu až po současnost a upozornit na rozdíly v přijímání židovské menšiny u jednotlivých vládnoucích muslimských dynastií. Text končí přehledem osudu židovstva v jednotlivých muslimských zemích v období 20. století, tedy ukáže konec historie významných židovských diaspor v Iráku, Jemenu, Egyptě a současnou situaci posledních židovských minorit v muslimských zemích Blízkého východu a severní Afriky.

Druhá část publikace se pak již věnuje pouze židovské menšině v Maroku. Alexandra Kollárová, Katarína Maruškinová a Monika Tintěrová nejprve stručně seznamují čtenáře s celou historií židů v Maroku od počátku legendárního osídlení až po současnost. Kapitola hodnotí rozdíly postavení židů v jednotlivých historických obdobích a vyzdvihuje hlavní body marocké židovské historie.

Na vytvoření celkový obrázek situace židů v Maroku navazují dvě detailní studie. Kapitola Jana Pěchoty se zabývá obdobím konce 19. století a počátku 20. století, kdy došlo k významné změně postavení marockého židovstva. Stál za ní zejména průnik evropských mocností a jejich vliv

v Maroku. Text popisuje detailně proces urbanizace, emancipace a sekularizace, jakož i růst ekonomické i kulturní důležitosti marockých židovských kruhů. Vyzdvihuje a osvětluje však zejména jak a proč tato zdánlivě prospěšná změna vedla ke dlouhodobému zhoršení židovsko-muslimských vztahů.

Poslední kapitola Kataríny Maruškinové otevírá nepříliš známou a velmi citlivou otázku vztahu Marockého království a marockých židů ke Státu Izrael. Ukazuje, že vztahy mezi oběma zeměmi jsou bližší, než by se dalo očekávat, a jaký byl vývoj vzájemné spolupráce po stránce ekonomické, bezpečnostní a diplomatické. Specificky se pak věnuje stále narůstajícímu cestovnímu ruchu mezi těmito zeměmi a odkazu, který přinesli maročtí židé do své nové země, do Izraele.

Ke druhé části knihy, věnované historii židů v Maroku, se pak váže obrazová příloha, která především dokumentuje stav židovských čtvrtí marockých měst.

Veronika Sobotková

POZNÁMKA K PŘEPISŮM

Vyrovnnání se s otázkou přepisů z arabského písma do latinky je úkolem každé práce odborného charakteru věnující se oblasti Blízkého východu. Přestože český jazyk poskytuje velmi dobré možnosti pro přepis termínů a názvů ze standardní, spisovné arabštiny, v otázce přepisu z dialektů narážíme na značná úskalí. V případě výrazů týkajících se centrální části původní arabské říše či Íránu můžeme využít standardní český úzus popsaný níže. Dále přihlížíme k již ustáleným přepisům některých výrazů, které jsou sice nesprávné, zato již v češtině zažitě. V jejich případě by rigidní následování daného úzu mohlo působit násilně. Příkladem je perské město se zažitým názvem Isfahán, namísto správného přepisu Esfahán.

Skutečnou výzvou jsou ovšem přepisy výrazů z okrajových částí arabského světa, kde se zásadně liší výslovnost i hovorová řeč, výrazně ovlivněná vlivem berberských dialektů, které nenáleží do semitské jazykové větve. Nejvýrazněji tento problém pocítujeme v přepisech toponym, která jsou z velké části berberského původu, a i jejich oficiální zápisy v arabském písmu jsou značně nedokonalé a nereflktují skutečnou výslovnost obyvateli. S ohledem na historii Maroka sice existují oficiální, současné přepisy toponym do latinky, ovšem jedná se o přepisy francouzské, které jsou pro českého čtenáře často nesrozumitelné a při použití české výslovnosti nensmyslné. Dalším problémem je skutečnost, že názvy řady měst se lišily ve zkoumaném období a v současnosti. Jako typický příklad lze uvést město *الصويرة* / Mogador / Essaouira / as-Suwajra / Essawíra. Během velké části zkoumaného období byl Evropany i řadou místních obyvatel používán název *Mogador*, což je portugalská verze původního berberského názvu *Mugadur*, kterou přejaly i další evropské národy a v době francouzského protektorátu bylo toto označení oficiální. Proto se tento název vyskytuje v naprosté většině primárních i sekundárních pramenů v evropských jazycích. Současný (post-protektorátní) oficiální arabský název se v Maroku zapisuje latinkou ve francouzské transkripci *Essaouira*, což je také nejběžnější verze, se kterou se čtenář pravděpodobně může setkat v mapách, cizojazyčných zdrojích i české ne odborné literatuře. Francouzský přepis je ovšem pro velkou část českých čtenářů těžko srozumitelný, navíc ani ve správné francouzské výslovnosti bezchybně nereflktuje výslovnost

arabskou. Spisovná verze (tedy s určitým členem *al* vyslovovaným před souhláskou *s* jako *as*) současného arabského názvu je do češtiny ovšem s ohledem na transkripční úzus přepisována jako *as-Suwajra*. Jak ale bylo řečeno výše, toto je přepis spisovné výslovnosti, se kterou se v Maroku setkáme málokdy. Máme-li ctít základní princip přepisů, tj. že ten, z jehož jazyka je transkripce tvořena, by měl bez problému rozumět vyslovení výrazu tím, do jehož jazyka přepisujeme, musíme vzít v úvahu výslovnost hovorovou, v případě Maroka výrazně se odchylojící od standardní výslovnosti moderní spisovné arabštiny (*fushá*). Výsledným přepisem do češtiny tedy bude v této publikaci *Essawíra*.

Odborných prací o Maroku se vyskytuje v českém prostředí stále velmi skromné množství a převážně v nich je používán rigidní přepis ze spisovné výslovnosti, který nereflakuje marocké realie, zatímco v pracích neoborného charakteru se přepisy používají nahodile, často jsou převzaté z anglických materiálů, někdy navíc chybně česky skloňované (např. *kasbahy*). Z tohoto důvodu je v závěru této práce přiložena tabulka porovnávající toponyma v transkripčních běžných ve francouzské a anglické literatuře, přepisy ze spisovné arabské výslovnosti do češtiny, zápis v arabském (v některých případech i v hebrejském či berberském) písmu a zápis zvolený autory této publikace, tedy zápis zohledňující zejména typickou marockou výslovnost.

V případě antroponym byl zvolen přepis ze standardní arabské výslovnosti (úzus popsán níže), neboť tato jména jsou v naprosté většině případů arabského, nikoliv berberského původu a přepisy z hovorové výslovnosti by v některých případech byly zbytečně matoucí. V případě některých osobností, zejména žijících ve 20. století, je použita standardní transkripce, v některých případech s křestními jmény lehce upravenými s ohledem na českou výslovnost.

Systém všech ostatních přepisů i psaní v češtině ustálených slov bude víceméně sledovat již nastavený český orientalistický systém, jak jej zavedl Luboš Kropáček v *Duchovních cestách islámu* (Praha: Vyšehrad, 2003, s. 275) a pokračují i Gebelt a kolektiv v publikaci *Ve stínu islámu* (Praha: Vyšehrad, 2016, s. 411–413). Ponechány byly také ustálené výjimky jako je *madhab* (namísto správně přepsaného *madhhab*), rozdíl v psaní 'ajn u slov *ší'a* a *šíitský* a *šíité*. Hamza (ráz) na počátku slov psána

není, naproti tomu 'ajn je ponechán (opět kromě ustálených slov jako například Abbásovcí). Jinak se jak vlastní jména, tak další výrazy snaží sledovat transliteraci ze spisovné arabštiny, případně nabídnou další relevantní varianty transkripce.

V další literatuře věnující se zejména Maroku by se mohl čtenář setkat s využíváním titulu *múládj* (fr. *moulay*, ang. *mulay*, do češtiny také přepisový jako *mawládj*) či *lalla* (v případě žen), často psány s velkými počátečními písmeny. Jedná se o čestné tituly nástupců trůnu, příslušníků vládnoucích rodů či dalších významných osobností, kterým je vyjadřován respekt. Vzhledem k tomu, že pro využívání těchto titulů nejsou přesně daná pravidla a jejich používání je často spíše matoucí, rozhodli se autoři této publikace tyto tituly neuvádět.

Vzhledem k tomu, že publikace se zabývá zejména židovskými komunitami, naráželi autoři také na otázku gramatickou, a to psát-li žid, či Žid. S ohledem na pravidla českého pravopisu musíme termín Žid používat v případě příslušníka národa, zatímco vyznavač náboženství je žid. Toto rozdělení má ovšem často velmi nejasné hranice, neboť v případě etnického národa je náboženství jedním ze znaků příslušnosti. Maročtí Židé / židé převážně sdíleli společnou historii, kulturu a jazyk, dle čehož je tedy lze považovat za národ, často ale byli zároveň i Berbery, tedy příslušníky berberského národa. Tuto komplikovanou otázku přesahující jasná gramatická pravidla vyřešili autoři na základě typické dichotomie, v jejímž rámci se maročtí židé / Židé pohybovali. Jelikož z právního, politického i kulturního hlediska byli tito lidé spíše *nemuslimy*, než *ne-Araby*, uchýlili se autoři k jednotnému používání termínu žid. Analogicky je pak nutno používat malé písmeno i u skupin jako jsou kopté, řekové a arméni, neboť jsou mínění příslušníci církví koptské pravoslavné, řecké pravoslavné a arménské apoštolské.

Jan Pěchota



I.

AHL ADH-DHIMMA
V ISLÁMU

KONCEPT *AHL AL-KITÁB* A *AHL ADH-DHIMMA* V ISLÁMSKÉ PRÁVNÍ VĚDĚ

VERONIKA SOBOTKOVÁ

V dobách raného islámu a hlavních územních výbojů na Arabském poloostrově i mimo něj byly stanoveny hlavní zásady zacházení s jinověrci, se kterými se bojovalo, vyjednávalo a následně společně žilo na území postupně dobývaném muslimy. Společnost islámského světa byla (a stále je) rozdělena primárně z hlediska náboženství, tedy na muslimy a nemuslimy.² Mezi nemuslimy byly dále vyčleněny skupiny abrahámovských monoteistických náboženství, tedy lidu knihy (*ahl al-kitáb*), kterým byla nabízena možnost stát se muslimy, nebo chráněným lidem (*ahl adh-dhimma*, sg. *dhimmí*). Ostatní náboženské skupiny měly teoreticky pouze možnost konverze k islámu, nebo zemřít (případně být zajat jako otrok) a veškerý jejich majetek byl konfiskován jako válečná kořist.

Situace vypadá na první pohled jasně a přehledně, ale ve skutečnosti není vůbec všeobecný konsensus mezi islámskými právníky o tom, kdo do jednotlivých kategorií patří a jaká přesně jsou práva a povinnosti všech zúčastněných skupin, zejména jinověrců na území ovládaném muslimy. Cílem této kapitoly je přiblížit pojmy *ahl al-kitáb* a *ahl adh-dhimma* z pohledu islámské právní vědy (*fiqh*). Nejprve představíme základní právní zdroje a pak reálné dokumenty, tedy prokázané úmluvy mezi ranými

² Správné by bylo začít naprosto základní otázkou: kdo je muslim? Již zde bychom našli četné rozdíly v názorech. Například tradiční sunnitští právníci (Ibn Tjmíja může sloužit jako pěkný příklad) soudili, že šíité svojí úctou ke svatým imámům páchají jednoznačný *širk* (stavění někoho či něčeho na stejnou úroveň s Bohem), proto nejsou muslimové, ale polyteisté. Takovou odpověď můžeme i dnes nalézt na webových stránkách poskytujících rady v náboženských otázkách (např. Islam Help Line). Šíité na druhou stranu sunnity jako muslimy uznávají bez problému. Podobné diskuse o tom, kdo je a kdo není muslim, se týkají každé odnože, skupiny či sekty islámu a pokračují až do současné doby, viz například spory o skupinách *ghulát* – např.: OŠTŘANSKÝ, B.: Islám a nemuslimové, s. 31.

muslimy a jinověrci. Hlavní část kapitoly pak bude definovat rozdíly ve sledovaných kategoriích podle jednotlivých právních škol a významných islámských právních znalců.

Hlavní zdroje

Při posouzení postavení jinověrců z pohledu právní vědy nemůžeme začít jinak, než alespoň velmi stručným nahlédnutím do základních právních zdrojů, tedy jak o této otázce hovoří Korán a hadíthy / *achbár*.³ V Koránu nalezneme několik set veršů, v nichž se objevují klíčová slova jako lid knihy,⁴ židé,⁵ křesťané,⁶ nevěřící⁷ a podobně. Uváděna je také daň z hlavy pro nevěřící *džizja*.⁸ Za důležité pro řešení postavení jinověrců jsou považovány zejména tyto verše:

Kráva 2:62: „Věřu ti, kdož uvěřili, a ti, kdož jsou židy, křesťany a sa-bejci, ti, kdož uvěřili v Boha a v den soudný a konali zbožné skutky – ti naleznou odměnu u Pána svého a nemusí mít strach a nebudou zarmoucení.“

Kráva 2:256: „Nebudiž žádného donucování v náboženství!“

Pavouk 29:46: „Nepři se s vlastníky Písma, leda způsobem nejhodnějším.“

Pokání 9:29: „Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají

³ Šíitské tradice *achbár* pocházejí zejména od imámů Bábira a Sádiqa. Nemuslimové jsou zmiňováni už v nejstarších šíitských *ahádíth* jako *Kitáb an-nawádir*, *al-Mahásin* nebo *Qurb al-isnád*. Častěji se ale pracuje s tradičními zdroji, jako jsou tzv. Knihy čtyř, tj. zejména *al-Káfi* od šajcha Kulajního, *Man lá jahduruhu al-faqíh* od šajcha Sadúqa, *Tahdžíb al-ahkám* a *al-Istibsár* od šajcha Túsiho. Nesmíme ale zapomenout ani na vynikající zdroje jako *Wasá'il aš-š'á* od al-Hurra al-'Ámilí nebo *Bihár al-anwár* od al-Madžlisího.

⁴ Uvedeno celkem 31krát.

⁵ Židé jsou například ve verších 2:140, 4:153–161, 4:171, 5:18, 5:41–42, 5:64, 5:82, 26:197, 28:53, 29:47. Děti Izraele například ve verších súry Kráva 2:40–86, 54–59, 61, 63–74, 80, 88,91 a dále ve verších 5:71 a 7:138–141.

⁶ Křesťané jsou v Koránu uvedeni více než 600krát, například opět jen v súře Kráva jsou to verše 2: 62, 111, 116, 120, 135, 137 a 140. Ještě více nalezneme v súře Prostřený stůl 5: 14, 15, 17, 18, 47, 51, 69, 72–77, 83, 85, 86 a 114.

⁷ Nevěřící se v Koránu vyskytují více než 200krát.

⁸ Zejména v súře 9:29, ale i 38:41–44 i dalších.

náboženství pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma – dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsouce poníženi.”⁹

V tradicích jak sunnitských, tak šíitských nalezneme taktéž nesčetně narativů zmiňujících jiná náboženství a doporučujících způsob, jak s nimi vycházet, nebo dokládajících skutečné jednání s jinověrci.¹⁰ Některé hadíthy budou dále jmenovány jako argument při řešení specifických právních otázek souvisejících s identifikací či postavením jednotlivých nábožen-
ských menšin.

Kromě těchto tradičních textových zdrojů máme doloženy ještě smlouvy / úmluvy, které znamenají asi nejdůležitější doklad o skutečné praxi pro-
roka Muhammada a jeho následovníků. Za nejdůležitější považujeme Me-
dínskou ústavu / chartu, smlouvu z Chajbaru, smlouvu z Tabúku, smlouvu
z Nadžránu a Umarovu smlouvu.

Tzv. Medínská ústava nebo Medínská charta je dokument mimořádné
důležitosti v mnoha ohledech.¹¹ Informuje nás o vytvoření společenství
(*umma*) mezi vystěhovalci z Mekky (*muhádžirún*) a obyvateli oázy Jathrib
po příchodu proroka Muhammada. Není naprosto jisté, kdy byla sepsá-
na, někteří se domnívají, že krátce po *hidžře*, jiní, že v období po bitvě
u Badru (624).¹² Medínská ústava je společenský dokument, který definuje
postavení jednotlivých subjektů a základní práva a povinnosti. Velký důraz
je kladen na bezpečnostní otázku, uzavírání míru, poskytování ochrany,
otázku finanční podpory, možnost odplaty atd. Pro otázku jinověrců v mus-
limském státě jsou pro nás podstatná zejména ustanovení obecné ochrany
a specifická práva a povinnosti židovských kmenů, které jsou v dokumentu
pečlivě jmenovány. Proto je důležitý bod č. 14: „Židům, kteří nás následují,
náleží stejná ochrana a rovnost (pomoci) bez jakéhokoliv bezpráví a ne-
rovnosti“ a zejména bod č. 41: „Osoba pod ochranou (*dža’r*) je stavěna
na stejnou úroveň, jako ochránce. Není utlačovatele, ani utlačovaného!“
Z toho plyne, že nemuslimské menšiny měly v rané formě islámského

⁹ Při citacích z Koránu je použit překlad Ivana Hrbka (*Korán*. Praha: Academia, 2000).

¹⁰ Například tradiční zdroje sunnitských hadíthů Sahíh Buchářího a Sahíh Muslima při zadání klíčového slova „lid knihy“ poskytnou 582 záznamů, při vyhledávání slova „křesťané“ 182 záznamů a při klíčovém slově „židé“ je to 564 záznamů.

¹¹ Plné znění Medínské ústavy v arabštině, její překlad do češtiny a další komentáře viz následující kap. 2.

¹² GIL, M.: *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 25–26.

státu zajištěnou především ochranu, a to stejnou jako muslimové. Gil v této souvislosti zdůrazňuje v chartě použitý termín *mu'minún* (od kořene 'MN – „cítit se bezpečný“), tedy „ti, kteří tvoří bezpečnostní pakt“ / „ti, kteří zaručují bezpečnost.“ Hlavní postoj vůči nemuslimům je však údajně možno spatřit ve frázi *ad-dža'ru ka'l-nafsi*, což má znamenat „patron zodpovědný za své chráněnce.“¹³ Tuto frázi je ale možno přeložit také jak výše uvádí bod 41, což mění jejich vztah mezi klientem a patronem, kdy zodpovědnost patrona za klienty se mění na stejnou úroveň obou subjektů. Další ustanovení hovoří o loajalitě vůči muslimům a zákazu podnikat jakékoliv akce proti muslimům. Současně Medínská smlouva zaručovala židům, že mohou uchovat své náboženství a nebudou nuceni ke konverzi k islámu – viz bod č. 24: „Židům patří jejich náboženství a muslimům jejich náboženství, ...“ Tato smlouva taktéž prosazovala mír a dobré vztahy mezi jednotlivými náboženskými skupinami, např. bod č. 38: „Nechť jsou mezi nimi [židy a muslimy] dobré úmysly a čestné jednání.“

Dalším historicky cenným příkladem z rané muslimské praxe je smlouva z Chajbaru, uzavřená po bitvě v oáze Chajbar asi 150 km od Medíny, ke které došlo v 7. roce *hidžry* (627). Podle této smlouvy směli židé, kteří zde sídlili a živilo se zemědělstvím, zůstat na své půdě, ale museli nadále muslimům platit polovinu ze své produkce jako daň.¹⁴ Tato smlouva se stala vzorem při dalších muslimských výbojích nejen při jednání s podrobenými židy, ale i dalšími nevěřícími. Tento postup se taktéž stal závazným pro řadu středověkých právních znalců (jako Málík ibn Anas). Podle něj platí, že pokud se jinověrci podrobí a přijmou platbu speciální daně, mohou zůstat na své půdě a stávají se osobami pod ochranou muslimského státu.¹⁵ Jejich půda se však stává majetkem islámského státu¹⁶ dle hadíthu Proroka vyřčeného při této příležitosti: „Půda náleží Bohu a jeho poslu.“¹⁷

V další smlouvě z Tabúku z devátého roku *hidžry* (630) se poprvé společně objevuje kromě stanovení daně *džizja* i termín *ahl adh-dhimma*.¹⁸ Tuto smlouvu poslal prorok Muhammad z Tabúku židovským a křesťanským

¹³ GIL, M.: *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, s. 27, 38.

¹⁴ GRAFTON, D.: *The Christians of Lebanon*, s. 26–27.

¹⁵ Tamtéž.

¹⁶ YE'OR, B.: *The Dhimmi*, s. 52

¹⁷ YE'OR, B.: *Islam and Dhimmitude*, s. 38.

¹⁸ GRAFTON, D.: *The Christians of Lebanon*, s. 26–27.

kmenům sídlícím v severní části Hidžázu a v jižní Palestině. Navrhuje v ní, že mohou buď konvertovat k islámu, nebo přijmout postavení chráněnců islámu *ahl adh-dhimma* (včetně speciální daně *džizja*), nebo zemřít.

Jako poslední je uváděna smlouva z Nadžránu, která se týká velmi komplikované problematiky arabských polyteistů a arabských křesťanů. Ačkoliv u jiných etnik byla existence jiných náboženství (ať abrahámovských, tak polyteistických) přijímána, u arabských kmenů tomu bylo jinak. Předpokládalo se, že všichni Arabové přijmou islám bezvýhradně. Z tohoto důvodu někteří středověcí právníci stanovují u arabských křesťanů výjimku z možnosti stát se *ahl ah-dhimma*, tedy podobně jako polyteisté se chráněnci stát nemohli.¹⁹ Smlouva z Nadžránu uzavřená s arabskými křesťany ale dokládá, že Prorok sám tuto výjimku u arabských křesťanů nedělal a postupoval u nich stejně jako u nearabských křesťanů, tedy nabízel jim mimo jiných možností (islám, nebo smrt) i status chráněnců (za podmínek jako u jiných etnických skupin). V rámci smlouvy jsou přesně specifikována práva a povinnosti chráněných osob: výše daně a její forma, další povinnosti (jako hostit vyslance Proroka a speciální daně v případě problémů v oblasti Jemenu), možnost ponechat si své chrámy, které nebudou zničeny, a závěrečné ustanovení, že v oblasti Nadžránu má zavládnout spravedlnost a rovnost bez útlaku.²⁰ Zajímavé také je, že v rámci vyjednávání mezi Prorokem a křesťany z Nadžránu přijela křesťanská delegace do Medíny, Prorok je pozval dokonce na společnou modlitbu do medínské mešity a snažil se je (neúspěšně) přesvědčit ke konverzi. Později, za vlády 'Umara ibn al-Chattáb, byl tento kmen přes uzavřenou smlouvu vyhnán z Arabského poloostrova.

Jsou známé i další smlouvy, jako ta, kterou uzavřel Prorok s křesťany v 'Aqabě. Podle ní se lidé tohoto města i z celé oblasti aš-Šám (Syropalestina) dostali „pod ochranu Boží a Božího Proroka.“²¹

Přes tyto dobře doložené příklady z Prorokovy vlastní praxe se nakonec v dalších dobách nejvíce ujaly naprosto jiné smlouvy, které se od chování v prvních letech expanze islámu značně liší. Hlavní podklad pro chování k chráněným náboženstvím tvoří tzv. 'Umarova smlouva nebo lépe

¹⁹ Viz další diskuse v této kapitole.

²⁰ ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 96–98 nebo MOKHTARI, M. H.: *People of the Book*, s. 43.

²¹ ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 95–96.

‘Umarovy podmínky (*‘uhda ‘Umaríja / ‘aqd ‘Umar / aš-šurút al-‘Umaríja*). Dochovaly se dva dokumenty, které jsou připisovány dvěma ‘Umarům a oba se týkají problému nemuslimských menšin. Jejich znění i celkové vyznění je však významně odlišné. První text, pod kterým je podepsán ‘Umar ibn al-Chattáb, se týká pozice jinověrců z Jeruzaléma. Podobně jako předchozí Prorokovy smlouvy tento dokument zaručuje jejich ochranu a bezpečí, vrací jim majetek a chrání i jejich náboženská místa (kostely), ponechává jim jejich náboženství a určuje povinnost platit *džizju*.²² Svoji rétorikou a ustanoveními tedy sleduje výše jmenované starší smlouvy. Naproti tomu druhý dokument, nazývaný stejně, tj. ‘Umarova smlouva / podmínky, určuje zejména povinnosti jinověrců a vypočítává omezení, která musí přijmout. U tohoto textu není jasné, kdo přesně je jeho autorem, tedy o jakého ‘Umara se jedná. Dnes se většina odborníků domnívá, že se jedná o nařízení ‘Umara II., tedy ‘Umara ibn ‘Abd al-‘Azíz (717–720). Dříve se tento pakt připisoval ‘Umarovi I., v literatuře lze také nalézt, že se jednalo o ‘Umara ibn al-Chattáb.²³ Ačkoliv jeho původ je pochybný a celý jeho text se odlišuje od všech ostatních dokumentů, po celou další dobu historie se právě k němu obrací muslimští vládci i právní znalci a považují ho za určitý standard a předlohu, jak má postavení nemuslimských menšin vypadat. Jedná se o dopis křesťanů, ve kterém potvrzují přijetí následujících podmínek, za nichž byl ‘Umar svolný přijmout je do statusu *ahl adh-dhimma* (což samozřejmě obsahovalo i platbu *džizji*, která však není explicitně jmenována):

- nebudovat v městech a jejich sousedství nové kláštery, chrámy, konventy, ubytovny pro mnichy, ani je opravovat ve dne či v noci
- ponechávat brány otevřeny pro chodce a cestovatele, zabezpečovat muslimy stravou a noclehem po tři dny
- neposkytovat útočiště žádným špionům
- neučit děti číst Korán
- nehlásat veřejně své náboženství, ani nikoho nepřesvědčovat ke konverzi ke svému náboženství, nebránit nikomu z příbuzných v konverzi k islámu
- projevovat úctu vůči muslimům, přenechávat jim místo k sezení

²² Tento dokument a jeho překlad do češtiny a příslušný komentář je v kapitole č. 3.

²³ GIL, M.: *The Authorities and the Local Population*, s. 103.

- nepřipodobňovat se muslimům oděvem, pokrývkou hlavy, úpravou vlasů, mluvou či zvyky
- nejezdit v sedle (na koni či oslu), nenosit meče ani žádné zbraně
- neumísťovat na své pečeti arabské nápisy
- neprodávat alkoholické nápoje
- používat označení na pokrývce hlavy
- používat speciální oblečení, vázat *zunnár* (*dhunnár*) kolem pasu
- nezobrazovat kříže ani knihy podél cest nebo tržišť muslimů. V kostele používat zvony jen nehlasitě. Nevést své pohřby hlasitě. Neukazovat světla podél cest nebo tržišť muslimů. Nepohřbívat své mrtvé poblíž muslimů.
- nepřijímat otroky, kteří byli vlastnictvím muslimů
- nestavět domy, které by převyšovaly domy muslimů
- neudeřit muslima.²⁴

Tímto jsme stručně shrnuli hlavní zdroje islámské jurisprudence, se kterými v následujících obdobích operovali islámští právníci, kteří se touto otázkou zabývali. Ačkoliv všichni vychází ze stejných textů, jejich závěry bývají odlišné u každé dílčí právní otázky, jak bude zřetelné z následujícího textu.

Lid knihy *Ahl al-kitáb*

Nejprve je nutno přesně vymezit, kdo spadá a kdo nespadá do kategorie lidu knihy, což má značný vliv na další postavení v islámské právní vědě. Rozdíly v chápání tohoto pojmu zaznamenáváme jak v určitých historických obdobích, tak podle jednotlivých směrů islámu, právních škol i jednotlivých právních znalců. V Koránu je termín *ahl al-kitáb* uveden celkem 31krát.²⁵ Jak název naznačuje, mělo by se jednat o náboženské skupiny, které mají svoji zjevenou knihu, kterou získaly skrze svého proroka, tedy skupiny, které přijímají Boží zjevení.²⁶ Současně se v přináležitosti k lidu knihy jedná o uznání jednosti Boží na základě široce uznávaného hadíthu, v němž Prorok říká, že má být vedena válka proti lidem, dokud neprohlásí

²⁴ Medieval Sourcebook: Pact of Umar, 7th Century? *Fordham University*.

²⁵ Všechny tyto verše jsou vyjmenovány např. zde: Verses including the word People Of The Book (Ahl Al-Kitab). *Quran index*.

²⁶ OŠTRÁNSKÝ, B.: Islám a nemuslimové, s. 31.

„není boha kromě Boha.“²⁷ Skupina lidu knihy má být dle Koránu odměněna v soudný den v rámci kolektivní eschatologie.

Mezi muslimskými učenci panovaly a stále panují neshody, jaké náboženské skupiny přesně označení *ahl al-kitáb* zahrnuje. Dalo by se říci, že není sporu o tom, že mezi lid knihy spadají židé (*al-jahúd*) a křesťané (*an-nasárá*).²⁸ Ale i zde máme doloženou jednu spornou výjimku, která se objevila již brzy po smrti proroka Muhammada a která byla již zmíněna výše. ‘Umar ibn al-Chattáb tvrdil, že arabští křesťané se nemohou stát lidem knihy. Hlavním argumentem bylo, že Prorok sám byl Arab a Korán byl seslán v arabštině, takže není žádné omluvy pro Araby, proč se nestát muslimy.²⁹ V tomto sporu se konkrétně jednalo o křesťany z kmene Banú Taghlib (kmen původně z Nadždu, přesídlený pak ‘Umarem do oblasti středního Eufratu). ‘Umar je donutil kapitulovat, ale jejich podmínky byly horší než pro jiné křesťany v Sýrii a Palestině – mohli si udržet své náboženství, ale děti již pokřtít nesměli. Pokud by to udělali, mírové podmínky by neplatily a muslimové by s nimi mohli opět bojovat.³⁰ ‘Umar nechtěl, aby žádný z židů nebo křesťanů pokračoval ve své víře v „království arabském“,“³¹ tj. míněno nejspíše na Arabském poloostrově. Zde je patrné, že podle ‘Umara nešlo jen o náboženství, ale také o etnicitu. Nepředpokládalo se, že by nějaké arabské kmeny (křesťanské nebo polyteistické) mohly nepřijmout islám. Tento postoj se objevuje i dále v historii u některých sunnitských právních škol. Podle hanafijské právní školy existuje významný rozdíl mezi arabskými a nearabskými polyteisty. Arabští polyteisté byli posuzováni přísněji, museli konvertovat, nebo bojovat o svůj život.³²

Další spor se vede o to, zda mezi lid knihy začlenit skupiny jako jsou Sabejci (*as-sábí’ún*) a zoroastrovci (*al-madžús*). Sabejci jsou uvedeni

²⁷ SHARMA, A.: *Problematising Religious Freedom*, s. 124.

²⁸ Ačkoliv existují právní znalci, kteří zdůrazňují rozdíl mezi tehdejšími židovskými a křesťanskými kmeny a židovstvem a křesťanstvem obecně, tj. to, co platilo pro původní konkrétní nemuslimské kmeny v době Proroka a jeho následovníků, neplatí pro celou nemuslimskou skupinu. Tento názor je ale marginální.

²⁹ EMON, A. M.: *Religious Pluralism and Islamic Law*, s. 102.

³⁰ SHEMESH, B. A.: *Taxation in Islam*, s. 47–48. Další informace o tomto sporu a jeho řešení budou následovat v části věnované placení daně *džizja*, neboť tento kmen odmítl i platit daň *džizja*, se kterou se pojilo ponížené postavení.

³¹ FRIEDMANN, Y.: *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 63–64.

³² EMON, A. M.: *Religious Pluralism and Islamic Law*, s. 102.

v samotném Koránu ve skupině monoteistických náboženství, a to hned ve třech verších,³³ přičemž například ve verši súry Kráva jsou postaveni na stejnou úroveň spolu s židy a křesťany. Existuje několik názorů, o jakou skupinu se přesně jedná a čím je její náboženství charakteristické, že bylo takto specificky vyčleněno. Podle tradičních *tafsírů* není tato skupina snadno identifikovatelná, například at-Tabarí uvažuje, že by se mohlo jednat o lidi, kteří změnili náboženství.³⁴ O jejich speciálním náboženství svědčily některé hadíthy, podle nichž Sabejci uznávali jednoho Boha a také uctívali anděly, modlili se pětkrát denně směrem k Mekce, ale neuznávali Muhammada jako proroka a neměli ani jiné proroky. Vlastnictví, nebo nevlastnictví svatých knih u nich bylo sporné. V každém případě sám Prorok od nich původně nechtěl přijmout placení *džizji*, ale když uslyšel, že uznávají anděly, tak souhlasil.³⁵ Tím je osobně začlenil do *ahl al-kitáb*. I další koránský exegeta Ibn Kathír uznával problém s určením této skupiny, dle něj byli někde mezi zoroastrovci, židy a křesťany, skupina bez specifického náboženství, ale monoteistická.³⁶ Šiitští právníci (nejprve šajch Túsí a následně i ostatní) naopak považovali Sabejce za polyteisty, neboť uctívali hvězdy, protože je mezi *ahl al-kitáb* nepočítají.³⁷ Spor o definici lidu knihy a Sabejců pokračoval i v moderní době. Podle Rašída Ridy termín *ahl al-kitáb* zahrnoval všechny vyznavače prorockých náboženství před Muhammadem, explicitně židy a křesťany, ale i všechny další monoteisty spadající právě pod termín Sabejci. Mělo se jednat o různé odnože křesťanství, které mají odlišné rituály, ale základ náboženství, zejména v oblasti prorocké tradice, zůstává stejný.³⁸ Další muslimští učenci se dnes domnívají, že se nejedná o samostatnou náboženskou skupinu, ale součást křesťanství.³⁹ Nejasnosti ohledně skupiny přetrvávají dodnes, nejčastěji můžeme nalézt názor, že se jedná o Mandejce.

³³ Súra Kráva 2:62, Pouť 22:17 a Prostřený stůl 5:69.

³⁴ Tento názor vychází z etymologické analýzy slovesa *saba'a* (KIMBALL, R. L.: *The People of The Book, ahl al-kitáb*, s. 52 s primárním odkazem na al-Tabarí: *Jamí' al-Bayán*, Vol. 1:357).

³⁵ KIMBALL, R. L.: *The People of The Book, ahl al-kitáb*, s. 52, 53.

³⁶ KIMBALL, R. L.: *The People of The Book, ahl al-kitáb*, s. 53, s primárním odkazem na Ibn Kathír: *Tafsír al-Qur'án al-'Azím*, Vol 1:250.

³⁷ EDALATNEJAD, S.: *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity*, s. 23.

³⁸ KIMBALL, R. L.: *The People of The Book, ahl al-kitáb*, s. 52 a 53 s primárním odkazem na Rida, R.: *Tafsír al-Manár*, Vol. 1 & 2:278 a 280.

³⁹ ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 112.

Další polemika se týká zoroastrovců. Sunnitské právní školy neakceptují zoroastrovce jako *ahl al-kitáb*. Svoji argumentaci opírají o hadíth, podle kterého Prorok řekl, že ačkoliv tito nejsou *ahl al-kitáb*, má být s nimi stejně zacházeno.⁴⁰ Šíité a jejich právníci naopak tvrdí, že zoroastrovci / mágové k *ahl al-kitáb* patří, což je podloženo výrokem imáma Sádiqa o praxi a slovech Proroka. Podle tohoto *chabaru* Prorok při sporu s mekkánskými pohany řekl, že on vybírá daň pouze od lidu knihy, což jsou i mágové, neboť tito měli proroka, kterého zabil, a knihu, kterou spálili. Ta kniha byla napsána na 12 tisících telecích kůžích.⁴¹ Tento postoj byl na základě i dalších hadíthů od Proroka a imáma Alího stvrzen šíitskými právními znalci jako šajch Túsí a šajch Kulajní. Šíitská právní věda ale v tomto ohledu (jako ve většině) není jednotná, takže například šíitský právník al-'Alláma al-Hillí tvrdil (stejně jako sunnitě), že zoroastrovci mezi *ahl al-kitáb* nepatří, mají pouze stejné postavení jako oni.⁴²

Podobná nejistota a heterogenita názorů platí i při posuzování dalších náboženských odnoží a sekt jako byli například Manichejci (*al-mánawíja*), ale i hinduisté a buddhisté.⁴³

Od fixace základních právních sunnitských škol v 9. a 10. století je definice *ahl al-kitáb* založena pouze na víře, nikoliv na etnicitě (rozdělení tedy platí stejně pro Araby i ne-Araby). Z pohledu hanbalovské, šáfí'ovské a málikovské právní školy se mezi *ahl al-kitáb* řadí pouze židé a křesťané, což je ustanoveno na základě verše z Koránu 6:156. Podle hanafijské školy spadají do *ahl al-kitáb* všechna náboženství, která věří v Boží zjevení a mají seslaný boží text, což skupinu chápe poněkud širěji a neuzavřeně.⁴⁴ U šíitského islámu zůstává typická heterogenita názorů jednotlivých vysokých duchovních. Za nejčastější názor platí, že za *ahl al-kitáb* se počítají

⁴⁰ ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 80, 87. To znamená, že ačkoliv nejsou lidem knihy, mohou se stát skupinou chráněnou a může od nich být vybírána *džizja*.

⁴¹ MOKHTARI, M. H.: *People of the Book*, s. 113–114, stejně ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 84.

⁴² EDALATNEJAD, S.: *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity*, s. 24 na základě al-Hillího knihy *Mukhtalaf al-Shi'a*. Srov. s MOKHTARI, M. H.: *People of the Book*, s. 113–114, který tvrdí, že al-Hillí zoroastrovce za lid knihy považoval.

⁴³ SABJAN, M. A.: *The People of the Book and the People of the Doubious Book in Islamic religious tradition*.

⁴⁴ MASRI, A. M.: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam*, s. 147.

židé, křesťané a mágové.⁴⁵

V moderní době a s rozšiřujícím se procesem transformace islámského *fiqhu* se znovu analyzovala definice *ahl al-kitáb* a upřesňovaly se náboženské skupiny, které zahrnuje. Někteří islámští právníci (v duchu hanafijské školy) jejich počet oproti tradici rozšířili, přidávali taková náboženství, která plnila základní požadavek, tj. vlastnila svůj zjevený svatý text, uznávala proroka a jedinstvo Boží. Například Rašíd Ridá mezi lid knihy přiřadil i hinduisty, buddhisty a konfuciánce.⁴⁶ Argumentem pro tento postoj je, že v době zjevení Koránu se Arabové s těmito skupinami nemohli potkat, proto v Koránu nejsou uvedeny, což ovšem na principu nic nemění. Také například '*ulamá'*' z Indonésie (patrně kvůli dlouhodobému vcelku dobrému soužití různých náboženství) mají v tomto ohledu otevřené stanovisko a do *ahl al-kitáb* zahrnují kromě tradičních náboženství i zoroastrovce, hinduisty, buddhisty i další čínská a japonská náboženství.⁴⁷ Na druhou stranu v textech většiny muslimských sunnitských autorů, v překladech Koránu a zejména na internetových stránkách poskytujících fatwy nalezneme v rámci *ahl al-kitáb* jen a pouze tradiční skupiny, tj. u sunnitů křesťany a židy⁴⁸ a u šiitů linie *imámíja*⁴⁹ dnes zcela převládá názor, že *ahl al-kitáb* označuje křesťany, židy a zoroastrovce. U jiných šiitských skupin, například u linie *ismá'ílíja*, platí, že lidem knihy jsou opět pouze křesťané a židé.⁵⁰

Definice *ahl al-kitáb* není důležitá jen pro možnost stát se chráněným lidem, tedy speciálního postavení jinověrce v rámci islámského státu (viz dále). Je to podstatná okolnost i v dalších právních otázkách zejména rodinného, dědického a trestního práva.

⁴⁵ Ačkoliv někteří '*ulamá'*' připouštějí pochybnosti o tom, že zoroastrovci měli knihu, do *ahl al-kitáb* je počítají (AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara'í al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 284).

⁴⁶ SABJAN, M. A. – AKHIR, N. S. M.: *The Concept of the People of the Book*, s. 28 nebo obecně např. ÇAKMAK, C.: *Ahl al-Kitab*, s. 76.

⁴⁷ MADJID, N.: *Interpreting the Qur'anic principle of religious pluralism*, s. 219.

⁴⁸ Například fatewnice saúdských '*ulamá'*' *The General Presidency of Scholarly Research and Ifta. Kingdom of Saudi Arabia*, nebo fatewnice tureckých '*ulamá'*': *What does Ahl al-Kitab (the People of the Book) Mean? Questions on Islam*.

⁴⁹ Tj. linie ší'ý dvanácti imámů.

⁵⁰ Ahl al-kitab. *Ismaili.net*. Isma'ílité případně uznávají ještě nejasně definované Sabejce (Ahl al-kitab. *The Institute of Ismaili Studies*).

Polyteisté a ateisté, odpadlíci

V Koránu jsou polyteisté označováni nejčasněji⁵¹ jako *mušrikún*,⁵² což znamená skupiny, které kladou něco / někoho na stejnou úroveň s Bohem, tedy páchají *širk* (od slovesa *ašraka*).⁵³ V teologii jsou někdy označováni také jako *wathan* / *wathanun* (sg. *wathani*).⁵⁴ Ateisté jsou označením pro lidi, kteří nemají vůbec žádnou víru nebo odmítají Boží stvoření světa, soudný den a znovuvzkříšení. Bývají někdy označováni jako *dahrijún* / *mulhid dahri*⁵⁵ nebo *zindíq* (pl. *zanádiqa*).⁵⁶ Podle sunnitských škol není rozdíl mezi polyteisty a ateisty, jsou jimi všichni, kdo nejsou muslimy nebo *ahl al-kitáb* (dle definice výše uvedené). Taktéž podle šíitských právníků (např. podle šajcha Túsího) mezi polyteisty a ateisty spadají všechna ostatní náboženství mimo již vyčleněných muslimů, židů, křesťanů a zoroastrovců, tj. všechny druhy pohanství, Sabejci a všichni ostatní, přičemž není rozdíl, zda jsou to Arabové nebo ne-Arabové.⁵⁷

⁵¹ Záleží ovšem na dané interpretaci Koránu, zejména na vysvětlujících poznámkách v něm. Ve zde použité saúdskoarabské interpretaci můžeme nalézt polyteisty skryté například pod slovem *mudžrimún*, explicitně přeloženém jako „nevěřící, polyteisté, hříšníci, kriminální apod.“ viz K. 44:22, 37. Taktéž arabské slovo *zálimún* (např. K. 42:44, 43:76) je vysvětlováno jako „polyteisté, ti, co konají zlé, atd.“ Termín *musrifún* (K. 43:5) je taktéž vysvětlován jako „hříšníci, polyteisté, pohané, uctívači idolů a nevěřící.“ V jiných interpretacích Koránu se ale vysvětlením těchto slov vůbec nezabývají, vystačí si obvykle s obvyčejnými termíny, jako jsou „hříšníci,“ „nevěřící,“ „nespravedliví“ nebo „ti, co konají zlo“ apod.

⁵² Je třeba však upozornit, že v některých dílech tradičních islámských právníků či teologů (např. *tafsír* at-Tabarí) není činěn rozdíl mezi *ahl al-kitáb* a polyteisty, obě skupiny jsou nazývány *mušrikún* (tedy včetně židů, křesťanů a zoroastrovců) a následně nejsou činěny žádné výjimky, které v islámském právu jsou platné pro *ahl al-kitáb*. V několika verších Koránu (např. 5:5, 22:17, 98:1) však tento rozdíl je a většinou islámských právníků je potvrzen (FRIEDMANN, Y.: *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 71).

⁵³ Tito polyteisté jsou následovníci Satana, jak uvádí Korán např. ve verši 2:166 a následujících, čeká je oheň pekelný a zatracení, jak říká K. 6:22 a verše následující, jakož i mnohé další – výčet viz WAARDENBURG, J.: *The Early Period*, 610–650, s. 5.

⁵⁴ MASRI, A. M.: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam*, s. 149. Míněno „uctívači idolů“ od slova *wathanu* v češtině „idol“.

⁵⁵ Od arabského slova *dahru* – tj. „čas“, „věčnost“ – viz K. 45:24 (MASRI, A. M.: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam*, s. 150).

⁵⁶ Tyto termíny se ale používají nejen pro ateisty, ale taktéž pro odpadlíky, heretiky i další odklony od ortodoxního myšlení.

⁵⁷ ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 83.

Skupinám polyteistů a ateistů měly být nabízeny pouze dvě možnosti: konverze k islámu, nebo smrt. Neměly mít možnost stát se lidem chráněným. Existují však dochované tradice od Proroka, který byl několikrát svolný uzavřít mír i s polyteisty (například z Bahrajnu) a nabídl jim možnost platit *džizju*, tedy nakládal s nimi podobně jako s lidmi knihy. Stejně tak postupoval 'Umar při vyjednávání s polyteisty z as-Sawád v Iráku a 'Uthmán s africkými Berbery. Proto někteří středověcí právníci souhlasí s tím, že i polyteisté a ateisté mohou být zahrnuti mezi chráněný lid. Zde ještě existují spory ohledně toho, zda je nutno zohlednit etnický původ polyteistické skupiny. Podle některých není etnicita důležitá a *džizja* se může vybírat ode všech polyteistů bez rozdílu, podle jiných je tento postup možný jen u nearabských polyteistů, ne však u polyteistů arabských, kteří mají stále základní výběr: konverze, nebo smrt.⁵⁸ Podle šíitského právníka šajcha Túsího může imám poskytnout ochranu i skupinám polyteistickým a všichni toto rozhodnutí musí přijmout,⁵⁹ jiní šíitští právníci tuto možnost pro polyteisty striktně odmítají.

Neexistuje tedy jednotný postoj všech právníků islámských právních škol, ale všeobecně se dají shrnout postoje vůči polyteistům následovně:

- šáfí'ovský a hanbalovský *madhab* a někteří právníci šíitského dža'afarovského *madhabu* – *džizja* nemůže být od polyteistů přijata, nemohou být *ahl adh-dhimma*
- hanafijský *madhab* a někteří málikovští právníci – *džizja* může být přijata, výjimku tvoří arabští polyteisté (od těch ne)⁶⁰
- někteří málikovští právníci⁶¹ a někteří právníci šíitského dža'afarovského *madhabu* – *džizja* může být přijata od všech polyteistů bez ohledu na jejich etnicitu, mohou se stát chráněným lidem.

⁵⁸ Tradice o vstřícném postoji Proroka i vůči polyteistům cituje například hanafijský právník al-Džassás, podobně soudí i hanbalovský právník Ibn Qajjim al-Džawzija, který se navíc domnívá, že se možnost *džizji* týkala i arabských polyteistů, tedy nebyl uplatňován etnický rozdíl (FRIEDMANN, Y.: *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 78–79).

⁵⁹ AL-TUSI: *Al-Nihayah*, s. 251.

⁶⁰ SHEIKH HAYKAL, M.: Which non-Muslims can become dhimmi and what are the conditions of the Jizya? *The Khilafah*.

⁶¹ MASRI, A. M.: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam*, s. 186.

V praxi islámského chalífátu byl uplatňován nejvíce třetí postoj, a to bez ohledu na dominantní *madhab* v dané oblasti. Tedy, příslušníci nemonoteistických náboženství byli většinou posuzováni stejně jako monoteisté a mohli se stát chráněným lidem. Například muslimský vládce Muhammad ibn al-Qásim, který vládl v indickém Sindhu v 8. století, ustanovil, že hinduisté a buddhisté mohou nabýt status *ahl adh-dhimma* podobně jako *ahl al-kitáb* a platit *džizju*. Toto opatření pak bylo následováno většinou dalších muslimských vládců v Indii.⁶² Jinde stačilo, aby polyteisté žili na muslimském území více než jeden rok.⁶³

Zcela specifickou skupinou tvoří odpadlíci, tedy lidé, kteří přijali islám, ale následně odpadli od víry. O tom hovoří například verše Koránu 2:217 a 5:54. Je jedno, zda muslim odpadl k jinému náboženství nebo od víry obecně. Odpadlíci mají opět jen základní možnost: přijmout zpět islám, nebo zemřít. V tomto případě se možnost přijmout *džizju* nebo posuzovat takového člověka jako *ahl adh-dhimma* striktně vylučuje.

Lid chráněný *Ahl adh-dhimma*

Nejprve se v historii raného islámu objevuje výběr daně *džizja* a teprve později se aplikuje obecný termín *dhimma* (ochrana, příp. smlouva), který zahrnuje širší podmínky statusu chráněnce islámského státu. *Ahl adh-dhimma* znamená lid chráněný,⁶⁴ tj. lidé nemuslimské víry, kteří žijí na území muslimy řízeného státu, který za určitých podmínek chrání jejich osoby a vlastnictví.

Ochrannou smlouvu (*dhimma*) může ze strany muslimů uzavřít pouze dospělý, svobodný a svéprávný člověk. Týká se ochrany svobodných lidí i otroků, mužů i žen. Ochrana se právně uzavírá vyřčením ochranné formule ke chráněné osobě, například: „ochráním tvůj život“, „učinil jsem tě bezpečným“ (ar. *ammantuka*, příp. *adžartuka*) nebo „jsi pod ochranou islámu“

⁶² GOTTSCHALK, P.: *Religion, Science, and Empire*, s. 101.

⁶³ AN-NA'IM, A. A.: *Toward an Islamic Reformation*, s. 89.

⁶⁴ Podle Túsího se tato skupina může nazývat také *sághirún* dle súry 9:29, protože *sighár* dle Túsího znamená „ochrana“ – viz EDALATNEJAD, S.: *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity*, s. 26. V interpretacích Koránu do angličtiny je ale v tomto významu použito spojení jako „subdued,“ „degraded,“ „humbled“ – česky „utlumení,“ „degradování,“ „pokoření.“ V českém překladu Hrbek v této *áje* používá slovo „ponížení.“

nebo jiné podobného obsahu, které ale musí jasně zdůrazňovat bezpečnost poskytovanou muslimem. Tato smlouva o ochraně se má správně uzavírat ještě před případným zjetím nemuslima.⁶⁵ Z hlediska šíitské právní vědy je ochranná smlouva platná pouze se souhlasem imáma, bez jeho vědomí platná není.⁶⁶ Nejasné je, kolik jinověrců může být chráněno jedním muslimem. Většina právníků se přiklání k názoru, že ochranu větších komunit až po celý region musí poskytnout vláda.

Ochranná smlouva mezi islámským státem a chráněnci měla některá základní práva a povinnosti. Za základní povinnost jinověrců můžeme považovat to, že *ahl adh-dhimma* nesměli nadále nijak ohrožovat muslimy ani jejich stát, tj. nesměli s nimi bojovat nebo podpořit jejich nepřátele. Druhou základní povinností bylo platit speciální daň – buď daň z hlavy *džizja*, nebo daň z pozemků *charádž*. Porušením těchto bodů by se okamžitě ochranná smlouva anulovala, na čemž se shodují prakticky všichni islámští právníci. Jako základní právo chráněnců považujeme ochranu jejich života a majetku a možnost uchovat si své náboženství v privátní sféře.⁶⁷ K povinnostem chráněnců musíme ale připočíst ještě některá další omezení, která nacházejí oporu zejména ve výše analyzovaných 'Umarových podmínkách, tj. zejména zákaz výstavby nových kultovních míst,⁶⁸ zákaz budování vyšších domů, než mají muslimové,⁶⁹ zákaz hlasitých náboženských projevů, zákaz veřejně ukazovat zvyklosti, které jsou muslimům zakázány, jako pití vína, požívání vepřového, inkasování peněžního úroku

⁶⁵ AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara'í al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 274–276.

⁶⁶ AL-TUSI: *Al-Nihayah*, s. 251.

⁶⁷ Al-Máwardí uvádí základy tohoto smluvního vztahu mezi muslimy a nemuslimy takto: islámský stát zaručuje bezpečí nemuslimských obyvatel, vyžaduje povinnost platit speciální daň, smlouva není časově omezena a muslimové mají povinnost *ahl adh-dhimma* chránit (EMON, A. M.: *Religious Pluralism and Islamic Law*, s. 89–90).

⁶⁸ Typická omezení se týkají výstavby synagog a kostelů. Tyto v muslimských zemích již nesměly být budovány. Ponechávaly se pouze stavby prokazatelně pocházející z doby před převzetí země muslimy. Opět existují mírné odchylky názorů jednotlivých právníků na možnost obnovy takového předislámského rituálního místa, závisející na době zbudování, okolnostech zničení a vlastnictví dané půdy.

⁶⁹ I v šíitském islámu nesměli nemuslimové budovat domy vyšší, než jsou domy muslimských sousedů. Stejná výška byla povolena. Pokud nemuslim zakoupil vyšší dům od muslima, mohl výšku ponechat, ale při případné rekonstrukci bylo nutné dům snížit (AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara'í al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 287).

a podobně. Nemuslimové dále nesměli vstupovat do mešit ani sunitských ani šíitských, ani dlouhodobě pobývat v Hidžázu.⁷⁰ Podle některých právníků by porušení i těchto sekundárních ustanovení znamenalo ukončení celé ochranné smlouvy, podle jiných má být viník potrestán dle práva, ale smlouva o ochraně zůstává platná.⁷¹ Například dle al-Máwardího se smlouva ochrany ukončila akty ohrožení islámského státu, neplacením předepsaných daní a úkony jako vysmívání se Koránu, islámu nebo dotýkáním se muslimských žen. Všechna ostatní přestoupení obvyklých ustanovení, která vyplývala z 'Umarovy smlouvy, se řešila jako individuální přestupky, ale obecná smlouva zůstávala v platnosti.⁷² Podobně, dle šajcha Túsího byla smlouva ze strany jinověrců porušena pouze, pokud došlo k následujícímu nepravnímu chování: akce jako vražda nebo povstání proti muslimské vládě, boje apod., akce poškozující pověst muslimů (jako cizoložství s muslimskou ženou), podporování nepřítele muslimů (tj. spolupráce s nepřáteli muslimů nebo přesvědčování muslimů ke konverzi). Při porušení příkázání, která jsou zakázána v obou náboženstvích (např. cizoložství a krádež) nebo jsou zakázána muslimům, ale ne pro skupinu *ahl adh-dhimma* (např. pití alkoholu na ulici, zvonění na zvony) má být viník potrestán dle islámského práva, i když je nemuslim. Obecná smlouva ochrany zůstává v platnosti.⁷³ Co se týče všech dalších nařízení (vycházející např. z 'Umarova paktu), šajch Túsí upozorňuje, že ačkoliv jsou správná, nemůžeme pro trest za jejich nedodržení nalézt žádnou právní oporu. Uzavírá tedy věci tak, že je plně v moci vládců taková nařízení legalizovat a právně vymáhat.⁷⁴

Mezi skupinou *ahl al-kitáb* a *ahl adh-dhimma* je z pohledu islámského práva velký rozdíl. *Ahl al-kitáb* automaticky nespadají do *ahl adh-dhimma*, jsou zde určité podmínky a výjimky: lid knihy musí tuto ochranu přijmout

⁷⁰ Což dle některých znamená pouze města Mekka a Medína, podle jiných právníků celý Arabský poloostrov, jakož i všechny názory zahrnující oblasti rozsahem mezi touto minimální a maximální hranicí (AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara' al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 288). Taktéž diskuse o zakázaných místech pro nemuslimy viz ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 192–197.

⁷¹ AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara' al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 286.

⁷² FADEL, M.: *Contracts*, s. 118.

⁷³ EDALATNEJAD, S.: *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity*, s. 28. Al-'Alláma al-Hillí podmínky porušující smlouvu řadí trochu jinak, ale v podstatě mají stejný obsah – viz ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 106–107.

⁷⁴ EDALATNEJAD, S.: *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity*, s. 28.

bez boje a se všemi ustanoveními a podle některých je tato možnost vyloučena pro arabské kmeny (viz diskuse výše). A na druhou stranu, *ahl adh-dhimma* se mohou stát i skupiny, které nejsou *ahl al-kitáb*, například výše uvádění zoroastrovci (podle některých sunnitských právních škol), polyteisté a ateisté. Názory na tuto problematiku jsou různé, opět poplatné jednak historické době a také právní škole. Mezi islámskými náboženskými právníky dnes existují zhruba tři základní skupiny názorů⁷⁵ o tom, komu je možno nabídnout ochrannou tributní smlouvu. Dle nejstriktnějšího a nejméně komplikovaného názoru tato ochrana náleží pouze a výhradně *ahl al-kitáb*. Na zcela opačné straně je názor, že všechny nemuslimské náboženské skupiny se mohou stát součástí této dohody, tedy nejen pouze standardní *ahl al-kitáb*, ale také následovníci falešných proroků, polyteisté, a dokonce i ateisté.⁷⁶ Třetí skupina přijímá širší začlenění předchozích nemuslimských skupin, ale explicitně z této možnosti vyjímá arabské polyteisty, zatímco nearabských polyteistů součástí *ahl adh-dhimma* být mohou. Podle hanafijského *madhabu* se může uzavřít ochranná smlouva a vybírat *džizju* ode všech skupin nevěřících, kromě arabských polyteistů. Právníci málikovského *madhabu* zastávají většinou stejný názor jako hanafijští, jedinou výjimku tvoří odpadlíci. Podle některých málikovců ale je smlouva ochrany platná se všemi nemuslimskými skupinami včetně ateistů, Arabů či ne-Arabů. Podle Šáfí'ího lze tuto ochranu poskytnout pouze lidu knihy a arabským a nearabským uctívačům ohně, tj. zoroastrovčům. Podobný názor má i Ibn Hanbal, který navíc přesně specifikuje, že smlouva ochrany se dává jen a pouze židům, křesťanům a mágům.⁷⁷ Šíitští právníci směru *imámíja* zastávají různé názory, podle některých je systém *ahl ahd-dhimma* omezen pouze pro *ahl al-kitáb* (tedy židy, křesťany a zoroastrovce), podle jiných může být ochrana poskytnuta i polyteistům,⁷⁸ etnicita v tomto případě řešena nebývá.

⁷⁵ Odpovídají třem skupinám uvedených v sekci věnované polyteistům, které řeší, zda je možno přijmout *džizju* od polyteistů.

⁷⁶ ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 81.

⁷⁷ SHEIKH HAYKAL, M.: Which non-Muslims can become dhimmi and what are the conditions of the Jizya? *The Khilafah*. Zde i všechny odkazy na původní zdroje právních škol.

⁷⁸ Tvrdí striktně např. Šajch Túsí v *al-Mabsút* (ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 82, 83).

Pokud *dhimmí* změnil pod ochranou svoje náboženství na jiné než chráněné náboženství, měl být potrestán smrtí. Pokud změnil své náboženství na jiné chráněné náboženství (např. žid se stal křesťanem), podle některých právníků je to povoleno, podle jiných ne.⁷⁹

Daň *džizja*

Na samotném počátku dějin islámu byla od chráněného lidu vybírána daň z hlavy *džizja*, která je známa již z raných dokumentů a smluv. Postupně byly zavedeny dva typy daní pro chráněnce – buď daň z hlavy *džizja*, nebo daň z půdy *charádž*.⁸⁰ Nikdy nebyly uplatňovány obě zároveň.⁸¹ Muslimové v době islámské expanze platili pouze daně náboženské. Postupně se ale daň *charádž* rozšířila jako povinnost platná všechny obyvatele chalífátu včetně muslimů. Její výše byla rozčleňována podle typu vlastnictví půdy. Daň *džizja* zůstala jako symbol *ahl adh-dhimma* a jako pevná součást povinností chráněnců.

Nesporně zajímavé jsou dohady o tom, zda politika vybírání speciální daně za ochranu byla převzata ze zvyklostí předislámské Arábie, ze Sásánovské Persie nebo z Byzance. Spolu s tím jsou vedeny i diskuse o původu samotného slova *džizja*, zda je převzato ze staré perštiny nebo aramejštiny.⁸² S *džizjou* se setkáváme až v pozdním medínském období,⁸³ v samotném Koránu je uvedena například ve verši 9:29. Jak je definován přesný význam daně *džizja* se opět liší. Podle některých (Ibn Tajmíja) je to platba za bezpečnost / za ochranu, jiní (Ibn Qudáma) se domnívají, že to je platba za možnost žít na území islámského státu.⁸⁴ První názor je u právníků častější, navíc je skutečně doloženo několik případů z hraničních oblastí, kdy chráněným skupinám byla vrácena *džizja*, když ochrana státu selhala.⁸⁵

⁷⁹ AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara' i al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 290.

⁸⁰ Na nemuslimy se vztahovaly i další speciální nebo vyšší standardní daně (YE'OR, B.: *The Dhimmi*, s. 54–55).

⁸¹ AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara' i al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 285.

⁸² EDALATNEJAD, S.: *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity*, s. 26 – zde i odpovídající odkazy na primární díla.

⁸³ AN-NA'IM, A. A.: *Toward an Islamic Reformation*, s. 89.

⁸⁴ MASRI, A. M.: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam*, s. 184.

⁸⁵ MASRI, A. M.: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in*

Džizja byla daň z hlavy, která byla vybírána od dospělých mužských svobodných osob, nebyla uplatnitelná u žen, dětí, otroků, propuštěnců, u osob nemocných a duševně chorých. Nemuslimskému chlapci při dosažení puberty (tj. hranice dospělosti dle islámského práva) bylo nabídnuto přijmout islám, nebo platit *džizju*. Podle některých '*ulamá'* se *džizja* nemá vybírat ani od starých osob. Podle jiných *džizju* neplatili lidé chudí, nemocní, slepí a senilní.⁸⁶ Jiní však tvrdí, že pouze ženy, děti a otroci jsou výjimkou, všichni ostatní platit musí, a to včetně starých osob a lidí chudých, u nichž se může platba odložit na dobu, kdy zbohatnou.⁸⁷

V časech Proroka byla *džizja* placena ve zlatě, jak dokazují příklady z Jemenu a Tabúku, nebo v jiných cenných produktech (látky, dobytek), jak platili chráněnci z Nadžránu. Její výše byla stanovena v závislosti na možnostech daněných a potřebách státu.⁸⁸ Později měla tři úrovně podle finančního zázemí poplatníka (48 dirhamů, 24 dirhamů a 12 dirhamů⁸⁹ nebo 4, 2 a 1 dinár.⁹⁰ Podle šíitských právníků není výše *džizji* určena fixně, závisí na vládci a potřebách státu.⁹¹

Džizja se platila na konci roku.⁹² Pokud se *dhimmi* stal muslimem během roku, tak pro ten fiskální rok *džizju* už platit nemusel.⁹³ Rozdíl najdeme v otázce uplatňování *džizji* v roce smrti člověka. Podle al-Muhaqqiq al-Hillího, pokud někdo zemře po ukončení fiskálního roku, splacení *džizji* je stále povinností (*wádžib*) a příslušný obnos se odebírá z jeho dědictví stejně jako dluhy, podle jiných se placení daně v takovém případě promijelo.⁹⁴

Sunni Islam, s. 189.

⁸⁶ MASRI, A. M.: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam*, s. 189.

⁸⁷ AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara'í al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 284–285.

⁸⁸ MASRI, A. M.: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam*, s. 185.

⁸⁹ To souhlasí i s šíitskou pozicí na základě hadíthu imáma Alího – viz ZANJANI, A. A.: *Minority Rights*, s. 126–127.

⁹⁰ HALLAQ, W. B.: *Shar'á*, s. 332.

⁹¹ AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara'í al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 285.

⁹² HALLAQ, W. B.: *Shar'á*, s. 332.

⁹³ HALLAQ, W. B.: *Shar'á*, s. 332.

⁹⁴ AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara'í al-Islam: Fi Masa'il al-Halal wal-Haram*, s. 285.

Opět se vracíme s problematikou speciálního postavení arabských křesťanských kmenů, se kterou jsme se již setkali v úvahách, zda se tyto mohou začlenit mezi *ahl al-kitáb* a *ahl adh-dhimma*. Máme dochován spor muslimů s již zmíněným arabským křesťanským kmenem Banú Taghlib. Tento kmen chtěl s muslimy uzavřít mír a stát se lidem chráněným, ale současně se jednalo o kmen v mimořádně silném postavení, který žádal speciální podmínky v jednání. Především odmítal platbu daně *džizja*, neboť se jednalo o podřízenou a nedůstojnou daň ponížených lidí, což od arabského kmene nemohl nikdo očekávat. 'Umar ibn al-Chattáb na radu an-Nu'mána ibn Zur'a jim tedy navrhl speciální daň, která se nazývala *sadaqa*. Tato daň neměla negativní konotace *džizji*, ale na druhou stranu byla dvojnásobná než obvyklá *džizja*, neboť byla vypočítávána navíc i z dobytka, ovoce a plodin, což se u *džizji* nedělalo.⁹⁵ Banú Taghlib takto stanovené podmínky přijal. V pozdějších dobách, za vlády 'Umara ibn 'Abd al-Azíz,⁹⁶ když už tento kmen neměl tak silné postavení, musel platit *džizju* stejně jako všichni ostatní *ahl adh-dhimma*.⁹⁷

Právní specifika a konotace

V určitých právních nařízeních islámské jurisprudence je upraveno, jak mají být prováděna nemuslimskými skupinami nebo jak mají jednat muslimové ve vztahu k nemuslimům a opačně. Je vždy přesně určeno, zda dané nařízení / doporučení platí buď obecně pro všechny nemuslimy nebo jen pro *ahl al-kitáb* nebo pro *ahl adh-dhimma*. Proto je nutno vždy pečlivě sledovat, kdo přesně je dle dané právní školy v těchto kategoriích zahrnut a jaký je mezi nimi rozdíl.

Jedná se o velice rozsáhlý seznam právních výjimek, z nich jedna každá má jiné doporučení v rámci každé z právních škol. Navíc došlo v průběhu staletí k názorovému vývoji a potažmo k mnohým změnám, správné by tedy bylo srovnat názory zakladatelů právních škol a postoje jejich současných následovníků. K tomu by bylo ještě třeba posoudit oficiální znění práva

⁹⁵ SHEMESH, B. A.: *Taxation in Islam*, s. 47–48.

⁹⁶ Zvláštní je, že ačkoliv bylo kmenu Banú Taghlib ještě za chalífy 'Umara výslovně zakázáno křtít své děti (viz výše v textu), kmen zůstal křesťanský i po více než 70 letech. Zřejmě toto 'Umarovo nařízení nedodržel, což bylo důvodem jeho vyhoštění z Nadždu do oblasti středního Eufratu, jak již bylo v textu zmíněno.

⁹⁷ FRIEDMANN, Y.: *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 64.

platného v dané muslimské zemi s názory tamních duchovních, jak je předkládají ve svých textech či v rámci své poradny v náboženských otázkách. Z toho plyne, že se jedná o velice rozsáhlou problematiku, kterou bohužel v rámci této kapitoly lze nastínit pouze velmi hrubě a značně nekonzistentně, jen pomocí několika typických příkladů.

Obvyklé příklady specifického postojů vůči jinověrcům nalezneme v islámském rodinném právu, v němž platí zákaz uzavření sňatku s nemuslimskou osobou. Výjimkou může být žena ze skupiny *ahl al-kitáb* dle sunnitských škol,⁹⁸ podle kterých takový sňatek uzavřít lze. Takové řešení ale nedoporučují všichni šiiťští právníci⁹⁹ nebo dělají výjimky i v rámci *ahl al-kitáb*.¹⁰⁰ Nemuslim nemůže být ani opatrovníkem muslimské nevěsty při sňatku. Dále se řeší jednotlivé možné případy konverzí jednoho z manželů / obou z manželů a zda je jejich manželství nadále platné.¹⁰¹ Islámské dědické právo je velmi striktní a nemuslimy z těchto vztahů vylučuje, tj. muslimové a nemuslimové nemohou vzájemně dědit ani jedním směrem.¹⁰² Vlastnické právo je nejednotné, co se týče vlastnění věcí zakázaných pro muslimy (víno, vepřové maso) lidmi ze skupiny *ahl adh-dhimma*. Podle některých právníků je toto zcela zakázáno, podle jiných to zakázáno není. Tento spor se týká následně i toho, zda je nutné uhradit škodu vzniklou na takových věcech, nebo ne.¹⁰³ Ve standardní podobě středověkého sunnitského trestního práva je taktéž mnoho výjimek pro jinověrce. Například možnost odplaty se neuplatňuje při zabití nemuslima muslimem nebo při zabití odpadlíka člověkem chráněným. Kompenzace za zranění či smrt (*dija*) jsou odlišné pro muslimy a pro nemuslimy, tedy odškodnění za smrt žida či křesťana byla stanovena na třetinovou cenu než za smrt muslima, odškodnění za zoroastrovce bylo

⁹⁸ V podstatě by mělo být přistoupeno ke sňatku s *ahl al-kitáb* pouze v případech, kdy není vyhnutí, nikoliv jako standardní sňatek.

⁹⁹ HALLAQ, W. B.: *Sharí'a*, s. 278. Nebo je doporučeno na takový sňatek přistoupit, pouze když nelze jinak.

¹⁰⁰ Např. šajch Túsí nedoporučuje oženit se se zoroastrovskou ženou, i když to není zakázáno. Túsí dále upozorňuje, že za muslima provdaná žena z *ahl al-kitáb* nesmí po dobu manželství pít alkohol nebo jíst vepřové (AL-TUSÍ: *A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*, s. 352).

¹⁰¹ Například jeden ze zoroastrovského páru se stane muslimem nebo žena křesťana se stane muslimkou nebo jeden z manželů odpadne od islámu apod.

¹⁰² AN-NA'IM, A. A.: *Toward an Islamic Reformation*, s. 176.

¹⁰³ HALLAQ, W. B.: *Sharí'a*, s. 297–298.

pouze patnáctinové. Při platbě odškodnění (s možností platby širší příbuzenskou skupinou) se povinnost nepřenáší z muslima na nemuslimské příbuzné a analogicky z nemuslima na muslimské příbuzné. Tresty za krádež měly být uplatňovány naopak stejné pro muslimy jako pro *ahl adh-dhimma*. Závěrem je třeba podotknout, že platí taktéž omezení pro svědectví nemuslimů v právním procesu, které je nepřipustné v některých případech trestního práva,¹⁰⁴ ale například přísaha od dospělého přičetného člověka má mít stejnou platnost jak od muslima, tak od nemuslima. Naprosto specifickou otázkou je pak boj muslimů vůči nemuslimům a válečná kořist.

Použitá literatura

- Ahl al-kitab. *Ismaili.net* [online]. Nedatováno, [cit. 8. 3. 2018]. Dostupné z: <http://ismaili.net/heritage/node/10181>
- Ahl al-kitab. *The Institute of Ismaili Studies* [online]. Nedatováno, [cit. 8. 3. 2018]. Dostupné z: <https://iis.ac.uk/taxonomy/term/25486>
- AL-MUHAQQIQ AL-HILLI: *Shara' i al-Islam: Fi Masa' il al-Halal wal-Haram*. Qum: Ansarian Publications, 2001.
- AL-TUSI, Shaykh Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn Ali: *A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*. London: ICAS Press, 2008.
- AL-TUSI, Shaykh Abu Ja'far Mohammad ibn Hasan ibn Ali: *Al-Nihayah: A Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*. London: ICAS Press, 2008.
- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed: *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1996.
- ÇAKMAK, Cenap: Ahl al-Kitab. In: ÇAKMAK, Cenap (ed.): *Islam: A Worldwide Encyclopedia*. Vol. 1. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2017. s. 76–78.
- EDALATNEJAD, Saeid: *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity: The Codification of the Rights of Religious Minorities in Iranian Law (1906–2004)* [Ph.D. thesis]. Berlin: Free University Berlin, 2009.
- EMON, Anwer M.: *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

¹⁰⁴ HALLAQ, W. B.: *Shar' a*, s. 313.

1. Koncept *ahl al-kitáb* a *ahl adh-dhimma* v islámské právní vědě

- FADEL, Mohammad: Contracts. In: BOWERING, Gerhard (ed.): *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2013. s. 117–118.
- FRIEDMANN, Yohanan: *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GIL, Moshe: *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2004.
- GOTTSCHALK, Peter: *Religion, Science, and Empire: Classifying Hinduism and Islam in British India*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GRAFTON, David: *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law*. London: Tauris Academic Studies, 2003.
- HALLAQ, Wael B.: *Sharí'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- KIMBALL, Richard Lawrence: *The People of The Book, ahl al-kitáb: A Comparative Theological Exploration* [Ph.D. thesis]. Dublin: Irish School of Ecumenics, The University of Dublin, Trinity College, 2017.
- Korán*. Překlad Ivan Hrbek. Praha: Academia, 2000.
- MADJID, Nurcholish: Interpreting the Qur'anic principle of religious pluralism. In: SAEED, Abdullah (ed.): *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. Oxford: Oxford University Press, 2005. s. 209–226.
- MASRI, Ahmed Mohammed: *The Classical Conceptions of Treaty, Alliance And Neutrality in Sunni Islam* [Ph.D. thesis]. Newcastle upon Tyne: The University of Newcastle, 1998.
- Medieval Sourcebook: Pact of Umar, 7th Century?. *Fordham University* [online]. 1996, [cit. 14. 9. 2017]. Dostupné z: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/pact-umar.asp>
- MOKHTARI, Mohammad Hossein: *People of the Book: A Juristic Approach*. Qum: Al-Mustafa International Publication and Translation, 2015.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav: Islám a nemuslimové: Náboženské menšiny a jejich islámská reflexe. In: GEBELT, J. a kol.: *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016. s. 30–38.
- SABJAN, Muhammad Azizan – AKHIR, Noor Shakirah Mat: The Concept of the People of the Book (Ahl al-Kitab) in Islamic Religious Tradition. *Afkar Journal*, Vol. 6, 2005. s. 15–35.

- SABJAN, Muhammad Azizan: *The People of the Book and the People of the Doubtful Book in Islamic religious tradition*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2014.
- SHARMA, Arvind: *Problematizing Religious Freedom*. Dordrecht: Springer, 2011.
- SHEIKH HAYKAL, Muhammad: Which non-Muslims can become dhimmi and what are the conditions of the Jizya?. *The Khilafah* [online]. 29. 1. 2013, [cit. 1. 2. 2018]. Dostupné z: <http://www.khilafah.com/part-2-which-non-muslims-can-become-dhimmi-and-what-are-the-conditions-of-the-jizya/>
- SHEMESH, Ben A.: *Taxation in Islam*. Sv. 1. Leiden: Brill, 1967.
- The General Presidency of Scholarly Research and Ifta. Kingdom of Saudi Arabia* [online]. Nedatováno, [cit. 8. 3. 2018]. Dostupné z: <http://alifta.com/Default.aspx?language=en>
- The Noble Qur'an*. Saudi Arabia: Dar-us-Salam Publications, nedatováno.
- The Qur'an*. With a Phrase-by-Phrase English Translation by 'Alí Qulí Qará'í. London: ICAS Press, 2004.
- Verses including the word People Of The Book (Ahl Al-Kitab). *Quran index* [online]. Nedatováno, [cit. 15. 12. 2017]. Dostupné z: <http://www.quranindex.net/kelime.php?id=8552>
- WAARDENBURG, Jacques: The Early Period, 610-650. In: WAARDENBURG, Jacques (ed.): *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*. New York: Oxford University Press, 1999. s. 3–17.
- What does Ahl al-Kitab (the People of the Book) Mean?. *Questions on Islam* [online]. Nedatováno, [cit. 8. 3. 2018]. Dostupné z: <http://questionsonislam.com/question/what-does-ahl-al-kitab-people-book-mean>
- YE'OR, Bat: *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2002.
- YE'OR, Bat: *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*. London: Associated University Press, 1985.
- ZANJANI, Abbasali Amid: *Minority Rights*. Tehran: International Publishing, 1997.

MEDÍNSKÁ ÚSTAVA

VÁCLAVA TLILÍ

al-Kitáb / as-Sahífa ^{105, 106}

Ve jménu Boha milostivého,
slitovného.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Zde je to, co je předepsáno
prorokem Muhammadem,
Poslem božím – ať mu Bůh
požehná a dá mu mír – věřícím
a muslimům z Qurajšovců,
obyvatelům Jathribu a těm, kteří
je následují, připojí se k nim
a usilují s nimi na Boží cestě.¹⁰⁷

هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ

اللَّهِ (عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

وَالْمُسْلِمِينَ

مِنْ قُرَيْشٍ وَأَهْلِ يَثْرِبَ وَمَنْ اتَّبَعَهُمْ
فَلْحَقْ بِهِمْ وَجَاهِدْ مَعَهُمْ.

1 – [Uvedené komunity] tvoří
jednotné společenství (*umma*),
odlišné od jiných lidí.¹⁰⁸

1- [إنهم أمة واحدة من دون الناس.]

2 – *Muhádžirové* z Qurajšovců
přispívají dle své běžné
praxe k zaplacení ceny krve
a spravedlivě a dle zvyklostí
vykupují své zajatce.

2- المهاجرون من قريش على

ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يقدون

عانيها بالمعروف والقسط بين

المؤمنين.

¹⁰⁵ Zdroj původního textu: IBN HIŠÁM: *as-Síra an-nabawíja li 'bni Hišám*, s. 150–151.

¹⁰⁶ Termín užívaný Koránem pro božské Knihy Abraháma a Mojžíše.

¹⁰⁷ Tj. toto je dohoda, smlouva, záruka bezpečí či ústava mezi muslimy, *muhádžiry* z Qurajšovců, obyvateli Medíny a těmi, kteří je následují z jiných kmenů či se k nim připojí přijetím islámu a usilují s nimi na Boží cestě tím, že se účastní obrany islámu.

¹⁰⁸ Tj. všechny zmíněné komunity tvoří ústavní subjekty státu. Každý kmen získává svou vlastní autonomii ve správě svého systému. Mekánští uprchlíci pocházeli z různých kmenů (patřili k nim např. i nearabští Etiopané) a společně se přetvořili v nový kmen. Ti, kteří emigrovali z Mekky do Medíny, si na území Medíny pomáhají podle svých zvyklostí a společně platí výkupné za své zajatce. Platí validita dřívějších kmenových zákonů o penězích z krve.

3 – Stejně tak Banú 'Awf přispívají dle své běžné praxe k zaplacení ceny krve. Každá komunita vykupuje dle spravedlnosti mezi věřícími své zajatce.¹⁰⁹

3- وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفتدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

4 – Stejně tak Banú Sá'ida přispívají dle své běžné praxe k zaplacení ceny krve. Každá komunita vykupuje dle spravedlnosti mezi věřícími své zajatce.

4- وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفتدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

5 – Stejně tak Banú al-Háarith přispívají dle své běžné praxe k zaplacení ceny krve. Každá komunita vykupuje dle spravedlnosti mezi věřícími své zajatce.

5- وبنو الحارث (من الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفتدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

6 – Stejně tak Banú Džušam přispívají dle své běžné praxe k zaplacení ceny krve. Každá komunita vykupuje dle spravedlnosti mezi věřícími své zajatce.

6- وبنو جُشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفتدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

7 – Stejně tak Banú an-Nadždžár přispívají dle své běžné praxe k zaplacení ceny krve. Každá komunita vykupuje dle spravedlnosti mezi věřícími své zajatce.

7- وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفتدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

¹⁰⁹ Tj. stejně tak i lidé kmene Banú 'Awf si na svém území v Medíně vzájemně pomáhají, vykupují své zajatce dle svých běžných zvyklostí a dle spravedlnosti, plynoucích z učení Proroka. To se týká i ostatních vyjmenovaných kmenů.

8 – Stejně tak Banú 'Amr ibn 'Awf přispívají dle své běžné praxe k zaplacení ceny krve. Každá komunita vykupuje dle spravedlnosti mezi věřícími své zajatce.

8- وبنو عمرو بن عوف على ريعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

9 – Stejně tak Banú an-Nabít přispívají dle své běžné praxe k zaplacení ceny krve. Každá komunita vykupuje dle spravedlnosti mezi věřícími své zajatce.

9- وبنو النبييت على ريعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

10 – Stejně tak Banú al-Aws přispívají dle své běžné praxe k zaplacení ceny krve. Každá komunita vykupuje dle spravedlnosti mezi věřícími své zajatce.

10 -و بني الأوس على ريعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تقدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

11 – Věřící nenechají nikoho ze svých řad pod tíhou těžkých závazků, aniž by za něj dle zvyklostí nezaplatili buď výkupné, anebo peníze z krve. Žádný věřící se nepřipojí ke spojenci (*mawlá*) jiného věřícího, na úkor tohoto.

11 -وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يغطوه بالمعروف في فداء أو عقل وأن لا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

12 – Zbožní věřící se společně staví na odpor proti tomu, kdo jedná nespravedlivě a hřeší, rozsévá zlo mezi věřícími, a to i kdyby se jednalo o syna jednoho z nich.¹¹⁰

12- وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم.

¹¹⁰ Článek odkazuje na kolektivní odpor proti nespravedlnosti a tyranii.

13 – Věřící nesmí zabít jiného věřícího [v odplatě] za nevěřícího, ani nesmí pomáhat nevěřícímu proti věřícímu. Boží ochrana [udělena touto ústavou] je jedna. Tuto ochranu čerpá i ten nejponiženější z věřících (tj. je stejně závazná pro všechny muslimy). Věřící jsou si navzájem bratry (*mawálí*), narozdíl od ostatních lidí.¹¹¹

14 – Židům, kteří nás následují, náleží stejná ochrana a rovnost [pomoci] bez jakéhokoliv bezpráví a nerovnosti.¹¹²

15 – Mír udělený věřícími je jeden. Věřící neuzavírá mír během úsilí na Boží cestě bez dohody s ostatními věřícími. Mír je uzavírán pouze po společné a spravedlivé dohodě mezi nimi [věřícími].¹¹³

16 – Všechny jednotky bojující na naší straně se střídají mezi sebou.

13 - ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن وأن ذمة الله واحدة يجبر عليهم أدناهم وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.

14 - وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

15 - وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

16 - وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضهم بعضاً.

¹¹¹ Tj. všichni muslimové mají stejné právo na ochranu života. Silný jedinec chrání, podporuje a pomáhá slabšímu.

¹¹² Tj. židům tohoto státu náleží stejná práva (ochrana a podpora) bez jakékoliv nespravedlnosti a nerovnosti či rasového vyčleňování ze strany ostatních věřících. Článek odkazuje na stejnou garanci práva na ochranu života i nemuslimským minoritám ve státě (tj. židům), a to dokud nepomáhají ostatním proti muslimům.

¹¹³ Tj. uzavírání míru mezi věřícími a nemuslimskými kmeny je možné pouze po spravedlivé dohodě mezi všemi muslimy. Spravedlnost je v ústavě svěřena kolektivu, nikoliv jednotlivci. Z tohoto hlediska byl dokument revolučním. Každý občan měl povinnost postavit se proti svému blízkému, pokud to bylo vyžadováno v zájmu spravedlnosti.

17 – Věřící k sobě chovají vzájemnou přízeň kvůli obětování se na boží cestě.

17- وأن المؤمنين يبئ بعضهم بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله.

18 – Zbožní věřící mají nejlepší a nejpřímější vedení.

18- وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

19 – Není povoleno, aby polyteisté chránili majetek či životy Qurajšovců. Nesmí jít proti věřícím za účelem zabránit jim (např. zaútočit na Qurajšovce).¹¹⁴

19- وأنه لا يجير مشرك مالأً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن.

20 – Kdo záměrně zabije věřícího, spadá pod zákon odplaty, ledaže se obhájce práv (*walí*) zabitého spokojí [s odplatou]. Všichni věřící stojí společně proti němu [vrahovi] a nikomu není povoleno ho bránit.¹¹⁵

20- وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيته فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول وأن المؤمنين عليه كافة لا يحل لهم إلا قيام عليه.

21 – Není povoleno věřícímu, který dosvědčuje obsah této Písemnosti (*sahífa*), uvěřit v Boha a Soudný Den, aby napomáhal vrahovi (*muhdith*) nebo mu poskytoval ochranu. Kdokoliv mu pomáhá či poskytuje ochranu, tomu patří boží zloba v Den Vzkříšení. Není od něho přijímána žádná náhrada, ani kompenzace.

21- وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه ، وأنه من نصره أو أراه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل.

¹¹⁴ Tj. není povoleno, aby nemuslimští obyvatelé Medíny chránili majetek či životy Qurajšovců, kteří byli v té době jedinými nepřáteli.

¹¹⁵ Není povoleno poskytovat azyl zločincům tak, jako to bylo běžné dříve.

22 – Ať už se rozcházíte při jakékoliv záležitosti, pak soud náleží Bohu a Muhammadovi, ať mu Bůh požehná a dá mu mír.¹¹⁶

22- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد صلى الله عليه وسلم.

23 – Židé¹¹⁷ vynakládají prostředky¹¹⁸ společně s věřícími, dokud jsou ve válečném stavu.

23- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

24 – Židé kmene Banú 'Awf tvoří jednotné společenství s (*ma'a* dle verze Ibn Hišáma; podle verze Abú 'Ubajda z: *min*) věřícími / věřících.¹¹⁹ Židům patří jejich náboženství a muslimům jejich náboženství, stejně tak i jejich spojencům (*mawálí*). Kromě toho, kdo je nespravedlivý nebo se dopouští hříchu, pak ten spěje do záhuby i se svou rodinou.¹²⁰

24- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

¹¹⁶ Ústava vyžaduje uznání Proroka jako nejvyššího soudce, a to ať byla řešena jakákoliv záležitost, která by mohla lid rozdělit.

¹¹⁷ Podle historiků byly hlavními židovskými uskupeními v Medíně kmeny Qajnuqá', Qurajza a Nadír, avšak nejsou v ústavě explicitně zmíněny. Ústava hovoří až o jednotlivých podrozdělených kmenech Nadždžár, Sá'ída atd. Medínští Arabové pocházeli z kmene Qaila a stejně tak i kmeny židovské. Pokud jde o počet medínských křesťanů, jejich počet byl zanedbatelný. Každý arabský i židovský kmen byl samostatnou jednotkou a měl svého kmenového náčelníka.

¹¹⁸ Tj. na obranu státu.

¹¹⁹ V prvním případě by Prorok prohlásil židy za monoteisty a varoval by tak před jejich spojenectvím s mekkánskými polyteisty. Ve druhém případě by měl na mysli nejen konfederaci politickou, ale i náboženskou. Protože Korán označuje židy za *ahl al-kitáb* (lid knihy), oživil by tak Abrahamovo náboženství a upřednostnil jejich sjednocení s muslimy. Co měl však přesně na mysli, nelze upřesnit.

¹²⁰ Tj. židé mají ve státě otevřené dveře ke vstupu na bázi vzájemné pomoci a spravedlnosti pro všechny. Článek uznává právo židů na praktikování svého náboženství.

- 25 – Na židy kmene Banú Nadždžár se vztahuje to [ze zákonů], co na židy kmene Banú ‘Awf. 25- وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- 26 – Na židy kmene Banú al-Háriḥ se vztahuje to [ze zákonů], co na židy kmene Banú ‘Awf. 26- وأن ليهود بن الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- 27 – Na židy kmene Banú Sá’ida se vztahuje to [ze zákonů], co na židy kmene Banú ‘Awf. 27- وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- 28 – Na židy kmene Banú Džušam se vztahuje to [ze zákonů], co na židy kmene Banú ‘Awf. 28- وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.
- 29 – Na židy kmene Banú al-Aws se vztahuje to [ze zákonů], co na židy kmene Banú ‘Awf. 29- وأن ليهود بني الأوس مثل ليهود بني عوف.
- 30 – Na židy kmene Banú Tha’laba se vztahuje to [ze zákonů], co na židy kmene Banú ‘Awf. Kromě toho, kdo je nespravedlivý nebo se dopouští hříchu, pak ten spěje do záhuby i se svou rodinou. 30- وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- 31 – [Rodina] Džafna tvoří část kmene Tha’laba a vztahuje se na ni [ze zákonů] to stejné. 31- وأن جفنه بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- 32 – Na židy kmene Banú aš-Šutajba se vztahuje to [ze zákonů], co na židy kmene Banú ‘Awf. 32- وأن لبنى الشطبية مثل ما ليهود بني عوف.

33 – Uposlechnutí je lepší než konání hříchu.

33- وأن البر دون الإثم.

34 – Spojencům (*mawálí*) kmene Tha'labá náleží to, co kmeni Tha'labá.

34- وأن موالى ثعلبة كأنفسهم.

35 – Pro podskupiny židů (*bitána*) platí rovněž stejná pravidla. Nikdo z nich nesmí odejít [na vojenskou expedici s muslimy] bez povolení Muhammada, ať mu Bůh požehná a dá mu mír.

35- وأن بطانة يهود كأنفسهم.

وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن

محمد صلى الله عليه وسلم.

36 – Není zakázáno pomstít zranění.

36- وأنه لا ينحجز على ثأر جرح

37 – Kdokoliv zabil, bude se zodpovídat za sebe a za členy své rodiny. V jiném případě dojde k nespravedlnosti [tj. kdo neuposlechne toto pravidlo, proviní se nespravedlností]. Bůh je toho garantem.

37- وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته

إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا.

38 – Židé vynakládají na sebe a muslimové na sebe. Společně si pomáhají proti tomu, kdo bojuje proti lidu této Písemnosti. Nechtě jsou mezi nimi dobré úmysly a čestné jednání. Jedinec není vinen za zradu [skrze akt] svého spolubojovníka.

38- وأن على اليهود نفقتهم وعلى

المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر

على من حارب أهل هذه الصحيفة

وأن بينهم النصح والنصيحة والبر

دون الإثم. وأنه لا يأتهم أمره بحليفه

39 – Pomoc náleží těm, kteří jsou obětmi nespravedlnosti. Židé vynakládají společně s muslimy, dokud jsou ve

39- وأن النصر للمظلوم وأن

اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا

محاربين.

válečném stavu.¹²¹

40 – Vnitřní území jathribského údolí (*džawf*) je posvátným (*harám*) územím pro lid této Písemnosti.¹²²

40- وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

41 – Osoba pod ochranou (*dža'ra*) je stavěna na stejnou úroveň, jako ochránce. Není utlačovatele, ani utlačovaného! Ochrana však nebude poskytnuta bez povolení rodiny chráněného.

41- وأن الجأر كالنفس غير مضار ولا أثم.
وأن لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها.

42 – Když dojde mezi lidem této Písemnosti k nesvárům či rozepřím, působilcím zlo, pak soudcem je Bůh a Muhammad, boží Posel. Bůh je svědkem toho, co je v této Písemnosti.¹²³

42- وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فسادة فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.

¹²¹ Tj. válka proti Medíně. Dohromady platili do společné pokladny a z toho se následně platila cena z krve či se vykupovali vězni. Co se týče obranné války, náklady byly nesený všemi komunitami, tj. muslimy i židy. V případě útočné války nebyli židé vázáni pomáhat muslimům a naopak. Muslimských vojenských výprav se židé mohli účastnit se souhlasem Muhammada.

¹²² Území Medíny tvořilo velké údolí obklopené horami; den jízdy na velbloudu od severu k jihu i od západu k východu. Bucháří zaznamenal, že Prorok poslal Ka'ba ibn Málík, aby vystavěl pilíře na vyvýšených místech medínského státu. Za hraniční oblasti byla považována místa *Dhát al-džajš*, *Mušajrib*, *Machíd*, *Hufajá'*, *al-'Ušajra* a *Tajm*, nacházející se na čtyřech hlavních hraničních místech Medíny.

¹²³ Bod byl židy přijat, nicméně to neznamenovalo, že ho museli uznávat. Muhammada tak přijali jako nejvyššího soudce v dlouhotrvajících rozepřích. Přestože měli vlastní náboženské zákony ve všech oblastech života, existovaly záležitosti, kdy nebyli schopni rozhodnout se svými vůdci a postoupili řešení věci Muhammadovi. Ten aplikoval jejich vlastní pravidla, nikoliv islámské právo.

43 – Ochrana nepatří Qurajšovcům, ani jejich spojencům. [Obyvatelé Jathribu] si vzájemně pomáhají proti tomu, kdo útočí na Jathrib. Pokud jsou [židé] vyzváni ke smíru a jeho dodržování, přijmou ho a dodržují. Když jsou [muslimové] vyzváni [židy] ke stejnému, budou mít povinnost stejnou jako věřící kromě toho, kdo bojuje proti náboženství. Každému člověku náleží jeho díl ze strany (?).¹²⁴

44 – Židům kmene al-Aws i jejich spojencům (*mawálí*) náleží to, co lidu této Písemnosti. Lid této Písemnosti je vůči nim vázán upřímnou bohabojností.

45 – Bohabojnost, nikoliv hříšnost se navrácí zpět svému konateli. Bůh je garantem nejspravedlivějšího a nejpřísnějšího dodržování obsahu této Písemnosti.

46 – Tato ústava (*Kitáb*) nebrání toho, kdo je nespravedlivý a hřeší.

43- وأن لا تجار قريش ولا من نصرها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه فإنهم يصلحونه ويلبسونه. وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.

44- وأن يهود الأوس مواليتهم وأنفسهم لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة.

45- وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

46- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم.

¹²⁴ Židům bylo přísně zakázáno prokazovat pomoc či ochranu Qurajšovcům z Mekky i jejich spojencům. Naopak muslimsko-židovské spojení fungovalo jako aliance pro případ, že by jedni nebo druhí byli napadeni nepřitelem. Tehdy následovalo společné rozhodnutí, zavazující celou *ummu*.

47 – Tomu, kdo odejde z Medíny [kvůli boji], náleží ochrana. Stejně tak tomu, kdo zůstane, náleží ochrana. V opačném případě by došlo k nespravedlnosti a hříchu. Bůh zůstává ochráncem toho, kdo uposlechl a je bohabojný.

47- وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو آثم،

Použitá literatura

- ABÚ 'UBAJD, al-Qásim ibn as-Salám: *Kitáb al-amwál (Kniha majetku)*. Bejrút: Dár al-kutub al-'ilmíja, 1986.
- 'ASQALÁNÍ, Ibn Hadžar: *Fath al-bárí fí šarh Sahíh al-Bucháří (Komentář k Buchářího dílu Sahíh)* (IV. díl). Káhira: Egyptian Press of Mustafa al-Babi al-Halabi, 1959.
- IBN HIŠÁM, Abú Muhammad: *as-Síra an-nabawíja (Prorokův životopis)* (II. díl). Bejrút: Dár al-kitáb al-'arabí, 1990.
- HAMIDULLAH, Muhammad: *Le Prophète de l'Íslam. Sa vie, son œuvre*. (I. díl) Paříž: El-Najah, 1998.
- HAMIDULLAH, Muhammad: *The Battlefields of the Prophet Muhammad*. Nové Dillí: NPP, 2007.

‘UMAROVA SMLOUVA

VÁCLAVA TLILI

al-‘Uhda al-‘Umaríja 125, 126

Ve jménu Boha milostivého,
slitovného.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Toto je záruka ochrany,
poskytnutá božím služebníkem
‘Umarem, knížetem věřících,
lidu Jeruzaléma.¹²⁷

هَذَا مَا أَعْطَىٰ عَبْدُ اللَّهِ عَمْرَ أَمِيرُ
الْمُؤْمِنِينَ أَهْلَ إِبِلْيَاءَ مِنَ الْأَمَانِ.

Bůh dává bezpečí jejich životům
i majetku, jejich kostelům
s kříží, těm z nich, kdož jsou

أَعْطَاهُمُ اللَّهُ أَمَانًا لِأَنْفُسِهِمْ وَ
أَمْوَالِهِمْ وَ لِكَنَائِسِهِمْ وَ صَلْبَانِهَا وَ

¹²⁵ Zdroj smlouvy: TABARÍ, M.: *Ta‘rích at-Tabarí*, s. 448–449.

¹²⁶ ‘Umarovou smlouvou je poukazováno na dva rozdílné texty. Zprv se jedná o smlouvu ‘Umara ibn al-Chattáb, zaručující po dobytí Jeruzaléma bezpečí jeho obyvatelstvu. Existuje několik lehce lišících se verzí této smlouvy, nicméně nejméně nejvěrohodnějším textem se zdá být ten uváděný historikem Tabarím, který je zde předložen. Z druhé jde o údajnou smlouvu mezi ‘Umarem ibn al-Chattáb (jindy bývá jako autor smlouvy uváděn ‘Umar II.) a křesťany Sýrie či Džazíry, odkazující na práva a omezení chráněného lidu (odtud se na smlouvu odkazuje jako na ‘Umarovy podmínky – *aš-šurút al-‘Umaríja*). Autenticita této smlouvy je však mnohými historiky zpochybňována. Ze západních vědců se mezi ně řadí A.S.Tritton s tím, že text byl fabrikován a že vyjmenované ponižující podmínky jsou cizí mentalitě, myšlenkám i praktikám chalífy, či Salo Baron a Norman Arthur Stillman s odůvodněním, že autorem textu není ‘Umar ani jeho vnuk ‘Umar II. Objevují se i domněnky, že autory těchto podmínek mohou být samotní křesťané, kteří je předložili vojevůdci ‘Abdurrahmánovi ibn Ghanam po dobytí oblasti Horní Mezopotámie. Nicméně prostor byl dobyt ‘Ajjádem ibn Ghanam, který předložil tamějšímu obyvatelstvu smlouvu odlišnou od zmíněných podmínek, a naopak blízkou předkládané ‘Umarově smlouvě. Navíc se zdá být s podivem, že by někdo pro sebe tak ponižující podmínky sám navrhl. Smlouvy po dobytí území muslimskými dobyvateli obsahovaly obecně záruky ochrany životů, majetku i kostelů oplátkou za placení džizji.

¹²⁷ Tehdejší název města, patřícího k Byzantské říši, bylo *Aelia* (zkrácená verze antického *Aelia Capitolina*).

nemocní i zdraví. Celé jejich náboženské společenství bude pod ochranou následovně:

Jejich kostely nebudou užívány jako obydlí, nebudou zbořeny ani poškozovány. Nebude ničena jejich lokalita, jejich kříže ani nic z jejich majetku.

Na nikom z nich nebude vynucováno přijetí náboženství a nikomu nebude ublíženo. Nebude s nimi v Jeruzalémě žít žádný z židů.

Lidé Jeruzaléma budou platit *džizju*¹²⁸ tak, jako lidé Madá'ínu.¹²⁹ Musí z něj vyhostit Byzantince a lupiče.

Kdokoliv [z Byzantinců] odejde, pak jeho život i majetek jsou v bezpečí, dokud nedorazí na bezpečné místo. A kdo zůstane, pak bude v bezpečí a jeho povinností je, stejně tak jako obyvatel Jeruzaléma, vydávat *džizju*.

Kdo z obyvatel Jeruzaléma chce odejít i se svým majetkem s Byzantinci a zanechat své kostely a kříže, pak jejich životy, kostely a kříže budou v bezpečí,

سقيمتها و بريئها و سائر ملتها

أنه لا تسكن كنائسهم و لا تهدم و لا ينتقص منها و لا من حيزها و لا من صليبهم و لا من شيء من أموالهم

و لا يكرهون على دينهم و لا يُضار أحد منهم و لا يسكن بإيلاء معهم أحد من اليهود.

و على أهل إيلاء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن. و عليهم أن يخرجوا منها الروم و اللصوت (ص).

و من خرج منهم فإنه آمن على نفسه و ماله حتى يبلغوا مأمنهم و من أقام منهم فهو آمن و عليه مثل ما على أهل إيلاء من الجزية.

و من أحب من أهل إيلاء أن يسير بنفسه و ماله مع الروم و يخلي بيعهم و صليبهم فإنهم آمنون على أنفسهم و على بيعهم و صليبهم حتى

¹²⁸ Daň z hlavy vybírána od nemuslimského obyvatelstva na dobytém území.

¹²⁹ Historická oblast Medíny.

dokud nedorazí na bezpečné místo.

بيلغوا مأمئهم.

Povinností těch vesničauů, kteří zde byli ještě před dobytím a chtějí zůstat, je vydávání *džizji* stejně tak, jako obyvatelé Jeruzaléma.

و من كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعدوا عليه مثل ما على أهل إلبياء من الجزية

Kdo chce, může odejít s Byzantinci a kdo chce, může se vrátit ke své rodině. Nic jim nesmí být odebráno, dokud si nesklidí svou sklizeň.

و من شاء سار مع الروم و من شاء رجع إلى أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم

Pokud budou vydávat *džizju* podle povinnosti, pak toto je smlouvou boží a jsou pod ochranou Jeho Posla, chalífů a věřících.

و على ما في هذا الكتاب عهد الله و ذمة رسوله و ذمة الخلفاء و ذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية

To dosvědčují Chálid ibn al-Walíd, 'Amr ibn al-'Ás, 'Abd ar-Rahmán ibn 'Awf a Mu'áwija ibn Abí Sufján.

شهد على ذلك خالد بن الوليد و عمرو بن العاص و عبد الرحمن بن عوف و معاوية بن أبي سفيان و كتب حضر سنة خمس عشرة.

Napsáno v roce 15.

Použitá literatura

TABARÍ, Ibn Džarír Muhammad: *Ta'rích at-Tabarí (Tabarího historie)*. Káhira: Dár al-Ma'árif, 1962.

ABÚ MUNŠAR, Máhir: *Islamic Jerusalem and its Christians: a History of Tolerance and Tensions*. Londýn: I.B. Tauris & Co Ltd, 2007.

TRITTON, Arthur Stanley: *Caliphs and their non-muslim subjects. A Critical Study of the Covenant of Umar*. Londýn: Routledge, 2010.

STRUČNÝ PŘEHLED POSTAVENÍ ŽIDOVSKÉ MENŠINY V MUSLIMSKÝCH STÁTECH

VERONIKA SOBOTKOVÁ

Téma historie a kultury židovské menšiny na Blízkém východě a jejích vztahů s dominantním muslimským obyvatelstvem je tradičním předmětem zájmu, a proto se mu věnuje již mnoho anglicky psaných publikací. Ačkoliv se jedná o tak významné a oblíbené téma, naráží při svém zpracování na několik problémů. Prvním je celkový nedostatek zdrojů, zejména hovoříme-li o zdrojích z islámského středověku a raného novověku. Současně platí, že objevené zdroje nemusí být úplně hodnověrné a kusé informace není pochopitelně možné si dostatečně ověřit. Někdy známe třeba pouze oficiální dekrety, avšak nevíme, zda byly skutečně uplatňovány. Jindy se dozvídáme informace z dobové korespondence či zápisků cestovatelů, které nemusí být přesné ani pravdivé. Přes všechny tyto problémy jsou každoročně vydávána nová díla odborníků, kteří se v cílených monografiích a studiích zabývají specifickými otázkami života židovské komunity v jednotlivých obdobích islámského středověku a novověku, která nezřídka mění dosavadní zažitý pohled na problematiku. Pokud se podíváme na soubornější díla obecných historiků, často si protičečí, nevyužívají nejnovější výše zmíněné odborné studie nebo příliš zobecňují, aby čtenáři ulehčili orientaci v obtížném tématu. Je proto těžké v široké nabídce publikací nalézt opravdu relevantní informace. Druhým velkým problémem je určitá senzitivita tématu, takže k jedné události můžeme nezřídka nalézt dvojí narativy, které se liší u židovských a muslimských autorů. Se všemi těmito problémy se potýká i tako krátká studie, jejímž cílem je poskytnout čtenáři krátký, ucelený pohled na postavení židovské menšiny v muslimských zemích.

Počátky islámu

Židé jsou tradiční náboženskou skupinou Blízkého východu, hlavní židovské komunity byly přítomny zejména v oblastech Syropalestiny, Mezopotámie a Egypta. Příchod islámu znamenal velký předěl v jejich historii.¹³⁰ Po vystoupení proroka Muhammada a jeho odchodu do Medíny se židé stali jednou ze skupin tvořící medínskou obec. Byli označováni jako „lid knihy“, jejichž postavení bylo ukotveno v tzv. Medínské ústavě.¹³¹ Tento dokument bývá dodnes považován za ukázkou uspořádání ideálního islámského státu složeného z muslimů a nemuslimů a jako základ ustanovení práv a povinností nemuslimských monoteistických skupin žijících pod ochranou muslimského státu. Jsou známy tři hlavní židovské kmeny, které tehdy sídlily v Medíně: Banú Nadír, Banú Qurajza a Banú Qajnuqá'. K první rozeprši mezi medínskými muslimy a židy došlo, když muslimská žena vstoupila do tržiště kmene Banú Qajnuqá' a tam byla inzultována židovským obchodníkem. Ženy se zastal muslim, který židovského obchodníka zabil, a židé pak následně ve mstě zabili jeho samotného. Situace byla následně vyhodnocena jako porušení Medínské smlouvy, což bylo umocněno tím, že židé odmítli Proroka jako arbitra vzniklého sporu.¹³² Druhý židovský kmen Banú Nadír byl z Medíny vypuzen po prohrané bitvě u Uhudu, kdy se tento kmen snažil využít krizové situace obce a převzít její vedení. Spor s třetím medínským židovským kmenem vyvstal po tzv. „příkopové válce“ u Medíny, když se ukázalo, že někteří z kmene Qurajza vyjednávali s Mekkánskými o případné zradě Proroka. Konečný soud nad tímto kmenem ale nevyřkl Prorok, ponechal tuto zodpovědnost židovskému kmeni Banú al-Aws. Vůdce tohoto kmene rozhodl o opravě mužů kmene Qurajza a rozdělení jejich žen a majetku.¹³³

Již za života proroka Muhammada se ustavila forma chování k nemuslimským monoteistickým skupinám. Pokud tyto dobrovolně a bez boje přijaly muslimskou nadvládu, mohly si ponechat svoje náboženství. Za tuto výsadu podléhaly zvýšenému zdanění, zejména platily daň z hlavy, tzv. *džizju*. Tak se

¹³⁰ Více o židech na Arabském poloostrově před hidžrou viz např.: NEWBY, G. D.: *The Jews of Arabia at the Birth of Islam*.

¹³¹ Více detailů o problematice lidu knihy (*ahl al-kitáb*) a Medínské ústavě – viz kap. 1. a kapitola 2.

¹³² EMON, A. M.: *Religious Pluralism and Islamic Law*, s. 50.

¹³³ EMON, A. M.: *Religious Pluralism and Islamic Law*, s. 52–53.

z lidu knihy (*ahl al-kitáb*) stal lid chráněný (*ahl adh-dhimma*).¹³⁴ *Džizja* byla podle tradice vybírána již samotným Prorokem od židů a křesťanů v oblasti Arabského poloostrova a jižní Syropalestiny.

S postupnou dominancí islámu a jeho expanzí mimo Arabský poloostrov se více než 90 % židů Blízkého východu a severní Afriky ocitlo pod muslimskou nadvládou.¹³⁵ Ani v tomto období nebylo záměrem muslimů, aby obyvatelé nových teritorií houfně přistupovali na islám, systém speciálního danění jinověrců byl pro ekonomiku mnohem výhodnější. Někdy docházelo k zajímavým případům, kdy nebylo jasné, jak postupovat. Jednalo se například o problém arabského křesťanského kmene Banú Nadžrán. U arabských kmenů se totiž předpokládalo, že všechny přijmou islám bez výjimky. V tomto případě ale Prorok sám dovolil tomuto kmeni zůstat na muslimském území a souhlasil s platbou *džizji*, čímž se kmen stal *ahl adh-dhimma*. Jeho další způsob života neměl být nikterak omezován: „Nemají být vyrušováni v jejich náboženství a v rutině jejich života.“ Za vlády druhého chalífy ‘Umara ibn al-Chattáb však byl tento kmen vykázán do oblasti dnešního Iráku, aby si tam našel nový domov.¹³⁶

‘Umarův pakt – základ postavení chráněnců

První velká konsolidovaná muslimská říše, umajjovský chalífát (661–750), zahrnovala rozsáhlá území od oblasti dnešního Iránu, přes severní Afriku až po Španělsko. Ve vytvořeném chalífátu se začal urychleně tvořit centrální systém správy země, který se také týkal postoje k *ahl adh-dhimma*, neboť kromě výběru daně *džizja* dosud nebylo ujednoceno, jaká omezení a příkazy se chráněného obyvatelstva přesně týkají. To se změnilo centrálním nařízením, které nazýváme ‘Umarův pakt, ‘Umarova smlouva nebo ‘Umarovy

¹³⁴ Více detailů a rozdílů v definici skupiny *ahl al-kitáb* a *ahl adh-dhimma* i o dokladech o praxi z tohoto období – viz kap. 1.

¹³⁵ BEN-SASSON, H. H.: *Diaspora Configuration and Jewish Occupation Patterns at the Beginning of the Middle Ages*, s. 393. Podle Jane Gerber žilo 85 % světového židovského obyvatelstva od 8. do 12. století pod muslimskou nadvládou (GERBER, J.: *History of the Jews in the Middle East and North Africa from the Rise of Islam Until 1700*, s. 5).

¹³⁶ EMON, A. M.: *Religious Pluralism and Islamic Law*, s. 103. Další příklady rozdílného postoje vůči specifickým skupinám a spor ohledně arabského křesťanského kmene Banú Taghlib – viz kap. 1.

podmínky. Jak již bylo uvedeno v předchozích kapitolách,¹³⁷ ve skutečnosti se jedná o dva nezávislé dokumenty, z nichž oba se týkají postavení jinověrců na území muslimského státu. V dokumentu připisovaném ‘Umaru ibn al-Chattáb se jedná více o práva a bezpečí křesťanů z Jeruzaléma, zatímco druhý dokument, připisovaný nejčastěji ‘Umarovi II., vypočítává omezení a povinnosti pro nemuslimské skupiny. Ačkoliv má druhý z dokumentů neprokázaný a takřka pochybný původ, stal se brzy standardem v chování vůči jinověrcům. Když se tedy v literatuře, jakož i v této kapitole, hovoří o ‘Umarově paktu nebo o ‘Umarově smlouvě, bude se jednat vždy o druhý jmenovaný dokument.¹³⁸

Tento edikt upravoval povinnosti chráněných náboženských menšin *ahl adh-dhimma*. Tyto skupiny nadále nesměly stavět nové sakrální budovy ve městech a jejich blízkosti, ani nesměly opravovat staré náboženské budovy v muslimských čtvrtích. Své náboženské obřady musely vést jen tiše a v soukromí (ne na ulici), nesměly vystavovat kříže a podobné náboženské symboly. Nesměly nikoho obracet na svoji víru, nesměly ani odrazovat nikoho, kdo by chtěl přestoupit na islám. Musely uchovávat respekt vůči muslimům. Nesměly napodobovat muslimy v oblékání a mluvě. Nesměly jezdit na koních, pouze na oslech. Nesměly nosit zbraně ani sloužit v armádě. I nadále musely platit *džizju*, nebo *charádž*.¹³⁹ Později se k těmto nařízením přidal zákaz stavět domy vyšší, než byly domy muslimů, prodávat alkohol a další. Chráněnci se také museli od muslimů odlišit stylem oblékání, buď znakem na oblečení (obvykle pruh látky nebo symboly) nebo barevnými svršky, lišícími se od obvyklých oděvů muslimů, rozhodně nesměli nosit turbany, určené výhradně arabským muslimům.¹⁴⁰ ‘Umar II. taktéž vydal nařízení zakazující židům a křesťanům vstupovat do mešit.¹⁴¹ Všechna tato opatření známe z jejich písemné podoby, není ale zřejmé, zda byla vyžadována za umajjovského chalífátu i v praxi.¹⁴²

¹³⁷ Zejména v kapitole 1. a 3.

¹³⁸ Překlad ‘Umarova paktu a diskuse o jeho původu viz kapitola 3.

¹³⁹ Daň z pozemku, původně pouze pro nemuslimské skupiny, později standardní pozemková daň pro všechny obyvatele chalífátu.

¹⁴⁰ Celé znění viz: Medieval Sourcebook: Pact of Umar, 7th Century? *Fordham University*. 1996. Diskuse k tomuto nařízení jsou mnohé – např. viz COHEN, M.: *Under Crescent and Cross*, s. 52–75.

¹⁴¹ FRIEDMANN, Y.: *Tolerance and Coercion in Islam*, s. 71.

¹⁴² GIL, M.: *The Authorities and the Local Population*, s. 111.

Větší jistota panuje ohledně povinnosti platit daň *džizja*, která se v umajjovském období upevnila. *Džizja* byla důležitým příjmem pro tehdejší nobilitu¹⁴³ a také pro celou státní správu, neboť muslimové v počátcích tohoto chalífátu platili pouze náboženskou daň (*zakát*). Daně vybírali vlastníci půdy *daháqin* (sg. *dihqán*).¹⁴⁴ Nemuslimská *džizja* byla progresivní, tj. závislá na bohatství daněného, v umajjovském období měla být tato daň tři až čtyři dináry ročně pro bohaté, dva dináry pro střední třídu a jeden dinár pro chudé.¹⁴⁵ Nemuslimové byli taktéž (často právem) podezříváni, že konvertují pouze z finančních důvodů. Proto až do vlády 'Umara II. byli i konvertité nearabského původu daněni stále formou *džizja*.¹⁴⁶ Tuto praxi 'Umar II. zrušil a taktéž změnil systém danění z půdy (*charádž*), kterážto se nadále vybírala ode všech vlastníků bez ohledu na náboženství a stala se základem státních příjmů.¹⁴⁷

Protože Umajjovci potřebovali rychle vytvořit administrativní aparát pro vzniklou říši významného územního rozsahu, zaměstnávali často zkušené byzantské úředníky.¹⁴⁸ Potřebovali také zkušené písaře, kteří ovládali různé jazyky velké říše.¹⁴⁹ Neměli proto žádné omezení pro chráněný lid ve státní správě.

V prvním období nadvlády islámu prošli židé procesem rychlé urbanizace. Důvodem měla být daň z pozemků pro *ahl adh-dhimma*, tzv. *charádž*. Placení daní z hlavy *džizja* bylo pro ně výhodnější. Usazovali se proto zejména ve významných obchodních střediscích, jak v tradičních, tak v nově vznikajících garizonních městech. Urbanizace proběhla nejvýznamněji v oblastech dnešního Iráku a Íránu.¹⁵⁰ Hlavní centrum židů, ještě z dob předislámských, bylo Tiberias, což se nezměnilo ani během vlády Umajjovců

¹⁴³ CRONE, P. – HINDS, M.: *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, s. 106–107.

¹⁴⁴ AL-DIN YOUSEFI, N.: Kharaj (land tax), s. 337.

¹⁴⁵ GIL, M.: *The Authorities and the Local Population*, s. 103. Dinár byl přibližně 4,25 gramu zlata. Více o výši a podmínkách výběru – viz kap. 1.

¹⁴⁶ BANAJI, J.: *Late Antique Legacies and Muslim Economic Expansion*, s. 172 nebo AL-DIN YOUSEFI, N.: Kharaj (land tax), s. 337.

¹⁴⁷ AL-DIN YOUSEFI, N.: Kharaj (land tax), s. 337.

¹⁴⁸ GIL, M.: *The Authorities and the Local Population*, s. 113.

¹⁴⁹ GRAFTON, D.: *The Christians of Lebanon*, s. 39.

¹⁵⁰ GERBER, J.: *History of the Jews in the Middle East and North Africa from the Rise of Islam Until 1700*, s. 6.

ani následujících Abbásovců.¹⁵¹ Židé využívali stabilní situace ve velkém státě a postupně se přesídlovali i do vzdálenějších oblastí říše, tedy zejména do severní Afriky. K největšímu rozvoji židovských center v severozápadní Africe (Maghrebu) došlo v 9. století. Jednalo se především o město Qajruwán (dnešní Tunisko), dále o marocký Fez a další města. Qajruwán se brzy stal židovským centrem Maghrebu a spolu s Bagdádem představovaly dvě největší tehdejší židovské komunity.¹⁵² Další významné židovské osídlení (jak městské, tak venkovské) nalezneme v raném středověku v Egyptě, celé Syropalestině, na pobřeží a ostrovech Středozemního moře a ve Španělsku.¹⁵³ Někdy docházelo k cílenému přesídlování nemuslimského obyvatelstva, jak je doloženo z období guvernérství Mu'áwiji v Sýrii, který přesunul velké množství židů z vnitrozemí do přístavu Tripolis a další nemuslimy včetně židů do Akry a Týru.¹⁵⁴ Jinak o životě židovských obyvatel tehdejší Syropalestiny nemáme prakticky žádné informace. Umajjovci obnovili starou židovskou instituci exilarchů (heb. *reš galuta*), kteří oficiálně zastupovali komunitu v jednání s muslimskými institucemi. Současně byli důležití i *geonim* (představení talmudických akademií v Iráku).¹⁵⁵ Dochovala se i některá jména vůdců židovské komunity, například exilarcha Bustanaj (z. 670).¹⁵⁶

První staletí vlády islámu na Blízkém východě nepředstavovala pro židy žádné zvláštní obtíže ani cílené perzekuce, jako chráněný lid si uchovali bez problémů svoji kulturu. V podobném duchu pak pokračovala i vláda Umajjovců v muslimském Španělsku v následujících staletích.¹⁵⁷ Židé nebyli nijak omezováni co se týče ekonomických aktivit, mohli se také účastnit bojů při získávání nových území a byli za to odměňováni.¹⁵⁸

¹⁵¹ RUSTOW, M.: Jews and Muslims in the Eastern Islamic World, s. 81–82.

¹⁵² BEN-SASSON, H. H.: Diaspora Configuration and Jewish Occupation Patterns at the Beginning of the Middle Ages, s. 393.

¹⁵³ BEN-SASSON, H. H.: Diaspora Configuration and Jewish Occupation Patterns at the Beginning of the Middle Ages, s. 394.

¹⁵⁴ STILLMAN, N. A.: The Jew in the Medieval Islamic City, s. 6.

¹⁵⁵ COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 93.

¹⁵⁶ GOLDSTEIN, M. B.: *The Newest Testament*, s. 177.

¹⁵⁷ Nepodložené legendy o tom, jak židé zradili křesťany muslimům v období muslimského dobývání Španělska – viz ROTH, N.: *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain*, s. 73–75.

¹⁵⁸ Roth bez hlubších detailů uvádí pravděpodobnější názor, že židé bojovali jak na

V řešení věcí osobního statutu mohli postupovat podle zvyklostí své komunity.¹⁵⁹ Jsou dokonce doloženy případy židů ve velmi vysokých státních pozicích,¹⁶⁰ z nichž nejdůležitější byli vezír ‘Abd ar-Rahmána III. jménem Hasdá’í ibn Šaprút¹⁶¹ a granadský vezír a velitel Samuel ibn Naghrela (Naghriilla).¹⁶² Z dochovaných zdrojů o daních a finančnictví není potvrzeno, že by židé v muslimském Španělsku podléhali tradičnímu zdanění pro chráněný lid.¹⁶³ Důležitým centrem židovské kultury ve Španělsku bylo zejména město Lusena (Lucena), které bylo dle dokumentu z 10. stol. „celé židovské“,¹⁶⁴ a dále Córdoba (díky vlivu vezíra Hasdá’ího).¹⁶⁵ Prostředí všeobecného ekonomického a kulturního rozvoje a dobrých vztahů různých náboženských komunit se začalo měnit na konci 10. století. Za vlády slabého chalífy Hišáma II. (976–1009 a 1010–1013) jeho poručník (*hádžib*) al-Mansúr opět rozpoutal boje s křesťany i židy.¹⁶⁶ Protižidovské nálady kvůli tomu vzrůstaly a mezi lety 1010 a 1013 jsou doloženy první oběti střetů s muslimy, jednalo o několik stovek židů v oblasti Córdoba i jinde v zemi. Ke skutečně velkému masakru židů došlo pak v Granadě v roce 1066, kdy byly zavražděny asi čtyři tisíce místních židů. Jako důvod bývá uváděn protest proti přílišné moci židů a jejich zaměstnávání ve státní správě,¹⁶⁷ nebo (trochu konkrétněji) nevydařená snaha židovského vezíra Josefa ben Naghrela, který za zády granadského panovníka Badíse ben Habús (berberská dynastie Zíríjovců) vyjednával s vládcem Almerie

muslimské, tak na křesťanské straně konfliktu, což ale nemělo žádný vliv na jejich pozdější statut – viz ROTH, N.: *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain*, s. 79. Jinde se můžeme dočíst o široké židovské podpoře proti křesťanům – viz např.: STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands*, s. xxiv.

¹⁵⁹ COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 94–95.

¹⁶⁰ COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 95.

¹⁶¹ Více o vezíru Hasdá’í viz ROTH, N.: *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain*, s. 79–86 anebo jen krátce COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 95.

¹⁶² Více o vezíru Ibn Naghrílla viz ROTH, N.: *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain*, s. 89–99 anebo jen krátce COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 95.

¹⁶³ ROTH, N.: *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain*, s. 76.

¹⁶⁴ ROTH, N.: *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain*, s. 77.

¹⁶⁵ COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 95.

¹⁶⁶ PARISIEN, P.: *Blood and the Covenant*, s. 167.

¹⁶⁷ KHAN, M. A.: *Islamic Jihad*, kap. Welcome in Spain.

al-Mu'tasimem.¹⁶⁸ Další masakr v Granadě nastal krátce poté, již v provincii roku 1090, kdy do země vstoupili Almorávidé.

Abbásovský chalífát a první opatření

V abbásovském období se centrum moci přesunulo z původního umajjovského Damašku do Bagdádu. Podobný přesun moci zaznamenáváme i u židovských center chalífátu. V umajjovském a raném abbásovském období došlo k růstu kulturní moci rabínských učenců (heb. *ga'ón*, pl. *ge'onim*) v oblasti Iráku, konkrétně se jednalo o představené z náboženských škol (heb. *ješivot*, sg. *ješiva*) ve městě Súra (u kanálu Nahr Súra) a Pumbedita (blízko kanálu Nahr 'Ísá) u dnešní Fallúdže, posléze se *ješivy* přesunuly do Bagdádu.¹⁶⁹ Dochovaná korespondence ukazuje bohaté styky iráckých židovských center s celým Středomořím a jejich obrovský vliv na tehdejší učení.¹⁷⁰ V Bagdádu se pak vytvořila dobově nejvýznamnější židovská komunita. Židé v Bagdádu měli své čtvrti (ale nebyla to ghetta ve smyslu nuceně segregovaných čtvrtí) jménem Qit'a al-jahúd (Židovský sektor) nebo Dár al-jahúd (Oblast židů) a blízký most se nazýval Qantara al-jahúd (Židovský most). Také v Jeruzalémě měli židé své čtvrti, ale například ve Fustátu ani v Qajruwánu takové prostorové oddělení nebylo.¹⁷¹

V 9. a 10. století se začaly vytvářet tradiční sunnitské právní školy (hanafijská, šafi'ovská, málikovská a hanbalovská). Mezi produkty jejich práce v podobě ucelené islámské jurisprudence (*fiqh*) spadá i důkladnější analýza a prezentace postojů vůči skupinám lidí pod označením *ahl al-kitáb* a *ahl adh-dhimma*.¹⁷² Proto se kodifikovaly úpravy vůči nemuslimům ve striktnější podobě, než bylo do té doby zvykem. Důvodem k takovému kroku byla celková postupná islamizace celé společnosti, se kterou souvisí důležitost názorů právních učenců a současně také poklesla potřeba zastoupení chráněnců ve státní správě, takže ani z praktického hlediska změnám nic nebránilo.

¹⁶⁸ PARISIEN, P.: *Blood and the Covenant*, s. 167 nebo TARANT, Z.: *Arabský antisemitismus*, s. 68.

¹⁶⁹ RUSTOW, M.: *Jews and Muslims in the Eastern Islamic World*, s. 78–81.

¹⁷⁰ RUSTOW, M.: *Jews and Muslims in the Eastern Islamic World*, s. 79.

¹⁷¹ STILLMAN, N. A.: *The Jew in the Medieval Islamic City*, s. 10–11.

¹⁷² Více v kapitole 1.

Za Abbásovců se tak nadále v praxi uplatňovala nařízení 'Umarova paktu. Doklady z tohoto období (např. edikt Hárúna ar-Rašída z roku 807) hovoří o úmyslu likvidovat svatá místa patřící *ahl adh-dhimma*, ale není jasné, jestli se jednalo i o stará centra z dob před vystoupením Proroka, nebo jen o místa nová. Edikt chalífy al-Mutawakkila z roku 850 hovoří již jasně o zničení všech nových náboženských budov, o zabrání jedné desetiny nemuslimských sídel pro muslimy a o proměně chrámů patřících *ahl al-kitáb* na mešity. Opět ale nevíme, zda se jednalo pouze o formální nařízení, nebo zda byla skutečně provedena. Jako opora, že se jednalo spíše pouze o psané opatření, může sloužit fakt, že v Jeruzalémě v této době prokazatelně byla synagoga, ačkoliv tam žádná neměla být již od roku 638.¹⁷³ Podle jiných zdrojů al-Mutawakkil skutečně na základě tohoto ediktu pouze propustil z vládních pozic všechny židy a křesťany a zdanil jejich domy.¹⁷⁴ Z období vlády chalífy Hárúna ar-Rašída a chalífy al-Matawakkila je také známo opatření ohledně odívání chráněného lidu – křesťané museli nosit modrý oděv a židé žlutý oděv. V lázních pak nemuslimské ženy musely mít bavlněnou šerpu, ne hedvábnou.¹⁷⁵ Toto nařízení bylo zřejmě i skutečně uplatňováno, neboť z dopisů dobových cestovatelů vyplývá, že židé v Bagdádu museli nosit označení na oblečení.¹⁷⁶ Lidé z *ahl adh-dhimma* prokazatelně v administrativě i za Abbásovců byli, ale jejich počty se postupně snižovaly s tím, jak rostla vrstva vzdělaných muslimských písařů a úředníků.¹⁷⁷ Známe tak například vysokého úředníka v syropalestinském Tiberias jménem Abú Kathír Jahjá ibn Zakaríja (zemř. asi 932–33).¹⁷⁸ Také bagdádští exilarchové za abbásovského chalífátu ztráceli svoji pozici. Až Samuel ibn Azaríja (ben Azariah, asi 1240–1270) se stal poradcem Hülagü chána, což byl velmi důležitý post.¹⁷⁹

Deváté a desáté století znamenalo postupný rozpad územně rozsáhlého abbásovského impéria. Jak na východě, tak na západě vznikaly menší státy pod nadvládou lokálních dynastií. Na rozvoj dominantního židovského

¹⁷³ GIL, M.: *The Authorities and the Local Population*, s. 112.

¹⁷⁴ NEWMAN, A. J.: *The Formative Period of Twelver Shí'ism*, s. 5, 8 nebo např. GRAFTON, D.: *The Christians of Lebanon*, s. 34.

¹⁷⁵ GIL, M.: *The Authorities and the Local Population*, s. 110.

¹⁷⁶ RUSTOW, M.: *Jews and Muslims in the Eastern Islamic World*, s. 95–96.

¹⁷⁷ GRAFTON, D.: *The Christians of Lebanon*, s. 39.

¹⁷⁸ RUSTOW, M.: *Jews and Muslims in the Eastern Islamic World*, s. 82.

¹⁷⁹ GOLDSTEIN, M. B.: *The Newest Testament*, s. 177.

centra v Qajruwánu to však nemělo vliv. Ještě v 10. a první polovině 11. století máme doloženy čilé styky tamních učenců se zbytkem židovského světa, i jejich určitou pozici na královských dvorech vládců islámského Západu.¹⁸⁰ Příznivá situace v oblasti severní Afriky se nezměnila ani po nástupu Fátimovců.

Období rozkvětu za Fátimovců a Seldžuků

Dynastie Fátimovců (969–1171), která byla vybudována na ideologii šíitského islámu, se stavěla ke chráněnému lidu velmi pozitivně. Ještě na úplném počátku vlády této dynastie, v oblasti současného Tuniska, se Fátimovci podíleli na rozkvětu židovské obce v Qajruwánu.¹⁸¹ Vztah Fátimovců k menšinám se nezměnil ani později, když vybudovali mocnou říši s centrem v Egyptě. Chráněnci užívali stejná základní práva jako muslimové, zaměstnávání židů i křesťanů ve státní správě bylo běžné, někteří opět zastávali velmi významné pozice.¹⁸² Fátimovci dokonce židům a křesťanům nezakazovali ani budovat nová náboženská místa a veřejně manifestovat svoji víru například slavením náboženských svátků.¹⁸³ Židé měli minimálně v tomto období velice silnou pozici i jako komunita. Svědčí o tom například minimálně sedmánet petic, které mezi lety 969 a 1041 předali Fátimovcům, se žádostí o podporu jejich práv.¹⁸⁴ Jedinou výjimkou v politice smířlivé vůči menšinám za Fátimovců bylo období vlády chalífy al-Hákima (996–1021), který vydával nařízení namířená jak proti židům, tak proti křesťanům.¹⁸⁵ Týkala se například povinného odlišení chráněnců v oblečení, stejně tak zničení jejich svatých míst.¹⁸⁶ Za jeho vlády bylo zničeno nebo zavřeno zejména mnoho křesťanských

¹⁸⁰ DUBNOV, S.: *History of the Jews*, s. 398.

¹⁸¹ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands*, s. xxiv.

¹⁸² GIL, M.: *The Authorities and the Local Population*, s. 113. Příklady vysokých úředníků (vezírů) s židovským původem, z nichž někteří uchovali svoji víru a jiní byli donuceni okolnostmi ke konverzi k islámu – viz STILLMAN, N. A.: *The non-Muslim communities: the Jewish community*, s. 207.

¹⁸³ COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 94. Uvádí pouze jednu výjimku – panovník al-Hákim ibn bi-Amr Alláh, který omezil práva *ahl adh-dhimma* ve všech ohledech.

¹⁸⁴ RUSTOW, M.: *At the Limits of Communal Autonomy*, s. 137.

¹⁸⁵ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands*, s. xxiv.

¹⁸⁶ GIL, M.: *The Authorities and the Local Population*, s. 112.

kostelů.¹⁸⁷ Ihned po jeho záhadném zmizení se vrátily dřívější zvyklosti a náboženská centra byla rychle obnovována.¹⁸⁸

Díky podpoře Fátimovců postupně stoupla důležitost židovského centra ve Fustátu / Káhiře a také menších center okolo Středoziemního moře a Indického oceánu. Původní centrum v Bagdádu začalo upadat, ačkoliv bylo stále považováno za hlavní, a to až do 12. století.¹⁸⁹ Důležitost Qajruwánu naopak rostla, tamní učenci navázali vazby s židovskými komunitami v Káhiře a Alexandrii.¹⁹⁰ Židé v té době byli ekonomicky velmi silní a postupně začali finančně podporovat *ješivy* v oblasti dnešního Iráku a Syropalestiny.¹⁹¹

Současníky Fátimovců byli Seldžukové (11.–12. stol.), kteří ovládali většinu území Blízkého východu, od Anatolského poloostrova až po Persii. Také za jejich vlády zažívali židé období prosperity a míru. Kromě tradičního Bagdádu byla dalšími z měst s velkou židovskou menšinou irácká Hilla a Kúfa, dále na východě Hamadán, kde se nachází hrobka Ester, a také Isfahán a Šíráz. Ještě východnějšími městy s významným židovským osídlením byl Samarkand (současný Uzbekistán) a Ghazní (současný Afghánistán).¹⁹² Přes pragmatický seldžucký postoj k náboženským menšinám zaznamenáváme asi od konce 11. století v různých zdrojích negativní narážky na židy jako zdroj nepřátelství a během vlády chalífy al-Muqtadího (1056–1094) byly vydány zákony proti přepychu u *ahl adh-dhimma*.¹⁹³ Roku 1085 byl vydán dekret příkazující chráněncům nosit viditelná označení na odění, uzavírající obchody s vínem a zejména zakazující nemuslimské náboženské aktivity ve veřejném prostoru.¹⁹⁴ Další nařízení ohledně úprav oblečení pro chráněný lid bylo vydáno roku 1091. Mnoho židů v tomto období odešlo do Španělska.¹⁹⁵

¹⁸⁷ WERTHMULLER, K. J.: *Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt, 1218–1250*, s. 35.

¹⁸⁸ LĚV, Y.: *Saladin in Egypt*, s. 191.

¹⁸⁹ PEACOCK, A. C. S.: *The Great Seljuk Empire*, kap. The Jews of the Seljuk Empire, s. 1.

¹⁹⁰ DUBNOV, S.: *History of the Jews*, s. 398.

¹⁹¹ COHEN, M. R.: *Jewish Self-Government in Medieval Egypt*, s. 5.

¹⁹² Ohledně velikostí židovských komunit v těchto městech panují spory – viz PEACOCK, A. C. S.: *The Great Seljuk Empire*, kap. The Jews of the Seljuk Empire, s. 2.

¹⁹³ PEACOCK, A. C. S.: *The Great Seljuk Empire*, kap. The Jews of the Seljuk Empire.

¹⁹⁴ COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 94.

¹⁹⁵ COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 94.

Období křižáckých výprav a postupné zhoršování situace

Křižáci přichází do Syropalestiny v roce 1099 a odchází v roce 1291, tedy skoro po dvou stech letech bojů v oblasti. V době jejich příchodu se v Syropalestině nacházelo jen velmi řídké židovské osídlení (počítá se asi tisíc rodin). V bojích židé stáli po boku muslimů, jejich aktivní účast je doložena například v bitvě o Jeruzalém roku 1099 a o Haifu o rok později. Křižáci při svém panování nevydávali žádná nařízení proti židovské komunitě jako celku.¹⁹⁶ Nepříjemně židy zasáhla otázka Jeruzaléma, odkud byli vykázáni a směli jej jen navštěvovat. Po převzetí Jeruzaléma Saláhudínem v roce 1187 byl tento zákaz zrušen a z města se stalo opět jedno z hlavních židovských měst v Syropalestině, přicházeli sem i další židé z Evropy a Maghrebu, mimo jiné v roce 1267 i Nachmanides (Moše ben Nachman Gerondi).¹⁹⁷ Opět se liší názor na celkový dopad křižáckých válek na židovskou komunitu v Syropalestině. Podle některých odborníků došlo ke zničení místní židovské kultury a k celkovému úpadku zejména ve 13. století,¹⁹⁸ podle jiných židé toto komplikované období překonali vcelku úspěšně, a kromě Jeruzaléma vzkvétala i města Týros a Damašek.¹⁹⁹

Ajjúbovci (1171–1250) byli dynastií, která převzala po Fátimovcích Egypt a dále na křižácích vybojovala i Syropalestinu. Tato éra muslimských dějin je vzhledem k postoji k nemuslimům hodnocena velmi rozporuplně. Někdy bývá popisována jako stejně liberální, jako byli jejich předchůdci Fátimovci, jindy naopak jako dynastie omezující práva nemuslimů. Na počátku vlády Ajjúbovců židé ještě pracovali ve státní správě, nicméně již byli zastoupeni méně než za Fátimovců.²⁰⁰ Patrně pro zdůraznění svého sunnitského zázemí (oproti předcházejícím šíitským Fátimovcům) začali dbát Ajjúbovci čím dál více na striktní dodržování pravidel vycházejících ze sunnitských právních

¹⁹⁶ SYED, M. H. – AKHTAR, S. S. – USMANI, B.: *Concise History of Islam*, s. 404.

¹⁹⁷ SCHEIN, S.: *Between East and West: Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099–1291*, s. 33–34.

¹⁹⁸ GERBER, J.: *History of the Jews in the Middle East and North Africa from the Rise of Islam Until 1700*, s. 13. SCHEIN, S.: *Between East and West: Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099–1291*, s. 33.

¹⁹⁹ RUSTOW, M.: *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, s. xxxii.

²⁰⁰ STILLMAN, N. A.: *The non-Muslim communities: the Jewish community*, s. 207.

škol a postoj vůči chráněnému lidu byl toho součástí. Jejich přístup k této otázce možná značně ovlivnily boje s křížáky, reprezentanty jiného náboženství. Opět začal platit 'Umarův pakt ve své standardní podobě. Židé museli nosit na turbanech znamení (*ruq'a*) a křesťané opasek (*zunnár / dhunnár*).²⁰¹ Panují spory o významu Fustátu v tomto období – podle některých byl světovým centrem židovské učenosti této doby,²⁰² podle jiných nemohl konkurovat Bagdádu, Qajruwánu nebo Španělsku.²⁰³ V každém případě za Ajjúbovců židovská populace v Egyptě významně poklesla, na vině však byl mor, nikoliv státní perzekuce.²⁰⁴

12. století – počátek systematického tlaku vůči minoritám

Dvanácté století můžeme považovat za zlomové v postoji vůči náboženským minoritám na celém Blízkém východě i muslimském Západě. Muslimská *umma* trpěla již při bojích s křížáky, nyní se přidaly úspěšné křesťanské postupy ve Španělsku. To vše vyvolalo nenávisť vůči křesťanům, s pochopitelným negativním dopadem na křesťanské menšiny pod muslimskou nadvládou a potažmo i na ostatní náboženské nemuslimské skupiny, včetně židovské. Dvanácté a třinácté století je navíc období velkých změn na etnické mapě Blízkého východu. Vpád Mongolů a boje mezi jednotlivými muslimskými dynastiemi jen prohloubily postupný rozklad systému muslimské *ummy* a celá tato doba byla obtížná i pro samotné muslimy, natož pro minority na jejich území. Nastává postupné zhoršování vztahů mezi muslimy a nemuslimy, zesílená perzekuce židů a obecný postupný úpadek židovské obce.

Již v období výše popsané ajjúbovské vlády docházelo ke zvýšenému tlaku na nemuslimskou komunitu v Egyptě a k cíleným snahám o islamizaci společnosti, které jsou pak zřejmě v nadcházejícím období vlády mamlúckých sultánů (1250–1517),²⁰⁵ kteří začali citelně zasahovat do záležitostí i nemuslimských komunit.²⁰⁶ Další typickou ukázkou dynastie

²⁰¹ STILLMAN, N. A.: The non-Muslim communities: the Jewish community, s. 208.

²⁰² RUSTOW, M.: *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*, s. xxxii.

²⁰³ COHEN, M. R.: Egypt, s. 238.

²⁰⁴ STILLMAN, N. A.: The non-Muslim communities: the Jewish community, s. 208.

²⁰⁵ LĚV, Y.: *Saladin in Egypt*, s. 192–193.

²⁰⁶ RUSTOW, M.: Jews and Muslims in the Eastern Islamic World, s. 93, 95.

s rigidním přístupem k islámu byli Almohadé ve 12. století.²⁰⁷ Ti během své vlády v severozápadní Africe (zejména na území dnešního Maroka), jakož i při průniku do jižního Španělska, bojovali důsledně proti všem ostatním náboženstvím (a to včetně jiných tradic islámu). Jakékoliv praktikování židovské víry pod nadvládou Almohadů nebylo tolerováno. Maročtí židé museli přijmout puristickou almohadskou verzi islámu, nebo byli popraveni. Některým se podařilo prchnout, a to z Maroka především na východ. Jihošpanělští židé pak prchali na sever země, kde vládli křesťané.²⁰⁸ Mnoho španělských židů přišlo také do Egypta (např. Maimonidés v roce 1165), kde se postarali o další impulz rozkvětu tamní kultury. Jedná se o nejlépe zdokumentované období židovské komunity ve středověku, neboť se z něj dochovala *geniza* synagogy Ben Ezra (Fustát / Káhira), obsahující cenné historické dokumenty.²⁰⁹

Příchod mongolských hord dramaticky změnil mapu Blízkého východu. Jejich destrukce Bagdádu z roku 1258 a zabití abbásovského chalífy se stalo jedním z významných mezníků dějin muslimského středověku. Tento akt se dotkl i do té doby prosperující bagdádské židovské komunity. Zdroje uvádějí, že těsně před příchodem Mongolů žilo a platilo *džizju* v Bagdádu 36 tisíc židů a bylo v něm 16 synagog.²¹⁰ Tehdy však začal úpadek židovské komunity v Bagdádu i v dalších iráckých centrech. Na počátku Mongolové údajně spolupracovali s nemuslimskými skupinami, protože je potřebovali pro svoji podporu. Židé i křesťané i nadále pracovali na vysokých státních postech.²¹¹ Po přijetí islámu ale mongolští ílchánové²¹² sami znovu obnovili 'Umarův pakt se všemi jeho nařízeními.²¹³ Všichni chráněnci museli, mimo jiné, platit *džizju* a ílchánové také vyvíjeli nátlak na jejich konverzi k islámu, přinejmenším u vysokých vládních úředníků.²¹⁴ K ostatním nemonoteistickým

²⁰⁷ Více o Almohadech a nejtěžším období marocké židovské komunity viz kapitola 5.

²⁰⁸ GERBER, J.: *Jews of Spain*, s. 80–81.

²⁰⁹ SCHEINDLIN, R. P.: *A Short History of the Jewish People*, s. 86.

²¹⁰ DALLAL, S.: Introduction, s. 12.

²¹¹ GARTHWAITE, G. R.: *The Persians*, s. 143.

²¹² Ílchánové byli vládci Ílchanátu, jednoho ze čtyř chanátů Mongolské říše. Centrum měl v dnešním Íránu, zahrnoval rozsáhlé území pokrývající částečně i území dnešního Afghánistánu, Turkmenistánu, Iráku, Kavkazu a Syropalestiny.

²¹³ SCHEINDLIN, R. P.: *A Short History of the Jewish People*, s. 90.

²¹⁴ Například učenec a vysoký úředník Rašíd ad-Dín Fadl Alláh Hamadaní – viz MITCHELL, C. P.: Rashid al-Din, s. 666–668.

4. Stručný přehled postavení židovské menšiny v muslimských státech

náboženstvím se ílchánové stavěli zcela nesmířlivě, například buddhisté museli přistoupit na islám, nebo byli donuceni odejít z ovládaného území, jejich svatá místa byla zničena.²¹⁵ Mongolský tlak přerušil slibný vývoj židovské komunity v Bagdádu, což bylo dalším důvodem pro rozkvět už tak vitálního egyptského židovského centra.²¹⁶ Z důvodu celkově neutěšené situace na Blízkém východě se řada židovských učenců začala přesouvat do Evropy.²¹⁷

Mamlúcká dynastie, vládoucí v Egyptě v letech 1250–1517, a od roku 1260 i v Syropalestině, je známa svým netolerantním postojem vůči náboženským menšinám, což se dotklo zejména významné menšiny koptů žijících v Egyptě, spolu s nimi ale i židů. Nejprve se nepřátelský postoj vůči těmto náboženským minoritám ukázal po porážce Mongolů v Syropalestině. Křesťané a židé byli označováni za spolupracovníky Mongolů a museli na pokyn mamlúckého sultána Bajbarse I. (1260–1277) svůj život vykoupit vysokým tributem. Nepřátelství vůči těmto skupinám rychle rostlo.²¹⁸ V Damašku se místní nobilita dohodla též na tom, že je třeba propustit *ahl adh-dhimma* z úřadů.²¹⁹ Omezení nemuslimských menšin za Mamlúků vychází ze standardních nařízení dle 'Umara tak, jak byla představena výše. Roku 1301 například začalo platit nařízení o odlišujících znacích na oblečení, tedy židé opět museli nosit žlutou na svých kloboucích, křesťané barvu modrou a samaritáni červenou.²²⁰ Současně začalo opět platit omezení jízdy na koni a výšky budov,²²¹ i nemuslimské obchody musely být jasně označeny.²²² Nakonec byla v Káhiře uzavřena všechna sakrální místa nemuslimů²²³ a z rozhodnutí káhirského vrchního soudce byly bourány všechny kostely zbudované prokazatelně po příchodu islámu.²²⁴

²¹⁵ GARTHWAITE, G. R.: *The Persians*, s. 143.

²¹⁶ PEACOCK, A. C. S.: *The Great Seljuk Empire*, kap. The Jews of the Seljuk Empire, s. 1.

²¹⁷ SCHEIN, S.: *Between East and West: Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099–1291*, s. 33.

²¹⁸ Mamluks. *Jewish Virtual Library*. 2008.

²¹⁹ GUO, L.: *Early Mamluk Syrian Historiography*, s. 179.

²²⁰ Za mamlúků byl zesílený tlak na sociální stratifikaci a vizuální odlišení jednotlivých skupin obyvatel pomocí oblečení. Odlišení nemuslimských skupin bylo tedy součástí širších nařízení – viz STILLMAN, N. A.: *Clothing and Costume*, s. 162.

²²¹ DOUER, A.: *Egypt – The Lost Homeland*, s. 54.

²²² GUO, L.: *Early Mamluk Syrian Historiography*, s. 179.

²²³ DOUER, A.: *Egypt – The Lost Homeland*, s. 54.

²²⁴ GUO, L.: *Early Mamluk Syrian Historiography*, s. 179. Není jasné, zda toto

Nastalo všeobecné propouštění chráněnců z vládních pozic,²²⁵ zejména roku 1293, po nepokojích v Káhiře, za kterými měli údajně stát křesťané.²²⁶ V roce 1309 došlo ke krátké etapě zlepšení vzájemných vztahů, kdy byly pod tlakem z Byzance znovu otevřeny synagogy i kostely.²²⁷ Vzápětí však v Egyptě došlo k několika dalším vlnám protikřesťanských povstání (1321, 1354), při nichž byly ničeny křesťanské kostely,²²⁸ podle jiných byly postiženy příbytky všech nemuslimů, tedy i židů.²²⁹ Dále se uvádí, že opatření byla přijímána primárně proti křesťanům, v praxi se ale dotkla obou základních nemuslimských menšin.²³⁰ V důsledku povstání roku 1354 byli opět další křesťané propouštěni z vládních pozic.²³¹ V Damašku se stejně postupovalo vůči všem nemuslimským státním zaměstnancům v letech 1356 a 1363.²³² Další restriktive vůči náboženským menšinám vstoupily v platnost i za vlády čerkeských sultánů v letech 1417, 1419, 1422, 1437–39.²³³ Týkaly se opět oblečení, omezení pohybu (veřejné lázně), povolení k ničení sakrálních budov a práce ve státním aparátu. Poslední mamlúčtí sultáni přidali navíc ještě speciální finanční zatížení pro nemuslimské skupiny.²³⁴ Velice významný bod ve vzájemných vztazích představuje rok 1442. Tehdy při kontrole nelegální opravy káhirské synagogy v Qasr aš-šam' objevili muslimští úředníci obrazec na schodech, v němž identifikovali nápis v podobě jmen Ahmad a Muhammad. To znamenalo jediné – rouhačství. V důsledku této události byly vyšetřovány opravy všech kostelů a synagog v Káhiře.²³⁵ V roce 1448 vydal sultán Džaqmaq dekret, který zakazoval židovským a křesťanským lékařům léčit muslimy,²³⁶ platný až do roku 1463, kdy v rámci obnoveného

rozhodnutí zahrnovalo též synagogy, ale zřejmě ano, neboť postup vůči *ahl al-kitáb*, tedy ať křesťanům nebo židům, byl v této době jednotný.

²²⁵ COSMAN, M. P. – JONES, L. G.: *Handbook to Life in the Medieval World*, s. 94.

²²⁶ Mamluks. *Jewish Virtual Library*. 2008.

²²⁷ Mamluks. *Jewish Virtual Library*. 2008.

²²⁸ LAPIDUS, I. M.: *A History of Islamic Societies*, s. 160.

²²⁹ DOUER, A.: *Egypt – The Lost Homeland*, s. 54.

²³⁰ Mamluks. *Jewish Virtual Library*. 2008.

²³¹ LAPIDUS, I. M.: *A History of Islamic Societies*, s. 160.

²³² Mamluks. *Jewish Virtual Library*. 2008.

²³³ LAPIDUS, I. M.: *A History of Islamic Societies*, s. 160.

²³⁴ Mamluks. *Jewish Virtual Library*. 2008.

²³⁵ COHEN, M. R.: *Jews in the Mamluk Environment*.

²³⁶ STILLMAN, N. A.: *The non-Muslim communities: the Jewish community*, s. 209.

zákazu zaměstnávat nemuslimy ve státním aparátu byla účinná výjimka právě pro lékaře a směnárníky.²³⁷

Vláda mamlúckých sultánů podle všeho představuje období zostřené-
ho tlaku na nemuslimské menšiny ve státech. Na druhou stranu, například
Goitein tvrdí, že mamlúcká vláda byla v praxi mnohem více sekulární než
ve výše popsané teorii, takže přestože byly vydávány různé omezující
edikty, život náboženských menšin ve skutečnosti nebyl jiný než v před-
chozích obdobích.²³⁸

15. století – exkluze a exil

Pro židovskou historii v tomto období bylo nanejvýš důležité dění na
Iberském poloostrově. Ten byl na konci 14. století opět takřka celý pod
nadvládou křesťanů. Roku 1391 došlo k velkému obratu postoje vůči židům
– začaly masové útoky, jimž padly za oběť desítky tisíc lidí, další desítky
tisíc židů byly donuceny ke konverzi ke křesťanství a tisíce utekly.²³⁹ Židé
byli vyhnáni (společně s muslimy) ze Španělska roku 1492 a následně roku
1497 i z Portugalska. Podobně byli židé vykázáni třeba z Benátek, a to
roku 1550.²⁴⁰ Další negativní dopad na ekonomické postavení židovských
komunit mělo omezení židovského obchodu s kořením z oblasti Indického
oceánu v 15. století.²⁴¹

Židé přicházející z Evropy a zejména ze Španělska a Portugalska s sebou
přinesli novou vlnu obrody židovské kultury v muslimském světě. Zůstávali
jednak v blízkém Maroku, taktéž se vydali až do centra Blízkého východu,
do Sýrie, Iráku a zejména do Egypta. Samotná Osmanská říše, tehdejší
velmoc Blízkého východu, se k přicházejícím židovským migrantům stavěla
velmi pozitivně a vytvářela příznivé podmínky pro rozvoj židovské komunity
v Istanbulu a Soluni.²⁴²

²³⁷ RUSTOW, M.: At the Limits of Communal Autonomy, s. 133.

²³⁸ DOUER, A.: *Egypt – The Lost Homeland*, s. 54.

²³⁹ GERBER, J.: History of the Jews in the Middle East and North Africa from the Rise of Islam Until 1700, s. 12.

²⁴⁰ GERBER, J.: History of the Jews in the Middle East and North Africa from the Rise of Islam Until 1700, s. 15.

²⁴¹ DOUER, A.: *Egypt – The Lost Homeland*, s. 54.

²⁴² GERBER, J.: History of the Jews in the Middle East and North Africa from the Rise of Islam Until 1700, s. 15.

Na počátku středověku žily všechny náboženské složky pohromadě. První prostorová segregace židů byla zaznamenána v 15. století v severní Africe, kdy byly vytvářeny speciální čtvrti nazývané *hara a milláh*²⁴³ nebo *qa'at al-jahúd* v Jemenu.²⁴⁴ Slovo *milláh*, původně al-Malláh (slaniště)²⁴⁵ jako označení židovských čtvrtí má svůj původ v marockém Fezu, kde na místě s tímto jménem židé vybudovali svoji opevněnou čtvrt sloužící k vlastní ochraně.²⁴⁶ Ve většině muslimských států v této době platila nařízení o nuceném vnějším odlišení chráněného lidu, obzvláště židů. V Maroku museli židé nosit černou barvu (jako jediní z *aḥl adh-dhimma*), v zajdovském Jemenu židé nosili tmavě indigovou, v safíjovské Persii také museli nosit identifikační znamení a židovské ženy nesměly nosit závoj.²⁴⁷

Další vývoj židovské komunity se významně odlišuje v prostředí dvou nejvýznamnějších státních útvarů tehdejšího Blízkého východu – v Osmanské říši a v sousední Persii pod nadvládou Safíjovců a následně Kádžárovců.

Osmanská říše a židovský „zlatý věk“

Již ve 12. a raném 13. století stát Seldžuků v Anatolii nabízel pro náboženské minority významně příznivější podmínky než sousední Byzantská říše. Tisíce byzantských židů (Romanioté, heb. *romanijotim*) proto raději volily nadvládu Turků / Seldžuků. Osmanská říše, jejíž počátky můžeme najít na samotném konci 13. století, se při svých výbojích ve 14. století několikrát opřela o pomoc a spojení s židy, například při dobytí Bursy (1324), Ankary (1360), Adrianopole / Edirne (1363) a zejména Konstantinopole (1453). Podobná situace nastala i při výbojích hlouběji na Balkáně, stejně tak na východě směrem k safíjovské říši a na jihu regionu v Jemenu.²⁴⁸ Také v Egyptě, který byl do té doby pod vládou Mamlúků, znamenal příchod Osmanů roku 1517 zlepšení situace pro náboženské minority,

²⁴³ GERBER, J.: History of the Jews in the Middle East and North Africa from the Rise of Islam Until 1700, s. 6.

²⁴⁴ STILLMAN, N. A.: The Jew in the Medieval Islamic City.

²⁴⁵ Termín *milláh* je odvozen od slaniště / soliska, buď podloží, na kterém čtvrt vznikla, nebo z obchodu se solí. Podrobněji je termín vysvětlen v 6. kapitole v poznámce pod čarou č. 484.

²⁴⁶ TARANT, Z.: Arabský antisemitismus, s. 69. Více o *milláhu* ve Fezu viz kapitoly 5. a 6.

²⁴⁷ STILLMAN, N. A.: Clothing and Costume, s. 162.

²⁴⁸ SHAW, S. J.: *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, s. 27.

v tomto případě jak pro židy, tak pro křesťanské kopty.

Za pomoc při rozšiřování území byla židům přislíbena nezávislost v náboženských otázkách, svoboda při podnikání a obchodní činnosti a možnost vlastnit půdu. Bylo jim dovoleno i opravovat anebo zvětšit staré synagogy či soukromé domy. Jako chráněný lid měli nadále platit *džizju* (*cizye*), ale i zde platily různé výjimky ze zdanění jako odměny za loajalitu vládnoucím Osmanům.²⁴⁹ *Džizja* byla například upravována dle konkrétních ekonomických možností²⁵⁰ či měněna na kolektivní daň a dle většiny současných badatelů nepředstavovala významnou ekonomickou zátěž pro skupinu chráněnců.²⁵¹

Osmanská říše pokračovala v seldžucké politice náboženské snášenlivosti a v dobách španělské reconquisty a narůstající evropské nenávisti vůči židům to byli právě Osmané, kteří nabízeli židům ochranu. Tím začala další etapa stěhování evropských židů zejména španělských (Sefardé) i ze střední a východní Evropy (Aškenázové) do muslimských zemí. Největší koncentrace židovského osídlení na počátku osmanského období zůstávala v Bagdádu, který i nadále plnil úlohu významného duchovního centra tehdejšího židovstva, jakož i v Káhiře a později taktéž v Damašku a Aleppu. Bagdádská komunita byla posílena i příchozími z perské safíjovské říše.²⁵² Židé se velmi úspěšně začlenili do ekonomické struktury Osmanské říše,²⁵³ jejich role v obchodě jak domácím, tak zejména zahraničním byla klíčová, a to zejména v pozdním 15. a raném 16. století.²⁵⁴ Významná obchodní centra spojená se silnými židovskými komunitami se rozvíjela ve městech jako Konstantinopol, Aleppo, Soluň, Smyrna, Alexandretta a Alexandrie.²⁵⁵ Za „zlatý věk“ židů v rámci Osmanské říše je považováno 16. století,²⁵⁶

²⁴⁹ SHAW, S. J.: *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, s. 26, 27.

²⁵⁰ V 18. století byli chráněnci rozděleni dle svých finančních možností na tři kategorie, každý *dhimmi* měl úředně potvrzenou daňovou úroveň, které se při odvodech držel (WINTER, M.: *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517–1798*, s. 205).

²⁵¹ MASTERS, B.: *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 17.

²⁵² MASTERS, B.: *Jews*, s. 300.

²⁵³ Více viz např. GOFFMAN, D.: *Jews in Early Modern Ottoman Commerce*; SHAW, S. J.: *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, s. 94–97.

²⁵⁴ GOFFMAN, D.: *Jews in Early Modern Ottoman Commerce*, s. 33.

²⁵⁵ V některých z nich, jako v Soluni, měli židé tvořit většinu městské populace (MASTERS, B.: *Jews*, s. 302).

²⁵⁶ MASTERS, B.: *Jews*, s. 303.

během kterého ekonomickou prosperitu doprovázel i rozvoj kulturní. Hlavními židovskými centry tohoto období se stal Konstantinopol a Soluň.²⁵⁷ Osmanský sultán Murad IV. měl údajně mít mezi svými úředníky na 10 tisíc židů.²⁵⁸ Od 17. století ale jejich pozice začala upadat, zejména ve prospěch jiných menšin, z nichž dominantní byli zejména arméni a řekové.²⁵⁹

Osmanská říše byla rozlohou značná, centrální moc však nezasahovala do všech částí, kde jí zastupovali místní guvernéri. Stávalo se tedy, že ač byla oficiální politika vůči židům vstřícná, tak místní guvernér mohl jednat zcela opačně. To se stalo například za guvernéra Dáwúda Paši v Bagdádu v letech 1817–1831, kdy mnoho židů kvůli jeho represivním akcím prchalo z města a mnozí z těch, kteří zůstali, zemřeli ve velkých epidemiích cholery a tyfu, které město během jeho guvernéřství zasáhly.²⁶⁰ Podobná situace panovala v Egyptě. Egyptská židovská menšina byla v této době v úpadku, zejména kvůli geografické vzdálenosti od centra moci v Istanbulu. Guvernéri Egypta vedli často vůči menšinám svoji osobní politiku, která byla někdy velmi smířlivá, ale jindy zase krajně agresivní.²⁶¹ Na počátku osmanské vlády v Egyptě museli všichni chráněnci (tedy židé, kopté, řečtí a arménští křesťané) platit kromě standardní *džizji* i další daně,²⁶² což souviselo s všeobecně vysokým daňovým zatížením Egypta v této době. V 18. století platila také segregační opatření jako například příkaz vizuálního odlišení *ahl adh-dhimma* ve veřejných lázních.²⁶³ Židé ale jinak nebyli omezováni v ekonomických činnostech, byli i součástí místní egyptské správy a i v jiných oblastech jejich kultura v tomto období zaznamenala dokonce určitý rozvoj.²⁶⁴ V době vlády Muhammada 'Alího bylo v celé Osmanské říši přijato zrušení placení *džizji* (viz dále) a v Egyptě specificky i nařízení o odlišujících znacích na oblečení.²⁶⁵

²⁵⁷ V Istanbulu mělo být v roce 1477 celkem 1647 židovských domácností (asi 11 % obyvatelstva) a v Soluni v roce 1519 dokonce 3143 židovských domácností (více než polovina obyvatelstva) (BELL, D. P.: *Jews in the Early Modern World*, s. 60).

²⁵⁸ MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 2.

²⁵⁹ GOFFMAN, D.: *Jews in Early Modern Ottoman Commerce*, s. 33.

²⁶⁰ MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 3.

²⁶¹ WINTER, M.: *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517–1798*, s. 202.

²⁶² WINTER, M.: *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517–1798*, s. 205.

²⁶³ WINTER, M.: *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517–1798*, s. 207.

²⁶⁴ LEVY, A.: *Jews of Ottoman Empire*, s. 23.

²⁶⁵ BARDA, R.: *Egyptian-Jewish Emigrés in Australia*, s. 75.

4. Stručný přehled postavení židovské menšiny v muslimských státech

V 19. století došlo opět k těsnějšímu navázání vztahů mezi vládnoucími Osmany a židovskou minoritou. Tentokrát se nejednalo o vztahy na bázi obchodní, ale spíše geopolitické. Postup západních mocností a pozvolné zabírání území Osmanů společně s domácí opozicí zejména z řad křesťanů vyvolala v židech obavy z možného budoucího uspořádání na Blízkém východě, kdy by nově vzniklé národnostní státy nemusely být tak nábožensky tolerantní jako Osmanská říše.²⁶⁶ V 19. století byli židé nadále velmi úspěšní v osmanském obchodě, bankovníctví, byly také založeny židovské školy jako v roce 1864 *Alliance Israélite Universelle*.²⁶⁷

Osmané sdružovali nemuslimské obyvatele své říše do tzv. *milletů*.²⁶⁸ Termín *millet* je známý z arabštiny a vyskytuje se i v Koránu ve smyslu „abraháмова náboženství“, míněno judaismus a křesťanství.²⁶⁹ V rámci osmanského systému *milletů* měly uznané náboženské minority dovoleno žít dle svých zvyklostí a věci náboženské a svého osobního statutu řešit pod správou vlastních náboženských autorit a soudců. Není jasné, kdy přesně začal tento systém být skutečně funkční. Dříve se uvádělo, že někdy okolo roku 1453, v současnosti se ale vědci přiklání k názoru, že do skutečné praxe byly *millety* uvedeny až mnohem později, v pozdním osmanském období.²⁷⁰ Tradiční osmanské *millety* byly vytvořeny pro řecké ortodoxní křesťany, pro arménskou apoštolskou církev a židy. Později došlo k reorganizaci a hlubšímu rozčlenění jednotlivých nemuslimských skupin.²⁷¹

Ke zrušení systému *milletů* došlo při rozsáhlé reorganizaci Osmanské říše v 19. století. Nejprve byla v rámci reformu tanzímátu, přesněji jako součást Reformního dekretu z roku 1856, zrušena platba *džizji* pro nemuslimské menšiny. Současně ale začala platit povinná branná služba i pro

²⁶⁶ MASTERS, B.: *Jews*, s. 303.

²⁶⁷ MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 3. Těmto školám se podrobněji věnuje 6. kapitola, zejména podkapitola Vzdělání a okcidentalizace marockých židů.

²⁶⁸ Termín *millet* (resp. *milla*, pl. *milal*) svádí k záměně s termínem *milláh*, tedy již zmiňovaným označením specifické židovské čtvrti v Maroku. Přes významovou i fonetickou blízkost mají tyto termíny jiný původ a liší se i významu. Termín *milláh* je podrobněji vysvětlen v 6. kapitole v poznámce pod čarou č. 484.

²⁶⁹ AVIV, E.: *Millet System in the Ottoman Empire*.

²⁷⁰ EMON, A. M.: *Religious Pluralism and Islamic Law*, s. 43; SCHULL, K. F.: *Conceptualizing Difference During the Second Constitutional Period*, s. 81.

²⁷¹ Více k *milletům* i obecně další informace o menšinách v rámci osmanské říše viz TAGLIA, S.: *Náboženství v Osmanské říši*, s. 39–72.

nemuslimy. Z té se bylo možno vykoupit pomocí speciální daně nazývané *bedel-i askeriye* (toto nařízení platilo pouze pro nemuslimy). V roce 1909 byla tato možnost finanční náhrady vojenské služby zrušena.²⁷²

Na samotném konci historie Osmanské říše opět zesílily migrační toky, jednalo se o obyvatele postupně ztrácených území na Balkáně, na Kavkaze a z okolí Černého moře. Židé byli součástí tohoto pohybu obyvatelstva, přicházeli zejména z Krymu, Besarábie, Kavkazu a následně z Balkánu.²⁷³ Kromě těchto židů, kteří dle Zákona o národnosti z roku 1861/69 spadali oficiálně pod Osmanskou říši, přicházeli i další z jiných zemí, například z Ruska. Pro ty ale platilo od roku 1882 omezení imigrace do oblasti Palestiny a v roce 1891 byl jejich příchod zakázán úplně.²⁷⁴ Zákon o národnosti z roku 1869 je velmi důležitým bodem v celém procesu modernizace Osmanské říše. Zrušil zcela kategorii chráněného lidu, nemuslimové měli být nadále označováni jako „nemuslimští Osmané“.²⁷⁵ Tím definitivně padá systém *milletů* a rozdělení osmanských poddaných podle náboženské příslušnosti. Nastává éra moderního občanství na základě osmanského nacionalismu.

Přes právě nastíněný pozitivní vývoj oficiálního postavení nemuslimských menšin v posledních dekádách Osmanské říše nesmíme zapomenout na několik afér, které naznačují rostoucí protizidovské nálady ve společnosti. Jedná se zejména o obvinění židů z rituálních vražd provedených údajně za účelem použití krve obětí. Byla to zejména Damašská aféra z roku 1840, podobný případ v Egyptě z roku 1844 a další podobné kauzy z oblasti Osmanské říše prakticky až do konce 19. století, které zhoršily vztahy mezi příslušníky jednotlivých konfesí říše a vedly k pronásledování židů.²⁷⁶

²⁷² MASTERS, B.: *Jizya (cizye)*, s. 303.

²⁷³ KARPAT, K. H.: *Studies on Ottoman Social and Political History*, s. 149–150.

²⁷⁴ KARPAT, K. H.: *Studies on Ottoman Social and Political History*, s. 152, 155.

²⁷⁵ HANIOĞLU, M. Ş.: *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, s. 74.

²⁷⁶ Viz např.: FRANKEL, J.: *The Damascus Affair*; LEVY, R.: *Antisemitism*, s. 160–161; STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands*, s. 106 a mnohé další publikace. Zajímavé je, že tato obvinění s rituálním využíváním krve byla přebírána od východních křesťanů nebo z Evropy. Křesťané totiž věřili, že židé takto chtějí rituálně zopakovat zabití Ježíše Krista. Ježíš, v muslimském prostředí vážený prorok, dle učení islámu ale zabit nebyl, neboť Bůh všechny své proroky chrání. Proto tato pověra nedává smysl. Přesto byla zneužita i v tomto kulturním prostředí. Detaily viz TARANT, Z.: Írán, s. 145 a TYDLITÁTOVÁ, V.: Damašská aféra, s. 107–108.

Situace v Persii – Safíjovci a Kádžárovci

Židé patřili na území dnešního Íránu k tradiční populaci již od starověku, od dob prvního babylónského exilu. Biblická legenda v knize Ester a z ní vycházející svátek Purim mají původ právě v Persii v této době. Po příchodu islámu a vzniku prvních říší tato oblast spadala pod Umajjovce a Abbásovců. Po bouřlivých obdobích příchodu Turků a Mongolů se na tomto území začaly od 15. století opět vytvářet nezávislé státy. Vláda Safíjovců v Persii je charakteristická přijetím doktríny šíitského islámu jako oficiální ideologie státu. Během safíjovské nadvlády se teprve postupně kodifikovala šíitská jurisprudencce a s ní i oficiální postoj k náboženským menšinám. V šíitském pojetí byla (oproti sunnitskému) mnohem více zdůrazněna „nečistota“ nemuslimů. To vedlo k důslednější segregaci nemuslimů.²⁷⁷ Safíjovské období bývá charakterizováno jako obtížné pro život náboženských menšin, zejména ve srovnání se sousední Osmanskou říší, vyzdvihovány jsou zejména nucené konverze křesťanů a židů k islámu a všeobecný útlak, před kterým židé často prchali ke svým soukmenovcům do Bagdádu, který spadl pod Osmany.²⁷⁸ Pokud se ale podíváme na situaci poměrně dlouhého safíjovského období detailněji, zjistíme, že takováto generalizace je neoprávněná. Podle ojedinělých zdrojů byla situace dokonce naprosto opačná.²⁷⁹

Šáh 'Abbás I. (1571–1629) upřednostňoval pragmatickou politiku vůči menšinám a podporoval jejich ekonomické aktivity, které byly pro říši důležité. Nenamítal nic ani proti existenci nemuslimských chrámů a synagog, a dokonce povolil některé nové vybudovat. Ani údajná rituální „nečistota“ nemuslimů pro něj nebyla podstatná, několikrát navštívil chrámy a zúčastnil se náboženských oslav arménských i židovských.²⁸⁰ Dochoval se také

²⁷⁷ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 38. Rituální čistota (*tahára*) muslima je velmi důležitý aspekt například pro možnost vykonat modlitbu. Věci, které muslima „znečistí“ jsou kromě moči, stolice, spermatu, krve, mrtvého těla, psa, prasete, alkoholu také dotyk nemuslima.

²⁷⁸ Například LEWIS, B.: *The Jews of Islam*, s. 166; SHARKEY, H. J.: *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*, s. 77; van GORDER, Ch. R.: *Christianity in Persia and the Status of Non-muslims in Iran*, s. 59.

²⁷⁹ Například zdroje křesťanských řádů ze safíjovského období, dle nichž byla náboženská tolerance vyšší než v Osmanské říši (KHANGAGHI, A.: *The Fire, the Star and the Cross*, kap. Introduction).

²⁸⁰ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 39.

případ skupiny arménských obchodníků, kterým se dostalo dalších, pro nemuslimy nadstandardních podmínek, zejména týkajících se daní.²⁸¹ Situace iránských chráněnců za vlády šáha 'Abbáse II. (1642–1667) bývá popisována jako významně horší než v sousední Osmanské říši, což je dokládáno existencí nucených konverzí, uzákoněných tímto šáhem.²⁸² Detailnější informace však ukazují, že ekonomicky silní židé a křesťané v některých regionech říše do této doby požívali velmi nadstandardní podmínky danění své skupiny a že po změně těchto podmínek raději přistoupili na islám, než aby museli splácet veškeré dluhy, které vůči šáhovi měli.²⁸³ Další zajímavý důvod hromadné židovské konverze je doložen z města Farahábád okolo roku 1620. Tam se židovský konvertita k islámu Abú al-Hasan Larí s podporou islámských duchovních snažil znovu uvést v platnost zákony o odlišení minorit pomocí znamení na oblečení. Za tento akt byl židovskou komunitou zavražděn. Následovala masová židovská konverze, jejímž účelem bylo vyhnout se přísnějšímu trestu, jaký by dostali jako nemuslimové. O několik let později se skupina konvertitů navrátila zpět k judaismu.²⁸⁴ K nuceným konverzím za Safíjovců tedy docházelo, ale důvody pro ně byly různé. Dochovaly se ale také oficiální královské dekrety, které konverze podporovaly, jejich účinnost byla však pouze krátkodobá.²⁸⁵

Židé byli pod ochranou také v době panování Nádir šáha (vl. 1734–1747), který znovu začal podporovat jejich ekonomické aktivity, zejména dálkový obchod.²⁸⁶ Mnoho židů se usadilo ve městě Mašhad a v oblasti Chorásán.²⁸⁷ Nádir šáh také přikázal přeložit do perštiny svaté texty všech tří monoteistických náboženství, což bylo dokončeno v roce 1741.²⁸⁸

Hlavními židovskými centry v Persii byla tradičně města Isfahán a Kášán, židé byli přítomni i v dalších městských centrech, zřídka na venkově.

²⁸¹ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 40.

²⁸² BELL, D. P.: *Jews in the Early Modern World*, s. 64; FISCHER, W.: *The Jews in Iran from the 16th to 18th Centuries*, s. 275–281.

²⁸³ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 40.

²⁸⁴ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 40–41. Další příklady různých důvodů ke konverzi židů k islámu v Íránu 17. století viz AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 41–43.

²⁸⁵ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 47.

²⁸⁶ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 50.

²⁸⁷ YERUSHALMI, D.: *The Jews of Iran in the Nineteenth Century*, s. xxxvi.

²⁸⁸ YERUSHALMI, D.: *The Jews of Iran in the Nineteenth Century*, s. xxxvi.

Devatenácté století, tedy již za vlády Kádžárovců, bylo typické velkým geografickým rozptýlením malých komunit, což zhoršovalo možnost ochrany ve státě se slabou a neefektivní administrací ovládaného území. Současně docházelo k poklesu ekonomických příležitostí pro minority, a tak židé brzy tvořili společensky nejnižší vrstvy kádžárovské urbánní populace.²⁸⁹ V 19. století nadále někteří židé přecházeli k islámu dobrovolně, kvůli lepšímu společenskému a ekonomickému postavení.²⁹⁰ Důvodem mohla být také nestálá vnitropolitická situace ve slabém kádžárovském státě, v němž bezpečnost menšin nehrála příliš velkou roli²⁹¹ a docházelo i k násilí vůči židům, jako například v Tabrízu v roce 1830.²⁹² Od všech výše uvedených případů se významně odlišuje velká kauza nucené konverze židů k islámu, ke které došlo v Mašhadu v roce 1839. K této události vedly dlouhodobé těsné kontakty židů s Brity, kteří přicházeli na území Persie. Pro Brity perští židé představovali nejbližší kontaktní skupinu, protože sami byli jako křesťané ve veřejném prostoru segregováni a íránská křesťanská komunita byla příliš malá na to, aby jim poskytla dostatečné zázemí, ale také obchodní příležitosti a důležité strategické informace.²⁹³ Konfrontace mezi Velkou Británií a Persií ohledně Herátu stála za nárůstem protibritských nálad, které dopadaly i na jejich spojence. Židé byli obviněni s kolaborace s Brity a z maření kádžárovských zájmů. Jako záminka k akci proti mašhadské židovské komunitě (jedné z nejbohatších v tehdejší Persii) bylo údajné neuctivé chování ve dnech, kdy byla v tomto důležitém náboženském centru²⁹⁴ připomínána událost *ášúr* (27. března 1839).²⁹⁵ Islám muselo přijmout několik tisíc židů a v následných nepokojích několik z nich bylo zabito.²⁹⁶

20. století – zánik většiny komunit

Mapa celého Blízkého východu se od počátku 20. století začala výrazně měnit. Region se postupně rozpadl na jednotlivé státy tak, jak je známe

²⁸⁹ YERUSHALMI, D.: *The Jews of Iran in the Nineteenth Century*, s. I–II.

²⁹⁰ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 45–46.

²⁹¹ YERUSHALMI, D.: *The Jews of Iran in the Nineteenth Century*, s. XLVIII.

²⁹² TARANT, Z.: Írán, s. 145.

²⁹³ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 50.

²⁹⁴ V Mašhadu se nachází svatyně šíitského osmého imáma Rézy.

²⁹⁵ Připomínání mučednické smrti imáma Husajna u Karbalá.

²⁹⁶ AMANAT, M.: *Jewish Identities in Iran*, s. 51–52.

dnes. I když tyto nově vzniklé státy měly status nezávislosti, byly ve valné většině pod významným dohledem západních států, a to zejména Velké Británie, dále pak Francie a Itálie. Ani kontrola a správa západních mocností nezaručovala klidný život židovské komunity ve 20. století. Máme doklady násilí, omezování osobní svobody i úmyslné ničení majetku. Příkladem je velký masakr v marockém Fezu v roce 1912 a další události v Maroku, které následovaly v roce 1938, velké pogromy v Alžírsku v letech 1929–1930 a 1934 nebo v turecké Thráce v roce 1934.

Po obou světových válkách přicházelo na Blízkém východě období zvýšených nacionalistických tendencí, které vedly k odporu zejména vůči Velké Británii a ke snaze vytvoření nezávislých států. Nástup ideologie arabského nacionalismu po 2. světové válce zostřil napětí mezi Araby a ostatními složkami obyvatelstva, obrátil se zejména proti židům, jejichž situace se začala prudce zhoršovat. O tom svědčí mohutný pogrom v Bagdádu v roce 1941, velká povstání proti Velké Británii a židovské populaci v Egyptě v roce 1945 nebo povstání v Libyi v letech 1945 a 1948, v Adenu v roce 1947 a v Aleppu roku 1947. V dalších zemích bylo přistoupeno k různým nařízením omezujícím možnost zaměstnání židů ve veřejné správě (Egypt, Sýrie) nebo možnost samostatného podnikání nebo určitých druhů podnikání (Egypt, Maroko, Tunisko, Sýrie). Dále byly vyhlašovány speciální daně pro majetné židy (Turecko, Irák) či docházelo přímo ke znárodňování židovského majetku (Írán, Jemen, Sýrie).²⁹⁷ Jak situace v Evropě, tak výše uvedené a mnohé další protizhivovské aktivity podpořily argumenty pro vytvoření židovského státu jako možnosti ochrany této komunity.²⁹⁸

Spory mezi židy a Araby kulminovaly v letech 1947 a 1948, nejprve v souvislosti s úvahami o rozdělení Palestiny a následně s vyhlášením Státu Izrael. V těchto letech došlo k velmi násilným akcím proti židům v Maroku, Egyptě, Libyi, Libanonu, Sýrii, Íránu a Jemenu. Problémy související s případným vytvořením Izraele předznamenával již Muhammad Husajn Hajkal ve svém projevu před Politickým výborem OSN dne 14. listopadu 1947, kdy varoval před vznikem nezávislého židovského státu, který by mohl mít za následek růst antisemitismu v muslimských zemích. Současně upozornil OSN, že může být svým rozhodnutím zodpovědná za případné masakry.²⁹⁹

²⁹⁷ TRIGANO, S.: *The Expulsion of the Jews from Muslim Countries*.

²⁹⁸ MERON, Y.: *The Expulsion of the Jews from the Arab Countries*, s. 91.

²⁹⁹ DOUER, A.: *Egypt – The Lost Homeland*, s. 123.

Vznik Státu Izrael představoval velký zlom pro dějiny židovské menšiny na Blízkém východě. V mnohých muslimských zemích se zdvihla silná vlna odporu vůči židům. Pokud to bylo židům umožněno, pod tlakem volili spěšný útěk do nově vzniklého státu – toho využili například syrští židé, pro něž byl odchod do geograficky blízkého Izraele poměrně snadný.³⁰⁰ Bezprostřední reakcí většiny ostatních států bylo ale postavit se proti odchodu, a proto oficiálně zakázaly židům opustit zemi (například Irák, Jemen a Egypt). Jiné státy sice takové nařízení nevydaly, ale prakticky omezovaly možnost vycestování pomocí obstrukcí s vydáváním cestovních dokumentů (Libye, Maroko, Írán).³⁰¹ V Maroku a Tunisku směli židé odejít ze země pouze bez majetku, nebo za to museli zaplatit.³⁰² Také Arabská liga podporovala zákaz židovské emigrace z arabských států. V Iráku byl v roce 1948 vydán dodatek k trestnímu zákoníku, který uzákonil sionismus jako trestnou ideologii (stejně jako komunismus a anarchismus) s trestem sedmi let vězení, nebo pokuty.³⁰³ V Egyptě bylo prokázaným sionistům odnímáno občanství, mohli být vězněni i vyhnáni ze země.³⁰⁴

Brzy ale převážila myšlenka vyhoštění židovské komunity a od 28. března 1949 se stala hlavní agendou muslimských států.³⁰⁵ Například irácký premiér Núrí Sa'íd v roce 1949 představil plán přesídlení židů a začal o něm vyjednávat s britskými zástupci v 'Ammánu a následně i s palestinskými představiteli v Jeruzalémě.³⁰⁶ Odhady celkového počtu židů, kteří se přesunuli do Izraele po roce 1948 z arabských zemí, se velice liší. Dle některých zdrojů je to více než 600 tisíc,³⁰⁷ dle jiných statistik mezi lety 1948 a ranými 70. lety odešlo z arabských zemí asi 856 tisíc židů,³⁰⁸ podle dalších údajů ale ještě mnohem více.³⁰⁹ Ne všichni odchodí směřovali do Izraele, velký podíl židů, kteří opustili Alžírsko, Maroko a Tunisko, si vybral například

³⁰⁰ TROPER, H.: Syria, A Special Case, s. 52.

³⁰¹ TRIGANO, S.: The Expulsion of the Jews from Muslim Countries.

³⁰² TRIGANO, S.: The Expulsion of the Jews from Muslim Countries.

³⁰³ MERON, Y.: The Expulsion of the Jews from the Arab Countries, s. 87.

³⁰⁴ MERON, Y.: The Expulsion of the Jews from the Arab Countries, s. 92–93; MERON, Y.: Why Jews Fled the Arab Countries.

³⁰⁵ MERON, Y.: The Expulsion of the Jews from the Arab Countries, s. 83–85.

³⁰⁶ MERON, Y.: Why Jews Fled the Arab Countries.

³⁰⁷ DOMINITZ, Y.: Immigration and Absorption of Jews from Arab Countries, s. 155.

³⁰⁸ Jews from Arab Lands. *World Jewish Congress*.

³⁰⁹ More Than One Million Jewish Refugees. *IsraCast*. 27. 11. 2007.

Francii.³¹⁰

Ani následující dekády situaci židovské menšiny v muslimských zemích nezlepšily. Pronásledování je možné zaznamenat zejména v zemích, kde zůstávala významnější komunita, tedy například v Maroku nebo v Alžírsku v období války za nezávislost a taktéž v Tunisku.³¹¹ Šestidenní válka a porážka arabských států měla taktéž vliv na růst násilí, které vedlo většinou již k poslední vlně finálního odchodu židů z muslimských zemí.

Velká židovská centra počátku 20. století se nacházela na území států Irák, Jemen, Egypt, Libye, Maroko, Persie, Turecko a Alžírsko. Podívejme se nyní podrobně na stručný historický vývoj židovské menšiny v těchto důležitých zemích jednotlivě. Maroko je hlavním předmětem dalších kapitol, proto v tomto přehledu uvedeno nebude.

Irák

Na začátku 20. století žilo na území osmanských vilájetů Basra, Bagdád a Mosul (tedy dnešního Iráku) přibližně 80 tisíc židů. Hlavní komunita byla v Bagdádu, kde podle různých odhadů bylo mezi 35 a 50 tisíci židů. V těchto třech městech byly soustředěny skoro tři čtvrtiny iráckých židů. Kromě nich byla důležitá ještě města Hilla, 'Amára, Kalat Sálih, Násiríja, Kút a také severní města Arbíl, Sulajmáníja a Kirkúk.³¹² Židé měli v Iráku velmi dobré socioekonomické postavení, neboť v druhé polovině 19. století a na počátku 20. století zcela ovládli místní obchod i bankovníctví. Velmi kvalitní a moderní byl i jejich vzdělávací systém.³¹³ Po vzniku Iráckého království byla práva minorit zakotvena v ústavě z roku 1925, podle níž náboženství ani etnicita nehrály roli v novém iráckém občanství. Židé měli rezervovaná čtyři křesla v 88členném iráckém parlamentu a jedno křeslo ve dvacetičlenném senátu.³¹⁴ V prvních dekádách nezávislého státu tedy nedocházelo k žádnému mezináboženskému nebo mezietnickému pnutí a židé byli považováni za integrovanou součást obyvatelstva. Dvacátá

³¹⁰ LE ELEF, N.: World Jewish Population.

³¹¹ TRIGANO, S.: The Expulsion of the Jews from Muslim Countries.

³¹² MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 4; GAT, M.: *The Jewish Exodus from Iraq, 1948–1951*, s. 6–7.

³¹³ GAT, M.: *The Jewish Exodus from Iraq, 1948–1951*, s. 10–12.

³¹⁴ GAT, M.: *The Jewish Exodus from Iraq, 1948–1951*, s. 15.

a třicátá léta 20. století byla považována za „zlatý věk“ židů v Iráku.³¹⁵ Židé pracovali v nově vytvářené irácké státní administrativě, navštěvovali standardní občanské školy a vydávali vlastní noviny.³¹⁶

První problémy přišly během 30. let, po smrti krále Fajsala, s nárůstem fašistických ideologií na Blízkém východě a komplikovanou situací v Palestině. V Iráku můžeme během těchto let zaznamenat několik izolovaných útoků proti židům, některé i s oběťmi na životech.³¹⁷ Podporovatelé nacismu nakonec zosnovali roku 1941 puč pod vedením Rašída 'Alí Kajláni a důstojníků tzv. Zlatého čtverce. Nacistický postoj k židům se projevil i zde. Dne 1. června začal v šíitských čtvrtích Bagdádu největší pogrom proti židům v celé irácké historii. Násilí trvalo dva dny, zanechalo stovky mrtvých a zničené domy v židovské čtvrti.³¹⁸ Po této události většina židů z Iráku ilegálně prchla, a to buď do Palestiny, nebo do Íránu.³¹⁹ Tato událost bývá označována jako konec tisícileté tradice života židů v Iráku, sahající až do období babylónského zajetí. Legální odchod ze země byl následně umožněn díky vydání Zákona o odvolání občanství, ovšem pod podmínkou, že židé ponechají na místě veškerý svůj majetek (což bylo zakotveno v dodatku tohoto zákona z roku 1951). Tuto možnost využil prakticky celý zbytek irácké židovské komunity a asi 140 tisíc³²⁰ lidí se v rámci operací *Ezra* a *Nehemja* (*Nehemjáš*) vzdalo svého občanství a odešlo do Izraele.³²¹ V roce 1952 zůstalo v Iráku pouhých asi 2 až 6 tisíc židů.³²²

³¹⁵ MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 4.

³¹⁶ YEHUDA, Z.: *The New Babylonian Diaspora*, s. 18–19. Můžeme se ale dočíst i zcela opačný názor, a to, že ve 20. letech bylo v Iráku na židovských školách zakázáno vyučovat židovskou historii a hebrejštinu a ve 30. letech nebylo židům umožněno pracovat ve státní správě (TRIGANO, S.: The Expulsion of the Jews from Muslim Countries).

³¹⁷ GAT, M.: *The Jewish Exodus from Iraq, 1948–1951*, s. 18–19.

³¹⁸ EHRLICH, S.: Farhud memories: Baghdad's 1941 slaughter of the Jews. Více detailů o průběhu celé události viz např.: YEHUDA, Z.: *The New Babylonian Diaspora*, s. 259–263.

³¹⁹ MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 7.

³²⁰ Údaje se různí, např. SHULEWITZ, M. H.: Exchanges of Populations Worldwide, s. 133 uvádí 123 500 židů.

³²¹ MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 7.

³²² EHRLICH, S.: Farhud memories: Baghdad's 1941 slaughter of the Jews. Srov. MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 8.

Během období iráckých republik, které začalo po roce 1958, pokračovalo další protivenství vůči zbytku židovské populace. Do jejího života zasáhla navíc zhoršená atmosféra po Šestidenní válce, kdy bylo na bagdáském hlavním náměstí v roce 1969 oběšeno 27 židů a pokračoval tlak na jejich vyloučení z veřejného sektoru a znemožnění ekonomických příležitostí.³²³ Saddám Husajn byl údajně vůči této menšině překvapivě tolerantní, nechal dokonce opravit několik významných židovských hrobek (hrobku proroka Ezechiela a proroka Jonáše).³²⁴ Irácká židovská komunita je v současnosti na pokraji úplného zničení, například z původní 53 bagdáských synagog, dnes funguje jen jedna. Hovoří se doslova o 38 žijících iráckých židech, někteří z nich však mohli žít v oblasti Kurdistánu³²⁵ a po expanzi ISIS do této oblasti o osudech iráckých židů není nic známo.

Jemen

Historie jemenských židů sahá až do 2. století n. l.³²⁶ Po příchodu islámu byli židé v této oblasti považováni za *ahl adh-dhimma* a většinou pro ně platily standardní podmínky pro tuto skupinu. O skutečné podobě jejich postavení za zajdovských imámátů v severním Jemenu nemůžeme hovořit s jistotou, objevují se spíše názory, že podmínky pro židy nebyly dobré.³²⁷ V předvečer moderní doby jemenskou historii změnil vpád velkých mocností, konkrétně Velké Británie do Adenu v roce 1839 a Osmanské říše do San'á (San'á') v roce 1872. V obou případech jemenští židé spolupracovali s mocnostmi zejména v oblasti poskytování strategických informací.³²⁸ Být poddanými Británie či Osmanské říše pro ně bylo významně výhodnější, v obou případech byli považováni za plnoprávné občany a neplatili žádné zvláštní daně. Na konci 19. století zesílily v oblasti severního Jemenu boje mezi zajdovci a Osmany, z nichž zajdovci vyšli vítězně, což mělo negativní dopad na místní židy, a to jak v sociální, tak v ekonomické oblasti. Za vlády zajdovského imáma Jahji (1904–1948) byl opět obnoven známý 'Umarův

³²³ MOREH, S.: Introduction: The Historical Context, s. 8.

³²⁴ LE ELEF, N.: World Jewish Population.

³²⁵ Tamtéž.

³²⁶ Mnohem detailněji o celé historii židů v Jemenu viz RUDIŠ, M.: Dvě tisíciletí židovské komunity v Jemenu.

³²⁷ TOBI, J.: *The Jews of Yemen*, s. 95.

³²⁸ TOBI, J.: *The Jews of Yemen*, s. 86.

pakt, ale v ještě striktnější židovské verzi. Přidaly se obstrukce týkající se prodeje alkoholu a nucená výchova židovských sirotků muslimskými poručníky.³²⁹ Ve 20. letech byli židé vyřazeni z veřejné správy a armády.³³⁰ V období přelomu 19. a 20. století začala první etapa přesídlování jemenských židů do jiných oblastí, zejména do Syropalestiny, Egypta a Indie, což zaznamenáváme i na začátku 20. století. Uvádí se, že v letech 1872–1918 činil počet emigrujících jemenských židů 7 až 8 tisíc lidí, což bylo asi 15–20 % celkové tehdejší židovské populace.³³¹ Migrace židů ze země pokračovala i v dalších dekádách, neboť problémy v zemi nekončily. Odešlo tak dalších asi 18 tisíc židů, a to především do Syropalestiny.³³² Situace na jihu Jemenu vygradovala pogromem v Adenu v roce 1947. Tento útok byl reakcí na rozhodnutí Spojených národů o rozdělení Palestiny na židovskou a palestinskou část na konci listopadu 1947, kdy se původně zamýšlený pokojný protest zvrhl v masovou demonstraci a násilí. Velká Británie nebyla schopna proti davu efektivně zakročit.³³³ Zabito bylo okolo sta lidí, mnoho židovských domů, obchodů a škol bylo vypáleno.³³⁴ Severní Jemen pod vedením židovského imáma Ahmada ibn Jahjá souhlasil (za úplaty) s přesunem jemenských židů do Izraele, což se posléze uskutečnilo v letech 1949–1950. V rámci operace nazvané *Magický koberec* bylo přestěhováno asi 50 tisíc obyvatel,³³⁵ k čemuž bylo zapotřebí takřka 450 letů.³³⁶ Další židé, jak z oblasti severního Jemenu, tak zejména z jižního Jemenu (v té době Adenského protektorátu) následovali první migranty až později, v rámci druhé fáze této operace. Další, již menší přesuny byly

³²⁹ WAGNER, M. S.: *Jews and Islamic Law in Early 20th-Century Yemen*, s. 18.

³³⁰ TRIGANO, S.: *The Expulsion of the Jews from Muslim Countries*.

³³¹ TOBI, J.: *The Jews of Yemen*, s. 99–102.

³³² AHRONI, R.: *Jewish Emigration from the Yemen 1951–98*, s. 1. Z Jemenu do Syropalestiny přišlo mezi lety 1919 až 1948 okolo 16 tisíc židů (SHULEWITZ, M. H.: *Exchanges of Populations Worldwide*, s. 133).

³³³ ARIEL, A.: *Jewish-Muslim Relations and Migration from Yemen to Palestine*, s. 157.

³³⁴ Bylo to 82 zabitých a 76 zraněných lidí dle AHRONI, R.: *Jewish Emigration from the Yemen 1951–98*, s. 1. Srov. 122 zabitých a 164 zraněných dle ARIEL, A.: *Jewish-Muslim Relations and Migration from Yemen to Palestine*, s. 157.

³³⁵ MERON, Y.: *Why Jews Fled the Arab Countries*. Podle WAGNER, M. S.: *Jews and Islamic Law in Early 20th-Century Yemen*, s. 3 se jednalo o 50 až 60 tisíc odchodících z celkové tehdejší jemenské populace 3,5 až 4 miliony obyvatel.

³³⁶ AHRONI, R.: *Jewish Emigration from the Yemen 1951–98*, s. 1.

realizovány i v následných letech.³³⁷ Tento masový exodus ukončil (podobně jako v Iráku) takřka dvoutisíciletou historii jemenských židů.

Egypt

Na postavení egyptských židů na konci 19. a začátku 20. století měl vliv jednak otevřený postoj oficiálně zde vládnoucí Osmanské říše a jednak přítomnost Velké Británie, která zemi fakticky okupovala od roku 1882 a následně nad ní vyhlásila protektorát v letech 1914–1922. Osmanský zákon *ahl adh-dhimma* chránil a umožnil tak další všeobecný rozvoj komunity a skutečná britská správa tento stav nijak dramaticky neměnila, o čemž svědčí například zákon č. 8 z roku 1915, který potvrzuje původní pozdně osmanský postoj vůči nemuslimským menšinám.³³⁸ Hlavními egyptskými židovskými centry v první polovině 20. století byla tradiční Káhira s populací asi 40 tisíc židů a nově se rozvíjející Alexandrie, kde mezi válkami žilo asi 30 tisíc židů. Celkový počet se odhaduje na 75 tisíc židovských obyvatel v 30. a 40. letech.³³⁹ V těchto letech komunita zaznamenala úspěšný všeobecný rozvoj, židé zakládali a spoluzakládali nové společnosti, postupně ve svých aktivitách vytlačovali minoritu původně ekonomicky dominantních řeků.³⁴⁰ To odpovídá všeobecně pozitivnímu a kosmopolitně laděnému sociálnímu prostředí v Egyptě na začátku 20. století, kdy v zemi bez problému koexistovaly nejružnější skupiny jak náboženské, tak etnické.³⁴¹ Podle některých zdrojů ale již i v tomto období můžeme spatřovat diskriminační akce, jakou měl být odsun židů z veřejných služeb od roku 1929.³⁴²

Další život egyptských židů ovlivnily zejména rychle se rozvíjející sionistická ideologie, geografická blízkost Palestiny a následné vyhlášení Státu Izrael, jakož i negativní postoje egyptského Muslimského bratrstva. Díky všem těmto faktorům rychle vzrostly útoky proti egyptským židům. Nejprve proběhla vlna protizidovských povstání v Egyptě v roce 1945. V červenci roku 1947 byl vydán dodatek k Zákonu o egyptských

³³⁷ SHULEWITZ, M. H.: *Exchanges of Populations Worldwide*, s. 133–134.

³³⁸ KRÄMER, G.: *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952*, s. 73.

³³⁹ KRÄMER, G.: *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952*, s. 4 a 74.

³⁴⁰ ABDULHAQ, N.: *Jewish and Greek communities in Egypt*.

³⁴¹ DOUER, A.: *Egypt – The Lost, Homeland*, s. 19.

³⁴² TRIGANO, S.: *The Expulsion of the Jews from Muslim Countries*.

společnostech, ve kterém bylo stanoveno, že 75 % administrativních zaměstnanců a 90 % celkových zaměstnanců egyptských společností musí být Egypťané. To mělo velmi negativní dopad na zaměstnanost zejména u židů, z nichž pouze 15 % mělo egyptskou státní příslušnost.³⁴³ V letech 1945 až 1948 byli židé opět vyčleňováni z veřejné služby, došlo i na kontrolu židovských škol.³⁴⁴ To vše vedlo k židovské emigraci ze země, a to buď do sousedního Izraele, nebo do Evropy, Ameriky a Austrálie.³⁴⁵ Více jak čtvrtina židů odešla již během války roku 1948, naprostá většina³⁴⁶ následně za Suezské krize v roce 1956. V tomto roce byl vydán Zákon o egyptské národnosti, který vyloučil „sionisty“ jako egyptské státní příslušníky.³⁴⁷ Sionismem bylo míněno spojení se Státem Izrael, tedy „ne náboženství, ale spirituální a materiální pouto mezi těmi, kteří se definují jako sionisté, a Izraelem“.³⁴⁸ Sionisté nejen nesměli mít egyptskou národnost, ale následné zákony konfiskovaly jejich majetek, umožňovaly uvěznění nebo exil. V roce 1958 učinil egyptský ministr vnitra prohlášení v *Official Gazette*, že všichni egyptští židé ve věku 10 až 65 let, kteří Egypt opustí, nebudou se již nikdy smět vrátit.³⁴⁹ Celý proces byl dovršen odchodem zbytku egyptských židů během Šestidenní války 1967, po kterém v zemi zůstaly jen desítky osob.

Libye

Z oblasti východní libyjské provincie Kyrenaiky se nám dochovaly první doklady o tamních židech z 3. století př. n. l. Další četnější zprávy máme až z 16. století n. l., kdy do Libye přicházeli židé vyhnaní ze Španělska a Portugalska.³⁵⁰ Jejich postavení v zemi nebylo příliš dobré, začalo se zlepšovat až v 19. století, s příchodem evropského vlivu. V době invaze Italů (1911) žilo v zemi asi 21 tisíc židů.³⁵¹ Židé měli s Italy zprvu dobrý vztah a pěstovali

³⁴³ MERON, Y.: *The Expulsion of the Jews from the Arab Countries*, s. 92.

³⁴⁴ TRIGANO, S.: *The Expulsion of the Jews from Muslim Countries*.

³⁴⁵ KRÄMER, G.: *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952*, s. 4.

³⁴⁶ Uvádí se 40 až 50 tisíc odchodících za Suezské krize – viz KRÄMER, G.: *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952*, s. 4.

³⁴⁷ MERON, Y.: *The Expulsion of the Jews from the Arab Countries*, s. 92–93.

³⁴⁸ MERON, Y.: *Why Jews Fled the Arab Countries*.

³⁴⁹ MERON, Y.: *The Expulsion of the Jews from the Arab Countries*, s. 92–93.

³⁵⁰ ROUMANI-DENN, V.: *Jews in Libya*, s. 477–478.

³⁵¹ ROUMANI-DENN, V.: *Jews in Libya*, s. 478.

oboustranně výhodnou spolupráci, zejména při italské okupaci území a jejich bojích s *taríqou* Sanúsíja v Kyrenaice židé zabezpečovali obchod i další služby pro obě válčící strany.³⁵² V některých případech se stávali terčem arabské nenávisti, a proto hledali ochranu v městských aglomeracích jako například v Tripolisu. Můžeme také zaznamenat lehký nárůst jejich celkového počtu v zemi, neboť v roce 1931 bylo evidováno celkem okolo 25 tisíc libyjských židů, z nichž více než 15 tisíc žilo v Tripolisu.³⁵³ Sčítání lidu v roce 1936 pak mluví o více než 28 tisících libyjských židů, tvořících 3,7 % tehdejšího obyvatelstva.³⁵⁴

Dobré vztahy Italů a židů oficiálně přerušilo až přijetí fašistické ideologie Mussolinim v roce 1938. Ve skutečnosti byly v Libyi rasové zákony obcházeny a oboustranně výhodná ekonomická spolupráce pokračovala.³⁵⁵ Až válečné roky 1941 až 1943 situaci pro židovské obyvatele zhoršily a v roce 1941 zaznamenáváme dokonce i pogrom, který byl veden italským obyvatelstvem.³⁵⁶ K hlavnímu střetu však došlo až v listopadu roku 1945, kdy bylo rukou libyjských Arabů zabito 130 židů, zničeno pět synagog a způsobeny další materiální škody.³⁵⁷ Důvodem byl opět rostoucí spor sionismu a arabského nacionalismu, který cloumal celým Blízkým východem v tomto období. K tomu se přidal ještě specifický libyjský historický kontext – zatímco arabská složka obyvatelstva začala hned po válce usilovat o úplnou nezávislost, židé se spíše přikláněli k myšlence státu pod evropskou kontrolou.³⁵⁸ Další vlna protizidovských nálad kulminovala v roce 1948.³⁵⁹ Tyto události vedly k první vlně odchodu židů z Libye, která ale ještě nebyla masová a nebyla ani legální.³⁶⁰ Jednalo se asi o tisíc osob, které prchaly přes Itálii většinou do Izraele.³⁶¹ Když v roce 1949 Velká Británie (která zemi oficiálně spravovala) povolila židovskou emigraci, Libyi opustilo více než 30 tisíc židů z celkových asi 38 tisíc, většina odešla

³⁵² DE FELICE, R.: *Jews in an Arab Land*, s. 54.

³⁵³ DE FELICE, R.: *Jews in an Arab Land*, s. 54, 57, 63.

³⁵⁴ O'REILLY, Ch. T.: *The Jews of Italy, 1938–1945*, s. 5.

³⁵⁵ ROUMANI-DENN, V.: *Jews in Libya*, s. 479.

³⁵⁶ ROUMANI-DENN, V.: *Jews in Libya*, s. 479.

³⁵⁷ SHULEWITZ, M. H.: *Exchanges of Populations Worldwide*, s. 133.

³⁵⁸ ARIEL, A.: *Jewish-Muslim Relations and Migration from Yemen to Palestine*, s. 150.

³⁵⁹ SHULEWITZ, M. H.: *Exchanges of Populations Worldwide*, s. 133.

³⁶⁰ ROUMANI-DENN, V.: *Jews in Libya*, s. 480.

³⁶¹ SHULEWITZ, M. H.: *Exchanges of Populations Worldwide*, s. 133.

přímo do Izraele.³⁶² Zbytek komunity se rozhodl k exilu za kritické situace během Šestidenní války. V Libyi zůstalo opět jen několik desítek židů.³⁶³ Tito žili nadále pod restrikcemi a ekonomickým bojkotem. Od roku 1960 nesměli navíc ani volit, zastávat veřejné pozice, sloužit v armádě nebo u policie.³⁶⁴ Dnes v Libyi údajně již žádná židovská komunita není.³⁶⁵

Írán

Jak již bylo uvedeno v části článku věnované Safíjovcům a Kádžárovcům, židovští obyvatelé jsou součástí území Íránu již po dvacet šest století. V současné Íránské islámské republice existuje několik historických míst, která jsou spojena s židovskou historií a jsou dodnes považována za velmi důležitá. Hrobka Ester a Mordechaje se nachází blízko centra Hamedánu, dle některých se jednalo o skutečnou biblickou královnu Ester a jejího synovce. Dalším důležitým místem pro židy i pro muslimy je hrobka proroka Habakuka žijícího asi před 2200 lety, která se nachází také v provincii Hamedán, ve městě Tújserkán. Ve stejném historickém období žil i prorok Daniel, jehož hrobku najdeme v provincii Ahváz, ve městě Súsý. Ve městě Isfahán byla vybudována svatyně Sáry Beth Ašer (nebo Bibi Chatún), na památku Jákobovy vnučky Sáry, která se narodila a žila v Isfahánu.³⁶⁶

Na přelomu 19. a 20. století se v Íránu pod vládou Kádžárovců pozice židovské menšiny postupně zlepšovala, a tak byly otvírány židovské školy po celé zemi (opět pod hlavičkou *Alliance Israélite Universelle*). Po Konstituční revoluci 1905–1906 bylo židům přiděleno jedno místo v nově vzniklém *madžlisu* / parlamentu (zajímavé je, že tímto židovským členem parlamentu byl údajně muslim židovského původu).³⁶⁷ Po ukončení vlády Kádžárovců a nástupu dynastie Pahlaví v roce 1925 v Íránu zvítězil sekulární a modernizační postoj k vedení státu. To mělo příznivý vliv na postavení náboženských menšin, neboť ty již nebyly nadále diskriminovány

³⁶² ROUMANI-DENN, V.: *Jews in Libya*, s. 480. Podle jiných zdrojů došlo k masovému odchodu až po získání nezávislosti v roce 1951, kdy z Libye do Izraele emigrovalo 35 666 židů (SHULEWITZ, M. H.: *Exchanges of Populations Worldwide*, s. 133).

³⁶³ ROUMANI-DENN, V.: *Jews in Libya*, s. 480.

³⁶⁴ TRIGANO, S.: *The Expulsion of the Jews from Muslim Countries*.

³⁶⁵ SHULEWITZ, M. H.: *Exchanges of Populations Worldwide*, s. 133.

³⁶⁶ RASHIDBEYGI, Z.: *Iran: The Cradle of Peaceful Religious Coexistence*, s. 153.

³⁶⁷ FOLTZ, R.: *Religions of Iran*, s. 92.

v ekonomických záležitostech, ani v přístupu k pozicím ve státním aparátu.³⁶⁸ Na druhou stranu i v Íránu ve 30. letech stoupaly protižidovské nálady.³⁶⁹ Bylo zaznamenáno několik jasných incidentů jako v Mašhadu v roce 1942 a zejména silné protižidovské povstání v Mašhadu v roce 1946.³⁷⁰ Po něm nastal houfný odchod židů z Mašhadu do Teheránu a po vzniku Izraele zejména tam. Emigrovalo asi 40 tisíc iránských židů a v zemi zůstalo přibližně 70 tisíc.³⁷¹ Írán měl jako jediný v celém regionu Blízkého východu a severní Afriky od počátku pozitivní postoj ke vzniku židovského státu (kvůli silnému západnímu vlivu v zemi) a Stát Izrael oficiálně uznal v roce 1960. Po Šestidenní válce s ním dokonce prohloubil vztahy, zejména v oblasti exportu ropy.³⁷² To mělo velmi pozitivní dopad i na situaci iránských židů, jejich vlastní školství bylo na vzestupu, byli ceněni zejména v lékařských oborech.³⁷³

Po roce 1979 se vztahy s Izraelem zcela obrátily a ideologie sionismu se stala trestnou. Na druhou stranu nebyl sionismus připisován všem členům židovské menšiny. Práva židů jako příslušníků *ahl al-kitáb* byla uznána a i nadále byli považováni za standardní lid *dhimma*. Přesto, v obavách o budoucnost, došlo k další významné vlně emigrace a komunita se zmenšila na asi 25 tisíc lidí.³⁷⁴ Během války s Irákem se zbylí iráňští židé zúčastnili bojů jako všichni příslušníci ohroženého státu a během poválečných 90. let se jejich situace stabilizovala.³⁷⁵ Populace má dnes asi 25 tisíc příslušníků³⁷⁶ a jedná se největší židovskou menšinu na Blízkém východě a severní Africe. Íráňští židé mají fixně určeného jednoho svého

³⁶⁸ SACHAR, H.: *A History of the Jews in the Modern World*, kap. Iran.

³⁶⁹ FOLTZ, R.: *Religions of Iran*, s. 92.

³⁷⁰ Detaily viz PATAI, R.: *Jadid Al-Islám*, s. 92–97.

³⁷¹ SACHAR, H.: *A History of the Jews in the Modern World*, kap. Iran. Loeb uvádí více než 50 tisíc odchozích židů od roku 1948 dále (LOEB, L. D.: *Outcaste*, s. 264). Také Schreiber uvádí 70 tisíc židů v předvečer Islámské revoluce 1979 (SCHREIBER, M.: *The Shengold Jewish Encyclopedia*, heslo Iran), podle jiných to bylo 80 až 100 tisíc židů v této době (GOLDSTEIN, J. L.: *Iran, Jews of*, s. 262).

³⁷² SACHAR, H.: *A History of the Jews in the Modern World*, kap. Iran.

³⁷³ FOLTZ, R.: *Religions of Iran*, s. 92.

³⁷⁴ GOLDSTEIN, J. L.: *Iran, Jews of*, s. 262.

³⁷⁵ KARESH, S. E. – HURVITZ, M. M.: *Encyclopedia of Judaism*, s. 231.

³⁷⁶ Např.: TARANT, Z.: Írán, s. 146. Některé zdroje ale tvrdí významně méně, např. pod 9 tisíc (*Jews in Islamic Countries: Iran. Jewish Virtual Library*. 2017).

zástupce v íránském *madžlisu*. V současné době je údajně činných 33 synagóg v Teheránu, 15 v Isfahánu, 15 v Šírázu a 8 v Jazdu.³⁷⁷

Tunisko

Počet židů žijících na území dnešního Tuniska v historii není přesně znám. Až na počátku 19. století je odhadován pro celou oblast Tuniska asi na 50 tisíc a počet židů ve městě Tunisu mezi 20 až 30 tisíci osob.³⁷⁸ Tuniská ústava z roku 1857 je důležitým bodem v historii země a neméně důležitá je i v postoji k menšinám, neboť zajišťuje bezpečnost pro všechny občany země bez ohledu na náboženství, svobodu náboženství a potvrzuje postavení židů a křesťanů jako doslovně chráněného lidu. Další zákon z roku 1861 umožnil nemuslimům získávat nemovitý majetek, zakázal nucené práce a další. Tato opatření ale vzbudila nelibost u muslimského obyvatelstva, které se obrátilo proti židům. Těžce zasaženy byly židovské čtvrti na Džerbě a ve Sfaxu, ve městě Tunis byly nemuslimské menšiny ochráněny jen díky západní vojenské přítomnosti. Některá nová opatření musela být rychle zrušena, ale rovnost danění, možnost držet nemovitý majetek, zrušení nucených prací a zrušení nuceného odlišného stylu oblékání zůstaly.³⁷⁹

Tunisko bylo pod francouzským protektorátem od roku 1882 až do vyhlášení nezávislosti v roce 1956. Pouze v letech 1942 až 1943 bylo okupováno Německem, což situaci pro židovskou menšinu zhoršilo. V době vzniku Státu Izrael bylo Tunisko stále pod správou Francie, počet tuniských židů tehdy se odhaduje mezi 80 a 105 tisíci osob.³⁸⁰ V období 1947 až 1948 odcházeli židé do Izraele spíše nelegálně (přes Alžírsko a Francii), později byla emigrace Francií tolerována.³⁸¹ Až rok 1956 a nezávislost země znamenaly nástup obvyklých protisemitských vln a rychlé židovské emigrace. Z Tuniska se vystěhovalo asi 40 tisíc židů a další následovali okolo roku 1967, kdy opět stouplо protizidovské násilí v zemi, časté byly také útoky na obchody a synagogy.³⁸² Odhadem odešlo na 40 tisíc osob, a to zejména do

³⁷⁷ RASHIDBEYGI, Z.: *Iran: The Cradle of Peaceful Religious Coexistence*, s. 144–148. Dle TARANT, Z.: Írán, s. 146 je to pouze 25 synagóg celkem.

³⁷⁸ HIRSCHBERG, H. Z.: *A History of the Jews in North Africa*, s. 105.

³⁷⁹ HIRSCHBERG, H. Z.: *A History of the Jews in North Africa*, s. 113–115.

³⁸⁰ ROUMANI, J.: *Jews in Tunisia*, s. 511.

³⁸¹ LASKIER, M. M.: *North African Jewry in the Twentieth Century*, s. 265–266.

³⁸² *Jews in Islamic countries: Tunisia. Jewish Virtual Library*. 2017.

Izraele, ale i do Francie a Kanady.³⁸³ Zbytek židovského obyvatelstva zemi opustil v 70. letech,³⁸⁴ zůstalo pouze kolem tisíce (někdy uváděno 1 500) osob. Dnes je nejznámější komunita na ostrově Džerba. Tamní synagoga al-Ghriba (El Ghriba) se stala cílem teroristického útoku 11. dubna 2002, kdy zahynulo 21 osob.

Ostatní státy

Moderní Turecko, jako dědic Osmanské říše, mělo na svém území historicky stálé židovské komunity, další vlna přišla ve 30. letech, když židé prchali z Evropy. Vztahy s většinou tureckou populací nebyly špatné, i když v roce 1942 byla uzákoněna speciální daň z bohatství, která měla velmi negativní dopad právě na židy.³⁸⁵ Je zajímavé, že o období těsně po vzniku Státu Izrael se opět můžeme dočíst protichůdné informace – podle většiny zdrojů v letech 1948 až 1949 došlo k masovému odchodu židů,³⁸⁶ podle jiných jim v odchodu bylo nejprve bráněno (podobně jako v okolních arabských státech), až později jim byl umožněn, ale pouze v případě exilu do jiného státu než Izrael. V roce 1949 byly tyto omezující zákony zrušeny.³⁸⁷ Asi 30 tisíc židů z tehdejších 80 tisíc žijících na území Turecka se rozhodlo k exilu do nově vzniklého židovského státu.³⁸⁸ V roce 1965 zůstalo na tureckém území necelých 40 tisíc osob. Počty se i nadále snižovaly, v 80. letech to bylo zhruba 25 tisíc osob. Tradiční centra zůstávají v Istanbulu, Smyrně, Burse, Ankaře, Edirne a Diyarbakiru. S nástupem strany AKP a zejména s rostoucím napětím v zemi v posledních letech se zhoršila situace pro menšiny i v Turecku. Židé začali opět emigrovat do Izraele, ale také do Španělska a Portugalska. Současný odhad menšiny je 15 500 lidí.³⁸⁹

V Alžírsku až do roku 1961 nebyla žádná významná židovská emigrace. Poté, prakticky během jednoho roku, došlo k odchodu naprosté většiny

³⁸³ ROUMANI, J.: Jews in Tunisia, s. 511.

³⁸⁴ FISCHBACH, M.: *Jewish Property Claims Against Arab Countries*, s. 90.

³⁸⁵ STEIN, L.: *The Making of Modern Israel*, kap. The Ingathering of the Exiles.

³⁸⁶ Tento odchod byl prý naopak spíše podporován, neboť napomáhal vytváření nového čistě tureckého občanství, v němž přítomnost minorit byla problematická (INCE, B.: *Citizenship and Identity in Turkey*, s. 100–101).

³⁸⁷ AVIV, E.: *Antisemitism and Anti-Zionism in Turkey*, kap. Post-war to the late 1960s.

³⁸⁸ STEIN, L.: *The Making of Modern Israel*, kap. The Ingathering of the Exiles.

³⁸⁹ RUBIN, M.: The End of Turkey's Jews?

židovského obyvatelstva. Souvisí to s odchodem Francie, dohodami z Evianu a nezávislostí Alžírsko (1962). Nový stát uznával jako své občany pouze lidi s muslimskými předky (rodiče a prarodiče).³⁹⁰ Toto opatření bylo patrně namířeno zejména proti alžírskému francouzskému obyvatelstvu, ale dotklo se stejně i židů.

Odhad židů žijících na území Velké Sýrie (tedy dnešní Sýrie a Libanonu), bez Palestiny, byl na počátku 20. století necelých 30 tisíc osob, z toho na území moderní Sýrie byli židé přítomni zejména v Damašku (více než 11 tisíc) a Alepu (takřka 12 tisíc osob).³⁹¹ Po dobu francouzského mandátu nad touto oblastí jejich život nebyl snadný (přestože byli velmi integrovaní do společnosti a podle zpráv si osvojili rychle i francouzský jazyk) a často již v této době volili emigraci. Přesto se jejich celkový počet lehce navýšil a na konci 40. let je odhadován na 40 tisíc.³⁹² Geografická blízkost sporného území Palestiny měla na tuto komunitu velký vliv, zejména však negativní. Nejprve bylo židům aktivně bráněno v odchodu do Palestiny a následovaly i vlny cílených násilností, například v roce 1947 v Alepu, jejichž terčem byly synagogy, obchody, domy i samotní lidé.³⁹³ Následující dekády, charakteristické otevřeným nepřítelstvím mezi Sýrií a Izraelem, byly pro syrské židy velmi obtížné. Cílená emigrace snížila počet syrských židů na asi 6,5 tisíce na počátku 60. let a následně až na asi 4 tisíce na počátku 90. let.³⁹⁴ V roce 1992 vydala Sýrie oficiální zákaz židům vycestovat ze země, za pomoci světových židovských organizací se ale podařilo několika stovkám zemi nelegálně opustit. Na začátku občanské války v Sýrii údajně zůstalo jen několik desítek židů, většinou starších osob, ale jejich osud v následujícím turbulentním období není znám.³⁹⁵

Na území Libanonu žilo poměrně málo židů, v letech 1911 až 1913 bylo odhadováno asi 5 tisíc v Bejrútu a 500 v Sidónu.³⁹⁶ Další historie je velmi podobná syrské. Většina libanonských židů opustila zemi v období okolo roku 1967 a jejich dnešní počet je zanedbatelný.

³⁹⁰ MERON, Y.: Why Jews Fled the Arab Countries.

³⁹¹ LASKIER, M. M.: Syria and Lebanon, s. 325.

³⁹² KENDAL, E.: *After Saturday Comes Sunday*, s. 13.

³⁹³ Jews in Islamic Countries: Syria. *Jewish Virtual Library*. 2017.

³⁹⁴ LASKIER, M. M.: Syria and Lebanon, s. 325.

³⁹⁵ KENDAL, E.: *After Saturday Comes Sunday*, s. 14.

³⁹⁶ LASKIER, M. M.: Syria and Lebanon, s. 325.

Historie židovstva na Arabském poloostrově je známa zejména z prvních let etablování islámu. Několik kmenů na území zůstalo, většina byla soustředěna v severním Jemenu. V ostatních státech se jednalo jen o malé izolované komunity, které většinou postupně zmizely.

Současná situace

V roce 1945 bylo odhadováno přibližně 866 tisíc židů žijících na území arabských států (nepočítá se tedy Turecko a Írán). Dnes je jich údajně méně než 7 tisíc (opět bez Turecka a Íránu).³⁹⁷ Na základě výše uvedeného výčtu v jednotlivých zemích je nutno tento závěr potvrdit, reálně žije zhruba v arabských zemích 6 až 8 tisíc židů, k tomu asi 40 tisíc v Turecku a Íránu. Země Blízkého východu s nejpočetnější židovskou komunitou jsou dnes Írán se zhruba 25 tisíci židovských obyvatel, Turecko s 15,5 tisíci, následuje Maroko s 5 až 6 tisíci a Tunisko, ve kterém dnes žije údajně asi 1500 židů.³⁹⁸

Židovská menšina zůstává i nadále cílem různých extrémistických skupin, připomeňme například útok na židovské obyvatele na tuniském ostrově Džerba v roce 1982 a tamní synagogu v roce 2002, kdy bylo 21 obětí na životech, dále útok na synagogu v Istanbulu v roce 2003, při kterém bylo zabito 57 lidí.

Použitá literatura

ABDULHAQ, Najat: *Jewish and Greek communities in Egypt: Entrepreneurship and Business before Nasser*. London: I.B. Tauris, 2016.

AHRONI, Reuben: *Jewish Emigration from the Yemen 1951-98: Carpet Without Magic*. London: Routledge: 2001.

AL-DIN YOUSEFI, Najm: Kharaj (land tax). In: FITZPATRIK, Coeli – WALKER, Adam H. (eds.): *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2014. s. 335–338.

³⁹⁷ Jews from Arab Lands. *World Jewish Congress*.

³⁹⁸ Celkový přehled o celosvětových počtech židů v jednotlivých zemích viz DASHEFSKY, A. – DELLAPERGOLA, S. – SHESKIN, I.: *World Jewish Population, 2015*, s. 74–76.

4. Stručný přehled postavení židovské menšiny v muslimských státech

- AMANAT, Mehrdad: *Jewish Identities in Iran: Resistance and Conversion to Islam and the Baha'í Faith*. London: I.B. Tauris, 2013.
- ARIEL, Ari: *Jewish-Muslim Relations and Migration from Yemen to Palestine in the Late Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leiden: Brill, 2014.
- AVIV, Efrat: *Antisemitism and Anti-Zionism in Turkey: From Ottoman Rule to AKP*. London: Routledge, 2017.
- AVIV, Efrat: Millet System in the Ottoman Empire. *Oxford Bibliographies* [online]. 2017, [cit. 16. 10. 2017]. Dostupné z: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0231.xml>
- BANAJI, Jairus: Late Antique Legacies and Muslim Economic Expansion. In: HALDON, John (ed.): *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria: A review of current debates*. Farnham: Ashgate, 2010. s. 165–179.
- BARDA, Racheline: *Egyptian-Jewish Emigrés in Australia*. New York: Cambria Press, 2011.
- BELL, Dean Phillip: *Jews in the Early Modern World*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- BEN-SASSON, Hayim Hillel: Diaspora Configuration and Jewish Occupation Patterns at the Beginning of the Middle Ages. In: BEN-SASSON, Hayim Hillel (ed.): *A History of the Jewish People*. Cambridge: Harvard University Press, 1976. s. 393–402.
- COHEN, Mark R.: Egypt. In: ROTH, Norman (ed.): *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2003. s. 235–238.
- COHEN, Mark R.: *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of the Head of the Jews, CA. 1065-1126*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- COHEN, Mark R.: Jews in the Mamluk Environment: The Crisis of 1442 (A Geniza Study). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 47:3, 1984. s. 425–448.
- COHEN, Mark R.: *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. New Jersey: Princeton, 1994.
- COSMAN, Madeleine P. – JONES, Linda G.: *Handbook to Life in the Medieval World*. New York: Infobase Publishing, 2008.

- CRONE, Patricia – HINDS, Martin: *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. London: Cambridge University Press, 2003.
- DALLAL, A.: Introduction. In: GHANIMAH, Yusuf Rizk-Allah (ed.): *A Nostalgic Trip Into the History of the Jews of Iraq*. Lanham: University Press of America, 1998. s. 5–15.
- DASHEFSKY, Arnold – DELLAPERGOLA, Sergio – SHESKIN, Ira (eds.): *World Jewish Population, 2015*. Berman Jewish DataBank, 2016. Dostupné z: <http://www.jewishdatabank.org/Studies/downloadFile.cfm?FileID=3394>
- DE FELICE, Renzo: *Jews in an Arab Land: Libya, 1835–1970*. Austin: University of Texas Press, 1985.
- DOMINITZ, Yehuda: Immigration and Absorption of Jews from Arab Countries. In: SHULEWITH, Malka Hillel (ed.): *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*. London: Cassell, 1999. s. 155–184.
- DOUER, Alisa: *Egypt – The Lost Homeland: Exodus from Egypt, 1947-1967*. Berlin: Logos Verlag Berlin, 2015.
- DUBNOV, Simon: *History of the Jews: From the Roman Empire to the Early Medieval Period*. Vol. 2. South Brunswick: Thomas Yoseloff, 1968.
- EHRlich, Sarah: Farhud memories: Baghdad's 1941 slaughter of the Jews. *BBC online* [online]. 1. 6. 2011, [cit. 19. 10. 2017]. Dostupné z: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-13610702>
- EMON, Anwer M.: *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- FISCHBACH, Michael: *Jewish Property Claims Against Arab Countries*. New York: Columbia University Press, 2008.
- FISCHEL, Walter: *The Jews in Iran from the 16th to 18th Centuries: Political, Economic, and Communal Aspects*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1974.
- FOLTZ, Richard: *Religions of Iran: From Prehistory to the Present*. London: Oneworld, 2013.
- FRANKEL, Jonathan: *The Damascus Affair: „Ritual Murder,” Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

4. Stručný přehled postavení židovské menšiny v muslimských státech

- FRIEDMANN, Yohanan: *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- GARTHWAITE, Gene R.: *The Persians*. Oxford: Blackwell, 2005.
- GAT, Moshe: *The Jewish Exodus from Iraq, 1948-1951*. Abingdon: Frank Cass & Co., 1997.
- GERBER, Jane: History of the Jews in the Middle East and North Africa from the Rise of Islam Until 1700. In: SIMON, Reeva Spector – LASKIER, Miachael Menachem – REGUER, Sara (eds.): *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York: Columbia University Press, 2002. s. 3–18.
- GERBER, Jane: *Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*. New York: The Free Press, 1994.
- GIL, Moshe: The Authorities and the Local Population. In: PRAWER, Joshua – BEN-SHAMMAI, Haggai (eds.): *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period (638-1099)*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1998. s. 101–120.
- GOFFMAN, Daniel: Jews in Early Modern Ottoman Commerce. In: LEVY, Avigdor (ed.): *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002. s. 15–34.
- GOLDSTEIN, Judith L.: Iran, Jews of. In: PATAI, Raphael (ed.): *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*. New York: Routledge, 2013. s. 260–263.
- GOLDSTEIN, Martin B.: *The Newest Testament: A Secular Bible*. Bloomington: Archway Publishing, 2013.
- GRAFTON, David: *The Christians of Lebanon: Political Rights in Islamic Law*. London: Tauris Academic Studies, 2003.
- GUO, Li: *Early Mamluk Syrian Historiography: Al-Yūnīnī's Dhayl Mir'āt al-zamān*. Leiden: Brill, 1998.
- HANIOĞLU, Şükrü M.: *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- HIRSCHBERG, Haim Zeev: *A History of the Jews in North Africa: From the Ottoman Conquests to the Present Time*. Leiden: Brill, 1981.

- INCE, Basak: *Citizenship and Identity in Turkey: From Atatürk's Republic to the Present Day*. New York: I.B. Tauris, 2012.
- Jews from Arab Lands. *World Jewish Congress* [online]. Nedaťováno, [cit. 7. 9. 2017]. Dostupné z: <http://www.worldjewishcongress.org/en/issues/jews-from-arab-lands>
- Jews in Islamic Countries: Iran. *Jewish Virtual Library* [online]. 2017, [cit. 18. 12. 2017]. Dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jews-of-iran>
- Jews in Islamic Countries: Syria. *Jewish Virtual Library* [online]. 2017, [cit. 21. 12. 2017]. Dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jews-of-syria>
- Jews in Islamic countries: Tunisia. *Jewish Virtual Library* [online]. 2017, [cit. 21. 12. 2017]. Dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jews-of-tunisia>
- KARESH, Sara E. – HURVITZ, Mitchell M.: *Encyclopedia of Judaism*. New York: Infobase Publishing, 2006.
- KARPAT, Kemal H.: *Studies on Ottoman Social and Political History*. Leiden: Brill, 2002.
- KENDAL, Elizabeth: *After Saturday Comes Sunday: Understanding the Christian Crisis in the Middle East*. Eugene: Resource Publications, 2016.
- KHAN, Muqtedar A.: *Islamic Jihad: A Legacy of Forced Conversion, Imperialism, and Slavery*. Bloomington: iUniverse, 2009.
- KHANGAGHI, Aptin: *The Fire, the Star and the Cross: Minority Religions in Medieval and Early Modern Iran*. London: I.B. Tauris, 2006.
- KRÄMER, Gudrun: *The Jews in Modern Egypt, 1914–1952*. London: I.B. Tauris, 2016.
- LAPIDUS, Ira M.: *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- LASKIER, Michael M.: Syria and Lebanon. In: SIMON, Reeva Spector – LASKIER, Michael Menachem – REGUER, Sara (eds.): *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York: Columbia University Press, 2002. s. 316–334.

4. Stručný přehled postavení židovské menšiny v muslimských státech

- LASKIER, Michael M.: *North African Jewry in the Twentieth Century: The Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*. New York: New York University Press, 1994.
- LE ELEF, Ner: World Jewish Population. *Judaism online* [online]. Nedatováno, [cit. 7. 9. 2017]. Dostupné z: <http://www.simpletoremember.com/vitals/world-jewish-population.htm>
- LĚV, Yaacov: *Saladin in Egypt*. Leiden: Brill, 1999.
- LEVY, Avigdor: *Jews of Ottoman Empire*. Michigan: Dawin Press, 1994.
- LEVY, Richard: *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005.
- LEWIS, Bernard: *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- LOEB, Laurence D.: *Outcaste: Jewish Life in Southern Iran*. New York: Gordon and Breach, 1977.
- Mamluks. *Jewish Virtual Library* [online]. 2008, [cit. 25. 9. 2017]. Dostupné z: <http://www.jewishvirtuallibrary.org/mamluks>
- MASTERS, Bruce: *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MASTERS, Bruce: Jews. In: ÁGOSTON, Gábor – MASTERS, Bruce (eds.): *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York: Infrobase Publishing, 2009. s. 300–303.
- MASTERS, Bruce: Jizya (cizye). In: ÁGOSTON, Gábor – MASTERS, Bruce (eds.): *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. New York: Infrobase Publishing, 2009. s. 303.
- Medieval Sourcebook: Pact of Umar, 7th Century?. *Fordham University* [online]. 1996, [cit. 14. 9. 2017]. Dostupné z: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/pact-umar.asp>
- MERON, Ya'akov: Why Jews Fled the Arab Countries. *The Middle East Quarterly*. 2:3, September 1995. s. 47–55.
- MERON, Ya'akov: The Expulsion of the Jews from the Arab Countries: The Palestinians' Attitude Towards It and Their Claims. In: SHULEWITH, Malka Hillel (ed.): *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*. London: Cassell, 1999. s. 83–125.

- MITCHELL, Colin P.: Rashid al-Din. In: MERI, Josef W. (ed.): *Medieval Islamic Civilization: Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006. s. 666–668.
- More Than One Million Jewish Refugees. *IsraCast* [online]. 27. 11. 2007, [cit. 9. 10. 2017]. Dostupné z: <http://www.isracast.com/article.aspx?ID=873&t=More-Than-One-Million-Jewish-Refugees>
- MOREH, Shmuel: Introduction: The Historical Context. In: MORAD, Tamar – SHASHA, Dennis – SHASHA, Robert (eds.): *Iraq's Last Jews: Stories of Daily Life, Upheaval, and Escape from Modern Babylon*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. s. 1–10.
- NEWBY, Gordon D.: The Jews of Arabia at the Birth of Islam. In: MEDDEB, Abdelwahab – STORA, Benjamin (eds.): *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. s. 39–51.
- NEWMAN, Andrew J.: *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad*. Richmond: Curzon, 2000.
- O'REILLY, Charles T.: *The Jews of Italy, 1938–1945: An Analysis of Revisionist Histories*. Jefferson: McFarland, 2006.
- PARISIEN, Pierre: *Blood and the Covenant: The Historical Consequences of the Contract with God*. USA: Trafford, 2010.
- PATAI, Raphael: *Jadīd Al-Islām: The Jewish „new Muslims“ of Meshhed*. Detroit: Wayne State University Press, 1997.
- PEACOCK, A. C. S.: *The Great Seljuk Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- RASHIDBEYGI, Zahra: *Iran: The Cradle of Peaceful Religious Coexistence*. Iran: Alhoda International Publishing Group, 2015.
- ROTH, Norman: *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*. Leiden: Brill, 1994.
- ROUMANI, Judith: Jews in Tunisia. In: EHRLICH, Avrum M. (ed.): *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture. Volume 1: Themes and Phenomena of the Jewish Diaspora*. Santa Barbara: ABC Clio, 2009. s. 509–515.
- ROUMANI-DENN, Vivienne: Jews in Libya. In: EHRLICH, Mark Avrum (ed.): *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*. Santa Barbara: ABC Clio, 2009. s. 477–481.

4. Stručný přehled postavení židovské menšiny v muslimských státech

- RUBIN, Michael: The End of Turkey's Jews?. *Commentary Magazine* [online]. 9. 5. 2017, [cit. 21. 12. 2017]. Dostupné z: <https://www.commentarymagazine.com/foreign-policy/middle-east/turkey/the-end-of-turkeys-jews/>
- RUDIŠ, Martin: Dvě tisíciletí židovské komunity v Jemenu. *Nový Orient*, 72:1, 2017. s. 9–16.
- RUSTOW, Marina: *Heresy and the Politics of Community: The Jews of the Fatimid Caliphate*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- RUSTOW, Marina: Jews and Muslims in the Eastern Islamic World. In: MEDDEB, Abdelwahab – STORA, Benjamin (eds.): *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*. Princeton: Princeton University Press, 2013. s. 75–110.
- RUSTOW, Marina: At the Limits of Communal Autonomy: Jewish Bids for Intervention from Mamluk State. *Mamlúk Studies Review* [online]. XIII (2), 2009. s. 133–159.
- SACHAR, Howard M.: *A History of the Jews in the Modern World*. Vintage books, 2005.
- SHARKEY, Heather J.: *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- SHAW, Stanford J.: *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. Houndmills: Macmillan Press, 1991.
- SHULEWITZ, Malka Hillel: Exchanges of Populations Worldwide: The First World War to the 1990s. In: SHULEWITZ, Malka Hillel (ed.): *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*. London: Cassell, 1999. s. 126–141.
- SCHEIN, Sylvia: Between East and West: Jews in the Latin Kingdom of Jerusalem 1099-1291. In: CIGGAAR, Krijnie – DAVIDS, Adelbert – TEULE, Herman (eds.): *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1996. s. 31–38.
- SCHEINDLIN, Raymond P.: *A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- SCHREIBER, Mordecai: *The Shengold Jewish Encyclopedia*. Oxford: Taylor Publishing, 2011.

- SCHULL, Kent F.: Conceptualizing Difference During the Second Constitutional Period: New Sources, Old Challenges. In: NIELSEN, Jorgen (ed.): *Religion, Ethnicity and Contested Nationhood in the Former Ottoman Space*. Leiden: Brill, 2012. s. 63–88.
- STEIN, Leslie: *The Making of Modern Israel: 1948–1967*. Cambridge: Polity Press, 2009.
- STILLMAN, Norman A.: Clothing and Costume. In: MERI, Josef W. (ed.): *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2006. s. 159–162.
- STILLMAN, Norman A.: The Jew in the Medieval Islamic City. In: FRANK, Daniel (ed.): *The Jews of Medieval Islam Community, Society, and Identity*. Leiden: Brill, 1995. s. 3–13.
- STILLMAN, Norman A.: *The Jews of Arab Lands*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1979.
- STILLMAN, Norman A.: The non-Muslim communities: the Jewish community. In: PETRY, Carl F. (ed.): *The Cambridge History of Egypt: Volume One, Islamic Egypt, 640–1517*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. s. 198–210.
- SYED, Muzaffar H. – AKHTAR, Syed S. – USMANI, B. D.: *Concise History of Islam*. New Delhi: Vij Books, 2011.
- TAGLIA, Stefano: Náboženství v Osmanské říši. In: GEBELT, J. a kol.: *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016. s. 39–72.
- TARANT, Zbyněk: Arabský antisemitismus. In: BUDIL, Ivo – TYDLITÁTOVÁ, Věra – ARAVA-NOVOTNÁ, Lena – TARANT, Zbyněk: *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2013. s. 65–72.
- TARANT, Zbyněk: Írán. In: BUDIL, Ivo – TYDLITÁTOVÁ, Věra – ARAVA-NOVOTNÁ, Lena – TARANT, Zbyněk: *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2013. s. 144–148.
- The Rise of Islam. *Jewish History* [online]. Nedatováno, [cit. 8. 9. 2017]. Dostupné z: <http://www.jewishhistory.org/the-rise-of-islam/>
- TOBI, Joseph: *The Jews of Yemen: Studies in Their History and Culture*. Leiden: Brill, 1999.

4. Stručný přehled postavení židovské menšiny v muslimských státech

- TRIGANO, Shmuel: *The Expulsion of the Jews from Muslim Countries, 1920–1970: A History of Ongoing Cruelty and Discrimination*. *Jerusalem Center for Public Affairs* [online]. November 4, 2010. [cit. 7. 9. 2017]. Dostupné z: <http://jcpa.org/article/the-expulsion-of-the-jews-from-muslim-countries-1920-1970-a-history-of-ongoing-cruelty-and-discrimination/>
- TROPER, Harold: *Syria, A Special Case: A Comparison of the Campaigns on Behalf of Syrian and Soviet Jews*. In: SHULEWITZ, Malka Hillel (ed.): *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*. London: Cassell, 1999. s. 52–79.
- TYDLITÁTOVÁ, Věra: *Damašská aféra*. In: BUDIL, Ivo – TYDLITÁTOVÁ, Věra – ARAVA-NOVOTNÁ, Lena – TARANT, Zbyněk: *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2013. s. 107–108.
- van GORDER, Christian A.: *Christianity in Persia nad the Status of Non-muslims in Iran*. Lanham: Lexington, 2010.
- WAGNER, Mark S.: *Jews and Islamic Law in Early 20th-Century Yemen*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- WERTHMULLER, Kurt J.: *Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt, 1218-1250*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2010.
- WINTER, Michael: *Egyptian Society Under Ottoman Rule, 1517–1798*. London: Routledge, 1992.
- YEHUDA, Zvi: *The New Babylonian Diaspora: The Rise and Fall of the Jewish Community in Iraq, 16th–20th Centuries C.E.* Leiden: Brill, 2017.
- YEROUSHALMI, David: *The Jews of Iran in the Nineteenth Century. Aspects of History, Community, and Culture*. Leiden: Brill, 2009.



II.
ŽIDÉ
V MAROKU

ŽIDÉ V MAROKU: HISTORICKÝ PŘEHLED

ALEXANDRA KOLLÁROVÁ – KATARÍNA MARUŠKINOVÁ
– MONIKA TINTĚROVÁ³⁹⁹

Nejstarší dějiny

Počátky židovského osídlení oblasti dnešního Marockého království lze těžko spolehlivě datovat. Podle židovských legend k němu došlo v dobách biblického krále Šalamouna nebo v době zničení prvního jeruzalémského chrámu v 6. století př. n. l.⁴⁰⁰ Historikové se však přiklánějí k pozdější daci, přesněji k době po zničení druhého jeruzalémského chrámu (tj. 70 n. l.). Prokazatelně víme o židovském osídlení až z doby římské nadvlády, kdy v římské provincii Mauretania Tingitanis žila ve městech Volubilis a Tanger řada cizinců, zejména židé, Féničané a Řekové.⁴⁰¹ Základ marocké židovské populace byl vytvořen jednak z původních etnických židů, kteří přišli ze Syropalestiny, a jednak díky novým konvertitům z řad místních řeckých, fénických a berberských usedlíků.⁴⁰² Významnou historickou postavou z počátku 8. století je bezesporu židovská berberská vůdkyně Káhina (z kmene

³⁹⁹ Tato kapitola vznikla na základě informací z již publikovaného článku Kataríny Maruškinové v odborném časopise *Nový Orient* pod názvem: Židé v Maroku od středověku po vznik státu Izrael a z textu: Sultánovi obchodníci: příběh židovské komunity v Maroku autorek Moniky Tintěrové a Alexandry Kollárové, který byl otištěn v religionistickém periodiku *Sacra*.

⁴⁰⁰ LASKIER, M. – SIMON, R. S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 471.

⁴⁰¹ První historicky podložený důkaz židovské přítomnosti pochází z 2. století n. l. v podobě hebrejských nápisů na náhrobcích právě v ruinách římského města Volubilis (ABITBOL, M.: *Histoire du Maroc*, s. 18).

⁴⁰² HIRSCHBERG, H. Z.: *The Problem of the Judaized Berbers*, s. 313. To dokládá i arabský dějepisec Ibn Chaldún, který ve svém díle ze 14. století vyjmenovává konvertované berberské kmeny, které přijaly judaismus ještě před příchodem Arabů. Do berberských jazyků byly záhy přeloženy i posvátné texty judaismu (ZAFRANI, H.: *The Thousand Years of Jewish Life in Morocco*, s. 3).

Džaráwa) z alžírského pohoří Aurés,⁴⁰³ která intenzivně a úspěšně bojovala proti výpadům muslimů pod velením chalífy 'Abd al-Málika. Vytvořila poměrně rozsáhlý stát sahající od dnešního libyjského Tripolisu až po marocké město Tanger, který však zanikl krátce po její smrti.⁴⁰⁴

Židé se od 8. století angažovali v obchodní činnosti, a to zejména v transsaharském obchodě,⁴⁰⁵ k jejich usazování docházelo postupně.⁴⁰⁶ Po založení nového královského města Fez králem Idrísem II. (791–828) přišli židé právě sem a vytvořili zde jedno z největších a nejvýznamnějších židovských center v celém Maroku. Jejich původní čtvrť nese dodnes název al-Funduq al-jahúdí.⁴⁰⁷ Židé v té době měli zřejmě standardní status chráněného lidu *ahl adh-dhimma*, neboť byli nuceni panovníkovi platit *džizju*,⁴⁰⁸ která činila 30 tisíc dinárů ročně.⁴⁰⁹

Fezská židovská komunita nabývala rychle na velikosti i důležitosti,⁴¹⁰ udržovala kontakty s dalšími židovskými centry v Maghrebu.⁴¹¹ Pád dynastie Idrísovců,⁴¹² následné boje mezi berberským kmenovým svazem Zenáta a nástup Fátimovců předznamenává budoucí těžká období pro marocké židy. Na samotném přelomu 10. a 11. století došlo ke dvěma tragickým událostem, nejprve k vyhnání části fezského židovského obyvatelstva kolem roku 987 a pak zejména tzv. Fezský masakr z roku 1033, jehož obětí se stalo okolo 6 tisíc židů.⁴¹³ Nepřátelské postoje fezských muslimů potvrzují také dokumenty geografa a cestovatele al-Bakrího z 11. století.⁴¹⁴

⁴⁰³ V některých textech označována jako Dahjá, Dihjá, Dahbá nebo Damjá.

⁴⁰⁴ HIRSCHBERG, H. Z.: *The Problem of the Judaized Berbers*, s. 318.

⁴⁰⁵ ABITBOL, M.: *Juifs maghrébins et commerce transsaharien (VIII–XVe siècles)*, s. 179.

⁴⁰⁶ HIRSCHBERG, H. Z.: *The Problem of the Judaized Berbers*, s. 326.

⁴⁰⁷ GILBERT, M.: *In Ishmael's house*, s. 41.

⁴⁰⁸ Více o dani *džizja* viz kap. 1.

⁴⁰⁹ CORCOS, D. – SAADOUN, H. – COHEN, H. J.: *Fez*, s. 6.

⁴¹⁰ Přesouvali se sem židé z dalších měst jako z Táheru (ABITBOL, M.: *Histoire du Maroc*, s. 49).

⁴¹¹ O tom svědčí například komunikace s Ibn Qurajšem z Táheru (CORCOS, D. – SAADOUN, H. – COHEN, H. J.: *Fez*, s. 6).

⁴¹² Bez zajímavosti není fakt, že pravuk Idríse II. jménem Jahjá byl odsouzen k trestu smrti za sexuálně motivovaný útok vůči židovské dívce.

⁴¹³ CORCOS, D. – SAADOUN, H. – COHEN, H. J.: *Fez*, s. 6.

⁴¹⁴ EL-BEKRI: *Description de l'Afrique Septentrionale*, s. 262.

Vláda Almorávidů a Almohadů

Podmínky židů se začaly komplikovat s příchodem vládnoucí dynastie berberských Almorávidů (1040–1147), jejichž původ sahá do saharské oblasti jižního Maroka. Almorávidé byli zpočátku tolerantní, vytvořili však hnutí, které si kladlo za cíl očistit islám od neislámských praktik a posílit ortodoxii. Součástí procesu purifikace se záhy stalo pronásledování náboženských minorit – židů, křesťanů, ale i muslimů jiného smýšlení. Zpřísnila se nařízení týkající se chráněného nemuslimského obyvatelstva, platila nařízení o odlišném ošacení, o omezení kontaktu mezi muslimy a nemuslimy (například v lázních).⁴¹⁵ Když v roce 1068 Almorávidé založili nové hlavní město Marrákéš, židům byl do tohoto města vstup zakázán.

Následné období vlády berberské dynastie Almohadů (1121–1269)⁴¹⁶ je označováno historiky za jedno z nejtěžších v marockých dějinách. Rigidní učení zakladatele Muhammada ibn Túmart, soustředěné na ortodoxní výklad islámských textů a zdůraznění jednosti Boží vedlo k prosazování velmi striktní verze islámské praxe na všech získaných územích, která se týkala odstranění nežádoucích forem islámu a všech lidových praktik.⁴¹⁷ Mělo také velký dopad na příslušníky nemuslimských náboženských skupin. Brzy byl celý dříve stanovený a respektovaný systém chráněného lidu (*ahl adh-dhimma*) Almohady odmítnut. Je známo několik případů, kdy byli židé postaveni před volbu: konverze k islámu, nebo smrt, jako tomu bylo při popravě 150 židů v jihomarocké Sidžilmáse v roce 1146.⁴¹⁸ Další známou událostí této doby bylo vypovězení židů z Marrákeše, ve které se přes počáteční zákaz zbudovatelů nakonec usídlili.⁴¹⁹ Násilné konverze k islámu probíhaly po zákazu praktikovat judaismus, který byl ve Fezu ustanoven v roce 1165.⁴²⁰ Tento zákaz ale nemohl být uplatňován všude, najednou a důsledně. O tom svědčí nařízení o speciálním oblečení pro židy (modrá

⁴¹⁵ ROTH, N.: *Medieval Jewish Civilization*, s. 23.

⁴¹⁶ Rodišťem zakladatele dynastie Almohadů Ibn Túmarta je oblast Sús na jih od Vysokého Atlasu.

⁴¹⁷ Ibn Túmart osobně vystupoval proti sdílení veřejného prostoru ženami a muži společně, proti pití vína, proti tanci a hudbě.

⁴¹⁸ BENNISON, A. K. – GALLEGO, M. A.: *Jewish Trading in Fes on the Eve of the Almohad Conquest*.

⁴¹⁹ GILBERT, M.: *In Ishmael's house*, s. 65.

⁴²⁰ CORCOS, D. – SAADOUN, H. – COHEN, H. J.: *Fez*, s. 7.

a černá barva, přišitý žlutý kousek látky na viditelném místě, což bylo v roce 1224 vystředáno návratem k tradičnímu židovskému odění s turbanem žluté barvy), které bylo platné ve stejnou dobu⁴²¹ a které dokazuje přítomnost židů ve veřejném prostoru.

V každém případě se nejednalo o snadné období. Mnoho židovských rodin se snažilo z území ovládaného Almohady prchnout. Většina však zůstala a byla donucena oficiálně přijmout muslimskou víru, ve skrytu se judaismus u konvertitů praktikoval nadále.⁴²² Otázky předstírané konverze a skrytého uchování vlastní víry je výrazným námětem tehdejších učenců jako byl Moše ben Maimon⁴²³ a takové chování bylo akceptováno i tehdejšími rabíny.⁴²⁴ Podezření, že židé přijímají islám pouze formálně, vedlo almohadského vládce Jakúba al-Mansúra⁴²⁵ (vl. 1184–1199) k vydání dalších omezení pro novomuslimy. Kromě speciálního odění tito nesměli uzavírat sňatek s ostatními muslimy, ani mít vlastní otroky a zejména nesměli obchodovat, což představovalo opět citelný zásah do obvyklých ekonomických aktivit židovských kruhů.⁴²⁶ Nucené konverze i většina diskriminujících opatření byla zrušena za almohadského sultána Abú Muhammada 'Abd Alláha v roce 1224, židům bylo dokonce dovoleno i vrátit se do sídelního města Marrákeše,⁴²⁷ což opět svědčí o tom, že nucené konverze za předchozích vládců nemohly být prováděny plošně a důsledně.

Situace marockého židovstva po reconquistě

Za vlády Marínovců (1215–1465) se stal hlavním městem opět Fez. V roce 1438 bylo vydáno přelomové nařízení, kterým bylo všem židům žijícím ve Fezu nařízeno, aby se přesunuli a nadále žili výhradně ve vyhrazené čtvrti nazvané *milláh*.⁴²⁸ Důvodem byla buď rostoucí sakrali-

⁴²¹ LASKIER, M. – SIMON, R. S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 179, podobně GILBERT, M.: *In Ishmael's house*, s. 66.

⁴²² BOUŠEK, D.: Maimonides: židovský myslitel na rozhraní dvou epoch, s. 15–118.

⁴²³ Viz např.: BOUŠEK, D.: Náboženské pronásledování Židů Almohady a otázka Maimonidovy konverze k islámu.

⁴²⁴ LEWIS, B.: *The Jews of Islam*, s. 84.

⁴²⁵ Známy jako Múláj Jakúb, správně jménem Abú Júsuf Ja'aqúb al-Mansúr.

⁴²⁶ GILBERT, M.: *In Ishmael's house*, s. 66.

⁴²⁷ GILBERT, M.: *In Ishmael's house*, s. 67–68.

⁴²⁸ Původ a význam tohoto termínu je vysvětlen v poznámce pod čarou č. 484 v 6. kapitole.

zace staré části Fezu související s nově zbudovanou svatyní nad hrobem zakladatele města Idríse II.,⁴²⁹ anebo prostá snaha zamezit rostoucímu pnutí mezi náboženstvími ve starém městě.⁴³⁰ Případně takto mohla být záměrně zdůrazněna závislost židovské minority na vůli vládnoucí elity, neboť *milláh* těsně sousedil s důležitými institucemi tehdejšího státu (*dár al-machzan*). Se zvýšenou koncentrací menšiny v jedné ohraničené čtvrti města současně vzrostla i exkluze jejích obyvatel. Protižidovské nálady se rozhořely například v roce 1465, když tehdejší marínovský panovník 'Abd al-Haqq II. ustanovil vezírem žida Árona ben Bataš. Následná revolta vedla k zavraždění panovníka i čerstvě nominovaného vezíra, k násilnostem vůči židům v celém fezském *milláhu* a nakonec i ke svržení celé dynastie Marínovců.

Vláda dynastie Wattásovců v čele se sultánem Muhammadem ibn Jahjá aš-Šajch⁴³¹ (1472–1504) představuje klidnější období marockých židovských dějin. Panovník zaručoval relativní náboženskou svobodu, dokonce povolil židovským uprchlíkům ze Španělska po roce 1492, poté i Portugalska, usadit se na území Maroka.⁴³²

Příchod těchto andaluských židů způsobil rozdělení marocké židovské společnosti na původní obyvatele (*tošavim*) a nově příchozí (*megurašim*). Toto rozdělení zůstane pro marocké židy příznačné po celá další staletí.⁴³³ Ve stejné době přicházeli do Maroka i dříve násilně konvertovaní židé (*marranos*) z Iberského poloostrova, kteří se navrátili ke své původní víře. Skupiny *megurašim* a *marranos* měly oproti *tošavim* vyspělejší kulturní zázemí, ekonomické a obchodní schopnosti, a především znali evropskou kulturu, a proto se staly hlavními kontakty pro přicházející evropské mocnosti, zejména pro Portugalce. Díky znalostem rafinace cukru z cukrové třtiny, které přinesli *marranos*, se z Maroka stal přední vývozce cukru⁴³⁴ a významní židovští obchodníci byli označováni jako "sultánovi obchodníci", což ukazuje jejich důležitost v tehdejších marockém mezinárodním

⁴²⁹ Pro nemuslimy bylo nepřipustné žít ve „svatém“ muslimském městě (BEN-LAYASHI, S. – MUDDY-WEITZMAN, B.: *Mythe, History and Realpolitik*, s. 90).

⁴³⁰ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 79.

⁴³¹ Správně Abú 'Abd Alláh aš-Šajch Muhammad ibn Jahjá.

⁴³² STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 80–81.

⁴³³ LASKIER, M.: *Morocco*, s. 497.

⁴³⁴ LASKIER, M.: *Morocco*, s. 497–498.

obchodě.⁴³⁵ Přes prokazatelnou ochranu sultána máme doloženy určité nepřátelské projevy chování muslimského obyvatelstva i z této doby.⁴³⁶ Podíl na tomto postoji měly určitě také dobré vazby židovských kruhů s koloniálními mocnostmi (v té době se Španělskem a Portugalskem), kterým muslimové nedůvěřovali. Ve skutečnosti bylo marocké židovstvo loajální spíše svému marockému sultánovi, neboť bylo poučeno z předchozího období života pod španělskou křesťanskou nadvládou. Jako příklad nám může sloužit historická událost z roku 1578, kdy marocká dynastie Sa'adovců porazila vojska portugalského krále Sebastiána I. a na počest tohoto vítězství muslimů židé slavili svátek Purim Sebastiano.⁴³⁷

Na prahu novověku: nástup dynastie 'Alawitů

Od roku 1631 vládne v Maroku šarífská dynastie 'Alawitů.⁴³⁸ Sedmnácté století je v Maroku charakteristické silnou centralizovanou vládou, obratnou zahraniční politikou a stabilní ekonomikou. Obchodní styky 'Alawitů se zahraničím zabezpečovaly i nadále zejména židovské kruhy, kterým sultán důvěřoval více než muslimům (židé byli na jeho ochraně zcela závislí, pročež velmi loajální). Židé tvořili hlavní složku populace typicky obchodnických měst, jako byl Tanger⁴³⁹ nebo nově založená Essawíra. Z dobře etablovaných obchodníků se v průběhu 18. století stali i tlumočníci a diplomaty⁴⁴⁰ zodpovědní zejména za styk se západními mocnostmi.⁴⁴¹ Takovéto

⁴³⁵ Obchod se samozřejmě týkal mnohem širší škály nejrůznějšího zboží. O židovském obchodě se šperky viz např. vynikající monografie EL KOUTBIA, S.: *Les Juifs, le commerce et l'artisanat des métaux précieux au Maroc*.

⁴³⁶ ARAVA-NOVOTNÁ, L.: Postavení Židů v islámských zemích a jeho proměny pod vlivem Evropy, s. 14–31.

⁴³⁷ BEN-LAYASHI, S. – MADDY-WEITZMAN, B.: Myth, History and Realpolitik, s. 89–106.

⁴³⁸ Dynastie 'Alawitů, která je u moci dodnes, se svým původem řadí k tzv. šarífům, tj. potomkům proroka Muhammada, přes jeho zetě 'Alího a jeho syna Hasana.

⁴³⁹ Tanger, důležitý přístav a středisko diplomacie na severu země, byl okupován Portugalci, Španěly a Velkou Británií až do konce 17. století, pak jej zpět vybojovali Maročané.

⁴⁴⁰ Například diplomat židovského původu Jakov Benider, který od roku 1772 zastával velvyslanecký post Marockého sultanátu v Londýně (GILBERT, M.: *In Ishmael's house*, s. 96).

⁴⁴¹ VANCE, S.: *The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint*, s. 60.

výjimečné ekonomické a sociální postavení v marocké společnosti se ale týkalo jen určitých prominentních židovských skupin,⁴⁴² zbytek židovstva, zejména ve vnitrozemí země, nebyl ani politicky významný, ani ekonomicky silný, většinou se věnoval běžnému řemeslu a obchodu, případně vybíral daně pro království.⁴⁴³

Maroko zůstalo po dlouhá staletí velmi uzavřenou zemí, a to až do druhé poloviny 19. století.⁴⁴⁴ V následujících desetiletích se však situace zcela obrátila a do této exotické země se vydalo množství umělců i dobrodruhů. Protože měli velmi omezené podmínky pro svůj pobyt (platil například zákaz bydlet u muslimské rodiny), zázemí židovských rodin bylo jediné, které mohli přicházející Evropané využívat. *Milláh*, tedy ohraničená židovská čtvrť, byl v té době již v každém velkém a důležitém marockém městě. Díky stále rostoucímu množství cestovatelů z Evropy se nám dochovaly cenné zprávy o životních podmínkách a ekonomické situaci marockého městského židovského obyvatelstva v tomto období, zejména o výši daní a jejich celkovém podřadném postavení v rámci společnosti. Tyto kontakty židů s evropskými cestovateli většinou dále přerostly v obchodní činnost.⁴⁴⁵

Nemůžeme opominout pokračující formy nepřátelství, před nimiž marocké židy neochránila ani přízeň 'alawitských sultánů. V roce 1737 byla vypálena synagoga v Agadíru, začala platit některá klasická ustanovení 'Umarovy smlouvy (viditelné označování židovských obchodů, zákaz jízdy na koni a nošení zbraní), židé také nesměli vycestovat ze země.⁴⁴⁶ Současně postupně stoupal tlak na konverze k islámu.⁴⁴⁷ Ale i status konvertitů byl značně problematický, židovští novomuslimové nebyli lokální muslimskou majoritou akceptováni, paralelně čelili ústrkům i ve své původní komunitě, kde na ně bylo pohlíženo jako na zrádce a byli ze čtvrtí vyháněni za hřích odpadlictví. Přesto, že si oficiálně konvertovaní židé byli „rovni“ s muslimským obyvatelstvem, zůstávalo společensky nepřijatelné, aby se bývalý žid

⁴⁴² Situace těchto kruhů se zdá být velmi dobrá, ale na základě dobových zpráv je upozorňováno, že se jejich postavení v mnohém nelišilo od otroctví (FENTON P. – LITTMAN D.: *Exile in The Maghreb*, s. 20–21).

⁴⁴³ VANCE, S.: *The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint*, s. 66.

⁴⁴⁴ GOMBÁR, E.: *Moderní dějiny islámských zemí*, s. 176–177.

⁴⁴⁵ FENTON P. – LITTMAN D.: *Exile in The Maghreb*, s. 16–19.

⁴⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁴⁷ VANCE, S.: *The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint*, s. 60.

oženíl s muslimkou, stejně tak mu byla zapovězena i jakákoliv náboženská funkce.⁴⁴⁸

Počátky cíleného pronásledování

Situace židovské komunity v Maroku se ještě zhoršila od konce 18. století, s vládou sultána Jazída (1790–1792) a jeho nástupců. Docházelo k cílenému pronásledování židů, konfiskování jejich majetku, k útokům na synagogy, židé nebyli v bezpečí ani v *milláhu*.⁴⁴⁹ Doloženy jsou opět nucené konverze, zejména známý případ židovské dívky jménem Sol Hachuel, která byla obviněna z odpadlictví po přijetí islámu (nucenému), následně odsouzena k smrti a skutečně popravena.⁴⁵⁰ Tato smrt se stala symbolem útlaku marockých židů a inspirovala i díla evropských spisovatelů a malířů.⁴⁵¹

Situace se začala zlepšovat až od poloviny 19. století. Stalo se tak v důsledku zintenzivnění francouzských a britských snah o vliv v Maroku. V období evropské expanzivní politiky si bylo Maroko schopno zachovat vlastní vládu a oficiální nezávislost, ale bylo tomu tak pouze kvůli sporům o dominanci v této oblasti mezi evropskými mocnostmi, jmenovitě mezi Velkou Británií, Francií a Španělskem. Maroko bylo donuceno podepisovat čím dále nevýhodnější ekonomické dohody, které zvyšovaly jeho zadluženost na evropských partnerech. Společenské postavení marocké židovské minority se v důsledku intervence evropských zemí do marocké ekonomiky zlepšilo. Nejvýznamnější pokrok zaznamenáváme v sousedním Alžírsku, které od roku 1830 začala okupovat Francie.⁴⁵² V Maroku byla v tomto ohledu významná aktivita Mosese (Moše) Montefioreho, vlivného Brita marockého židovského původu. Ten u sultána Muhammada IV. (1859–1873) dosáhl obnovení tradičního postavení *ahl adh-dhimma* pro marocké jinověrce a také ústupek v podobě otevření židovských škol. Na základě jeho vlivu získali maročtí židé po konferenci v Madridu v roce 1880 základy pro budoucí marocké občanství.⁴⁵³

⁴⁴⁸ Tamtéž.

⁴⁴⁹ Například vyhlášení židů z Tangeru (GILBERT, M.: *In Ishmael's house*, s. 97).

⁴⁵⁰ HIRCHBERG, H. Z.: *The Problem of the Judaized Berbers*, s. 304.

⁴⁵¹ Například anglického spisovatele Edwarda Mitforda (1811–1912) nebo francouzského malíře Alfréda de Dehodencq (1822–1822) – více viz FENTON P. – LITTMAN D.: *Exile in The Maghreb*, s. 22.

⁴⁵² LASKIER, M.: *Morocco*, s. 499.

⁴⁵³ FENTON P. – LITTMAN D.: *Exile in The Maghreb*, s. 26–27.

Přelom století pod vládou sultána Hasana (1873–1894) a v počátcích vlády sultána 'Abd al-'Azíze (1894–1908) byl pro marocké židy relativně příznivé období, ve kterém je zřetelný zejména tlak na sekulární vzdělávání židovského obyvatelstva. V této snaze vynikaly zejména významné postavy učenců Mordechaje Bengio z Tangeru a Mordechaje Sefaraty z Marrákeše a pak vstup židovské organizace *Alliance Israélite Universelle*, která otevřela své vzdělávací pobočky v Tetuánu, Tangeru, Essawíře a v dalších marockých městech. Díky tomuto systematickému vzdělávání evropského typu se z části marocké židovské komunity utvořila emancipovaná pro-evropsky orientovaná střední třída. Brzy se tito židé stali rovnocenným konkurentem vstupujícím francouzskému bankovníctví.⁴⁵⁴ Zbytek se však tomu trendu přizpůsobit odmítal, uchoval si svůj způsob života a odmítal západní kulturní vlivy.

Postavení marockých židovských a křesťanských skupin se začalo proměňovat k lepšímu, nicméně evropské asimilační a emancipační snahy to činily bezohledně a na úkor postavení lokálního muslimského obyvatelstva. Tato skutečnost výrazně ovlivnila další vývoj v židovsko-muslimských vztazích. Židé, stejně jako v minulosti, se stali terčem mnohých obvinění ze špionáže nebo kolaborace s evropskými vládami, byli také zatýkáni z vykonstruovaných a často smyšlených důvodů. Příkladem mohou být masakry židů ve městě Taza v roce 1903 a ve městech Settát a Casablanca v roce 1907.⁴⁵⁵

Marocké židovstvo ve 20. století

Na vznik francouzského a španělského protektorátu na marockém území v roce 1912 reagovali maročetí muslimové (krom jiného) agresí vůči židovským spoluobyvatelům, které považovali za kolaboranty Evropy. Například ve městě Fez se odehrál intenzivní protižidovský pogrom.⁴⁵⁶ Pravdou je, že židé pod vládou Francie a Španělska užívali veškerá práva a svobody běžných obyvatel, takže toto období pro ně bylo velmi příznivé. Netrvalo ale dlouho, s nastupující německou a italskou fašistickou propagandou růst protižidovských nálad zasáhl i Maroko. Vichistická vláda ve Francii přijala

⁴⁵⁴ LASKIER, M.: Morocco, s. 500.

⁴⁵⁵ LASKIER, M. – SIMON, R.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 495.

⁴⁵⁶ Tamtéž.

první protižidovský zákon 31. října 1940, v Maroku byl aplikován téhož dne prostřednictvím sultánského dekretu (*záhir*). Tento dekret omezoval zejména výkon určitých povolání (bankovníctví, média), povoleny byly nadále pouze řemeslnické obory, výjimka byla udělena pro lékaře a právníky (ale byla omezena pouze pro 2 % židovského obyvatelstva). Podobné limity platily pro studijní možnosti marockých židů, pouze 10 % smělo navštěvovat protektorátní školy. Součástí byla i prostorová segregace v rámci velkých měst⁴⁵⁷ a další omezující zákony byly vyhlášeny i v následujících letech. Zajímavé je, že tyto zákony platily pouze na území francouzské koloniální správy, nikoliv po celém Maroku.⁴⁵⁸ V kontextu druhé světové války je pro marocké židovstvo důležitou postavou sultán Muhammad, který sehrál významnou (podle některých diskutabilní) roli v odporu proti vichistické vládě.⁴⁵⁹ Opakovaně vyjadřoval nesouhlas s protižidovskými zákony a známé jsou jeho výroky o rovnocennosti židovských a muslimských obyvatel Maroka.⁴⁶⁰ Vyčíslení skutečných židovských obětí z tohoto období není k dispozici, občas se proto soudí, že ke skutečnému vyvražďování zde nedošlo.⁴⁶¹

Vyhlášení Státu Izrael v květnu 1948 vzbudilo vlnu antisemitismu v celém muslimském světě a ani Maroko nebylo výjimkou. Při červnových násilnostech roku 1948 bylo zabito 43 židů a dalších 155 bylo zraněno a podobné události následovaly. To vedlo k odchodu židů do Izraele.

Další zlom v dějinách marockého židovstva nastal s vyhlášením nezávislého Marockého království v roce 1956.⁴⁶² Podobně jako ostatní arabské státy, taktéž Maroko dne 13. května 1956 vydalo oficiální zákaz emigrace svých židovských občanů a současně zastavilo činnost všech sionistických organizací, které byly v Maroku aktivní již od konce 19. století.⁴⁶³ Odchod židů ze země proto dále pokračoval nelegálně.

⁴⁵⁷ LASKIER, M. – SIMON, R.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 493.

⁴⁵⁸ Španělská koloniální správa v Maroku podobné zákony neuplatňovala (LASKIER, M.: *North African Jewry in The Twentieth Century*, s. 9).

⁴⁵⁹ Více o roli sultána Muhammada V. v tomto období viz kapitola 7.

⁴⁶⁰ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 129.

⁴⁶¹ BEN-LAYASHI, S. – MADDY-WEITZMAN, B.: *Myth, History and Realpolitik*, s. 97.

⁴⁶² LASKIER, M.: *Morocco*, s. 502.

⁴⁶³ Více o marockém sionismu a organizacích viz GILBERT, M.: *In Ishmael's house*, s. 263 nebo LASKIER, M. – SIMON, R.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 496.

Ne všichni židé ale viděli svoji další budoucnost pouze mimo Maroko, někteří se naopak velice aktivně zapojili do budování nového království a zastávali i velmi významné funkce ve státní správě, například na post ministra práce první nezávislé vlády byl jmenován žid Leon Benzaken. Tito židé se vymezovali vůči odchozím a o to více usilovali o podpoření židovsko-muslimské spolupráce a dialogu. Tento názor byl však spíše menšinový a počet marockých židů po celé 20. století i nadále v důsledku emigrace klesal. V 70. letech mělo Maroko pouze 35 000 židovských obyvatel, koncentrovaných především ve velkých městech jako Tanger, Fez, Marrákeš, Rabat a Casablanca. Změnila se také sociální skladba této skupiny, odcházely především vzdělané vrstvy židů, což zapříčinilo další kulturní úpadek komunity. Zanikly židovské organizace, synagogy i *ješivy*, rabíni a rabínské soudci neměli své nástupce, od 60. let zanikl i hebrejský vydávaný tisk.⁴⁶⁴

V 90. letech bylo v Maroku již pouze asi 6 tisíc židů, v současné době je tato komunita odhadována na 5 tisíc osob. Přes vstřícný postoj současného krále Muhammada VI. je marocké židovstvo těsně před zánikem. Z tradičních židovských institucí fungují pouze čtyři židovské školy v Casablance.⁴⁶⁵ Dlouhou a bohatou historii židů v Maroku připomíná také Židovské muzeum v Casablance, postavené díky iniciativě židovské komunity ve spolupráci s organizací UNESCO.

Použitá literatura

ABITBOL, Michael: *Histoire du Maroc*. Paris: Perrin, 2009.

ABITBOL, Michael: Juifs maghrébins et commerce transsaharien (VIIIe–XVe siècles). In: *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 66:243, 1979. s. 177–193.

ARAVA-NOVOTNÁ, Lena: Postavení Židů v islámských zemích a jeho proměny pod vlivem Evropy. In: *Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 1:12, 2012. s. 14–31.

BEN-LAYASHI, Samir – MADDY-WEITZMAN, Bruce: Myth, History and Realpolitik: Morocco and its Jewish Community. *Journal of Modern Jewish Studies*, 9:1, 2010. s. 89–106.

⁴⁶⁴ LASKIER, M.: Morocco, s. 502.

⁴⁶⁵ LASKIER, M.: Morocco, s. 502–503.

- BENNISON, Amira K. – GALLEGO, Maria Ángeles: Jewish Trading in Fes on the Eve of the Almohad Conquest. *MEAH, sección Hebreo*, 56:1, 2007. s. 33–51.
- BOUŠEK, Daniel: Maimonides: židovský myslitel na rozhraní dvou epoch. In: RUKRIGLOVÁ, Dita et al.: *Moše Ben Majmon – Maimonides. Filosof, právník a lékař*. Praha: Academia, 2014.
- BOUŠEK, Daniel: Náboženské pronásledování Židů Almohády a otázka Maimonidovy konverze k islámu. *Akta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 1:11, 2011. s. 68–87.
- CORCOS, David – SAADOUN, Haim – COHEN, Hayyim J.: Fez. In: *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Gale Virtual Reference Library, 2007. s. 6–8. [cit. 1. 12. 2017]. Dostupné z <http://go.galegroup.com>
- EL KOUTBIA, Souâad: *Les Juifs, le commerce et l'artisanat des métaux précieux au Maroc. Xe début du XXe siècle (Orfèvrerie, frappe de la monnaie...)* Etude historique, sociolinguistique et symbolique. Marrakech: Établissement AFAQ Pour les Études, Édition et Communication, 2016.
- EL-BEKRI: *Description de l'Afrique Septentrionale*. Paris: L'Imprimerie Impériale, 1858.
- FENTON, Paul – LITTMAN, David: *Exile in The Maghreb – Jews under Islam, Sources and Documents, 997–1912*. Maryland: Fairleigh Dickinson University Press, 2016.
- GILBERT, Martin: *In Ishmael's house: A History of Jews in Muslim Lands*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- GOMBÁR, Eduard: *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Karolinum, 1997.
- HIRSCHBERG, Haim Z.: The Problem of the Judaized Berbers. *The Journal of African History*, 4:3, 1963. s. 313–339.
- KOLLÁROVÁ, Alexandra – TINTĚROVÁ, Monika: Sultánovi obchodníci: příběh židovské komunity v Maroku. *Sacra*, 15:1, 2017. s. 45–54.
- LASKIER, Michael – SIMON, Reeva S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York: Columbia University Press, 2003.
- LASKIER, Michael: Morocco. In: *Encyclopaedia Judaica*. New York: Keter Publishing House, 2008.

- LASKIER, Michael: *North African Jewry in The Twentieth Century*. New York: New York University Press, 1994.
- LEWIS, Bernard: *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- MARUŠKINOVÁ, Katarína: Židé v Maroku od středověku po vznik státu Izrael. *Nový Orient*. 72:3, 2017. s. 9–17.
- ROTH, Norman (ed.): *Medieval Jewish Civilization: An Encyclopedia*. New York: Routledge, 2003.
- STILLMAN, Norman A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- VANCE, Sharon: *The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint*. Leiden: Brill, 2011.
- ZAFRANI, Haim: *The Thousand Years of Jewish Life in Morocco*. New York: Ktav Pub Inc., 2005.

EVROPSKÝ VLIV V MAROKU A PROMĚNA ŽIDOVSKÉ KOMUNITY

JAN PĚCHOTA

Úvod

Dnes žije v Maroku již pouze několik tisíc obyvatel židovského původu, avšak přítomnost židovské komunity byla jedním ze zásadních faktorů, který po dobu téměř dvou tisíc let ovlivňoval kulturu obyvatel celého regionu severozápadní Afriky.⁴⁶⁶ Během tohoto období došlo k několika významným událostem, které zásadním způsobem ovlivnily jak vývoj celé oblasti, tak zejména vývoj židovské komunity samotné. Po muslimské invazi v druhé polovině sedmého století, s níž souvisela následná islamizace území za vlády Idrísovské dynastie (788–974), následoval příchod sefardských exulantů ze Španělska a Portugalska během čtrnáctého a patnáctého století a poté zejména série událostí souvisejících s počátky sílících zájmů evropských mocností o vliv na dění v Maroku, které byly následovány přímými intervencemi do vnitrostátních otázek marocké říše. Právě těmito událostmi, jejich vlivem na vývoj židovské komunity a vztahy mezi židovskými a muslimskými obyvateli Maroka se tato kapitola zabývá.

Na rozdíl od sousedního Alžírsko a dalších severoafrických států si Maroko uchovalo svou nezávislost po relativně dlouhou dobu. Zatímco Alžírsko

⁴⁶⁶ Podle některých názorů dorazili první židé na území dnešního Maroka již před zničením druhého chrámu, tedy před rokem 70 n. l. (ABITBOL, M.: *Relations judéo-musulmanes au Maroc: perceptions et réalités*, s. 7), nebo dokonce již na fénických lodích v době krále Šalamouna, tedy v 10. století př. n. l. (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 13). Zajímavostí je, že palestinský původ přisuzovali i samotným Berberům dva významní historikové. Dle Prokopia z Kaisarieie (500–565) byli Berbeři potomci Kanaánejců vyhnaných Jozuem, zatímco dle Ibn Chaldúna (1332–1406) byli Berbeři přímo „děti Kanána, syna Cháмова, syna Noeho“ (IBN KHALDOUN, A.: *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*, s. 184). Tímto vysvětloval Ibn Chaldún velké množství Berberů vyznávajících judaismus (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 23).

bylo pod francouzskou nadvládou již od roku 1848 a Tunisko od roku 1881, zájem o posílení vlivu v Maroku začínal mezi evropskými mocnostmi v polovině devatenáctého století teprve pomalu narůstat. Jedním z důvodů relativní izolovanosti Maroka je jeho topografická členitost, zejména těžko prostupné pohoří Rif bránící přístupu od středozemního pobřeží a složitá námořní dostupnost, zapříčiněná absencí přírodních přístavů a mělkými ústími řek. Geografické faktory neměly vliv pouze na izolaci Maroka v rámci mezinárodního politického vývoje, ale také na specifický vývoj různých kultur na území Maroka samotného.

Diverzifikace židovské komunity do jisté míry odpovídala diverzifikaci majoritní, tedy muslimské populace. Marocké území se tradičně dělilo na oblasti nazývané *bilád al-machzan* (tedy území vlády, pořádku)⁴⁶⁷ a *bilád as-síba* (území bezvládí, ponechané ladem). Jak už překlad názvů napovídá, tyto termíny rozlišovaly území, která má sultán a centrální vláda pod trvalou kontrolou, od takových, kde je jejich moc nestabilní, případně vůbec žádná. Vzájemný poměr těchto dvou území se neustále proměňoval v závislosti na schopnostech a charismatu jednotlivých panovníků. Obecně platilo, že k označení území spadajícího pod sultánovu kontrolu bylo nutné, aby bylo možné na tomto území vybírat daně i bez nutnosti uspořádání válečného tažení. I toto rozdělení mělo původ v geografické rozmanitosti Maroka. Zatímco *bilád al-machzan* tradičně zahrnovalo tzv. čtyři královská města⁴⁶⁸ a jejich okolí, nížiny a pobřeží Atlantského oceánu, *bilád as-síba* bylo tvořeno zejména horskými masivy pohoří Atlas a Rif a aridními oblastmi. S tímto vymezením souviselo také rozmístění populace obývajících marocké území. Zjednodušeně lze říci, že *bilád as-síba* bylo převážně nehostinné, řídké obydlené a těžko dobývatelné území obývané spíše Berbery, tedy potomky původních obyvatel. Ti byli v naprosté většině islamizováni, ovšem k jejich arabizaci došlo jen v omezené míře, následkem čehož si zachovali

⁴⁶⁷ Samotné slovo *machzan* původně znamenalo „státní pokladna“ (Hrbek, I.: *Dějiny Afriky I*, s. 371), přeneseně se používá ve významu „královský dvůr“ či „vládnoucí třída.“ V současném Maroku se tento termín používá pro okruh králových spolupracovníků či vládu.

⁴⁶⁸ Tímto termínem se označují významná města, která v průběhu marocké historie sloužila jako sídla panovníků (Fez, Meknés, Marrákeš, Rabat). Do vyhlášení francouzského protektorátu v roce 1912 není možné mluvit o hlavním městě říše, protože za hlavní město bylo považováno momentální sídlo sultána, a to se v určitých obdobích měnilo i po několika letech.

vlastní jazyk i prvky vlastní kultury.⁴⁶⁹ Naproti tomu *bilád al-machzan* bylo území zahrnující městská centra a úrodné oblasti obývané zejména arabskou populací. Je důležité zdůraznit, že tento popis je zjednodušující a nereflktuje plně tehdejší realitu. Skutečnost, že během existence francouzského protektorátu v Maroku byl tento popis brán jako obraz reálné situace, je v současné době považována za jednu ze zásadních chyb, které se francouzští protektorátní úředníci dopustili a ze které vyplynuly některé výrazné neúspěchy francouzské kolonizace Maroka.⁴⁷⁰ Pro účely této studie je však tento popis dostačující.

Rozdělení území na část převážně berberskou a část převážně arabskou souviselo také s diverzifikací židovské populace na dvě kulturně i jazykově odlišné skupiny. Autochtonní židé – nazývaní *tošavim*,⁴⁷¹ se vyskytovali především v *bilád as-siba*, tedy v berberském prostředí, a jednalo se převážně o potomky židů přichozích z území Palestiny ještě před arabskou invazí⁴⁷² a jimi judaizovaných Berberů.^{473,474} Jejich jazykem byla judeo-berberština,

⁴⁶⁹ Berberština se v Maroku užívá ve třech hlavních dialektech.

⁴⁷⁰ Kritice tohoto chybného pojetí se věnuje například William A. Hoisington – viz HOISINGTON, W.: *Lyautety and the French Conquest of Morocco*.

⁴⁷¹ V anglofonní a frankofonní literatuře se používá přepis *tochavim* a v literatuře staršího data vydání také přepis *tochabim*. V češtině toto slovo znamená „obyvatel“.

⁴⁷² Tuto skupinu posílili i židé, kteří uprchli z Pyrenejského poloostrova poté, co na počátku 7. století byli pronásledováni Vizigóty, kteří přijali křesťanskou víru (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 14).

⁴⁷³ Judaismus patřil v Maroku mezi dominantní náboženství až do nárůstu moci Idrise I. na konci 8. století (SCHROETER, D.: *La découverte des Juifs berbères*, s. 171; LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 107). Pro své zásluhy na rozšíření islámu v Maroku je tento sultán z hlediska marocké národní identity považován za zásadní postavu. Paradoxem je, že při příchodu do Maroka, kam utekl před abbásovským chalífou Hárúnem ar-Rašídem, našel exil právě mezi judaizovanými Berbery. Ti poté pod jeho vlivem konvertovali k islámu.

⁴⁷⁴ O tom, zdali se jedná přímo o potomky židů či spíše o Berbery, kteří přijali židovskou kulturu a víru, se dlouhodobě vedou spory. Nahum Slouschz, jehož teorie se stala oficiálním dogmatem v období protektorátu, předpokládal, že židé se během antického období stali dominantním kulturním a náboženským elementem a judaizovali berberské kmeny. Tuto teorii využívala francouzská protektorátní správa ve snaze podpořit dichotomii mezi marockými Araby a Berbery, která by následně opravňovala zásahy do vnitřního uspořádání země. Prvním vědcem, který této teorii oponoval, byl Haim Zeev Hirschberg, podle něhož měli na šíření judaismu v Maroku vliv zejména židovští

kteřá vycházela z kombinace hebrejštiny a berberských dialektů.^{475,476} Druhou hlavní skupinou byli tzv. *megurašim*,⁴⁷⁷ tedy potomci sefardských židů uprchlých ze Španělska a Portugalska v důsledku *reconquisty*.^{478,479} Tato skupina obývala převážně arabské oblasti, zejména urbánní centra, a jazykově do velké míry splýnula s arabskou populací.⁴⁸⁰ K zápisu používaly obě skupiny marockých židů hebrejské znaky, a to i přesto, že hebrejštinu *megurašim* až na výjimky neovládali.⁴⁸¹

obchodníci, kteří do marockého vnitrozemí přicházeli až ve výrazně pozdějších obdobích. V současnosti stále není dostatek důkazů pro jednoznačné určení významu vlivu judaismu mezi berberskými kmeny (SCHROETER, D.: *La découverte des Juifs berbères*, s. 172–174).

⁴⁷⁵ Tato judeo-berberština se užívala v různých variantách, podle převládajícího berberského dialektu a míry jeho vlivu. V určitých oblastech přejali židé berberské dialekty v plné míře (AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 359).

⁴⁷⁶ V oblasti Sús (okolí dnešního Agadíru) navíc dialekt používaný židy vykazoval podobnost s chaldejštinou a byl tedy částečně srozumitelný pro evropské rabíny, kteří znali syro-chaldejštinu talmudu (BAUDOZ, A. – OSIRIS IFFLA, D.: *Histoire de la guerre de l'Espagne avec le Maroc*, s. 202).

⁴⁷⁷ V anglofonní a frankofonní literatuře se používá přepis *megorachim* a v literatuře staršího data vydání také přepis *mégourachim*. Český překlad zní „vyhnanci, deportovaní“.

⁴⁷⁸ Těmto židům pravděpodobně předcházeli uprchlíci z Itálie v roce 1342, Holandska v roce 1350, Francie a Anglie okolo roku 1400 (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 373).

⁴⁷⁹ I přes vydání expulzního dekretu Manuelem I. v roce 1497 mohli židé žít v marockých pobřežních městech pod portugalskou kontrolou (Asfí, al-Džadída, Essawíra), kde jim nehrozilo nebezpečí ze strany katolické církve. *Megurašim* této možnosti hojně využívali, neboť jim umožnila žít nadále v podobných kulturních, ekonomických a právních podmínkách. Pro označení židovských komunit se tím zažily portugalské výrazy *forasteros* - cizinci a *berberiscos* - Berbeři (STILLMAN, N.: *L'expérience judéo-marocaine*, s. 15).

⁴⁸⁰ Dialekt arabsko-muslimské populace a dialekt *megurašim* byly vzájemně srozumitelné (BROWN, K.: *Une ville et son mellah*: Salé, s. 194). Vyskytovaly se ovšem určité lokální výjimky. Když španělští vojáci v roce 1859 obsadili Tetuán, tak zjistili, že tamní židovská komunita si zachovala po stovky let nejen svou víru a folklor, ale že také její dialekt je z velké části tvořen španělštinou (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 32). Přítomnost španělského vlivu byla nejvýraznější v oblasti od středozemního pobřeží po Casablanku a al-Qsar al-kabír (AUBIN, E.: *Le Maroc d'aujourd'hui*, s. 359).

⁴⁸¹ FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 398.

Přestože kultura obou skupin byla výrazně ovlivněna prostředím, ve kterém se dané skupiny nacházely, nebylo zejména v pozdějších dobách výjimkou, když se v jednom městě vyskytovaly obě komunity nezávisle na sobě.⁴⁸²

Dvě zmíněné složky židovské populace se vyznačovaly nejenom geografickým umístěním a kulturními rozdíly, ale i vztahem k majoritní společnosti. Zatímco *tošavim* si svůj rurální charakter částečně zachovávali až do období hromadného exodu do měst počínajícího koncem devatenáctého století a následného exodu z Maroka v druhé polovině století dvacátého, *megurašim* se stali nedílnou (a v jistých ohledech nezbytnou) součástí urbánní společnosti již v době vlády Marínovské dynastie (13.–15. století).⁴⁸³ Tehdy židé zastávali vysoké funkce ve správním aparátu a na jejich ochranu začaly být budovány první oddělené čtvrti, v Maroku nazývané termínem *milláh*.⁴⁸⁴ Doklady o vysokém postavení některých významných židů však rozhodně nemohou být oporou stereotypním a generalizujícím

⁴⁸² Příkladem je třeba Essawíra, kde v roce 1890 měla organizace *Anglo-Jewish Association* dvě pobočky, z nichž každá náležela k jedné z komunit, a stejně jako tyto komunity, tak i pobočky se často dostávaly do sporů (MIÈGE, J. L.: *La Bourgeoisie Juive du Maroc au XIXe Siècle*, s. 32).

⁴⁸³ Řada specifických rysů obou komunit se průběžně vytrácela, například ve způsobu vnitřní organizace komunit *tošavim* podlehli vlivu *megurašim* již v průběhu 17. století (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 211).

⁴⁸⁴ První *milláh* byl pravděpodobně vybudován v sousedství královského paláce ve Fezu (obecně přijímaný rok založení je 1438) (STILLMAN, N.: *L'expérience judéo-marocaine*, s. 12; MILLER, S. G.: *Un mellah désenclavé*, s. 123). Je ale možné narazit na zdroje datující vznik tohoto *milláhu* již do čtrnáctého století (BROWN, K.: *Une ville et son mellah*: Salé, s. 187). Či dokonce do století třináctého (LEVY, S.: *La communauté juive dans le contexte de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 114; MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 372). Výraz *milláh* souvisí s arabským slovem pro sůl – *milh*, ohledně jeho přesného smyslu však nepanuje konsensus. Dle jedné z nejpopulárnějších teorií odkazuje na monopol marockých židů na obchod se solí, s čímž souvisela též povinnost nasolovat hlavy vládcových padlých nepřátel, které byly následně vystavovány na městských hradbách (VALDESPINO, S. A.: *La Question du Maroc (ce qu'elle a été, est et sera) examinée au point de vue espagnol et européen*, s. 126; MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 372). Také samotné umístování hlav na hradby bylo rituálem, jeho vykonávání náleželo židům (AUBIN, E.: *Le Maroc d'aujourd'hui*, s. 128). Tento zvyk se v Maroku praktikoval až do počátku francouzské protektorátní nadvlády. Méně kontroverzní teorie tvrdí, že první *milláh* byl postaven na místě, kde stával trh se solí (TARANT, Z.: *Arabský antisemitismus*).

představám o blahobytném postavení všech marockých židů. Během vlády Marínovců i všech následujících dynastií sice řada *megurašim* zastávala elitní posty, naprostá většina komunity ale žila na podobné či na nižší životní úrovni než většina muslimské populace.⁴⁸⁵

Dalším z faktorů, který rozlišoval skupiny marockých židů, bylo náboženství. Autochtonní skupina si díky své izolovanosti udržela některé původní náboženské zvyklosti, které ve zbytku diaspory již nebyly praktikovány.⁴⁸⁶

Přes všechny kulturní, jazykové i náboženské rozdíly mezi těmito dvěma skupinami byla marocká židovská populace tradičně považována evropskými návštěvníky Maroka za převážně homogenní. Jedním z důvodů je to, že díky geografické odlehlosti autochtonních židů zůstávala jejich existence evropským cestovatelům v devatenáctém století často skryta, neboť marocké vnitrozemí se cizincům začalo otevírat až s počátky francouzských kolonizačních aktivit.⁴⁸⁷ Ti Evropané, kteří odlehlejší části Maroka navštívili, se většinou nad odlišností jazyka používaného autochtonními židy nepozastavovali a arabofonní a berberofonní židy nerozlišovali.⁴⁸⁸ Naopak s *megurašim* bývali Evropané ve velmi intenzivním kontaktu, a tudíž převládla tendence považovat *megurašim* za jediné představitele marockých židů. Od této tendence bylo upuštěno až v protektorátním období, kdy se Evropanům díky postupujícímu pronikání do marockého vnitrozemí naskytl možnost seznámit se s naprosto specifickým typem židovské kultury. Představitelé francouzského protektorátu a francouzské koloniální politiky v Maroku také často využívali existence této komunity k propagandistickým účelům, neboť podobně jako archeologické důkazy římské a fénické přítomnosti byla odkazem na předislámskou a předarabskou minulost tohoto území. Rostoucí povědomí o existenci autochtonních židů v Maroku vyvolávalo zájem rovněž mezi evropskými orientalisty,

⁴⁸⁵ Židé dostávali často na vysoké posty nejen díky svým schopnostem, ale také proto, že jako početně marginální skupina postrádali mocenskou základnu a nepředstavovali tedy pro panovníka nikterak nebezpečný element (STILLMAN, N.: *L'expérience judéo-marocaine*, s. 12).

⁴⁸⁶ Jednalo se například o zákaz sňatku pro ženy, které již byly dvakrát rozvedené (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 14).

⁴⁸⁷ Výjimkou jsou větší města, například Marrákeš a Fez, ve kterých se tehdy ale *tošavim* vyskytovali minimálně.

⁴⁸⁸ SCHROETER, D.: *La découverte des Juifs berbères*, s. 169.

židy a sionisty, neboť autochtonní maročtí židé byli připomínkou nejen starobylých tradic ve své téměř původní podobě, ale také ztracených židovských kmenů.⁴⁸⁹

Maroko v devatenáctém století

Postavení marockých židů

Pohledy na celkovou situaci židovské komunity napříč marockou historií a míru antisemitismu a antijudaismu⁴⁹⁰ v Maroku se i v dnešní době výrazně liší. Přispívá k tomu zejména skutečnost, že postavení židovského obyvatelstva se neustále měnilo zejména vlivem různých se postojů jednotlivých vladařů. Příkladem je zejména období 1790–1859, kdy tři po sobě následující sultáni měli k židovské komunitě naprosto odlišný přístup, pohybující se od těsné spolupráce až po velmi intenzivní perzekuce.⁴⁹¹ Dokonce i během vlády jednoho sultána mohlo být postavení židů značně ambivalentní. V době vlády sultána 'Abd ar-Rahmána (1822–1852) byli ti nejúspěšnější z nich dosazeni na vysoké posty⁴⁹² a zároveň byla přísně vynucována řada protizhiovských restrikcí.⁴⁹³

Přestože židé v Maroku téměř nebyli vystaveni nuceným konverzím⁴⁹⁴ ani snahám o systematické vyhlazení,⁴⁹⁵ které se opakovaně vyskytuje

⁴⁸⁹ SCHROETER, D.: *La découverte des Juifs berbères*, s. 170.

⁴⁹⁰ K termínům „antisionismus“ a „antijudaismus“ viz TYDLITÁTOVÁ, V.: Antijudaismus, náboženský; TARANT, Z.: Antisionismus.

⁴⁹¹ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 19–22.

⁴⁹² Například marockým konzulem na Gibraltar byl jmenován žid Juda Benoliel.

⁴⁹³ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 21.

⁴⁹⁴ Samozřejmě se vyskytovaly výjimky. V roce 1820 byl přinucen ke konverzi žid, který v opilosti vkročil do mešity. Když druhý den vystřízlivěl, požádal guvernéra o „anulování“ konverze. Sultán, který byl o této žádosti informován, si vyžádal židovu hlavu v koženém vaku. Samozřejmě mu bylo neprodleně vyhověno (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 376). Konverze hraje také významnou roli v příběhu nejvýznamnější židovské mučednice v Maroku Sol Hachuel.

⁴⁹⁵ Výjimkami byly například období vlády almohadské dynastie (11.–12. století) a krátké, leč krvavé období sultána Jazída (1790–1792), během kterého proběhly masakry židů a zničení *milláhů* ve Fezu, L'árájš, Tetuánu a al-Qsar al-kabír (GODARD, L.: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, s. 32). Ambivalentní postavení židů dokazuje také to, že židé často působili jako velvyslanci marockých sultánů v Evropě např. v Londýně (Haím Toledano) v druhé polovině 17. století (MEAKIN, J. E. B.: *Jews*

v evropských dějinách, jejich postavení v rámci marocké společnosti ve zkoumaném období nelze považovat za příliš dobré, ať už v důsledku tragické hygienické a sociální situace v židovských čtvrtích, právní diskriminace či omezených lokálních pogromů. Může se zdát překvapivé, že zatímco názor odborníků na situaci židů v Maroku se různí, svědectví evropských cestovatelů v období od sedmnáctého do devatenáctého století jsou si až nápadně podobná.⁴⁹⁶ Je však nutné si uvědomit, že jejich pozorování byla poměrně povrchní a podléhala stereotypům získaným v Evropě.

V rámci arabského světa byly marocké zvyky a zákony regulující životní způsob židovské komunity považovány za relativně striktní a řada z nich, včetně příkazů týkajících se odívání, přetrvala až do počátku dvacátého století. Avšak například popularita typicky marockého svátku Mimúna, pocházejícího z osmnáctého století, při kterém muslimové dávají dary svým židovským sousedům během posledního dne svátku Pesach, dokazuje, že vztahy mezi marockými muslimy i židy bývaly na dobré úrovni.⁴⁹⁷ Dalším styčným bodem mezi těmito dvěma náboženstvími v marockém prostředí bylo uctívání společných „svatých“.⁴⁹⁸

Stejně jako v Evropě i v oblasti severozápadní Afriky zastávali židé nezbytné funkce z hlediska ekonomického života země. Kromě monopolu na zpracování drahých kovů a obchod s tabákem a solí, měli židé monopol

of Morocco, s. 374) či v druhé polovině 18. století i v Dánsku (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 375).

⁴⁹⁶ Například Germain Mouette, Georg Höst, Louis de Chénier a Charles de Foucauld (STILLMAN, N.: *L'expérience judéo-marocaine*, s. 18).

⁴⁹⁷ LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 117. Při dalších náboženských svátcích naopak židé dávali dárky muslimům (TOUFIQ, A.: *Les Juifs dans la Societé Marocaine au 19e Siècle*, s. 155).

⁴⁹⁸ Uctívání svatých je v marockém judaismu i islámu běžnou záležitostí, přestože ortodoxní islámská teologie zapovídá uctívání kohokoliv a čehokoliv jiného než Boha (PAVLINCOVÁ, H. – HORYNA, B.: *Judaismus, křesťanství, islám*, odst. Světci). V Maroku je však toto uctívání tolerováno díky silné pozici tzv. lidového islámu. Spektrum společných „svatých“ je skutečně rozmanité. Někteří vycházejí ještě z berberské tradice, například kult Sí Mawl al-Džibál ve městě Sefrú, další až z 18. století, například rabbi Amram ben Diwan. Mezi společně uctívané svaté patří například patron města Marrákeš, Sídí Bel 'Abbés (LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 117). K otázce svatých v islámu viz také KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*, s. 155–176, KROPÁČEK, L.: *Súfismus*; KŘÍŽEK, D.: *Taríqa Naqšbandíja-haqqáníja*.

také na finanční služby, což zásadně ovlivňovalo jejich vztahy s okolím.⁴⁹⁹ Mimoto působili jako obchodníci na všech úrovních⁵⁰⁰ od podomního obchodu až po reprezentaci sultána v rámci obchodu mezinárodního.⁵⁰¹ I přes svůj ekonomický význam podléhala židovská komunita řadě diskriminačních pravidel, které byly shrnuty ve statusu *ahl adh-dhimma* a které se v průběhu času vyvíjely.⁵⁰² Tento status rozhodně neplatil na všechny marocké židy stejně, neboť se výrazně lišil v návaznosti na rozdílnost prostředí, ve kterém *megurašim* a *tošavim* žili. Lze též konstatovat, že elita *megurašim* žijící v pobřežních městech byla v souvislosti se svým ekonomickým postavením z aplikace tohoto statusu často prakticky vyjmuta, zejména při získání statusu *protégés*, nebo po získání cizího státního občanství.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Nelze ovšem podlehnout stereotypní představě o bohatých a úspěšných židovských obchodnících, neboť i přes tyto monopoly se z celkového množství židů žijících v Maroku podařilo dosáhnout výrazného hmotného zajištění pouze mizivému počtu. V případě úspěšných židů se jednalo o výjimky, které tehdy zdaleka netvořily celou buržoazní třídu, jak se mohlo zdát (MIÈGE, J. L.: *La Bourgeoisie Juive du Maroc au XIXe Siècle*, s. 28). Jejich bohatství záviselo převážně na momentální přízni sultána. Velká část židů se živila žebřáním (LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 116), a zejména *tošavim* žili ve stavu, který lze nazvat permanentní bídou. „Bylo výjimkou, když bohatství v rodině zůstalo déle než dvě až tři generace a většinou zaniklo s tím, kdo jej vytvořil“ (MIÈGE, J. L.: *La Bourgeoisie Juive du Maroc au XIXe Siècle*, s. 29).

⁵⁰⁰ Ke konci 19. století se židovským obchodníkům podařilo v některých oblastech obchod naprosto ovládnout. Za příklad slouží Essawíra, kde židé během dvaceti let vytlačili muslimské obchodníky (AUBIN, E.: *Le Maroc d'aujourd'hui*, s. 4). Naproti tomu ve Fezu židovští obchodníci konkurovali muslimům s velkými obtížemi a většinou působili pouze jako řemeslníci či lichváři. Jen několika málo rodinám se ve spolupráci s *machzanem* podařilo dosáhnout velkého bohatství (AUBIN, E.: *Le Maroc d'aujourd'hui*, s. 375).

⁵⁰¹ To bylo umožněno nejen znalostí jazyků a kontakty v zámoří, ale také důslednou politickou neutralitou, díky které mohli židé získat důvěru vládnoucích vrstev. Z těchto důvodů získávali židé uplatnění v diplomacii (LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 108).

⁵⁰² *Ahl adh-dhimma* – doslova „lid ochrany.“ Jinověrci na území muslimského státu, jimž se za odvádění poplatku *džizji* dostávalo statusu „lidu chráněného“ (OSTŘANSKÝ, B.: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, s. 232). V Maroku se tento status vztahoval prakticky pouze na židy, neboť další relevantní skupiny se zde již nenacházely. Více o *ahl adh-dhimma* viz kap. 1.

⁵⁰³ Získání cizího státního občanství se dalo vyřídít během krátkého pobytu v Alžírsku, na Gibraltar nebo v Brazílii. (STILLMAN, N.: *L'expérience judéo-marocaine*, s. 21).

Status *protégés*, zakládající systém patronů a jejich klientů či chráněnců, byl zaveden francouzsko-marockou smlouvou z roku 1767 a měl zajišťovat trestní a daňovou imunitu nezbytným spolupracovníkům a zaměstnancům diplomatických misí. V souvislosti s prudkým nárůstem evropských rezidentů v Maroku v polovině devatenáctého století se stal tento status velmi problematickou záležitostí, a právě okolnosti jeho aplikace měly na následující dějiny Maroka zásadní vliv.

Židé, na které se status *dhimma* nevztahoval z důvodu držení statusu *protégé* či cizího státního občanství, což bylo v praxi velmi podobné, tvořili v polovině devatenáctého století pouze jedno procento židovské populace Maroka. Právě oni však dle marockého historika an-Násirího (1835–1897) způsobili svým vystupováním nenávisť většinové populace vůči židům jako celku.⁵⁰⁴ Přestože právní kodifikace statusu *dhimma* zůstávala konstantní,⁵⁰⁵ samotná aplikace se měnila v závislosti na čase i území, zejména s ohledem na dichotomii *bilád al-machzan* vs. *bilád as-síba*.⁵⁰⁶ Tato dichotomie měla zásadní vliv i na samotnou podstatu kontraktu *dhimma*, která spočívala v poskytnutí ochrany panovníkem výměnou za pravidelnou platbu, neboť v *bilád as-síba*, tedy na území mimo panovníkovu trvalou nadvládu, přebírali panovníkovy povinnosti a práva jednotliví kmenoví vůdci,⁵⁰⁷ což židům umožňovalo v některých případech až téměř autonomní

Praktika několikadenních cest z Maroka za účelem získání cizího státního občanství byla omezena až v roce 1880 dohodou z konference v Madridu (MAROC: Conférences de Madrid, 19 mai–3 juillet 1880: droit de protection, etc., au Maroc, odst. 15).

⁵⁰⁴ STILLMAN, N.: L'expérience judéo-marocaine, s. 21.

⁵⁰⁵ Výchozím bodem pro status nemuslimských obyvatel je 'Umarův pakt – viz kap. 1 a 3. Dále byly důležité právní názory významného představitele šafi'ovského *madhabu* (právní školy) al-Máwardího (972–1058). Vzhledem k tomu, že Maroko náleží k málikovskému *madhabu*, byly zásadní také výklady málikovského duchovního al-Wanšarísího (1430–1508).

⁵⁰⁶ Například z dopisu rabína Šlomo Abitbola z 19. století je zřejmé, že židé v údolí Déds se proti nepřátelům bránili nejen se zbraněmi v rukou, ale i na koních, přestože držení zbraní i jízda na koních je v přímém rozporu se statusem *dhimma* (BAR-ASHER, M. M.: Le statut des Juifs chez les malikites du Maroc d'après al-Mi'yār al-mu'rib d'al-Wanšarīsī, s. 64).

⁵⁰⁷ LEVY, S.: La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours, s. 110; DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morroccos*, s. 126. V případě některých „demokratičtějších“ kmenů

existenci.⁵⁰⁸ Na druhou stranu se celé židovské rodiny prakticky stávaly majetkem svých patronů, což sice znamenalo, že je patroni museli jako svůj majetek chránit,⁵⁰⁹ ale také, že židovská rodina mohla být zděděna a že byla svému patronovi naprosto vydána na milost.⁵¹⁰ V kombinaci se skutečností, že v těchto oblastech hrálo významnou roli berberské zvykové právo, které bylo považováno za benevolentnější než právo islámské, je možné v některých ohledech označit život židů v berberských oblastech za svobodnější než v oblastech arabských.⁵¹¹ Významným faktorem také bylo, že v berberských oblastech židé často nežili ve vlastních čtvrtích sousedících s muslimy, ale existovaly celé židovské vesnice.⁵¹² S tím mimo jiné souvisela široce rozšířená ignorace příkazů týkajících se odívání, neboť židé v horských oblastech se běžně odívali podobně jako muslimští Berberři a byli od nich téměř k nerozeznání.⁵¹³

Podstatnou skutečností, která ovlivňovala vývoj židovské komunity a kultury v Maroku, je zejména to, že status *dhimma*, který byl souhrnem pravidel regulujících život židů,⁵¹⁴ umožňoval židovské komunitě částečnou

mohly být židovské rodiny rozděleny mezi jednotlivé příslušníky (FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 400).

⁵⁰⁸ Tato autonomie byla umocněna skutečností, že židé v berberských oblastech často přejali v široké míře berberské zvyky, což posílilo jejich integraci a symbiózu s majoritní společností (SCHROETER, D.: *La découverte des Juifs berbères*, s. 176).

⁵⁰⁹ Ochrana byla v tomto případě otázkou patronovy cti, neboť útok na *jeho* židy byl brán jako útok na jeho majetek, tedy i jeho autoritu (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 380).

⁵¹⁰ FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 398. To často také znamenalo, že pokud se židé chtěli oženit, přestěhovat či provést změnu podobného charakteru, museli si nejdříve koupit patronovo svolení (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 380).

⁵¹¹ SCHROETER, D.: *La découverte des Juifs berbères*, s. 175; DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*, s. 126, 300.

⁵¹² MEAKIN, J. E. B.: *The Land of The Moors*, s. 16.

⁵¹³ SCHROETER, D.: *La découverte des Juifs berbères*, s. 176.

⁵¹⁴ Zákazy a příkazy uvalené na *ahl adh-dhimma* se dle al-Mawardího dělily do dvou skupin po šesti příkazech. Mezi primární, jejichž porušení znamenalo zrušení ochrany (což v praxi mohlo znamenat smrt a zabavení majetku), patřily například: zákaz vysmívání se Koránu, islámu a Prorokovi, dotýkání se muslimských žen a napomáhání nepřátelům islámu. Mezi sekundární, jejichž porušení nebylo tolik závažné (ale i přesto se trestalo desítkami až stovkami ran), patřila nařízení týkající se odívání,

právní autonomii⁵¹⁵ a do jisté míry garantoval svobodné vyznávání vlastního kultu na území vyhrazeném právě židům.⁵¹⁶ Přestože prostorová segregace nemá ve statusu *dhimma* právní oporu, vznik židovských čtvrtí se ukázal jako vhodný nástroj umožňující relativně pokojnou koexistenci ve specifickém prostředí, navíc podpořen přirozenou tendencí shromažďovat se v blízkosti synagog a dalších institucí nezbytných k praktikování kultu. Tomuto způsobu odpovídala společenská organizace života v předkoloniálním Maroku, jež probíhala na úrovni čtvrtí, které byly po sociální a do jisté míry i materiální stránce autonomní. Prostorová segregace nebyla povinná a ani absolutní, neboť velká část židů vykonávala své zaměstnání mimo *milláh*, ať již v muslimských čtvrtích nebo zcela mimo města.⁵¹⁷ I z tohoto důvodu bývaly brány *milláhu* během dne otevřeny i muslimským návštěvníkům a zavíraly se až se soumrakem. Z bezpečnostního hlediska však ochrana v rámci *milláhů* často bývala pouze iluzorní.

Evropský vliv a vývoj židovské komunity

K výrazným změnám v postavení marockých židů začalo docházet již v druhé polovině 18. století v souvislosti s reorientací Maroka na námořní obchod s Evropou v době vlády sultána Muhammada III.⁵¹⁸ Významným krokem byla přestavba a znovuosídlení přímořského města Essawíra, které se stalo nejen centrem námořního obchodu a diplomacie, ale také židovské komunity, jež byla v rámci podpory rozvoje obchodních kontaktů na toto místo přesunuta.⁵¹⁹ V souvislosti s tímto přesunem sultán vydal

výšky budov a veřejného vyznávání vlastního kultu. Více viz LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 113. Dle Roberta Assarafa prvních šest příkazů sloužilo k ochraně islámského kultu, smyslem druhých šesti příkazů bylo pouze demonstrovat podřadné postavení nemuslimů. Další názory na porušení smlouvy ochrany viz kap. 1.

⁵¹⁵ Kromě vlastních soudních tribunálů měly židovské komunity i vlastní policii a vězení (LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 115–116).

⁵¹⁶ Tato svoboda vyznání se ovšem omezovala pouze na oblast židovských čtvrtí. Jedním z omezení bylo například troubení na šofar, které se samozřejmě rozléhalo i mimo tato území.

⁵¹⁷ LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 115.

⁵¹⁸ Muhammad III. vládl v letech 1757–1790.

⁵¹⁹ Essawíra je dodnes významným místem pro turisty z Izraele. Pochází odtud André

několik dekretů zajišťujících ochranu židů.⁵²⁰ V souvislosti s rozvojem mezinárodního obchodu část komunity žijící na pobřeží výrazně bohatla a zároveň se začala také europeizovat, a to nejen v rámci obchodní činnosti, ale i v rámci své vlastní kultury.⁵²¹ Tento proces byl samozřejmě způsoben přímým kontaktem s evropskými obchodníky, možností cestovat do zahraničí a zejména přístupem k modernímu vzdělání v rámci škol zřizovaných organizací *Alliance Israélite Universelle*.⁵²²

Velmi zásadním kontaktem s evropskou civilizací byla tzv. Tetuánská válka. Jednalo se o španělskou válečnou expedici do severního Maroka, jejímž primárním cílem bylo povzbudit španělskou národní hrdost, připomenout slavnou koloniální historii španělského království a posílit mezinárodní obraz Španělska.⁵²³ V reakci na ozbrojený incident poblíž španělské exklávy Melilla byla Maroku vyhlášena 23. října 1859 válka, které předcházela evakuace španělských diplomatů, občanů a *protégés* z města Tetuán a v únoru 1860 byl Španěly Tetuán dobyt.⁵²⁴ Ze strachu

Azoulay, který je Maročany obecně považován za nejvýznamnějšího marockého žida. Tento úspěšný bankéř působil v letech 1968–1990 na vysokých postech v bance Paribas a v roce 1991 se stal poradcem marockého krále Hasana II. V současné době patří mezi nejbližší poradce krále Muhammada VI. Jeho dcera Audrey Azoulayová byla od 12. 2. 2016 do 10. 5. 2017 ministryní kultury Francouzské republiky.

⁵²⁰ LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 119.

⁵²¹ Židé byli v tomto ohledu ve značné výhodě, neboť i v letech izolace, které tomuto období předcházely, udržovali styky se zahraničím, zejména prostřednictvím *chacham kollel* – potulných rabínů (LÉVY-MONGELLI, D.: *Un Cas Particulier d'Alienation Culturelle: Les Juifs d'Afrique du Nord*, s. 248). Následkem toho měli evropští židé řadu informací o špatné ekonomické situaci židů v Maroku.

⁵²² Dále jen AIU. Kromě škol této organizace mohli maročtí židé navštěvovat také školy zřízené britskou *Anglo-Jewish Association*, misii španělských františkánů, např. v Asfí (AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 22) nebo *l'Alliance française*, např. al-Qsar al-kabír (AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 87). Do těchto škol ale většinou docházelo pouze několik desítek žáků.

⁵²³ Méně významný vojenský konflikt mezi Marokem a Španělskem proběhl již v roce 1848, kdy Španělská armáda obsadila tři ostrůvky, které tvoří souostroví Išfárn, nacházející se ve Středozemním moři nedaleko marocko-alžírských hranic. Vzhledem k tomu, že ostrovy jsou neobydlené a odlehlé, trvalo relativně dlouho, než se o vylodění Španělů marocký sultán vůbec dozvěděl (PENNEL, C. R.: *Morocco: From empire to independence*, s. 117).

⁵²⁴ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 27.

před vztekem Maročanů dočasně během tohoto období odešlo ze severní části Maroka několik tisíc židů, kteří si jako místo exilu vybrali ve valné většině britský Gibraltar. Na pomoc těmto většinou nemajetným exulantům byla 4. prosince 1859 ustanovena *Comité Israélite pour les Réfugiés*. Jedním ze štědrých přispěvatelů této organizace se stal významný bankéř a filantrop Moses Montefiore, který navíc inicioval podporu ze strany anglických synagog.⁵²⁵ V pomoci nemajetným uprchlíkům se angažoval též maďarský lékař Hauser, který byl už v roce 1858 na náklady Salomona Rothschilda vyslán do Tetuánu, aby se pokusil zlepšit zdravotní podmínky v tamním *milláhu*.⁵²⁶

I přes optimismus prince 'Abbáse, jmenovaného do čela obránců, který byl přesvědčen o brzké porážce španělského expedičního sboru o síle 50 tisíc vojáků, Španělé do Tetuánu vstoupili 7. února 1860. Vzhledem k tomu, že maročtí vojáci utekli již 3. února, probíhalo v Tetuánu v době příchodu Španělů rozsáhlé rabování. Cílem rabujících Maročanů, využívajících chaosu a anarchie, se stal v první řadě *milláh*. Je nutné ale zdůraznit, že rabování v *milláhu* nebylo v tomto případě důsledkem nenávisti vůči židům, ale pouze využitím příležitosti k získání majetku, neboť vyrabovány byly i domy bohatých muslimů.⁵²⁷ V případě španělské invaze židé ani nemohli být viněni z toho, že by byli Španělům nakloněni, neboť v rámci kolektivní paměti v souvislosti s reconquistou Pyrenejského poloostrova pohlíželi židé na Španěly podobně jako muslimové. Významným faktorem bylo, že expulzní dekret z roku 1492 stále zůstával v platnosti.⁵²⁸ Za zmínku také stojí, že maročtí židé dokonce každoročně oslavovali výročí porážky

⁵²⁵ Zejména jeho zásluhou bylo v anglických synagogách vybráno 40 000 liber (PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 107).

⁵²⁶ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 35.

⁵²⁷ Obecně lze říci, že naprostá většina pogromů a útoků na *milláhy* nebyla zaměřena proti židům samotným, ale spíše proti jejich majetku. To platilo i v individuálních útocích na židovské obchodníky, což je zřejmé z výroku rabína z oázy Tafilált v 19. století, který konstatoval, že cílem lupičů je obrát židovské obchodníky o zboží a zadržovat je, dokud nedostanou výkupné (DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 21).

⁵²⁸ V roce 1802 byl dokonce vydán nový zákaz, dle kterého židé nesměli vkročit do Španělska a jeho kolonií, a to ani v případě, že by pouze projížděli (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 31).

Portugalců marockým sultánem sa'dské dynastie v roce 1578 v bitvě u al-Qsar al-kabír.⁵²⁹

Přestože oficiální postoj Španělského království vůči židům byl stále nepříznivý, rozhodli se Španělé v Tetuánu realizovat projekt, který měl manifestovat jejich náboženskou toleranci.⁵³⁰ Součástí tohoto projektu bylo založení městské rady, ve které byli křesťané, muslimové i židé zastoupeni rovným počtem členů.⁵³¹ Zatímco Španělé tímto krokem chtěli prezentovat svou otevřenost vůči jiným náboženstvím a snahu o harmonické vedení města, pro obyvatele Tetuánu tento krok představoval společenskou revoluci, neboť maroští židé byli poprvé zbaveni své podřízené pozice v rámci statusu *dhimma* a stali se muslimům rovnoprávními partnery. Netřeba dodávat, že pro muslimy to zpočátku bylo značně potupné zejména kvůli tomu, že město Tetuán bylo považováno za baštu islámu. Z pohledu židů bylo ovšem dvouleté období španělské okupace Tetuánu považováno za zlatý věk.⁵³² Vzhledem k obavám, aby se tetuánští židé po odchodu Španělů nestali terčem pomsty místních muslimů, byl na sultána vyvíjen silný diplomatický tlak. Ten iniciovaly evropské a americké židovské organizace a důležitou roli v něm sehráli John Drummond Hay, legendární postava marocko-britských diplomatických vztahů,⁵³³ a Albert Cohen, který mimo jiné realizoval filantropické aktivity barona Jamese de Rothschilda.

⁵²⁹ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 30. Jinak také bývá tento konflikt nazýván Bitvou tří králů.

⁵³⁰ Paradoxně byla ale jedním z jejich prvních kroků přestavba centrální mešity na kostel. Náboženské toleranci neodpovídalo ani nabádání židovských dívek ke konverzi ke křesťanství (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 32).

⁵³¹ V návaznosti na tento městský výbor pokračovali i po konci španělské okupace tetuánští židé v tradici volení své vlastní rady, kterou nazvali *Junta gubernativa de la congregacion hebrea de Tanger*. Existence tohoto výboru se ovšem ukázala jako značně problematická, neboť se mohla stát součástí mocenského boje uvnitř samotné komunity (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 214).

⁵³² ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 33.

⁵³³ Sir John Hay Drummond Hay GCMG KCB PC (1816–1893) převzal po svém otci funkci velvyslance u marockého dvora a vykonával ji přes 40 let. Během své kariéry nejen zajistil zásadní vliv Anglie v Maroku, ale dařilo se mu Maroko chránit před koloniálními ambicemi jiných mocností. Mimoto působil i jako reprezentant rakousko-uherské monarchie, která vlastního velvyslance v Maroku neměla (PENNEL, C. R.: *Morocco Since 1830: A History*, s. 81). Po odchodu do důchodu v roce 1885 Drummond Hay žil v Tangeru až do své smrti v roce 1893.

Tato intervence byla úspěšná a sultánovou prioritou se stalo udržení klidu a ochrana tetuánských židů. Sultánova snaha naklonit si evropské státy, resp. nepobouřit je prostřednictvím konfliktu s židovskými obyvateli, byla natolik silná, že toleroval existenci městské rady zčásti tvořené židy i po odchodu Španělů, a to i přesto, že ponechání židů v řídicích funkcích bylo v jasném rozporu se samotnou podstatou statusu *dhimma*. Fatální selhání v konfliktu se Španěly a následná nucená ochrana židů samozřejmě musela sultánovi v očích jeho poddaných výrazně uškodit. Bylo zřejmé, že tzv. Marocká otázka se stala mezinárodní záležitostí a sultán nadále bude pouze jedním z mnoha aktérů.

Tato situace samozřejmě ovlivnila vnitrostátní vývoj, neboť každý projev sultánovy slabosti měl tradičně za následek řadu povstání, často s nábožensko-mesianistickým podtextem. V tomto případě povstání vypuklo v roce 1861 a jedním z jeho aspektů byl silný protižidovský nádech, neboť židé byli viněni povstalci z kolaborace s Evropany a z organizace křesťanského vměšování. Přestože *milláhy* byly jedním z hlavních cílů rabujících davů, podařilo se během tohoto povstání masakru židů zabránit.

S ohledem na prosperitu židovské komunity v Tetuánu během španělské okupace je paradoxní, že to byli právě španělstí diplomaté v Maroku, kteří v druhé polovině 19. století vystupovali až agresivně antisemitsky. Jednalo se zejména o španělského generálního konzula Francisca Merry y Colona a vice-konzula Felipa Rizzo, se kterými je spojena takzvaná Aféra v Asfí.⁵³⁴ Tato událost začala 30. července 1863 záhadnou smrtí španělského výběrčího celních poplatků a katolického kněze v jedné osobě. Felipe Rizzo okamžitě nabyl přesvědčení, že šlo o rituální vraždu spáchanou židy, a inicioval proces, na jehož samém počátku bylo několik židů zatčeno a mučeno. Na základě svědeckvých vynucených téměř středověkými metodami byli čtyři židé po nátlaku Merry y Colona odsouzeni k smrti. Akan Wizman, první z nich, byl 3. září 1863 popraven v Asfí. Motivací španělských diplomatů v této aféře nebyl pouze antisemitismus, ale především touha demonstrovat sílu španělského vlivu jak Maročanům, tak Britům, kteří byli považováni nejen za garanty marocké nezávislosti, ale i za ochránce marockých židů. Také z tohoto důvodu Španělé zorganizovali přesun dalšího z obviněných po moři do Tangeru. Toto město, nacházející se na dohled od Gibraltaru, bylo marockým diplomatickým centrem a 13. září 1863 se stalo místem

⁵³⁴ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 41–46.

veřejné popravy dalšího odsouzeného. I samotná skutečnost, že převoz obviněných proběhl po moři v blízkosti britských lodí, měla demonstrovat výsměch Britům.⁵³⁵

Změna postavení židů nesouvisela jen s přímým vpádem španělského vojska, ale také s měnicí se ekonomickou situací Maroka. V polovině devatenáctého století se obchodní kontakty Maroka s Evropou rozvinuly do takové míry, že židé navázání na tyto kontakty již začali tvořit buržoazní třídu par excellence. Důvodem ovšem nebyl pouze nárůst bohatství, ale zejména postupná proměna společenského a právního statusu.⁵³⁶ V tomto období začal masivně narůstat počet *protégés*, tedy chráněnců evropských diplomatů.⁵³⁷ Ti nejenom že přestali být chráněnci sultána, jakožto subjekty *dhimma*, ale navíc se prakticky dostali mimo jeho moc, neboť z právního hlediska se mohli zodpovídat pouze svým patronům, tedy zahraničním diplomatům a obchodníkům.⁵³⁸ Existence a fungování statusu *protégé* nebyla z počátku nijak problematická, což se ale změnilo s prudkým nárůstem zahraničního obchodu v polovině devatenáctého století, kdy začal výrazně narůstat také počet samotných *protégés*.⁵³⁹ Jednou z výsad, které tento

⁵³⁵ Ke garanci ochrany marockých židů zplnomocnil britského velvyslance v Tangeru britský ministr zahraničí na výzvu Mosese Montefiore (PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 105–109).

⁵³⁶ Některé židovské rodiny už tehdy dosahovaly výjimečného bohatství. Abraham Corcos, příslušník jednoho z nejvýznamnějších marockých židovských rodů v době své smrti (1884) vlastnil mimo jiné desítky budov v Essawíře, Asfi, al-Džadídě (tehdy nazývané Mazagan) a Marrákeši. Ve stejné době údajně patřily židům tři čtvrtiny všech obchodů v Tangeru (MIÈGE, J. L.: *La Bourgeoisie Juive du Maroc au XIXe Siècle*, s. 33–34).

⁵³⁷ V Essawíře v roce 1882 připadalo na 18 evropských obchodníků 95 *protégés*. V letech 1878–1880 bylo v Maroku až 800 *protégés*, mezi nimi až 200 židů. Vzhledem k tomu, že status se vztahoval na celé rodiny, lze odhadnout, že mimo jurisdikci marockého sultána bylo vyjmuto až 4 000 židů (MIÈGE, J. L.: *La Bourgeoisie Juive du Maroc au XIXe Siècle*, s. 31). Podstatně vyšší čísla udává R. Assaraf, dle kterého bylo v Maroku v roce 1880 pět až šest tisíc *protégés*, z čehož tvořili židé přibližně pětinu. Také dodává, že z celkové populace Maroka tvořili židé 5–6 % (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 81).

⁵³⁸ Toto je paradoxní zejména v tom ohledu, že schopnost ochraňovat židy byla tradičně jedním z ukazatelů sultánovy reálné moci (DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 19).

⁵³⁹ Za stoupající počet *protégés* nesli vinu zejména Briti, kteří potřebovali zajistit dostatečný přísun vlny pro textilní továrny v Manchesteru. Protože vlna v Maroku

status zajišťoval, bylo vyjmutí z povinnosti platit daně, což znamenalo podstatný výpadek ve státních příjmech v době, kdy byly nejvíce potřeba, neboť mezi *protégés* patřili zpravidla právě ti nejbohatší. To, že *protégés* spadali do jurisdikce evropských konzulů, jim umožňovalo porušovat marocké zákony s naprosto mizivou možností trestu. Jako příklad lze uvést návštěvu Johna Drummonda Haya v Tangeru roku 1844. Když Drummond Hay míjel mešitu, jeden ze členů jeho doprovodu, David Sicsu, si v blízkosti mešity začal zouvat boty,⁵⁴⁰ což mu Drummond Hay zakázal se slovy: „Pamatujte, že jste britský zaměstnanec a jako takový máte všechna práva britského poddaného.“⁵⁴¹

Tento výjimečný status se stal dědičným, zahrnoval celou držitelovu rodinu, a dokonce byl předmětem obchodu, neboť někteří konzulové ho jednoduše prodávali movitým zájemcům.⁵⁴² Jako vzorový příklad obchodníka se statusem *protégé* může sloužit americký konzul Felix Matthews, který měl v roce 1877 pod svou ochranou více než sto Maročanů. Je také zaznamenán případ jistého Francouze žijícího v Essawíře, který se vydával za konzula efemérního království Araukánie a Patagonie, a prodej statusu *protégé* byl jeho hlavním živobytím.⁵⁴³

Rozmach statusu *protégé* mezi marockými židy znamenal velkou ránu pro sultánovu autoritu, neboť jeho povinností, jakožto představitele islámu v zemi, bylo poskytovat židům ochranu a o tuto povinnost i právo zároveň

pocházela z vnitrozemí, kam měli Evropané velmi komplikovaný přístup, začali konzulové udělovat ochranu i místním spolupracovníkům britských obchodníků, což jim umožnila marocko-britská smlouva z roku 1856. Tímto se otevřely dveře nejen hromadnému nárůstu počtu chráněnců, ale také k masivnímu zneužívání těchto privilegií (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 80). Paradoxně to byli právě Britové, kdo později jako první začali upozorňovat na neudržitelnost tohoto systému.

⁵⁴⁰ Povinnost židů zouvat si boty v blízkosti mešit a posvátných míst bude analyzována dále v textu.

⁵⁴¹ DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*, s. 132.

⁵⁴² BURKE III, E.: *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860–1912*, s. 26.

⁵⁴³ PENNELL, C. R.: *Morocco: From empire to independence*, s. 123. Přesný proces prodeje statusu *protégé* popisuje Budgett Meakin (MEAKIN, J. E. B.: *The Land of The Moors*, s. 249–251).

byl připraven křesťanskými cizinci.

Význam trestní imunity související s tímto výjimečným postavením rozhodně nebyl zanedbatelný, jak dokazuje například událost z Tetuánu z roku 1864. Když výbor *milláhu* vstoupil do konfliktu s guvernérem města, bylo následně uvězněno všech dvanáct členů tohoto výboru. Vzhledem k tomu, že osm z nich byli *protégés* cizích států, vymohli konzulové propuštění těchto členů, zatímco čtyři zbývající členové tohoto výboru, kteří status *protégé* neměli, byli vězněni v otřesných podmínkách. K přehodnocení celého případu a propuštění všech zatčených došlo až po nátlaku evropských diplomatů na marockého ministra zahraničí.⁵⁴⁴

Hromadný nárůst *protégés* nebyl problémem pouze pro Maroko, ale do jisté míry i pro samotné evropské mocnosti, neboť trestní imunita *protégés* vůči marockým zákonům komplikovala práci také evropským diplomatům, jak se například ukázalo již během Aféry v Asfí. Její průběh byl zkomplikován faktem, že dva popravení byli právě evropskými *protégés*. Zatímco Akan Wizman byl španělským *protégé*, jeho domnělý komplic Elias byl *protégé* britského vice-konzula v Asfí Fredericka Carstensena. Jako takový mohl být souzen tedy pouze britským generálním konzulem, v jehož nepřítomnosti byl ale přenechán Carstensenem Španělům, což následně způsobilo velikou nelibost britského ministerstva zahraničí. Ta ale nepostačovala k tomu, aby Velká Británie na španělskou vládu vyvinula skutečný nátlak, který by zmírnil protižidovskou agresivitu. Paradoxně byl silnější tlak vyvinut na vládu marockou, kterou britské ministerstvo zahraničí obvinilo, že s židy je v Maroku zacházeno způsobem, který neodpovídá civilizovaným národům.⁵⁴⁵ K tomuto obvinění došlo přesto, že obžalovanými, kteří byli mučeni, odsouzeni a popraveni na nátlak španělského generálního konzula, byli britský a španělský *protégé*. Pod marocký soudní systém navíc nespádali v souladu s dohodami, ke kterým bylo Maroko dotlačeno mezinárodním tlakem.

V souvislosti s podobnými incidenty začala zejména britská diplomacie projevovat snahu o omezení tohoto fenoménu. John Drummond Hay na nutnost reformy poté soustavně upozorňoval a zrušení statusu *protégé*

⁵⁴⁴ MIÈGE, J. L.: *La Bourgeoisie Juive du Maroc au XIXe Siècle*, s. 30; ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 64.

⁵⁴⁵ PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 110.

patřilo mezi návrhy britské podnikatelské mise do Maroka v únoru roku 1888. Není překvapením, že představitelé britských židovských organizací zastávali naprosto opačný postoj a za udržení všech výhod a nekontrolovatelného nárůstu židovských *protégés* intenzivně lobovali.⁵⁴⁶

*Moses Montefiore a jeho cesta do Maroka*⁵⁴⁷

Zájem o situaci marockých židů mezi jejich evropskými souvěrci stoupl zejména v souvislosti s Tetuánskou válkou, která vyvolala emigrační vlnu tisíců židů na Gibraltar. Vzhledem k tomu, že tehdy charitativní činnost evropských židovských organizací a jejich mecenášů pomohla zabránit humanitární katastrofě, rozhodli se maroťtí židé opět upozornit na svou situaci v souvislosti s Aférou v Asfí a s incidenty, které následovaly.⁵⁴⁸ V září roku 1863 byly rozeslány dopisy, kterými představitelé marockých židů upozornili nejvýznamnější světové židovské organizace, načež tyto organizace zahájily tiskovou kampaň zaměřenou na rozšíření povědomí o situaci židů v Maroku a španělském antisemitismu.⁵⁴⁹ Zásadní reakcí na zaslané dopisy bylo rozhodnutí prezidenta *Board of Deputies*, téměř osmdesátiletého sira Mosese Montefiore, vydat se na cestu do Maroka k osobní intervenci.

⁵⁴⁶ PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 118–119.

⁵⁴⁷ Baron Moses Haim Montefiore (1784–1885) byl podnikatel, investor, bankéř a osobní přítel královny Viktorie. Proslavil se zejména svými filantropickými aktivitami. Angažoval se například v tzv. Damašské aféře (1840), při které se setkal s osmanským sultánem, a v případě Edgarda Mortary (tzv. Boloňská aféra, 1858). V rámci snah o zlepšení situace židovských komunit navštívil Tunisko, Persii i Rusko. Jeho aktivity se netýkaly pouze židů, ale angažoval se také v abolitionistickém hnutí.

⁵⁴⁸ Podobná aféra se odehrála vzápětí v Tetuánu, když byl na ulici přepaden a oloupen španělský občan. Jedinou stopou, která na místě činu zůstala, byl kožený pantofel, jejichž výroba byla doménou židů. Podařilo se sice vypátrat muže, který potvrdil, že tento konkrétní kus vyrobil, ale nedokázal říct, komu ho prodal. Následně byli tento muž a jeho pomocník na nátlak španělského vice-konzula odsouzeni k šesti stům, resp. osmi stům ran holí na veřejnosti (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 44).

⁵⁴⁹ Adresáty byli mimo jiné *Consistoire de Paris* a *Board of Deputies of British Jews*. Britská organizace následně upozornila i po jejím vzoru čerstvě založenou *Board of Delegates of American Israelites* (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 45).

Moses Montefiore byl v této době již velmi známou osobností, a to nejen díky svému bohatství, ale zejména zásluhou četných úspěchů na poli filantropických aktivit. Kromě obecného cíle, kterým bylo zajištění zlepšení situace židovských obyvatel Maroka, měla jeho cesta i jeden cíl velmi konkrétní, a to propuštění zbylých dvou odsouzených v Aféře v Asfí. K tomuto účelu se Montefiore rozhodl využít své četné kontakty na nejvyšších možných úrovních. Mezi 23. listopadem a 1. prosincem se ve Španělsku setkal s královnou Isabelou II., premiérem markýzem de Miraflores a s ministrem války generálem Leopoldo O'Donnellem, který o několik let dříve zastával vedoucí úlohu v Tetuánské válce. Tyto rozhovory byly natolik úspěšné, že markýz de Miraflores skutečně požádal marockou vládu o propuštění zbývajících odsouzených. Před odjezdem ze Španělska se Montefiore navíc setkal s Antoniem Merry y Colon, otcem španělského generálního konzula v Maroku, který Aféru v Asfí rozpoutal.⁵⁵⁰

Vzhledem k průběhu vyjednávání ve Španělsku byly šance na úspěch cesty Mosese Montefiore do Maroka vysoké. Francisco Merry y Colon se dokonce po vzájemném setkání prohlásil za ochránce marockých židů a přislíbil, že bude osobně u sultána intervenovat za propuštění dvou odsouzených, přestože to byl právě on, pod jehož tlakem byli uvězněni.⁵⁵¹ Tato událost byla opět důkazem toho, že Maroko se nyní stalo pouze dějištěm diplomatických a politických her evropských států, zejména britsko-španělského antagonismu, aniž by sultán samotný mohl do dění výrazněji zasahovat.

Moses Montefiore, motivován svými předchozími úspěchy při setkání s osmanským sultánem a tuniským bejem, byl pevně rozhodnut, že se osobně setká i s marockým sultánem. Po návštěvě Essawíry, kde předal finanční dar určený na vydláždění *milláhu* a založení židovské nemocnice, se vydal na cestu do Marrákeše, kde byl 1. února 1864 sultánem oficiálně přijat. Během této velmi okázalé události Montefiore nevystupoval pouze jako zástupce židů, ale zejména jako reprezentant křesťanů a britské královny. Sultánovi předal dopis, ve kterém ho žádal o zrovnoprávnění židů, křesťanů a muslimů a z toho vyplývající ochranu, přičemž odkazoval na *ferman* vydaný po jeho cestě do Osmanské říše sultánem Abdülmecidem I.

⁵⁵⁰ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 47.

⁵⁵¹ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 48.

a také se setkal s proreformně zaměřeným velkovezírem. Hlavním výsledkem těchto setkání bylo vydání sultánova dekretu 5. února 1864.⁵⁵²

Dekret, v souladu s tradicí psaný vzletným jazykem, byl formulovaný velmi vágně a sám o sobě žádné revoluční změny nezaručoval ani nepřislíboval. Sultán v tomto krátkém dokumentu vyzval k ukončení nespravedlivostí vůči židům, neboť „v jeho očích jsou si všichni lidé rovni“. Poté, co byl dekret vydán a proběhlo setkání s dvěma propuštěnými odsouzcenci z Aféry v Asfí, mohl Moses Montefiore považovat cíle své cesty za splněné a 17. února 1864 opustil Maroko. Že on sám vydání dekretu považoval za podstatný úspěch, naznačuje mimo jiné fakt, že na zpáteční cestě do Londýna překlad dekretu osobně představil španělské královně v Madridu a Napoleonovi III. v Paříži.

Z kritického pohledu bylo ovšem možné tento dekret považovat za téměř doslovné potvrzení statu quo, neboť v ničem konkrétním postavení *ahl adh-dhimma* neupravoval. S úspěchem dekretu tuniského beje, který v roce 1858 kategorii *ahl adh-dhimma* prakticky zrušil a všechny subjekty zrovnoprávnil, nebylo možné nyníjší výsledek srovnávat.⁵⁵³ Význam dekretu marockého sultána tedy rozhodně netkvěl přímo v jeho obsahu. Jeho historický přínos však spočíval ve skutečnosti, že byl důkazem, že maročetí židé měli zastání a v případě útlaku se mohli obrátit na evropské židovské organizace či přímo evropské mocnosti, které byly ochotné vystoupit v jejich prospěch a následně dokázaly na sultána efektivně vyvíjet tlak. Paradoxní je, že během Aféry v Asfí nebyl tento útlak způsoben Maročany, ale španělskými diplomaty. Důsledkem v širším kontextu byla skutečnost, že po vydání dekretu si možnost podpory ze zahraničí začaly uvědomovat také židovské komunity ve vnitrozemí, které žily mimo přímý kontakt s Evropou, reprezentovanou obchodníky a diplomaty vyskytujícími se převážně na pobřeží. Jeden z významných přínosů dekretu, který byl znatelný v téměř každodenním životě, byl zákaz tělesných trestů, zejména baštonády. Právě tato takřka středověká, v Maroku devatenáctého století však hojně využívaná praktika, byla základní výslechovou metodou během Aféry v Asfí.⁵⁵⁴

⁵⁵² ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 51. Anglický překlad dekretu je k dispozici v HODKGKIN, T.: *Narrative of a journey to Morocco, in 1863 and 1864*, s. 121–122.

⁵⁵³ ABITBOL, M.: *Temoins et acteurs: les Corcos et l'histoire du Maroc contemporain*, s. 17.

⁵⁵⁴ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 57.

Cesta Mosese Montefiore do Maroka byla bezpochyby významnou událostí, která měla na situaci židovské komunity výrazný vliv, ovšem v podstatně odlišném ohledu, než bylo původně zamýšleno. I přes sultánovu proklamaci rovnoprávnosti židů s ostatními obyvateli Maroka bylo svědectví židů v soudních sporech s muslimy stále bráno jako méněcenné a židé se nadále nacházeli ve velmi nevýhodné pozici vůči majoritním muslimům.⁵⁵⁵ Také se ukázalo, že pro marockou veřejnost bylo akceptování dekretu podstatně složitější, než pro úředníky a soudce, neboť překvapivě i tak obecně formulovaný dokument, jakým byl dekret z 5. února 1864, mohl způsobit sociální problémy. Řada židů, zejména v pobřežních městech, obsah tohoto dokumentu výrazně přecenila a nesprávně si ho vyložila jako zrušení statusu *dhimma*. Považovala jej za signál k emancipaci, neboť už se necítila svázána smlouvou o ochraně s panovníkem a závazkem klientsko-patronskeho vztahu. Muslimové začali následně židy obviňovat z arogance, v čemž jim překvapivě dali za pravdu také někteří evropští diplomaté, například francouzský konzul v Essawíře. Vážnost situace si uvědomoval i samotný Moses Montefiore. Pro zmírnění situace a zabránění eskalace celospolečenského konfliktu nechal marockým rabínům a představitelům židovských obcí rozeslat dopis, ve kterém marockým židům připomínal, že i na nespravedlnost by měli reagovat důstojně a že vlastnostmi židů po celém světě jsou respekt a loajalita k panovníkovi. V podobném duchu na situaci zareagoval také samotný sultán, který v dopise guvernérům deklaroval, že dekret a sultánova ochrana se týkají pouze židů ctihodných, starajících se o své živobytí, ale ne těch „arogantních“.⁵⁵⁶ O aroganci židů se zmiňuje opakovaně, avšak bez konkrétních příkladů, marocký historik an-Násirí.⁵⁵⁷ Z dnešního hlediska je složité přesně odhalit a definovat, v čem zmiňovaná „arogance“ spočívala, neboť historické prameny se o konkrétních případech arogantního chování v každodenním životě nezmiňují, ale spíše se zaměřují na obecný popis nálady ve společnosti. Jako velmi pravděpodobné se jeví, že za známku arogance nebylo považováno chování židů v kontaktu s muslimy, ale zejména fakt, že židé začali na vykonaná

⁵⁵⁵ PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 117.

⁵⁵⁶ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 61.

⁵⁵⁷ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 59.

příkoří upozorňovat Evropany a dožadovali se jejich pomoci. Také není možné s jistotou určit, jestli se v tomto období začaly skutečně incidenty mezi muslimy a židy odehrávat častěji, nebo je tento dojem vyvolán skutečností, že na rozdíl od předchozích dob tentokrát o těchto incidentech vznikaly doklady ve formě dopisů adresovaných židovským organizacím, diplomatům, a dokonce i samotnému sultánovi.⁵⁵⁸ Ten se nyní stal častým adresátem stížností a proseb židovských obcí a v celé řadě případů aktivně vystupoval v jejich prospěch. Jako příklad lze uvést případ Ajsy Ríffho, který v čele loupežné skupiny v letech 1865–1868 zavraždil při několika přepadeních v rámci své osobní msty minimálně osm židů a řadu dalších zranil. Poté, co několik apelů britských a francouzských diplomatů k marockému ministrovi zahraničí nevyvolalo požadovanou odezvu, podařilo se představitelům židovské obce v Tetuánu oslovit v této záležitosti sultána, který stejně jako v řadě dalších případů prosby akceptoval a v záležitosti se začal angažovat. Sultánovou významnou motivací zřejmě bylo dokázat, že stále ještě dokáže udržet ve své zemi pořádek. Tři roky trvající vraždění a loupení na severomarockém venkově ukončilo až zabití Ajsy Ríffho v boji poté, co sultán vydal příkaz uspořádat výpravu více než dvou tisíc ozbrojených mužů.⁵⁵⁹

Reakce na evangelický proselytismus

Aféra v Asfí rozhodně nebyla jediným případem, kdy u zrodu konfliktů stáli Evropané, zatímco Maročané, včetně sultána, se účastnili spíše z donucení. Po několika incidentech v Tetuánu a Tangeru se maročetští židé na sultána obrátili i ve značně specifickém případě, který se týkal aktivit evangelické misie v Essawíře v roce 1875.

⁵⁵⁸ Díky rozmachu korespondence mezi marockými židy a židovskými organizacemi v Evropě a Americe se nyní můžeme dozvědět i o relativně marginálních incidentech, které by nezbuzovaly pravděpodobně žádnou pozornost, pokud by se odehrály o několik let či desetiletí dříve. Příkladem je sloužit vražda židovského hrnčíře Benaïma 10. září 1879 poblíž Tetuánu. O tomto případě byla dopisem informována britská *Board of Deputies*, která následně informovala britského ministra zahraničí a budoucího premiéra Roberta Cecila, markýze ze Salisburý. Ten následně apeloval na Johna Drummonda Haya, který mu na počátku následujícího roku oznámil, že pachatel byl dopaden, o čemž ministr zahraničí poté informoval *Board of Deputies* (PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 117).

⁵⁵⁹ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 67.

Dr. J. B. C. Ginsberg⁵⁶⁰ byl původem ruský žid, který po konverzi ke křesťanství a získání britského občanství působil jako misionář organizace *Jewish Evangelical Mission* mezi marockými židy.⁵⁶¹ Essawíra byla pro jeho působení ideální. Místní židovská komunita byla nejen jednou z nejpočetnějších, ale také jednou z nejvýznamnějších, neboť Essawíra byla centrem zámořského obchodu.⁵⁶² S bohatstvím části místní komunity ale souvisela také výrazná sociální stratifikace, neboť zatímco úspěšní židé žili ve stejné čtvrti jako Evropané či bohatí muslimové, *milláhy*⁵⁶³ byly obývány téměř výhradně chudinou.⁵⁶⁴ A právě mezi nejchudšími se dr. Ginsberg setkal s velmi pozitivní odezvou a podařilo se mu řadu z nich přesvědčit ke konverzi.

Misie dr. Ginsberga a jeho spolupracovníků⁵⁶⁵ se nezaměřovala pouze na proselytické aktivity, ale také na oblast zdravotní a sociální, což bylo

⁵⁶⁰ V řadě pramenů je možné narazit na toto jméno psané i ve variantách Ginsburg či Guinsburg.

⁵⁶¹ PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 114. Obrácení židů na křesťanskou víru bylo považováno za jeden z předpokladů pro návrat Ježíše Krista (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 217).

⁵⁶² Z celkového počtu 20 000 obyvatel města bylo židů přibližně 7 000 (HASSANI-IDRISSI, M.: *Aspects peu connus de la vie sociale des juifs d'Essaouira: La mission protestande de J.B.C. Ginsburg et ses Repercussions (1875–1886)*, s. 168). Celkový počet židů v Maroku byl v roce 1867 odhadován na 30 000 (ABITBOL, M.: *Temoins et acteurs: les Corcos et l'histoire du Maroc contemporain*, s. 18).

⁵⁶³ Essawíra bylo jediné marocké město, které mělo *milláhy* tři (ELMALEH, R. D. – RICKETTS, G.: *Jews under Moroccan Skies*, s. 126).

⁵⁶⁴ Zároveň platilo, že ještě před masivním přílivem Evropanů v druhé polovině devatenáctého století byli křesťané, což prakticky znamenalo Evropané, nuceni žít v *milláhu* (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 379). Léon Godard, který v Maroku cestoval během let 1859–1860, toto nařízení popisuje jako ostudné a ponižující (GODARD, L.: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, s. 13). Stejně tak se na křesťany vztahoval zákaz jízdy na koni, který přestal platit až se silící evropskou přítomností. Ale ještě v roce 1837 dovolil guvernér Tangeru vlastnit koně pouze velvyslancům, a to pod podmínkou, že každý velvyslanec bude vlastnit pouze jednoho koně a nikomu jinému nebude dovoleno na nich jezdit (MEAKIN, J. E. B.: *The Land of the Moors*, s. 67).

⁵⁶⁵ S Ginsbergem spolupracovalo několik židů, kteří také konvertovali ke křesťanství. Na rozdíl od něj pocházeli z Alžírsko, byli tedy francouzskými občany (HASSANI-IDRISSI, M.: *Aspects peu connus de la vie sociale des juifs d'Essaouira: La mission protestande de J.B.C. Ginsburg et ses Repercussions (1875–1886)*, s. 169).

důležité zejména během hladomoru v roce 1878.⁵⁶⁶ I přesto ale vzbuzovala Ginsbergova činnost mezi židy silné pobouření. Židovská a protestantská komunita si v Essawíře tradičně konkurovaly v ekonomickém ohledu a jejich antagonismus byl nyní posílen náboženskými důvody. V roce 1877 se představitelné židovské obce rozhodli veřejně vyjádřit svůj nesouhlas s existencí misie a začali organizovat početné demonstrace před budovou misie. Zároveň pohrozili, že každý, kdo tuto budovu navštíví nebo se setká s Ginsbergem a jeho asistenty, bude ze židovské obce exkomunikován.⁵⁶⁷ Situace dospěla až do té míry, že essawírští rabíni požádali guvernéra města a britského velvyslance Johna Drummonda Haje, aby učinili přítrž misii, kterou vedl britský občan za asistence občanů francouzských. Podstatnou motivací rabínů byly obavy, že nepokoje, které by mohly mezi židy vypuknout, použijí muslimové jako záminku k pogromu.⁵⁶⁸ Drummond Hay, který ve všech předchozích případech a sporech marocké židy podporoval, a navíc organizoval cestu Mosese Montefiore po Maroku (dokonce ho doprovázel při setkání se sultánem), se v tomto případě postavil na stranu dr. Ginsberga. Na změnu v jeho postoji mělo bezpochyby vliv také to, že ve většině předchozích případů se jednalo pouze o spory s muslimy nebo Španěly.

V lednu roku 1878 už byly protesty proti Ginsbergově přítomnosti v Essawíře natolik intenzivní, že guvernér města požádal Drummonda Haje, aby Ginsberga, který jakožto britský občan nespadal pod vliv marocké státní moci, vyhostil. Se stejným požadavkem se obrátil na francouzské diplomaty v případě Ginsbergových pomocníků.⁵⁶⁹ Francouzští diplomaté se snažili vystupovat již od počátku celé aféry neutrálně, neboť se jednalo o spor mezi židy a křesťanskými misionáři, tedy skupinami, kterým oběma byla Francie nakloněna.⁵⁷⁰ Francouzská diplomacie tedy spíše vyčkávala, jakým

⁵⁶⁶ Součástí misie byla i lékárna, ošetrovna a škola, kde se vyučovalo francouzsky, anglicky a arabsky. V této škole se vzdělávalo 200 žáků, kteří byli sirotky či pocházeli z nejhudších rodin (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 218).

⁵⁶⁷ PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 116.

⁵⁶⁸ LECLERCQ, J. J.: *De Mogador à Biskra: Maroc et Algérie*, s. 79.

⁵⁶⁹ HASSANI-IDRISSI, M.: *Aspects peu connus de la vie sociale des juifs d'Essaouira: La mission protestande de J.B.C. Ginsburg et ses Repercussions (1875–1886)*, s. 171.

⁵⁷⁰ Zejména o několik let později byla francouzská reakce na stížnosti marockých židů až extrémně vstřícná. V přehnané vstřícnosti vůči židovským stížnostem vynikal

směrem se budou aktivity misie dále vyvíjet a jak budou reagovat britští diplomaté. Narůstaly ovšem obavy, že k protestujícím židům by se mohli přidat i pobouření Arabové, což by mohlo mít za následek rozsáhlé nepokoje a ohrožení evropské komunity v Essawíře. Aby Francouzi zabránili ohrožení svých zájmů v celé oblasti, rozhodli se k vyhoštění Ginsbergových spolupracovníků francouzského občanství.⁵⁷¹

Drummond Hay odmítal ustoupit ze své podpory Ginsbergově misii, kterou považoval za symbol protestantské přítomnosti v Essawíře, až do roku 1879, kdy se tento problém dostal nejen před sultána, ale také na britské ministerstvo zahraničí.⁵⁷² Sultán si přál ukončení nepokojů a britská diplomacie se rozhodla preferovat dobré vztahy s židovskou komunitou, což byl jasný pokyn pro Drummonda Haya, aby Ginsbergovu činnost v Maroku ukončil. K tomu nakonec skutečně došlo a J. B. C. Ginsberg zemi ještě téhož roku opustil.

francouzský konzul v Tangeru v letech 1881–1885 Stanislas d'Ortega, který mimo jiné otevřeně vyzýval k ustanovení francouzského protektorátu v Maroku. Jeho nástupce Féraud sice zastával opačný postoj a upozorňoval, že židé situace často zneužívají, přestože by „v Maroku měli být považováni pouze za hosty“ (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 108). Tento výrok je ve své podstatě absurdní, neboť technicky vzato byli židé v Maroku o několik století dříve než muslimové. Jistá míra kritiky zneužívání nově nabytých výhod, zejména zahraniční pozornosti, byla ale oprávněná. Tato politická linie neměla ovšem dlouhého trvání, neboť po Féraudově smrti v roce 1888 byla jeho nástupcem opět zvolena politika odpovídající přístupu Stanislase d'Ortegy.

⁵⁷¹ Élie Zerbib i Adolph Miscowich (v pramenech se objevují i varianty Moscoviche a Moscovitch) byli původem alžírští židé, kteří konvertovali právě pod vlivem J. Ginsberga (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 218). Jejich vyhoštění 19. července 1879 nebylo definitivní. Poté co Maroko opustil i samotný Ginsberg, bylo v říjnu roku 1880 na žádost *Alliance évangélique française* jeho bývalým francouzským spolupracovníkům dovoleno se do Maroka vrátit. Jedním z důvodů povolení návratu misionářů byl oprávněný předpoklad, že v rámci posilování francouzského vlivu v blízké budoucnosti bude vhodné, aby v Ginsbergových snahách pokračovali občané Francie. É. Zerbib poté vedl misii až do roku 1904 (HASSANI-IDRISSI, M.: *Aspects peu connus de la vie sociale des juifs d'Essaouira: La mission protestande de J.B.C. Ginsburg et ses Repercussions (1875–1886)*, s. 173). Po jeho odchodu z Maroka misie přestala fungovat, neboť Francie již svůj vliv prostřednictvím misionářů posilovat nepotřebovala (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 221).

⁵⁷² PARFITT, T.: *La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle*, s. 116.

Židé a internacionalizace marocké otázky

Hasan I. a Madridská konference

I přes spory spojené s působením evangelických misionářů v Essawíře a útrapy spojené s hladomory, během kterých byli maročtí židé odkázáni na pomoc zahraničních organizací a diplomatů,⁵⁷³ zůstává období vlády sultána Hasana I. v letech 1873 až 1894 v kolektivní paměti marockých židů hodnoceno výrazně kladně. Hasan I. je označován za velkého přítele a ochránce židů, který respektoval židovské komunity i jejich představitele.⁵⁷⁴ Pozitivní náhled na jeho historickou roli obecně převažuje také u marockých muslimů, neboť je považován za posledního marockého sultána, který úspěšně oddaloval definitivní nástup evropské nadvlády. Z objektivního hlediska je zhodnocení jeho vlády podstatně složitější, neboť snahy o realizaci nezbytných modernizačních reforem a zároveň o udržení marocké nezávislosti není možné považovat za příliš úspěšné. To lze částečně vysvětlit velmi složitou ekonomickou situací, neboť dlouhodobá finanční krize byla ještě zhoršena opakujícími se katastrofálními úrodami, hladomorem, epidemií cholery a četnými lokálními vzpourami. Pravdou přesto zůstává, že během jeho vlády získaly koloniální mocnosti v Maroku tak velký vliv, že následující sultáni neměli ve snaze o udržení nezávislosti již sebemenší šanci.

Se snahou o provedení reforem, které měly zabránit evropskému pronikání, je v případě sultána Hasana I. pevně spojena židovská komunita. Tento sultán se po vzoru Muhammada III. rozhodl židy využít jako prostředníky v ekonomických i politických kontaktech s Evropou v duchu tradice *tudždžár as-sultán*, sultánových obchodníků.⁵⁷⁵ Je tedy

⁵⁷³ Zásadní roli sehrála organizace *Morocco Relief Famine Fund*, založená pod patronátem Johna Drummonda Haye a podporovaná především marockými židy žijícími v Anglii (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 79).

⁵⁷⁴ Na rozdíl od některých předchozích sultánů se Hasan I. nesnažil vměšovat do vnitřních záležitostí židovských obcí, a to dokonce ani v případě, kdy o to byl požádán. Příkladem jsou například spory o jmenování předsedy rabínského tribunálu v Meknésu roku 1889 (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 201).

⁵⁷⁵ Počátek tradice využívání marockých židů jako spojky mezi sultánem a Evropou nelze přesně datovat, ale již od vlády Marínovců ve čtrnáctém století se objevovaly židovské rody, které si v sultánových službách dokázaly vybudovat značné postavení. Rozmach těchto židovských prostředníků nastal v šestnáctém století v období vlády

symptomatické, že sultánovým osobním bankéřem byl marrákešský žid Yéoshoua Corcos.⁵⁷⁶

Svou vstřícnost vůči židům dal Hasan I. najevo již v prvním roce své vlády, kdy uznal platnost dekretu vydaného jeho otcem v roce 1864 a v dopise představitelům evropských židovských organizací přislíbil svou ochranu nad marockými židy. V Tangeru navíc nechal zveřejnit důrazná varování před útoky na židy. Ale podobně jako po návštěvě Mosese Montefiore i tentokrát byli maroťtí židé varováni před přílišnou horlivostí v dosažení emancipace a vyzývání ke zdrženlivosti.⁵⁷⁷ Hasan I. se opakovaně snažil o zlepšení situace židovského obyvatelstva, což je zřejmé i z iniciativy týkající se rozšiřování židovských čtvrtí⁵⁷⁸ a z jeho kladného přístupu

Sa'dovců, kteří po opětovném ovládnutí transsaharského obchodu a stezek do Timbaktu udržovali silné obchodní vazby i s Evropou. Židé nejen napomáhali realizaci vzájemného obchodu díky svým jazykovým schopnostem, ale také Maročanům umožňovali vyhnout se přímému kontaktu s křesťany (ABITBOL, M.: *Temoins et acteurs: les Corcos et l'histoire du Maroc contemporain*, s. 20). Za vlády sultánů 'alawitské dynastie (od roku 1631 do současnosti) byli židé využíváni v různé intenzitě. Za zlatou éru je považováno právě období Muhammada III., který nechal nově vybudovat Essawíru jako centrum obchodu s Evropou, založil *medínu* v dnešní Casablance a v rámci svých budovatelských snah zaměstnával i Evropany (např. francouzského architekta Théodora Cornuta a anglického konvertitu Ahmada al-Ingližího).

⁵⁷⁶ Rod Corcosů patří mezi nejznámější marocké obchodnické a rabínské rody. První zmínky o tomto rodu pochází z Kastilie z druhé poloviny 13. století, od emigrace z Pyrenejského poloostrova patřila jedna z větví tohoto rodu mezi nejvýznamnější rodiny v rámci *megurašim*. David Corcos (1917–1975), jeden z příslušníků tohoto rodu, se stal významným historikem zabývajícím se dějinami marockých židů (CORCOS, D.: *Studies in the history of the Jews of Morocco*, s. ix–xii). Rodu Corcosů a jejich významu v marockých dějinách se věnuje Michel Abtibol v knize *Temoins et acteurs: les Corcos et l'histoire du Maroc contemporain*.

⁵⁷⁷ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 77.

⁵⁷⁸ Mezi jeho zásluhy patří například zvětšení *milláhu* v Marrákeši, které bylo provedeno na náklady státu. V roce 1888 také sultán daroval pozemek na vybudování nového *milláhu* ve Fezu (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 98). Důkazem jeho vstřícnosti je také to, že když bylo z důvodu výstavby muniční továrny ve Fezu potřeba přemístit židovský hřbitov sousedící s královským palácem, vyjednával o tomto citlivém tématu s představiteli židovské obce sedm let (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 99–101). Také zpravidla vycházel vstříc různým žádostem, jako například při svolení k výstavě nové budovy *Alliance Israélite Universelle* v Tangeru v roce 1889 nebo rozšíření *milláhu* téhož roku v Tetuánu (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 110).

k vyřizování stížností proti guvernérům, kteří židy utlačovali, jak tomu bylo v případě sporů ve městech Demnát⁵⁷⁹ a Šefšáwen.⁵⁸⁰ Dalším městem, kde židé neměli problém se svými muslimskými sousedy, ale se samotným guvernérem, byla Marrákeš. Tamní židé v roce 1892 poslali představitelům *Alliance Israélite Universelle* dopis doplněný dlouhým seznamem případů, ve kterých se guvernér choval k židům krutě. Jedním z případů krutého chování bylo vykonání rozsudku osmi set ran holí na židovském mladíkovi, který neměl dostatek peněz na zaplacení daní. Vzhledem k tomu, že podobné tresty byly zakázány již dekretem z roku 1864, vložili se do tohoto případu také evropské diplomaty. Přes všechnu sultánovu snahu se podařilo zlepšit vztahy mezi marrákešským guvernérem a židy až o dva roky později.⁵⁸¹

Za jednu z nejparadoxnějších kapitol marocké historie může být bezpochyby považována konference probíhající od 19. května do 3. července 1880 v Madridu.⁵⁸² Tato mezinárodní konference byla svolána na žádost Maroka s podporou Velké Británie za účelem vyřešení otázky práv cizinců pobývajících v Maroku, neboť počet *protégés*, rozsah jejich práv a absence povinností se stávaly již neúnosnou a Velká Británie jako jediná z mocností tento pohled s Marokem sdílela. Jedním z důvodů změny britského postoje

⁵⁷⁹ Guvernér ve městě Demnát se provinil mimo jiné tím, že židům nařizoval pracovat ve dnech odpočinku, za práci jim neplatil, nutil je prodávat zboží pouze za polovinu ceny a židovské ženy musely pracovat i bez svolení manžela (TOUFIQ, A.: *Les Juifs dans la Societé Marocaine au 19e Siécle*, s. 161). Zejména donucování k práci o šábesu patřilo k častým útokům na garantované náboženské svobody. Již v roce 1873 si představitelé *Alliance Israélite Universelle* a *Anglo-Jewish Association* stěžovali u sultána prostřednictvím Johna Drummonda Haye na dva takové případy. Jeden byl obzvlášť pobuřující, neboť židé v Rabatu byli nuceni o šábesu nasolit useknuté hlavy povstalců, aby tyto hlavy mohly být odvezeny do Fezu a tam vystaveny (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 209). V případě města Demnát byl usmířením židovské komunity a tamějšího guvernéra pověřen již zmiňovaný Yéoshoua Corcos (TOUFIQ, A.: *Les Juifs dans la Societé Marocaine au 19e Siécle*, s. 157).

⁵⁸⁰ V případě sporu mezi židy a guvernérem v horském městě Šefšáwen dokonce sultán vydal oficiální dekret, kterým nařídil guvernérovi, aby se k židům choval laskavě. Jelikož to nepomohlo, museli si židé z Šefšáwenu stěžovat u italského konzula, načež sultán guvernérovi výslovně nařídil ukončení protizidovských represí (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 111).

⁵⁸¹ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 112.

⁵⁸² Viz například PARK, T. K.: *Historical Dictionary of Morocco*, odst. Madrid Conference on Morocco.

byla skutečnost, že *protégés* byli využíváni k získání vlivu v Maroku zejména Francií. Britové sice neměli zájem Maroko přímo ovládnout, ale jejich hlavním cílem v tomto období bylo zachování marocké nezávislosti, která jim v dostatečné míře umožňovala Maroko ekonomicky využívat jako zdroj surovin a odbytiště výrobků. Snažili se tedy brzdit francouzské pronikání, neboť snaha Francie, resp. konkrétních francouzských mocenských skupin, zcela Maroko ovládnout byla zřejmá.⁵⁸³

Dohoda uzavřená na Madridské konferenci se otázce práv menšin v Maroku explicitně nevěnovala. Jejím předmětem byli obecně poddaní marockého sultána a náboženských záležitostí se neměla vůbec dotýkat.⁵⁸⁴ Během oficiálních jednání byl židovské otázce věnován relativně malý prostor. Jako první na toto téma narazil rakousko-uherský zástupce 26. června, když přednesl požadavek na zrušení všech omezení týkajících se vyznávání jiné víry než muslimské a také na zaručení plné rovnoprávnosti nemuslimských obyvatel Maroka, jak to vyplývalo z dekretu vydaného po návštěvě Mosese Montefiore a potvrzeného novým dekretem v roce 1874.⁵⁸⁵ Muhammad Vargas,⁵⁸⁶ zástupce marockého sultána na této konferenci, reagoval vyjádřením, že všichni muslimští, křesťanští i židovští obyvatelé Maroka mohou vyznávat svou víru bez jakýchkoliv zábran. Jelikož tato otázka ale neměla být předmětem konference, nebyl sultánem zmocněn k jejímu projednávání a odmítl se k tomuto tématu nadále sám vyjadřovat. Přečetl ale sultánův dopis, který byl pro tuto příležitost sepsáný 1. května 1880.

V dopise sultán konstatoval, že si uvědomuje, že maroští židé si často stěžují svým souvěrcům v Evropě i cizím diplomatům, ale jejich stížnosti nejsou opodstatněné. Podle něj tito židé pouze předstírají, že je na nich v Maroku pácháno bezpráví. Prohlásil také, že k zajištění bezpečí židů

⁵⁸³ Marocký postoj byl na této konferenci podporován i Španělskem, ale z naprosto odlišného důvodu. Španělé chtěli posilování vlivu Evropanů do Maroka pouze zpomalit, neboť v této chvíli nebyli z vnitropolitických a ekonomických důvodů v takové situaci, aby se mohli do pronikání sami výrazně zapojit a profitovat z něj v plné míře (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 90).

⁵⁸⁴ Tato skutečnost je z hlediska marockých tradic do jisté míry přelomová, neboť bylo zvykem v dokumentech výslovně oddělovat muslimské a nemuslimské obyvatele Maroka.

⁵⁸⁵ MAROC: *Conférences de Madrid, 19 mai–3 juillet 1880: droit de protection, etc., au Maroc*, s. 88–90.

⁵⁸⁶ V pramenech se často objevuje i přepis Bargach.

není potřeba vměšování se cizích mocností, neboť to jsou „jeho“ poddaní. Mají tedy stejná práva jako muslimové a i na ně se vztahuje ochrana islámu.⁵⁸⁷ Kromě této příležitosti už nebyly svoboda vyznání a útlak minorit projednávány. Židé přesto byli v oficiální části konference ještě jednou zmíněni, a to v kontextu získávání cizích občanství během krátkých cest mimo Maroko.⁵⁸⁸

Není překvapivé, že představitelé židovských organizací se sultánovým prohlášením ohledně situace marockých židů zásadně nesouhlasili. Ještě v únoru roku 1888 vyzval vice-prezident *Anglo-Jewish Association* britského ministra zahraničí k uspořádání další konference, neboť podle něj statisíce marockých židů stále musely snášet násilí a nespravedlnost ze strany místních orgánů. Požadoval mimo jiné založení zvláštních soudů, které by řešily spory mezi muslimy a nemuslimy a kde by bylo svědectví židů zrovnoprávněno se svědectvím muslimů.⁵⁸⁹ Takovéto stupňování tlaku na sultána se ovšem neslučovalo s dlouhodobou strategií britské diplomacie, jejíž vize spočívala spíše v pomalé liberalizaci Maroka v souladu s rozsáhlými ekonomickými a sociálními reformami než v donucování sultána ke konkrétním, ale nesystémovým krokům. I přes tento postoj se však britská diplomacie i nadále angažovala v jednotlivých případech násilí vůči marockým židům, na které byla upozorněna.⁵⁹⁰

Výsledek Madridské konference byl na rozdíl od britského očekávání zcela opačný a pro Maroko nemohl být méně příznivý. Francie se proti omezení statusu *protégé* postavila velmi energicky, neboť britský návrh oprávněně považovala za útok na své zájmy a postavení v Maroku. Zároveň je více než pravděpodobné, že na udržení rozsahu statusu *protégé* měl zásluhu také tlak židovských organizací na evropské diplomaty, neboť pro

⁵⁸⁷ Přestože se sultán bezpochyby snažil, aby židé nebyli utlačováni či napadáni, rozhodně neplatilo, že by měli stejná práva jako muslimové, neboť se na ně vztahovala řada specifických zákazů a povinností (viz dále). V tomto kontextu se jednalo tedy spíše o práva z hlediska bezpečnosti.

⁵⁸⁸ MAROC: Conférences de Madrid, 19 mai–3 juillet 1880: droit de protection, etc., au Maroc, s. 119, 131.

⁵⁸⁹ PARFITT, T.: La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle, s. 119.

⁵⁹⁰ PARFITT, T.: La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle, s. 122.

marocké židy se jednalo o nejuvhodnější způsob ochrany.⁵⁹¹ Sám John Drummond Hay, který se o omezení statusu *protégé* zasazoval, uznal, že „tento status je jedním z mála způsobů jak udržet bezpečnost v zemi, kde zákon neexistuje“.⁵⁹² Výsledkem jednání bylo přijetí několika úprav, které ovšem nemohly situaci výrazně zlepšit, neboť podobná omezení již existovala, ale Evropané i jejich chráněnci je jednoduše ignorovali.⁵⁹³ Navíc status *protégés*, vycházející do té doby pouze z bilaterálních smluv, získal oporu v mezinárodním právním dokumentu ratifikovaném třinácti státy.⁵⁹⁴ V zásadním kontrastu se zamýšleným omezením práv Evropanů bylo také usnesení, které Maroko zavazovalo k tomu, aby Evropanům umožnilo vlastnit v Maroku půdu, což prakticky odstranilo poslední možnost, jak mohlo vzdorovat evropskému pronikání.⁵⁹⁵ Výsledek konference byl pro marockého sultána zdrcující.

Z hlediska *protégés* se samozřejmě jednalo o jasný úspěch a výsledek konference byl například v tangerské židovské komunitě veřejně

⁵⁹¹ PENNELL, C. R.: *Morocco: From empire to independence*, s. 124. Tlak židovských organizací byl umocněn několika událostmi, jejichž oběťmi byli židé. Náboženská příslušnost ani kultura obětí ovšem ve většině případů nebyly důvodem těchto incidentů. Sultán se navíc v řešení těchto záležitostí angažoval a podporoval židovské oběti a jejich rodiny. Také je nutno dodat, že udržení statusu *protégé* bylo výhodné pouze pro ty židy, kteří ho užívali. Naprostá většina židů však tento status neměla a spíše doplácela na protižidovské tendence, které toto privilegium podněcovalo. Mezi nejvíce lobbující organizace patřila AIU (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 85–88).

⁵⁹² DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*, s. 322; PENNELL, C. R.: *Morocco Since 1830: A History*, s. 86. To, že v Maroku neexistují zákony ani instituce, které by je vynucovaly, byl častý dojem zahraničních pozorovatelů. Ve skutečnosti byl ovšem právní řád založený na islámském právu kombinován ještě se zvykovým právem, které ho výrazně doplňovalo zejména ve venkovských, kmenových oblastech (TOUFIQ, A.: *Les Juifs dans la Societé Marocaine au 19e Siécle*, s. 160).

⁵⁹³ Mezi tyto úpravy například patří to, že *protégés* se měli vyskytovat jen v přístavních městech a status neměl být dědičný.

⁵⁹⁴ DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*, s. 322.

⁵⁹⁵ MAROC: *Conférences de Madrid, 19 mai–3 juillet 1880: droit de protection, etc.*, au Maroc, odst. 11.

oslavován. V těch židovských komunitách, kde status *protégé* nebyl nato-lik rozšířen, tedy zejména ve vnitrozemí, byl výsledek jednání přijat spíše ambivalentně, neboť i samotní židé si uvědomovali, že chování některých *protégés* může přivolat hněv a zlobu muslimů na celou židovskou společnost. To bylo zřejmě například z okolností provázejících výstavbu nového *milláhu* ve Fezu v roce 1888, kdy židé z důvodu zachování své bezpečnosti odmítli, aby se tam s nimi nastěhovali i židovští *protégés*.⁵⁹⁶ Na druhou stranu měl výsledek konference podobný vedlejší efekt jako mise Mosese Montefiore, neboť téměř každý případ útoku na židy či soudní proces, ve kterém bylo podezření, že státní moc se staví proti židům, získal pozornost židovské veřejnosti a neobešel se bez vměšování představitelů židovských organizací a diplomatů.⁵⁹⁷ Ti na sultána vyvíjeli silný tlak i v případech, kde spravedlnost nebyla nikterak ohrožena a kdy byly marocké autority už a priori nakloněny židovským účastníkům sporů a konfliktů. Vzhledem k tomu, že sultán židům často vycházel vstříc, měl tento tlak další silně negativní dopad na jeho autoritu mezi muslimským obyvatelstvem, neboť neschopnost tomuto tlaku vzdorovat byla brána jako výraz slabosti.

Židé za vlády sultánů 'Abd al-'Azíze a 'Abd al-Hafíze

Smrt sultána Hasana I. pro židovské obyvatele Maroka výraznou změnu nepřinesla, neboť 'Abd al-'Azíz ani 'Abd al-Hafíz k židům nezaujali nikterak specifické postoje a s řadou z nich dokonce velmi těsně spolupracovali. Příkladem významných židů se silnými vazbami na panovníkův dvůr jsou 'Abd al-'Azízův vyslanec v Londýně Abraham Moïse Aflalo,⁵⁹⁸ již zmiňovaný Yéoshoua Corcos,⁵⁹⁹ který získával peníze pro financování 'Abd al-Hafízovi

⁵⁹⁶ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 98.

⁵⁹⁷ Tlak židovských organizací byl v jistých případech výrazně přehnaný. Když britský diplomat v roce 1885 upozornil, že na stížnosti marockých židů by mělo být pohlíženo s obezřetností, neboť je často díl viny i na nich, následovala až hysterická reakce tangerského a londýnského tisku, která donutila britskou *Foreign Office* k pokárání zmíněného diplomata a ke zdrženlivosti v podobných prohlášeních (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 107).

⁵⁹⁸ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 116.

⁵⁹⁹ Samotnému Corcosovi se dařilo využívat svého výjimečného postavení pro podporu židovské komunity. Poté, co si v roce 1908 stěžovali představitelé AIU na příkoří, která se dějí židovské komunitě v Marrákeši a jejichž důsledkem byla nutnost uzavřít školu AIU, využil Yéoshoua Corcos svého vlivu u velkovezíra Madaniho al-Glawí, který

revolty, či 'Abd al-Hafízův osobní lékař Juda Holzmann, který pro 'Abd al-Hafíze vyjednal půjčku od německého konglomerátu Mannesmann výměnou za příslib těžařských koncesí v pohoří Atlas.⁶⁰⁰

Horšící se ekonomická, sociální a zejména bezpečnostní situace výrazně urychlila probíhající proměnu židovské komunity, což dokládá například rostoucí snaha židů o aktivní sebeobranu v případech útoků a rabování. Zatímco k ochraně židů v pobřežních oblastech aktivně přispívali Evropané, komunity ve vnitrozemí zůstávaly od takovéto pomoci izolované a byly odkázány na ochranu lokálních vůdců, vůči kterým zaujímaly stejně podřízené postavení jako k sultánovi v rámci statusu *dhimma*. Právě tyto komunity, nejvíce vystavené útokům a nejméně chráněné centrální vládou či vlivem zahraničních židovských organizací, se začaly jako první vyzbrojovat, což bylo v naprostém rozporu s tradicí i zákony. Přestože zmínky o ozbrojených židovských kmenech pochází již z první poloviny devatenáctého století, ve větší míře se objevují až v prvních letech století dvacátého.⁶⁰¹ Paradoxní je, že židé měli ke zbraním snadný přístup, neboť právě židovští obchodníci organizovali dodávky zbraní vzbouřeným kmenům.⁶⁰² Některé *milláhy* se začaly měnit v provizorní pevnosti, které dokázaly několik dní vzdorovat obléhání a poskytnout ochranu nejen svým obyvatelům. Jako příklad lze uvést události v Marrákeši, které se odehrály po přijetí dohody z Algeciras a vraždě doktora Mauchampa. Tehdy se evropští obyvatelé města ukryli před případnými útoky muslimů právě do *milláhu*, kde byli po nezbytnou dobu uchráněni.⁶⁰³

Právě v této době lokálních i rozsáhlých revolt, bouří a upadající moci centrální vlády tvořili židé častý cíl rabující lůzy. Úpadek vlivu centrální moci a posílení vlivu evropských států zároveň přitahovalo dobrodruhy z celého světa, kteří si od Maroka slibovali snadné zbohatnutí. Ukázkou jejich chování byl incident, který se odehrál ve Fezu v roce 1898 a během

zařídil zrušení diskriminačních nařízení v Marrákeši a umožnil znovuotevření školy. Také vydal nařízení, že zatčení židů smí proběhnout pouze se souhlasem samotného Yéoushoui Corcose (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 154).

⁶⁰⁰ BURKE III, E.: *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860–1912*, s. 103.

⁶⁰¹ SCHROETER, D.: *La découverte des Juifs berbères*, s. 175.

⁶⁰² ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 117.

⁶⁰³ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 135.

něhož několik Němců a Angličanů ve spolupráci s tangerským židem Isaakem Abécasissem přepadlo a téměř zabilo židovského obchodníka Benyamina Bensimhona.⁶⁰⁴ Horšící se ekonomická situace, narůstající napětí a stoupající odpor vůči Evropanům a jejich skutečným i domnělým spojencům měly také za následek nárůst případů, kdy nepatrné problémy přerostly do závažných událostí. Nebylo výjimkou, když spor mezi židem a muslimem vyústil v rabování *milláhu*, po kterém následoval diplomatický konflikt zakončený sultánovou omluvou.⁶⁰⁵

Významné nebezpečí pro židovskou komunitu vyplývalo také ze vzpoury Bú Hmary, přestože on sám často mírnil protižidovské nálady svých přívrženců. Jelikož se snažil vystupovat jako právoplatný panovník a nikoli jako vůdce banditů, odrazil své přívržence od masakrů židů hlavně na východě Maroka. Praktickým důvodem byla především jeho oprávněná obava, že židovský exodus do Alžírsku by ochromil ekonomický život oblasti. Toto však neplatilo bez výjimek a v roce 1903 jeho stoupenci vyplenili *milláh* ve městě Taza.⁶⁰⁶ Navíc také vydával řadu omezujících nařízení a trval například na tom, aby se židé oblékali pouze do černé barvy.⁶⁰⁷ Druhý významný rebel ar-Rajsúní židy nijak významně neperzekvoval a ani se nesnažil využít protižidovských nálad.⁶⁰⁸

Terčem protievropských nálad se židé stali v Casablance v roce 1907 při událostech souvisejících s výstavbou nového přístavu.⁶⁰⁹ Když bojovníci

⁶⁰⁴ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 120.

⁶⁰⁵ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 123. Příkladem je sultánův dopis *qá'idúm* (místním vůdcům či představeným) reagující na vraždu žida ve Fezu roku 1900, který byl čten v přítomnosti rabínů a židovských hodnostářů (LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 120).

⁶⁰⁶ LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 122.

⁶⁰⁷ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 124.

⁶⁰⁸ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 128.

⁶⁰⁹ Při výstavbě mola přístavu v Casablance (práce prováděla francouzská Compagnie marocaine) v březnu roku 1907 byla železnice vedena přes muslimský hřbitov, což bylo pro Maročany potupnou urážkou. Výsledkem eskalace protievropských nálad (ke kterým přispívalo i to, že stavbyvedoucí byli Francouzi z Alžírsku, kteří nemluvili arabsky a k dělníkům dopraveným z různých částí Maroka se chovali arogantně a brutálně) bylo napadení vlaku na okraji Casablanky 30. července 1907, ve kterém bylo zabito osm Evropanů. Z francouzského křižníku *Galilée* se následně z důvodu

z kmenů z okolí Casablanky začali pronikat do města, vypukla mezi Evropany i židy panika, ale zatímco Evropané se mohli ukrýt na ambasády, situace židů byla výrazně horší. Vzhledem k tomu, že židovská komunita v Casablance vznikla relativně nedávno z nově příchozích, nebyli její příslušníci schopní *milláh* koordinovaně opevnit a bránit, jak tomu bylo v tradičnějších a zkušenějších komunitách. Proto se většina židů rozhodla *milláh* opustit a vyhledat azyl na lodích, které poblíž Casablanky kotvily.⁶¹⁰ Tím umožnili nájezdníkům pustit se do neomezeného rabování, v jehož závěru byl *milláh* dokonale zničen. Je nutné ovšem dodat, že příležitost beztravného rabování v *milláhu* využili i někteří španělští dělníci, a dokonce i francouzští vojáci.⁶¹¹ Tyto události, které měly za následek smrt třiceti židů, způsobily marocké židovské komunitě obrovský psychologický šok, který byl navíc umocněn událostmi následujících měsíců, během kterých byly židovské komunity opět často napadány.⁶¹²

Zhoršení bezpečnostní situace v průběhu povstání 'Abd al-Hafíze mělo pro situaci židovských obyvatel neblahé důsledky. Přestože mezi nejbližšími 'Abd al-Hafízovými spolupracovníky byli židé, on sám se na rozdíl od svého otce v otázkách spojených se židovskou komunitou nijak zvláště neangažoval. Navíc si uvědomoval, že pro jeho stoupence symbolizují židé evropský vliv, který v jejich očích uvrhl Maroko do krize. Řada 'Abd al-Hafízových příznivců si také boj proti 'Abd al-'Azízovi, který byl prezentován jako nacionalistický a protievropský, vyložila jako možnost beztravně na židy útočit. Pokud by jim v tom bylo systematicky bráněno,

zajištění ochrany francouzského konzulátu vylodila jednotka špatně ozbrojených námořníků, což vyvolalo další vlnu bojů a rabování. V reakci křižník bombardoval město, jehož obyvatelé se následně sjednotili s venkovany v boji proti Francouzům. O několik dní později se vylodil francouzský expediční sbor generála Drudeho o síle dvou tisíců vojáků. Francouzská vláda zakázala Drudemu z mezinárodních i místních politických důvodů vniknout do vnitrozemí, maroští bojovníci byli tedy vždy pouze odrazeni, a nikoli pronásledováni, takže si mysleli, že vyhrávají. To podpořilo masivní nárůst počtu bojovníků a jejich přísun z celého Maroka. Tato událost znamenala konec francouzské politiky Théophile Delcassé označované jako „mírové / poklidné pronikání“, která byla vytvořena zejména s ohledem na mezinárodní situaci.

⁶¹⁰ Tyto lodě je následně přepravily do Ceuty, Tangeru a na Gibraltar. Guvernér Gibraltaru odmítl uprchlíky přijmout, proto museli být vysazeni ve španělských přístavech Algeciras a La Linea (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 140).

⁶¹¹ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 139.

⁶¹² ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 141.

hrozilo 'Abd al-Hafízovi, že o jejich podporu přijde. Židé se museli tedy znovu navrátit k přísnému dodržování příkazů vyplývajících ze statusu *dhimma*, včetně dodržování oděvních zásad a povinnosti chodit ve městech naboso.⁶¹³ Také byly na židovskou populaci uvalovány nové daně, které výrazně zhoršovaly jejich už tak tragickou ekonomickou situaci.⁶¹⁴ Přestože 'Abd al-Hafízova pozice nebyla obzvláště pevná ani po svržení 'Abd al-'Azíze a nástupu na trůn,⁶¹⁵ již po prvním setkání s židovskou delegací v roce 1908 vyhlásil nařízení, která měla situaci židů zlepšit.⁶¹⁶ Poté, co si 'Abd al-Hafíz po uchopení moci plně uvědomil všechny aspekty svého postavení vůči evropským mocnostem a svou reálnou neschopnost vzdorovat zahraničním vlivům, dostal se do podobné pozice jako jeho bratr a stejně jako on musel neprodleně řešit všechny stížnosti židovských představitelů, které mu byly zprostředkovány zahraničními diplomaty.⁶¹⁷

Život v *milláhu* a mimo něj

Jak je uvedeno již v předchozích kapitolách, podstatná část života marockých židů se odehrávala v oddělených čtvrtích, což umožňovalo vést náboženský život relativně nezávisle na muslimské většině. Přestože status *dhimma* teoreticky zaručoval náboženskou svobodu, ve smíšených čtvrtích často bývalo velmi složité vyhnout se konfliktům vycházejícím z odlišnosti kultur.⁶¹⁸ Kdy přesně byl první marocký *milláh* založen, není možně určit a některá města získala svůj *milláh* až v první dekádě devatenáctého

⁶¹³ V některých městech a oblastech byly zákazy a nařízení obzvláště přísné. Příkladem je město Wazzán, kde židé museli mít zavřená okna, která směřovala do ulice, a měli zakázáno vyrábět a konzumovat alkohol a kouřit na veřejnosti. Tato opatření vedla k tomu, že celá řada židů raději město opustila (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 153).

⁶¹⁴ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 148.

⁶¹⁵ Duchovní, kteří jmenovali Abd al-Hafíze sultánem, tak učinili s řadou podmínek, které bylo naprosto nemožné dodržet. Patřilo mezi ně například odstoupení od dohody z Algeciras a vedení svaté války proti Evropanům okupujícím Casablancu a Udždu.

⁶¹⁶ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 149.

⁶¹⁷ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 156.

⁶¹⁸ Například požadavek na vybudování *milláhu* v Salé vzešel od muslimů, kteří během ramadánové noci objevili láhev od vína na schodech mešity, poblíž které se nacházel dům obývaný židy (BROWN, K.: *Une ville et son mellah*: Salé, s. 187).

století.⁶¹⁹ Židé na přelomu devatenáctého a dvacátého století již ve většině měst neměli povinnost žít v oddělených oblastech⁶²⁰ a řada měst a vesnic *milláhy* nikdy neměla. Jedním z významných měst bez *milláhu* je Tanger, na jehož příkladu lze vidět, nakolik mohly být židovské komunity v Maroku navzájem rozdílné. Komunita v Tangeru byla velmi specifická a návštěvníci Tangeru často vyjadřovali své překvapení, že tamější židé se ve svém chování ani oblečení často neliší od cizinců a na rozdíl od svých souvěrců v jiných částech země žijí relativně svobodně.⁶²¹ Opuletní domy nejbohatších tangerských židovských rodin se nacházely na hlavních ulicích města bez jakéhokoliv oddělení od domů muslimů či cizinců.⁶²² Příčinou této zvláštnosti byla bezpochyby geografická blízkost Evropy, která z Tangeru učinila první marocké město, jež Evropané začali ve větší míře navštěvovat a kde docházelo ke vzniku prvních obchodních vztahů mezi Maročany (ať židy, či muslimy) a Evropany. Pro Evropany i židy, kteří získali status *protégé*, bylo nespornou výhodou také to, že v Tangeru se nacházel velký počet diplomatických misí a protégés tedy byli pod jejich přímou ochranou.⁶²³

⁶¹⁹ Například Tetuán, Rabat a Salé (LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 114).

⁶²⁰ AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 360.

⁶²¹ GODARD, L.: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, s. 36; MILLER, S. G.: *Un mellah désenclavé*, s. 126. Dalším příkladem města bez *milláhu* je Asfí, kde na přelomu devatenáctého a dvacátého století žilo z celkového počtu 10 000 obyvatel přibližně 1 500 židů (AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 22).

⁶²² Většina těchto budov se nacházela buď přímo na hlavní třídě tangerské *medíny* (dnešní Rue de la Marine) nebo v sousední čtvrti Ben Ider. V této čtvrti se dodnes nachází i řada synagog, přesto se však jednalo o čtvrt smíšenou, kde převažovalo nežidovské obyvatelstvo.

⁶²³ Přesto si však tangerští židé uvědomovali své nerovnoprávné postavení vůči muslimské majoritě. V roce 1860 vytvořila rada židovské obce komisi, která měla zaručovat dodržování morálky a pořádku. Tato komise dohlížela na to, aby nedocházelo k chování, které by mohlo pobuřovat muslimy (MILLER, S. G.: *Un mellah désenclavé*, s. 134). Na druhou stranu židovští obyvatelé chápali, že jejich postavení v Tangeru je oproti jiným městům do jisté míry exkluzivní, proto si ani svou vlastní čtvrt nepřáli, neboť si uvědomovali, že v tomto případě by segregace v *milláhu* byla ponižující (MILLER, S. G.: *Un mellah désenclavé*, s. 146). Výhody, které z hlediska kultury přinášela segregace v *milláhu*, poskytovala tangerským židům ulička Rue des synagogues ve čtvrti Beni Ider, která byla jejich náboženským centrem a byla pro muslimy uzavřená (MILLER, S. G.: *Un mellah désenclavé*, s. 142).

Primární funkcí *milláhu* nebyla diskriminace, ale zajištění bezpečí, což bylo motivováno altruisticky i politicky, neboť ochrana *ahl adh-dhimma* byla sultánovou povinností.⁶²⁴ Pravděpodobně se ale nejednalo pouze o ochranu židů, ale zejména o bezpečí panovníka, protože *milláhy* stávaly v sousedství palácového areálu a tvořily přirozené nárazníkové pásmo. V případech nepokojů a povstání se židé často stávali terčem hněvu muslimských obyvatel a *milláhy* patřily mezi první cíle rabující lůzy. Toto rabování mohlo trvat až několik dní a bylo ukončeno teprve zásahem vojáků.

Sekundárně *milláhy* skutečně poskytovaly židům bezpečí před každodenními konflikty a spory plynoucími z těsného kontaktu mezi vyznavači dvou náboženství s výrazně odlišnou orthopraxí a rozdílnou kulturou i mravními normami.⁶²⁵ Obranu *milláhů* zajišťovala nejen zeď, která je obepínala, ale také strážci, kteří byli za tímto účelem placeni obyvateli *milláhu*.⁶²⁶ Další výhodou komunitního života v *milláhu* byla možnost částečné právní a správní autonomie, neboť otázky občanského a rodinného práva se řídily *halachou* a plně podléhaly rozhodnutím rabínských tribunálů (*bejt din*), což platilo i pro právo obchodní, pokud byli účastníky sporu pouze židé.⁶²⁷ Vzhledem k soudržnosti židovské komunity platilo, že pokud by se jeden z účastníků sporu obrátil na muslimské právní instituce, byl by pravděpodobně židovskou obcí exkomunikován.⁶²⁸ Islámskému právu a sultánově autoritě podléhal proces v případech, kdy byl jedním z účastníků sporu muslim, nebo se jednalo o otázky trestního práva.

Správní autonomie byla realizována prostřednictvím obecní rady (*ma'amad*) zpravidla složené ze tří rabínů a čtyř laiků. Tato rada byla volená a její moc byla v rámci *milláhu* téměř neomezená. Spravovala příjmy obce⁶²⁹ a zároveň měla povinnost pečovat o veřejné prostředí a vzdělávání.⁶³⁰

⁶²⁴ DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 20.

⁶²⁵ V *milláhu* bylo mimo jiné možné veřejně prodávat alkohol (BROWN, K.: *Une ville et son mellah*: Salé, s. 188).

⁶²⁶ GODARD, L.: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, s. 54.

⁶²⁷ Rabínské tribunály se nacházely ve všech marockých městech. Skládaly se ze tří či pěti soudců a funkce soudce mohla být dědičná. V případech, kdy nebyl tribunál ustanoven, mohl verdikty vynášet soudce pouze na základě své autority (AMAR, M.: *Le rabbinat marocain au 20e siècle*, s. 225).

⁶²⁸ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 198.

⁶²⁹ Příjmy byly tvořeny například dary a daní z košer masa.

⁶³⁰ AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 367.

S vnitřní organizací *milláhu* souviselo také vybírání daní, zejména *džizji*, tedy poplatku za ochranu *ahl adh-dhimma*, který byl zároveň poplatkem za vyjmutí z povinnosti sloužit v sultánově armádě.⁶³¹ Výši tohoto poplatku určovali sultánovi úředníci pro každou komunitu zvlášť, ale samotný výběr byl zodpovědností komunit, jejichž vedoucí činitelé vybírali poplatky dle možností každého člena a následně je jménem celé obce odevzdávali panovníkovi.⁶³² Předávání vybraných daní probíhalo v rámci archaického a ponižujícího rituálu, při kterém dostávali zástupci židovských komunit po odevzdání peněz pohlavky a byli posypáváni popelem. Tento potupný rituál, jasně demonstřující postavení židovských obyvatel vůči panovníkovi, přestal být praktikován až koncem devatenáctého století. Na počátku dvacátého století skončilo v řadě měst vymáhání *džizji* a židé pouze posílali dary sultánovi při svátečních příležitostech. Oficiálně byla tato daň zrušena až s nástupem francouzského protektorátu.⁶³³ Z hlediska daní a redistribuce příjmů a služeb tvořily *milláhy* skutečně izolované jednotky, neboť kromě

⁶³¹ MAROC: Conférences de Madrid, 19 mai–3 juillet 1880: droit de protection, etc., au Maroc, s. 132. Vzhledem k diskriminačním omezením, která byla na židovskou komunitu uvalena, v praxi nepřipadala vojenská služba v úvahu. Tuto skutečnost ilustruje příběh z doby sultána Isma'íla (vládl 1672–1727). Tento sultán nechal dle pověsti po vzpouře svých jednotek naverbovat 20 tisíc židů, kteří se měli se vzbouřenci vypořádat. Poté, co byli židé vyzbrojeni a vycvičeni, se ovšem rozhodli, že se do boje nezapojí a jeden z rabinů vymyslel lest, jak přinutit sultána k jejich vyvázání ze služby. Poslal sultánovi dopis, ve kterém vylíčil, že židovští vojáci už se na boj těší, ale že sultána žádá, aby jim jako posilu poslal několik stráží na ochranu před arabskými chlanci, kteří je neustále provokují, neboť žid nemůže udeřit muslima. Následně sultán celou židovskou armádu nechal rozpustit (DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*, s. 121). Vztah Isma'íla k židům byl ambivalentní, přestože se vůči nim dopustil řady krutostí (stejně jako ke zbytku obyvatelstva), byli židé i mezi jeho nejbližšími spojenci (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 374).

⁶³² V roce 1860 byla výše daně v průměru 8 franků a zahrnovala děti i staré lidi. Za ně, stejně jako za každého, kdo si daň nemohl dovolit, museli zaplatit ti bohatší, neboť trest za nezaplacení daně by postihl celou komunitu (FILLIAS, M. A.: *L'Espagne et le Maroc en 1860*, s. 27; GODARD, L.: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, s. 33; LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 110).

⁶³³ AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 369; MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 372; ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 103.

výběru *džizji* musela komunita vybrat dostatek peněz na všechny služby, protože stát se na fungování *milláhu* nijak nepodílel. Bylo tedy nutné svépomocí financovat nejen vzdělávání a náboženský život, ale také úklid ulic, opravy, platy soudců a mnoho dalšího. Kromě darů byly k financování těchto služeb vybírány daně z masa či vína.⁶³⁴

S okolním, muslimským světem byl *milláh* spojen také ekonomickými vazbami. Nejenže židé kvůli práci *milláh* běžně opouštěli, ale také muslimové *milláh* navštěvovali například kvůli nákupům a obchodům.⁶³⁵ Bohatí židé z *milláhu* mívali obchodní vazby na bohaté muslimy a židovští bankéři a lichváři byli nepostradatelným elementem pro muslimskou část společnosti.

Vzhledem k tomu, že segregace byla pouze částečná a převážně dobrovolná, mohly na základě dílčí kulturní symbiózy vzniknout specifické fenomény. Tato symbióza se často projevovala například v namlouvacích rituálech. Když si muslim (či jeho rodina) vybíral dívku k nabídce sňatku, mohly být využity služby židovských „dohazovaček“, které pod záminkou podomního prodeje navštívily potenciální nevěsty a mohly o nich podávat různé relevantní informace.⁶³⁶ Paradoxně maročtí židé dohazovačky

⁶³⁴ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 204.

⁶³⁵ Často měli své obchody a dílny v *súqu* (tržiště a přiléhající obchodní a řemeslnická čtvrt), kde buď prodávali evropské zboží či své vlastní řemeslné produkty. Typickými židovskými řemesly bylo například klempřství, kovotepectví, obuvnictví, šperkařství (BROWN, K.: *Une ville et son mellah*: Salé, s. 196; MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 391; FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 397). Zpracování drahých kovů a židovské komunitě v Maroku se detailně věnuje Souâad El Koutbia – viz EL KOUTBIA, S.: *Les Juifs, le commerce et l'artisanat des métaux précieux au Maroc*. Židé obchodovali také se zemědělskými produkty a dobytkem, kvůli čemuž museli často cestovat po venkově (TOUFIQ, A.: *Les Juifs dans la Société Marocaine au 19e Siècle*, s. 154). V zemědělských oblastech se uplatnění židů lišilo, neboť se zpravidla přizpůsobovalo potřebám majoritní populace (DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 34). Samotnému zemědělství se židé nevěnovali (DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*, s. 130).

⁶³⁶ Židovské podomní obchodnice nabízely například knoflíky, neboť jejich výroba byla v Maroku dalším z tradičních židovských řemesel (BROWN, K.: *Une ville et son mellah*: Salé, s. 194; DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 33; GOITEIN, S. D.: *Jews and Arabs*, s. 184).

na rozdíl od židů v Evropě nevyužívali.⁶³⁷

Typickými znaky *milláhu* byly bída a tragická hygienická situace, na což upozorňovali téměř všichni Evropané, kteří měli příležitost některý z marockých *milláhů* na přelomu devatenáctého a dvacátého století navštívit.⁶³⁸ Bratři Garnierovi popsali *milláh* ve Fezu jako „nejšpinavější a nejvíce páchnoucí část města, s rozpraskanými zdmi, stísněnými uličkami plnými hromad smetí, se zamořenými stokami a bahniskem nutícím návštěvníky zvracet. V tomto odporném labyrintu se hemží otrhanci pokrytí vrstvou špíny a hmyzem. Výskyt syfilitidy a krtičnatosti je enormní, spousta nešťastníků má zduřelé nohy pokryté odpornými vředy.“⁶³⁹ *Milláh* byl také častým ohniskem epidemii.⁶⁴⁰ K šíření nemocí přispívala neúnosná přelidněnost, například v marrákešském *milláhu* se nacházelo okolo šesti set domů, z toho ve stu z nich bydlela vždy jen jedna rodina. Ve zbylých domech bydlelo v průměru osm až deset rodin, tedy přibližně šedesát osob na jeden dům. Bylo běžné, že jedna rodina o deseti členech obývala pouze jednu místnost.⁶⁴¹

Podobným způsobem popisoval také například Jules Leclercq *milláh* v Essawíře: „změť stísněných a smrdutých uliček, kde čistota je zapovězená... ulice jsou ale méně zapáchající než vnitřky domů.“⁶⁴² Jeho popis

⁶³⁷ DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 107.

⁶³⁸ FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*; LECLERCQ, J. J.: *De Mogador à Biskra: Maroc et Algérie*; GARNIER, A. – GARNIER, R.: *Au pays des chérifs* – N°98; AUBIN, E.: *The Land of The Moors*; Godard 1859. Budgett Meakin popisuje, že ulice bývají v *milláhu* pokryty odpady do výše několika stop a voda je velmi neoblíbená. Vypráví také příběh, kdy překládal jednomu židovi s vážnými kožními problémy u doktora. Na doktorovu otázku, jak často se myje, žid odpověděl, že samozřejmě téměř vůbec, maximálně třikrát až čtyřikrát ročně (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 390). Dle Levyho (LEVY, S.: *La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours*, s. 121) se bída a chudoba v *milláhu* vyskytovaly minimálně stejně, jako mimo něj.

⁶³⁹ Volně přeloženo dle GARNIER, A. – GARNIER, R.: *Au pays des chérifs* – N°98, s. 8.

⁶⁴⁰ Například v létě roku 1899 onemocnělo v Marrákeši neštovicemi 2 500 dětí a v roce 1901 během čtyř měsíců zemřelo ve Fezu na tyfus 3 tisíce lidí (AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 367; ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 122). Následky neštovic byly na židech vidět častěji než na muslimském obyvatelstvu (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 382).

⁶⁴¹ AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 371.

⁶⁴² LECLERCQ, J. J.: *De Mogador à Biskra: Maroc et Algérie*, s. 71. Leclercqova poznámka, že maročtí židé jsou „rozenými nepřáteli pořádku“ ovšem vypovídá i o postojích

vrcholí přirovnáním, že „čínská města, ten Babylon odpadků, by stěží mohla dosáhnout takto vrcholného stupně odporného a odpuzujícího úpadku“.⁶⁴³ Mezi časté zdroje opovření evropských návštěvníků *milláhu* patřil alkoholismus, který dle Aubina v *milláhu* „tvoří jediný smysl života, jelikož jiné společenské či intelektuální rozptýlení chybí“.⁶⁴⁴ Mimoto Evropané s nechtutí komentovali také skutečnost, že židovky se zpravidla vdávají již mezi pátým a osmým rokem a ve dvanácti letech se stávají matkami a často při porodech umírají.⁶⁴⁵

Náboženská svoboda *milláhu*

Segregace v *milláhu* židům umožňovala z hlediska náboženského i osobního života vysokou míru svobody a možnost úniku před ponižujícími pravidly, kterým byli židé vystaveni při styku s muslimy. Status *dhimma* sice zakazoval výstavbu nových synagog, v Maroku přesto počet synagog narůstal, zejména v devatenáctém století. Aby k tomuto faktu nebyla zbytečně přitahována nežádoucí pozornost, většina synagog byla zvenčí k nerozeznání od obytných domů. I přes tuto tradiční opatrnost byla ale v Tangeru v roce 1864 velmi okázalým způsobem otevřena nová synagoga za přítomnosti Mosese Montefiore a britského velvyslance, aniž by úřady proti tomu zakročily.⁶⁴⁶ Kromě výstavby nových synagog zapovídal 'Umarův pakt i výrazné zvukové projevy kultu, například troubení na šofar, zvonění na zvony a hlasité modlení či předčítání náboženských textů. I v tomto ohledu umožňovala segregace vyšší míru náboženské svobody, přestože troubení na šofar bylo problematické i v *milláhu*.⁶⁴⁷ Mezi zakázané zvuky

jeho samotného. Tento názorový étos je pravděpodobně také východiskem Leclercqova přesvědčení, že židé nejsou tak chudí, jak by se mohlo zdát, neboť své bohatství schovávají ve strachu o něj a z lakoty (LECLERCQ, J. J.: *De Mogador à Biskra: Maroc et Algérie*, s. 74).

⁶⁴³ LECLERCQ, J. J.: *De Mogador à Biskra: Maroc et Algérie*, s. 83.

⁶⁴⁴ AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 367. Tradičním alkoholickým nápojem marockých židů je domácí pálenka z datlí, fíků a dalších plodů, nazývaná *mahíja* (FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 397). Mimoto bylo mezi židy běžné i víno.

⁶⁴⁵ MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 389; AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 367; FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 397.

⁶⁴⁶ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 207.

⁶⁴⁷ V roce 1897 vydal soudce v městě Taza zákaz troubení na šofar během oslav Roš

patřilo hlasité naříkání v případech pohřbů, zákaz, který se v praxi dodržoval jen velmi obtížně a byl tudíž častým zdrojem konfliktů.⁶⁴⁸ V případech měst se starými *milláhy*, jejichž součástí byl hřbitov, byla situace téměř bezproblémová. Konflikty však vznikaly ve městech, které židovské čtvrti neměly nebo kde byl hřbitov od *milláhu* vzdálený. V Tetuánu bylo židům v roce 1878 zakázáno vést pohřební procesí nejkratší cestou přes muslimskou čtvrt a byli nuceni chodit na hřbitov dlouhou oklikou vně města.⁶⁴⁹

Diskriminační omezení židovské komunity

S životem židovského obyvatelstva byla spojena celá řada nařízení, která byla vynucována zejména při pohybu mimo zdi *milláhu*. Jedním z příkazů vycházejících z 'Umarova paktu byl *ghijár* neboli povinnost nosit odlišovací oděv. Způsob, jakým byla tato pravidla dodržována a vynucována, se na různých místech lišil a proměňoval se s ohledem na stávající politickou situaci. Dle cestopisu Achilla a Reného Garnierových z konce devatenáctého století se museli židé ve Fezu oblíkat do „dlouhých tmavých levitů“⁶⁵⁰ a hlavu mít přikrytou šátky z modré bavlněné látky s bílými tečkami, uvázanými pod bradou. Pestré barvy byly naprosto zakázány.⁶⁵¹ Pod šátky židé často nosili jarmulky a dle Léona Godarda tkvěl hlavní smysl šátků v tom, že bránily arabským dětem, aby jim jarmulky z hlavy shazovaly.⁶⁵² Tato teorie se pravděpodobně nezakládá na skutečnosti, neboť šátek čepičky většinou

Hašana. Nechal synagogy hlídat strážemi, které hrozily židům smrtí, pokud zákazu neuposlechnou. *Qá'id* a několik dalších osobností se tomu ovšem postavili a vydali se do *milláhu* židy ochránit. Židé z Tazy informovali o celé situaci své souvěrce z Fezu, kteří si stěžovali na sultánově dvoře. Ten se následně do Tazy vydal a soudce odvolal z jeho pozice. Toto řešení ovšem způsobilo nespokojenost mezi řadou muslimských obyvatel, kteří následně vyvolali dlouhotrvající nepokoje (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 120).

⁶⁴⁸ Pohřební průvody se odehrávaly nenápadně, kromě tichosti probíhaly navíc i ve spěchu (FILLIAS, M. A.: *L'Espagne et le Maroc en 1860*, s. 28). Pokud hrozilo, že se židovský pohřební průvod setká s průvodem muslimským, museli židé zvolit jinou cestu a za každou cenu se setkání s muslimy vyhnout (GODARD, L.: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, s. 36).

⁶⁴⁹ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 210.

⁶⁵⁰ Mužský oděv připomínající oděvy kmene Levi (WIKTIONNAIRE. *Lévite*).

⁶⁵¹ GARNIER, A. – GARNIER, R.: *Au pays des chérifs* – N°98, s. 8.

⁶⁵² GODARD, L.: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, s. 35.

nahrazoval.⁶⁵³ Kromě pestrých barev byla židům striktně zakázána žlutá barva ve všech odstínech a též odstíny zelené, neboť ta příslušela jen potomkům proroka Muhammada. Navíc byly židům zapovězeny i turbany.⁶⁵⁴ V Tangeru se židé odívali dle J. J. Leclercqa do tmavého oblečení, dlouhé tuniky s opaskem, přes kterou mívali vyšívané košile. Zatímco v okolí Marrákeše bylo užívání modrého šátku běžné ještě na počátku dvacátého století, ve Fezu ho tou dobou nosili už pouze starci a na pobřeží se nevy-skytovalo téměř vůbec.⁶⁵⁵ V *bilád as-síba* bylo možné židy na první pohled poznat pouze díky pejzům, neboť muži i ženy se oblékali téměř identicky jako berberské obyvatelstvo.⁶⁵⁶ Židovské ženy se zdobily jinými účesy i šperky než Berberky i Arabky, oblékaly se však podobně, a tak mohly být v berberských oblastech s muslimkami snadno zaměněny.⁶⁵⁷

Kromě oblečení se diskriminační nařízení týkala i obuvi. Tradiční obuvi marockých židů byly černé *bábuše* neboli kožené pantofle. Od obuvi muslimů se lišily pouze barvou, neboť muslimové zpravidla nosili žluté, černé nikdy.⁶⁵⁸ Mimo *milláhy* byli židé často nuceni chodit naboso. Od tohoto nařízení se průběžně upustilo s výjimkou některých oblastí.⁶⁵⁹ Zejména dů-

⁶⁵³ MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 382.

⁶⁵⁴ MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 383; GODARD, L.: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, s. 34.

⁶⁵⁵ Tento šátek a černý hábit nosil i nejbohatší a nejmocnější marrákešský žid Yéoshoua Corcos. I přes své bohatství a styky s Evropou působil Corcos skromně a žil velmi tradičním způsobem života. Je ovšem symptomatické, že jeho nejmladší dcera byla vzdělávána ve škole AIU a oblékala se evropsky (AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 372).

⁶⁵⁶ AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 362.

⁶⁵⁷ MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 382; DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*, s. 130.

⁶⁵⁸ MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 382. Když v roce 1884 vešel do královského paláce v Meknésu židovský hodnostář ve žlutých *bábuších*, židovští představitelé byli nuceni se od tohoto skutku veřejně distancovat (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 99).

⁶⁵⁹ V Essawíře bylo židům zakázáno nosit boty v muslimské části města ještě v roce 1885 (POSTEL, R.: *En Tunisie et au Maroc*, s. 206) a ve Fezu dokonce i v roce 1899 (GARNIER, A. – GARNIER, R.: *Fez: la ville sainte – N°98*, s. 10), zatímco v Tangeru, kde žili židé a muslimové pohromadě v prostředí výjimečné tolerance, se již v roce 1860 museli židé zouvat pouze v blízkosti mešit (BAUDOZ, A. – OSIRIS IFFLA, D.: *Histoire*

sledně bylo vynucováno v okolí mešit a dalších posvátných míst, kde židé museli procházet navíc rychlým krokem a s obličejem sklopeným k zemi.⁶⁶⁰

Vzdělání a okcidentalizace marockých židů

Špatné ekonomické situaci většiny marocké židovské populace odpovídal také archaický vzdělávací proces. Stejně jako byly v soukromém vlastnictví synagogy, platilo to samé o školství.⁶⁶¹ Náboženská a sekulární výuka nebyla nijak oddělena a v tzv. *talmud tórach*, které sloužily k základnímu vzdělávání, se vyučovalo čtení a psaní pevně provázané s náboženskou výchovou.⁶⁶² Dle židovské tradice byla výuka chlapců (dívky vzdělávány nebyly) úkolem otců, kteří k tomu mohli zjednat učitele. Tím mohl být kdokoliv s dostatečnou znalostí posvátných textů, aniž by sám musel v tomto oboru absolvovat formální vzdělání. Z tohoto důvodu byl učitelů, resp. *talmud tór*, dostatek. Výuka mohla probíhat buď v učitelově domě, nebo v prostorách, které si učitel za tímto účelem pronajal, ale vzhledem k přelidňosti *milláhů* a nedostatku vhodného místa se nejčastěji

de la guerre de l'Espagne avec le Maroc. s. 177). Ve stejné době však museli židé chodit bosí ve městech, která byla považována za svatá (FILLIAS, M. A.: *L'Espagne et le Maroc en 1860*, s. 57). Ženy byly z povinnosti zouvat se vyjmuty nařízením sultána Sulajmána, vládnoucího v letech 1798–1822. MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 380.

⁶⁶⁰ GARNIER, A. – GARNIER, R.: *Au pays des chérifs* – N°98, s. 8.

⁶⁶¹ V Maroku bylo obvyklé, že naprostá většina synagog nebyla sdíleným majetkem komunity, ale pouze rodin či jednotlivců a jejich provoz se mohl stát z ekonomického hlediska velmi výhodným. Zatímco v Marrákeši a jižních částech Maroka bylo zvykem, že majitel synagogy si ponechával všechny příjmy plynoucí z jejího provozu a rabína pouze najímal, ve zbylých částech země byly příjmy ze synagogy určené přímo rabínovi, který si ji od majitele pronajímal (DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 98). Toto je další z příkladů kulturních rozdílů mezi *tošavim* a *megurašim*. V důsledku toho příležitostně docházelo ke konkurenčnímu boji mezi majiteli jednotlivých synagog. Tento problém byl závažný až do té míry, že v protektorátním období vznikl soud zaměřený na spory mezi provozovateli synagog (DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 79). V uličce Rue des synagogues v tangerské čtvrti Ben Ider se v roce 1860 nacházelo synagog dokonce osm a Moses Picciotto, který Tanger tehdy navštívil, je označil za „komerční“ (MILLER, S. G.: *Un mellah désenclavé*, s. 138).

⁶⁶² Dle E. Aubina se *talmud tóry* téměř nelišily od škol koránských a žáci při slabikování talmudu napodobovali tón i chování žáků muslimských (AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 363).

odehrávala v synagogách.⁶⁶³ Školné se odvozovalo od finančních možností otce, nejchudší žáci byli od platby osvobozeni.⁶⁶⁴ Navazující vzdělání bylo výhradně náboženské a velmi exkluzivní, neboť *ješivy*, instituce zajišťující navazující talmudickou výuku, zpravidla navštěvovali pouze synové rabínů či hodnostářů. Tento archaický systém fungoval až do reformy vykonané po vzniku francouzského protektorátu.⁶⁶⁵ Marocké *ješivy* byly lokální a v jistém ohledu neformální instituce, neboť ústředním bodem jejich existence byl učenec, okolo kterého byly *ješivy* organizovány.⁶⁶⁶ Tyto vůdčí osobnosti byly do čela *ješiv* dosazené buď na základě rozhodnutí rady, nebo sponzorem, který mohl založit *ješivu* pro vybraného učence. *Ješiva* také mohla vzniknout spontánně na základě tlaku studentů, kteří se okolo konkrétní osoby sdružovali díky jejím kvalitám a pověsti. Význam jejich autority byl patrný mimo jiné z toho, že *ješivy* neměly jména, ale byly nazývány právě podle učenců, kteří je vedli.⁶⁶⁷ Těm, kdo neměli přístup k organizovanému vzdělávání v *ješivách* nebo neměli ambice stát se rabínem, ale přesto se chtěli v náboženských otázkách vzdělávat, se nabízela možnost účasti na veřejných přednáškách konaných zpravidla v sobotu odpoledne a večer, při nichž byla přednášena kromě *halachy* i *hagada*.⁶⁶⁸

Nejvýraznějším impulsem pro modernizaci židovské populace v Maroku byl vliv evropských organizací zaměřených na ochranu a podporu emancipace

⁶⁶³ DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 87.

⁶⁶⁴ Lze konstatovat, že náklady na studium byly relativně nízké. Musely pouze pokrýt cenu pronájmu prostor a plat učitele, který ovšem mívá často i další zdroje příjmů. Navíc nebylo nutné studentům platit ubytování. V některých případech museli ovšem studenti z movitějších rodin platit i náklady za nemajetné studenty, aby jim bylo umožněno studovat bez poplatků (TOLEDANO, H.: *Rabbinic Education in Morocco in the 19th and 20th Centuries*, s. 205).

⁶⁶⁵ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 213.

⁶⁶⁶ Bylo výjimkou, když studenti cestovali do *ješiv*, které byly vzdálené od jejich rodiště (TOLEDANO, H.: *Rabbinic Education in Morocco in the 19th and 20th Centuries*, s. 205). V Maroku se v této době také nenacházely *ješivy*, jejichž význam by byl natolik velký, že by přitahoval studenty ze vzdálenějších oblastí nebo dokonce ze zahraničí. V tomto ohledu došlo od středověku k výraznému úpadku.

⁶⁶⁷ TOLEDANO, H.: *Rabbinic Education in Morocco in the 19th and 20th Centuries*, s. 204.

⁶⁶⁸ TOLEDANO, H.: *Rabbinic Education in Morocco in the 19th and 20th Centuries*, s. 206.

mimoevropských židovských komunit.⁶⁶⁹ Přestože se jednalo o židovské organizace, byl pro jejich jednání typický eurocentrismus a koloniální étos, který podporu emancipace mimoevropských židů výrazně umocňoval.⁶⁷⁰ Organizací, která měla nejzásadnější vliv na modernizaci židovských komunit v pobřežních městech, byla francouzská *Alliance Israélite Universelle*.⁶⁷¹ První marocká pobočka této mezinárodní organizace byla založena roku 1861 v Tetuánu, další následovaly Casablance, Asíle, Fezu, L'áradž, al-Qsar al-kabír, Asfí, Rabatu a v Essawíře (1876).

Zásadní podíl na založení pobočky v Tetuánu měl francouzský vice-konzul Emmanuel Ménahem Nahon, který během dlouhého pobytu v Alžírsku nabyt přesvědčení o nutnosti morálního pozvednutí židovských komunit prostřednictvím rozšíření přístupu ke vzdělání, k čemuž měly sloužit školy řízené a financované AIU. Nahon pro tento projekt získal podporu velkého rabína Itshaka Benoualida a s místní židovskou radou vyjednal praktické otázky. Marocké úřady se do této záležitosti nijak nezapojovaly a respektovaly tradici nevměšování se do vnitřních záležitostí židovské obce.⁶⁷² Výsledkem jednání bylo založení vůbec první školy AIU 23. prosince 1862, která o týden později obdržela oficiální patronát Francie a Velké Británie.⁶⁷³ Hned v prvním roce bylo přihlášeno 300 žáků, ze kterých musely být dvě třetiny z kapacitních důvodů odmítnuty. V roce 1902 byly založeny školy AIU v osmi městech a studovalo na nich 1 699 chlapců a 804 děvčat.⁶⁷⁴ V době vyhlášení francouzského protektorátu

⁶⁶⁹ Respektive pouze pro část marockých židů, neboť komunity *tošavim* v horách a pouštních oblastech zůstaly izolovány i od tohoto procesu. Naopak nejvýrazněji byli zasaženi *megurašim* ve městech na pobřeží.

⁶⁷⁰ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 221.

⁶⁷¹ Tato organizace byla založena v Paříži 17. května 1860 v reakci na Damašskou aféru (1840, obvinění damašských židů z rituální vraždy) a zejména Boloňskou aféru (1858, únos židovského chlapce Edgarda Mortary vatikánskými úřady, které ho následně nechávaly vychovávat jako katolíka). Organizace měla zajišťovat obranu židů po celém světě a podporovat jejich vzájemnou svépomoc.

⁶⁷² ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 223.

⁶⁷³ Nejdříve byla založena chlapecká škola, škola pro dívky byla založena o několik let později. Následující kulturní konflikty se týkaly pouze chlapecké školy, neboť vzhledem k tomu, že dívky před tím žádné institucionální náboženské vzdělání nezískávaly, sekulární přístup škol AIU nebyl v jejich případě problematický (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 225).

⁶⁷⁴ AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 380.

v roce 1912 již existovalo 15 škol, na kterých studovalo přibližně 5 500 studentů a studentek.⁶⁷⁵

Nedlouho po založení první školy AIU se začaly objevovat první problémy plynoucí z rozporu mezi tradicemi konzervativní marocké židovské společnosti a přístupem emancipovaných evropských židů.⁶⁷⁶ Zásadní problém byl v samotné podstatě AIU, jejíž étos byl primárně sekulární a jazykově i kulturně frankocentristický a ideově se příliš nelišil od podstaty francouzské civilizační mise.⁶⁷⁷ Cílem AIU nebylo totiž pouze vzdělávání židů, ale také jejich morální a kulturní povznesení, emancipace⁶⁷⁸ a vymanění z předsudků a pověr.⁶⁷⁹ Vzhledem k tomu, že představitelé AIU v Maroku tento étos plně sdíleli, netrvalo dlouho a tetuánští rabíni si začali stěžovat na jednání této instituce Johnu Drummondu Hayovi.⁶⁸⁰ Nejvíce kontroverzním aspektem byla profánnost výuky, která byla v absolutním rozporu s tradicemi marockých židů a byla považována za symbol absolutního morálního úpadku. Přístup AIU k víře i samotné židovské identitě byl primárně laický a víra tedy měla být soukromou záležitostí, která do veřejného prostoru nepatřila.⁶⁸¹ V případě, že se na školách AIU vyučovalo náboženství, byla tato výuka organizována a financována místními židovskými obcemi, což působilo často konflikty, které vyplývaly z principiálních rozdílů v názorech

⁶⁷⁵ BENSIMON-DONATH, D.: *Évolution du judaïsme marocain sous le Protectorat français*, s. 23.

⁶⁷⁶ Jistá rozporuplnost byla zjevná již ze samotného vybavení školy, neboť kromě salónu v marockém stylu s podobiznou sultána se v budově školy nacházel i salón evropský s klavírem a portrétem královny Viktorie (RIVET, D.: *Histoire du Maroc*, s. 287).

⁶⁷⁷ V případě škol AIU skutečně o civilizační misi šlo, neboť v Tangeru si zástupce AIU stěžoval, že konzervativnost rabínů civilizační misi brzdí (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 227). Ve školách se nevyučovaly pouze klasické předměty, ale zdůrazněn byl také výchovný a morální aspekt. Důraz byl kladen například na osvětu v oblasti hygieny (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 234). Francouzská vláda navíc dotovala provoz AIU až ze 60 % (ELMALEH, R. D. – RICKETTS, G.: *Jews under Moroccan Skies*, s. 25).

⁶⁷⁸ V tomto ohledu byly vyzdvihovány zejména ideály a dědictví Velké francouzské revoluce (LÉVY-MONGELLI, D.: *Un Cas Particulier d'Alienation Culturelle: Les Juifs d'Afrique du Nord*, s. 251).

⁶⁷⁹ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 236.

⁶⁸⁰ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 225.

⁶⁸¹ Přesto byla ve školách AIU vyučována i hebrejšтина a biblické dějiny (PENNEL, C. R.: *Morocco Since 1830: A History*, s. 84).

na podstatu vzdělání, neboť z hlediska AIU byla výuka náboženství pouze přítěží a nutným kompromisem.⁶⁸² V pojetí marockých židů byla víra naproti tomu přítomna ve všech aspektech každodenního života a byla nejvýznamnějším symbolem kolektivní identity.⁶⁸³

Spory mezi představiteli AIU v Tetuánu a konzervativními rabíny dospěly až do té míry, že po konfliktu mezi novým velkým rabínem Itshakem Nahonem a ředitelem tetuánské školy AIU M. Gogmanem nařídila židovská obecní rada uzavření školy. Tento zákaz trval téměř celý rok a odvolán byl až po intervenci francouzských a britských diplomatů.⁶⁸⁴ Podobné problémy se objevily i v Tangeru, kde byla škola pod společným vedením židovské rady a AIU, což působilo opakované konflikty, které vedly až k rozdělení školy na náboženskou a sekulární, přičemž rabíni zakázali členům obce, aby své děti do sekulární školy AIU pouštěli.⁶⁸⁵ Pouze výjimečně nebylo založení škol AIU doprovázeno odporem konzervativních rabínů, spory v komunitách nebo konkurenčním bojem se školami financovanými *Anglo-Jewish Association*. Paradoxní bylo, že relativně snadné byly počátky škol AIU ve Fezu a v Marrákeši, tedy ve vnitrozemských městech, kde židovské komunity byly podstatně více konzervativní a tradicionalistické než ve městech na pobřeží. Ve Fezu to bylo díky tomu, že první ředitel školy nebyl cizinec, jako tomu bylo v ostatních případech, ale Maročan, který daleko více chápal místní kulturu, prostředí a tradice a dokázal tedy konfliktům s tradicionalisty předcházet. V případě Marrákeše měl zásluhu na bezproblémovém průběhu již zmiňovaný Yeoshoua Corcos, s jehož autoritou nemohli místní rabíni soutěžit, neboť on sám v Marrákeši prakticky zosobňoval celou obecní radu.⁶⁸⁶ Snaha předejít problémům plynoucím z odporu konzervativních rabínů k liberalizaci a evropskému vlivu vedla následně k rozhodnutí otevírat školy AIU pouze v těch městech, kde o to projevil *ma'amad* zájem a kde bylo potvrzeno poskytnutí finanční spoluúčasti. Ani toto rozhodnutí ovšem bezproblémovou existenci škol nezaručilo.⁶⁸⁷

⁶⁸² ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 236.

⁶⁸³ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 235.

⁶⁸⁴ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 226.

⁶⁸⁵ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 227.

⁶⁸⁶ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 228; AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 372.

⁶⁸⁷ AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 381.

Školy AIU měly na okcidentalizaci židovských obyvatel Maroka zásadní vliv. Nejvíce zjevné to bylo s ohledem na jazyk výuky, neboť primárním jazykem v této instituci byla francouzština, zatímco hebrejštiny byla marginalizována a považována za mrtvý jazyk sloužící pouze k náboženským účelům.⁶⁸⁸ Druhým jazykem vyučovaným ve školách AIU byla angličtina, což bylo vhodné zejména v pobřežních oblastech, kde si Velká Británie stále udržovala výrazný ekonomický vliv a kde působily anglické školy ještě dříve než AIU. Výjimkou byly školy v severním Maroku, kde byla jako druhý jazyk používána španělština, jejíž znalost v židovské komunitě stále přetrvávala a byla doprovázena také náklonností ke španělské kultuře; *megurašim* v Tangeru a Tetuánu chovali vůči své původní španělské vlasti téměř podobně sentimentální pocity jako k Palestině.⁶⁸⁹

Z nejlepších studentů škol AIU byli rekrutováni budoucí učitelé, kteří své pedagogické vzdělání následně získávali na škole *École normale orientale*, k tomuto účelu založené roku 1867 v Paříži. Tam byli studenti z Turecka, Řecka, Bulharska a severní Afriky vedeni k obdivu k západní civilizaci a francouzské kultuře, který následně šířili v zemích, do kterých byli vysláni.⁶⁹⁰ Okcidentalizace žáků škol AIU byla ulehčena nejen tím, že se učili číst a psát pouze francouzsky, ale také ve školách často dostávali zdarma stravu a oblečení, což bezpochyby jejich náklonnost k západní civilizaci posílilo.⁶⁹¹ Dalším faktorem, který okcidentalizaci významně podpořil, bylo zakládání

⁶⁸⁸ Používat arabštinu bylo ve školách AIU zakázáno (LÉVY-MONGELLI, D.: *Un Cas Particulier d'Alienation Culturelle: Les Juifs d'Afrique du Nord*, s. 251).

⁶⁸⁹ Zavedení španělštiny ve výuce bylo výsledkem nátlaku představitelů samotných komunit a školy AIU toto rozhodnutí zdaleka nepřijímaly s nadšením. Na druhou stranu byla výuka španělštiny logická i v tom ohledu, že vysoký počet severomarockých židů se uchyloval k emigraci do jižní Ameriky (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 232). První španělská škola byla v Maroku založena až v roce 1907 v Casablance, ale její úspěchy byly mizivé (ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 234).

⁶⁹⁰ Jednalo se tedy pouze o sefardské židy (BENSIMON-DONATH, D.: *Évolution du judaïsme marocain sous le Protectorat français*, s. 23).

⁶⁹¹ Například v Essawíře v roce 1902 bylo z celkových 199 žáků školou živeno a šaceno 75 z nich. Kromě těchto žáků navštěvovalo ještě 50 dospělých večerní kurzy. Dalších 60 chlapců a 199 dívek navštěvovalo anglickou školu spravovanou *Anglo-Jewish Association* (AUBIN, E.: *The Land of The Moors*, s. 8). Mimo tyto školy fungovala v Essawíře ještě další škola pro židovské dívky, která byla soukromá (MEAKIN, J. E. B.: *The Land of the Moors*, s. 213).

škol AIU ve stejné době, kdy docházelo k přesunu velkého množství židů z venkova do měst a zejména do pobřežních oblastí, čímž docházelo ke zpretrhání tradičních kulturních vazeb a do jisté míry až ke kulturnímu vykořenění. Takto začala vznikat elita, která měla v budoucnosti zásadní vliv na vývoj Maroka a jeho židovské komunity.

S ohledem na záměry zakladatelů AIU lze bezpochyby považovat projekt škol v Maroku za úspěšný, a to i navzdory všem nesnázím, se kterými se školy ve svých počátcích potýkaly. Vzhledem k sekularizaci sociálního života, kterou v případě marockých židů vzdělání poskytované AIU započalo, a přesahu výuky do kulturní a sociální oblasti skutečně vznikla nová třída marockých židů významně se lišících od předchozí generace.⁶⁹² Absolventi škol AIU byli vybaveni ke kontaktu s Evropou nejen po jazykové,⁶⁹³ ale též po kulturní stránce, a navíc si uvědomovali nestejnou kulturní úroveň zbytku komunity.⁶⁹⁴ Absolventi škol AIU již nebyli předurčení pouze k tomu, aby pokračovali v ověřeném modelu obchodování s Evropany, ale mohli se stát stálými zaměstnanci evropských firem a brzy i zaměstnanci francouzské protektorátní správy. Tímto byla definována nová společenská vrstva, která se z hlediska kulturního i ekonomického začala výrazně odlišovat jak od zbytku židovské populace, tak zejména od muslimů. Přestala být vrstvou „kolonizovaných“, ale stala se mezičlánkem mezi „kolonizátorem“ a „kolonizovaným“, čímž se vymanila z podřízeného postavení vůči do té doby naprosto dominantním muslimům.⁶⁹⁵ Tito pofrancouzštělí židé byli velmi specifickou skupinou, neboť za svou nepřijali skutečnou francouzskou kulturu, ale pouze její umělý ideál, který jim byl předkládán ve školách AIU. Tento ideál předávali dál, což bylo poměrně paradoxní vzhledem k tomu, že jejich primárním jazykem byla francouzština a nikoli hebrejšтина, avšak na rozdíl od alžírských židů neměli židé v Maroku nárok na francouzské občanství.⁶⁹⁶

⁶⁹² ABITBOL, M.: *Colonialisme et relations judéo-musulmanes*, s. 160.

⁶⁹³ Vliv francouzského jazyka byl natolik výrazný, že v roce 1911 (tedy ještě před vyhlášením protektorátu) byly zápisy z jednání *Comité de la communauté juive* pořizovány ve francouzštině (COHEN, D.: *Les communautés juives des villes côtières au Maroc, entre 1880 et 1940*, s. 177).

⁶⁹⁴ Díky tomu se také absolventi AIU často angažovali ve filantropických aktivitách v rámci marockých židovských komunit (DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 7).

⁶⁹⁵ BROWN, K.: *Une ville et son mellah*: Salé, s. 196.

⁶⁹⁶ LÉVY-MONGELLI, D.: *Un Cas Particulier d'Aliénation Culturelle: Les Juifs d'Afrique*

Závěr

Proměna, kterou židovští obyvatelé Maroka prošli na přelomu devatenáctého a dvacátého století, byla naprosto zásadní v oblasti vzdělání, kultury a právního postavení, neboť narůstající evropský vliv a z něho vycházející ekonomický rozvoj pobřežních měst také vyvolal masivní přesuny židovské populace v rámci Maroka. Nejvýrazněji to lze pozorovat v případě města Casablanca, kde početní nárůst židovských obyvatel probíhal paralelně s výstavbou přístavu. Stejně jako se z Casablanky brzy vyvinulo nejdůležitější ekonomické centrum Maroka, také relativně mladá židovská obec se záhy stala jednou z nejvýznamnějších a přilákala známé rabíny z ostatních částí Maroka.⁶⁹⁷

Negativní dopady těchto přesunů byly zřejmé z výrazného vylidnění židovských vesnic v horských oblastech a v odlehlých aridních oblastech na jihovýchodě Maroka, kde byly tímto fenoménem zasaženy celé venkovské komunity. Tento trend byl natolik silný, že na konci devatenáctého století žilo v pobřežních městech již 50–60 % marockých židů. Pokud vezmeme v úvahu, že tři velmi významná marocká města (Marrákeš, Fez a Meknés) nacházející se ve vnitrozemí se vyznačovala vysokou koncentrací židovských obyvatel, je zřejmé, že v předprotektorátní době zůstávala pouze výrazná menšina marockých židů usídlena ve venkovských oblastech. Tento fakt silně kontrastuje se skutečností, že v rámci muslimské populace žilo mimo města až 80 % obyvatel.⁶⁹⁸

Židé z vnitrozemí byli motivováni k přesunu do pobřežních měst zejména ekonomickými důvody, avšak z ekonomického hlediska panovala v židovských čtvrtích na pobřeží často stejná bída jako ve vnitrozemí. Rovněž zde nemohli nalézt oporu v tradičních rodinných či komunitních vazbách, neboť prudce se rozrůstající komunity takovéto vazby ani sociální zázemí nebyly schopné poskytnout. Z těchto přesunů tedy do velké míry měli výhodu pouze bohatí židovští obchodníci, kteří dokázali využít zoufalé situace svých nově příchozích souvěrců.⁶⁹⁹ Tito obchodníci mohli

du Nord, s. 252.

⁶⁹⁷ To je dokázáno i skutečností, že první židovská tiskárna byla založena právě tam. Stalo se tak až v roce 1919 (COHEN, D.: *Les communautés juives des villes côtières au Maroc*, entre 1880 et 1940, s. 184).

⁶⁹⁸ ABITBOL, M.: *Colonialisme et relations judéo-musulmanes*, s. 154.

⁶⁹⁹ ABITBOL, M.: *Colonialisme et relations judéo-musulmanes*, s. 156.

těžít ze sociální anarchie a absence tradičních společenských a právních autorit v masivně se rozrůstajících pobřežních komunitách a brzy se stali místní oligarchií.

Jednoznačným iniciátorem těchto proměn byl tlak koloniálních mocností pokračujících v dělení afrického kontinentu. Způsob, jakým Velká Británie a Francie postupovaly v aféře evangelického misionáře J. B. C. Ginsberga, jasně naznačoval, že podpora židovské komunity v Maroku byla ve velké míře oportunistickým nástrojem koloniálního pronikání spíše než filantropickou snahou o ochranu menšin, neboť v případě židovských protestů proti evangelickému proselytismu byli misionáři podporováni až do té doby, dokud jejich snahy nezačaly být považovány za kontraproduktivní v souvislosti s průběžně postupující koloniální expanzí. Skutečnost, že židé byli hojně využíváni evropskými obchodníky jako zprostředkovatelé a tlumočníci, a s tím související rozsáhlé zneužívání výhod spojených se statutem *protégé*, vedly k výraznému narušení křehké rovnováhy v židovsko-muslimských vztazích.⁷⁰⁰

Útoky na židy nebyly ojedinělé, ale nelze je přeceňovat, neboť ve valné většině případů se jednalo pouze o majetek a cílem útoků se stávali i muslimové. Pokud byl ovšem napaden žid, vzbudilo to daleko větší pozornost, neboť v takových případech se angažovali zahraniční diplomaté a organizace.⁷⁰¹ Tyto intervence bývaly důraznější v případě, že napadený byl evropským *protégé*. Takové útoky tedy nebyly vyjádřením antisemitismu, ale pouze důsledkem špatné bezpečnostní situace, která vycházela ze sultánovy slábnoucí autority v dekadách před vyhlášením protektorátu a z dichotomie na *bilád as-síba* a *bilád al-machzan*, jež neumožňovala sultánovi dohled nad bezpečností v odlehlých částech Maroka. Otázku postavení marockých muslimů vůči židům není možné generalizovat. Zatímco dle některých zdrojů považovali muslimové židy za „nečistá zvířata“,⁷⁰² tento postoj rozhodně nemohl být většinový, neboť židé a muslimové spolu nejen obchodovali, ale jejich životy se vzájemně protínaly v každodenní symbióze. Je nutné uvést, že v mnoha případech muslimové židy chránili a pomáhali jim proti nájezdníkům a v případě násilností je často chránili před rabující lůzou.

⁷⁰⁰ TOUFIQ, A.: Les Juifs dans la Societé Marocaine au 19e Siécle, s. 162.

⁷⁰¹ BROWN, K.: Une ville et son mellah: Salé, s. 198.

⁷⁰² LECLERCQ, J. J.: *De Mogador à Biskra: Maroc et Algérie*, s. 55.

Židovská otázka v Maroku tedy nebyla na přelomu devatenáctého a dvacátého století primárně etnickým či náboženským problémem, ale mezinárodní politickou záležitostí, která odrážela vývoj evropsko-marockých vztahů.⁷⁰³ Jak je uvedeno již výše, maroční židé nebyli atakováni pouze marockými muslimy, ale v některých případech také Evropany, zejména Španělé hráli v celé řadě protizidovských incidentů hlavní roli.⁷⁰⁴

Lze konstatovat, že v předprotektorátním období došlo k jednoznačnému zhoršení vztahů mezi muslimy a židy, což byl důsledek upadající bezpečnostní, ekonomické i sociální situace, která souvisela s pronikáním Evropanů do Maroka a všeobecnou nejistotou, jež vyplývala z měnícího se statu quo.⁷⁰⁵ Součástí této změny byla také transformace významu statusu *dhimma*. Přestože zákazy a nařízení související s tímto statutem se průběžně pozměňovaly, teprve silící evropský vliv vyvolal v tomto ohledu naprostou revoluci, mezi jejíž důsledky patřilo mimo jiné zhoršení situace židů v krátkodobém horizontu, neboť jejich postavení přestalo být přesně kodifikováno. Z hlediska dlouhodobého pohledu to bylo ovšem právě narušení fungování statusu *dhimma* vlivem evropského vměšování, co umožnilo emancipaci marockých židů. Je možné říci, že negativní dopady související mimo jiné s evropským vměšováním zdaleka nepocítovala pouze židovská komunita, neboť rozklad tradičního mocenského i sociálního systému a radikální zhoršení bezpečnostní situace, přesahující místy až do anarchie, pocítovaly velmi negativně všechny složky společnosti bez rozdílu.

Evropané, kteří navštívili *milláhy* na přelomu devatenáctého a dvacátého století, se shodli na tom, že židé žili až v „nelidských podmínkách“,⁷⁰⁶ které byly částečně zaviněné jejich podřízeným postavením a útlakem, částečně byly důsledkem jejich vlastní bigotnosti, pověřčivosti a omezenosti.⁷⁰⁷

⁷⁰³ ABITBOL, M.: *Colonialisme et relations judéo-musulmanes*, s. 157.

⁷⁰⁴ ASSARAF, R.: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*, s. 67. Židovské organizace v západní Evropě tlačily opakovaně i na španělskou monarchii, aby bylo upuštěno od prosazování radikálního náboženského monopolu katolické církve (MORALES LEZCANO, V.: *L'Espagne contemporaine face au judaïsme marocain*, s. 257).

⁷⁰⁵ ABITBOL, M.: *Colonialisme et relations judéo-musulmanes*, s. 149.

⁷⁰⁶ FILLIAS, M. A.: *L'Espagne et le Maroc en 1860*, s. 27, 53; GARNIER, A. – GARNIER, R.: *Au pays des chérifs* – N°98, s. 8; FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 395.

⁷⁰⁷ Tento z dnešního pohledu jasně rasistický pohled je přítomen v celé řadě dobových cestopisů, zejména LECLERCQ, J. J.: *De Mogador à Biskra: Maroc et Algérie*

Francouzská civilizační mise ovšem nabídla marockým židům východisko, které získávalo výraznější rysy postupným sílením francouzského vlivu. Zatímco židovští obchodníci měli příležitost vytvořit oligarchii zejména na lokální úrovni, střední a nižší třídy židovské populaci měly možnost využít výhody francouzského vzdělávání prostřednictvím škol AIU. Tato organizace realizovala svou vlastní civilizační misi, jejíž étos se od té francouzské příliš nelišil. Stejně jako francouzští kolonialisté – zejména v období správy maršála Lyauteyho – chtěli povznést Maročany na úroveň Evropy, AIU měla za cíl učinit z marockých židů přínosnou součást celosvětové židovské komunity, „nové židy“.⁷⁰⁸ Skutečnost, že židé mohli využívat frankofonního vzdělávání dříve než muslimové, jim dala výraznou výhodu v rámci tzv. koloniálního kontraktu, tedy fenoménu, který umožňoval příslušníkům kolonizovaného národa stát se příslušníkem kolonizující menšiny nehledě

a FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*. V případě Charlese de Foucoulda, který se později stal mnichem a poustevníkem, je to obzvlášť kuriózní, neboť ani jeho zjevný odpor k židům, prezentovaný například větou: „Píši o nich lépe, než o nich smýšlím. Mluvit o nich lépe by znamenalo překrucovat pravdu.“ (FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 395), mu nezabránil v tom, aby Maroko procestoval v letech 1884–1885 v převleku za rabína a po celou dobu využíval pohostinství židovských rodin, bez něhož by cesta nebyla realizovatelná. Přestože by bylo možné Foucouldovy protižidovské sklony vysvětlit skutečností, že se ho židé dle jeho slov během dvou týdnů dvakrát pokusili zavraždit (FOUCAULD, Ch.: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*, s. 400), dle charakteru jeho popisů lze předpokládat, že ve svých postojích byl utvrzen již před touto záležitostí. Jedním z výjimečných případů, kdy byly zmíněny i kladné rysy *židovské povahy*, jsou memoáry Johna Drummonda Haye, v nichž je pozitivně hodnocena pevnost jejich přesvědčení a vzájemná láska (DRUMMOND-HAY BROOKS, L. A. E. – DRUMMOND-HAY, A. E.: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*, s. 125). Podobně Budgett Meakin přiznává, že je mu zatěžko popisovat dekadenci marockých židů, neboť mezi židy má mnoho přátel a považuje je za skvělý národ, a že úpadek a tragická podoba marockého židovstva je zejména důsledek prostředí, ve kterém jsou nuceni žít. Také dodává, že maroční židé jsou pohostinní a laskaví, a přestože jejich morálka není valná a chybí jim čistotnost, s výjimkou brzkých manželství si zaslouží být hodnoceni lépe než Arabové (MEAKIN, J. E. B.: *Jews of Morocco*, s. 393). Naproti tomu dle cestopisu bratřů Garnierových snášejí židé všechny útrapy, neboť v Maroku mají příležitost „hromadit a uspokojovat svou neukojitelnou lásku ke zlatu“ (GARNIER, A. – GARNIER, R.: *Au pays des chérifs* – N°98, s. 8).

⁷⁰⁸ Přesto se však AIU stavěla odmítavě k sionismu (COHEN, D.: *Les communautés juives des villes côtières au Maroc, entre 1880 et 1940*, s. 183).

na rasu či vyznání přijetím jazyka a kultury kolonizátora.⁷⁰⁹ Židé této možnosti na rozdíl od muslimů využili v plné míře a jejich okcidentalizace proběhla velmi rychle i přesto, že jejich kultura se od kultury francouzské nelišila o nic méně než kultura muslimská.⁷¹⁰ Toto jim dávalo výhodu nejen v ekonomickém životě, ale zejména v životě politickém, intelektuálním a administrativním. Tuto výhodu ale nelze přeceňovat, neboť velká část židovské populace stále žila v bídě, což se nezměnilo ani v prvních dekádách protektorátu.⁷¹¹ Přestože AIU byla často označována pouze za politického agenta Francie, její přínos z hlediska zlepšení situace marockých židů je naprosto nepopiratelný.⁷¹²

Evropský vliv ve svém důsledku nejen umožnil sekularizaci a emancipaci marockých židů, ale také se spolupodílel na vymizení kultury *tošavim*. Již v období před narůstajícím evropským vlivem byla kulturní dominance *megurašim* zjevná, zatímco *tošavim* je možné po stránce kulturního vlivu považovat za marginální.⁷¹³ V době výrazných sociálních změn a rozpadu předkoloniálního statu quo, kdy docházelo k masivním přesunům zejména *tošavim* z odlehlých rurálních oblastí do velkých měst a na atlantské pobřeží, podléhali *tošavim* kulturnímu vlivu *megurašim* ještě významněji, což mělo za následek vymizení charakteru původních severoafrických židů. Tento proces byl navíc usnadněn možností využít moderní francouzské vzdělávání prostřednictvím škol AIU, které urychlily přerod *tošavim* v příslušníky moderního židovského národa.⁷¹⁴

⁷⁰⁹ ABITBOL, M.: Colonialisme et relations judéo-musulmanes, s. 162.

⁷¹⁰ ABITBOL, M.: Colonialisme et relations judéo-musulmanes, s. 163.

⁷¹¹ ABITBOL, M.: Colonialisme et relations judéo-musulmanes, s. 163.

⁷¹² PENNELL, C. R.: *Morocco: From empire to independence*, s. 124.

⁷¹³ LEVY, S.: La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours, s. 107. Ze všech významných marockých rodů patří mezi *tošavim* pouze rod Ibn Danan a i členové tohoto rodu žili po několik generací ve Španělsku (DESHEN, S.: *The Mellah society: jewish community life in Sherifian Morocco*, s. 8).

⁷¹⁴ SCHROETER, D.: La découverte des Juifs berbères, s. 172.

Použitá literatura

- ABITBOL, Michel: *Temoins et acteurs: les Corcos et l'histoire du Maroc contemporain*. Jerusalem: Institut Ben-Zvi, 1977.
- ABITBOL, Michel: Colonialisme et relations judéo-musulmanes. In: ABITBOL, Michel (ed.): *Relations judéo-musulmanes au Maroc: perceptions et réalités*. Paris: Ed. Stavitz, 1997. s. 149–167.
- AMAR, Maury: Le rabbinat marocain au 20e siècle. In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine: *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 223–232.
- ASSARAF, Robert: *Une certaine histoire des Juifs du Maroc*. Paris: J.-C. Gawsewitch, 2005.
- AUBIN, Eugène: *Le Maroc d'aujourd'hui*. Paris: Librairie Armand Colin, 1904.
- BAR-ASHER, Meir M.: Le statut des Juifs chez les malikites du Maroc d'après al-Mi'yār al-mu'rib d'al-Wansharīsī. In: ABITBOL, Michel (ed.): *Relations judéo-musulmanes au Maroc*. Paris: Ed. Stavitz, 1997. s. 57–72.
- BAUDOZ, Augustin – OSIRIS IFFLA, Daniel: *Histoire de la guerre de l'Espagne avec le Maroc*. Paris: Lebigre-Duquesne frères, 1860.
- BENSIMON-DONATH, Doris: *Évolution du judaïsme marocain sous le Protectorat français*. Paris: La Haye, 1968.
- BROWN, Kenneth: Une ville et son mellah: Salé (1880–1930). In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine: *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 187–201.
- BURKE III, Edmund: *Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance, 1860–1912*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- COHEN, David: Les communautés juives des villes côtières au Maroc, entre 1880 et 1940. In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine: *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 175–186.
- CORCOS, David: *Studies in the history of the Jews of Morocco*. Jerusalem: Rubin Mass, 1976.

- DESHEN, Shlomo: *The Mellah society: Jewish community life in Sherifian Morocco*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1989.
- DRUMMOND-HAY BROOKS, Louisa Annette Edna – DRUMMOND-HAY, Alice Emily: *A Memoir of Sir John Drummond Hay, P.C., K.C.B., G.C.M.G., Sometime Minister at the Court of Morocco*. London: John Murray, 1896.
- EL KOUTBIA, Souâad: *Les Juifs, le commerce et l'artisanat des métaux précieux au Maroc. Xe début du XXe siècle (Orfèvrerie, frappe de la monnaie...)* Etude historique, sociolinguistique et symbolique. Marrakech: Établissement AFAQ Pour les Études, Édition et Communication, 2016.
- ELMALEH, David Raphael – RICKETTS, George: *Jews under Moroccan Skies: Two Thousand Years of Jewish Life*. Santa Fe: Gaon Books, 2012
- FILLIAS, Achille: *L'Espagne et le Maroc en 1860*. Paris: Poulet-Malassis et De Broise, 1860.
- FOUCAULD, Charles de: *Reconnaissance au Maroc: 1883–1884*. Paris: Challamel et Cie, 1888.
- GARNIER, Achille – GARNIER, René: *Au pays des chérifs – N°98*. Paris: Plon, Nourrit et Cie, 1899.
- GARNIER, Achille – GARNIER, René: *Fez: la ville sainte – N°98*. Paris: Plon, Nourrit et Cie, 1899.
- GODARD, Léon: *Le Maroc: notes d'un voyageur 1858–1859*, Alger: Imprimerie de A. Bourget, 1859.
- GOITEIN, Shelomo Dov: *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages*. New York: The Noonday Press, 1955.
- HARRIS, Walter B: *Morocco that Was*. Edinburgh and London: William Blackwood and Sons, 1921.
- HASSANI-IDRISSI, Mostafa: Aspects peu connus de la vie sociale des juifs d'Essaouira: La mission protestante de J.B.C. Ginsburg et ses répercussions (1875 – 1886). In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine: *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 167–175.
- HODGKIN, Thomas: *Narrative of a journey to Morocco, in 1863 and 1864*. London: T. Cautley Newby, 1866.

- HOISINGTON, William A.: *Lyautey and the French Conquest of Morocco*. New York: St. Martin's Press, 1995.
- HRBEK, Ivan (ed.): *Dějiny Afriky*. Praha: Svoboda, 1966.
- IBN KHALDOUN, Abū Zayd (trad. William Mac Guckin de Slane): *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale, vol. I*. Alger: Imprimerie du Gouvernement, 1852.
- KROPÁČEK, Luboš: *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2006.
- KROPÁČEK, Luboš: *Súfismus*. Praha: Vyšehrad, 2008.
- KŘÍŽEK, Daniel: *Tariqa Naqšbandíja-haqqáníja*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2014.
- LECLERCQ, Jules Joseph: *De Mogador à Biskra: Maroc et Algérie*. Paris: Challamel, 1881.
- LÉVY-MONGELLI, Daniel: Un cas particulier d'aliénation culturelle: les juifs d'Afrique du Nord dans l'aventure colonial française. In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine: *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 247–256.
- LEVY, Simon: La communauté juive dans le context de l'histoire du Maroc du 17e siècle à nos jours. In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine: *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 105–152.
- MAROC, 1880. *Conférences de Madrid, 19 mai–3 juillet 1880: droit de protection, etc., au Maroc*. Madrid: Impr. nacional, 1880.
- MAXWELL, Gavin: *Lords of the Atlas: the rise and fall of the House of Glaoua, 1893-1956*. London: Eland Publishing, 2004.
- MEAKIN, James Edward Budgett: Jews of Morocco. *The Jewish Quarterly Review*. 4, 1892. s. 369–396.
- MEAKIN, James Edward Budgett: *The Land of the Moors*. London: Swan Sonnenschein & co, 1901.
- MEAKIN, James Edward Budgett: *Life in Morocco and Glimpses Beyond*. London: Chatto & Windus, 1905.
- MIÈGE, Jean-Louis: La Bourgeoisie Juive du Maroc au XIXe Siècle. In: ABITBOL, Michel (ed.): *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIXe–XXe Siècles*. Jerusalem: Institut Ben-Zvi, 1980. s. 25–36.

- MILLER, Susan Gilson: Un mellah désenclavé. In: ABITBOL, Michel (ed.): *Relations judéo-musulmanes au Maroc*. Paris: Ed. Stavit, 1997. s. 123–148.
- MORALES LEZCANO, Victor: L'Espagne contemporaine face au judaïsme marocain. In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine: *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 257–262.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav: *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri, 2009.
- PARFITT, Tudor: La Grande-Bretagne et les relations entre Juifs et Musulmans au Maroc au XIXe siècle. In: ABITBOL, Michel (ed.): *Relations judéo-musulmanes au Maroc*. Paris: Ed. Stavit, 1997. s. 105–122.
- PARK, Thomas Kerlin: *Historical Dictionary of Morocco*. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, 1996.
- PAVLINCOVÁ, Helena – HORYNA, Břetislav (eds.): *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003.
- PENNELL, Richard: *Morocco Since 1830: A History*. New York: New York University Press, 2000.
- PENNELL, Richard: *Morocco: From empire to independence*. Oxford: One-world Publications, 2003.
- POSTEL, Raoul: *En Tunisie et au Maroc*. Paris: Librairie générale de vulgarisation, 1885.
- RIVET, Daniel: *Histoire du Maroc de Moulay Idrîs à Mohammed VI*. Paris: Fayard, 2012.
- SCHROETER, Daniel J.: La découverte des Juifs berbères. In: ABITBOL, Michel (ed.): *Relations judéo-musulmanes au Maroc*. Paris: Ed. Stavit, 1997. s. 169–186.
- STILLMAN, Norman: L'expérience judéo-marocaine. In: ABITBOL, Michel (ed.): *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIXe–XXe Siècles*. Jerusalem: Institut Ben-Zvi, 1980. s. 5–24.
- TARANT, Zbyněk: Arabský antisemitismus. In: TYDLITÁTOVÁ, Věra V. – BUDIL, Ivo T. – ARAVA-NOVOTNÁ, Lena – TARANT, Zbyněk: *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2013. s. 69–70.

- TOLEDANO, Henry: Rabinic Education in Morocco in the 19th and 20th Centuries. In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 203–221.
- TOUFIQ, Ahmed: Les juifs dans la société marocaine au 19e siècle. In: Colloque International sur la Communauté Juive Marocaine *Juifs du Maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1980. s. 153–166.
- TYDLITÁTOVÁ, Věra V.: Antijudaismus, náboženský. In: TYDLITÁTOVÁ, Věra V. – BUDIL, Ivo T. – ARAVA-NOVOTNÁ, Lena – TARANT, Zbyněk: *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2013. s. 55–57.
- TYDLITÁTOVÁ, Věra V. – TARANT, Zbyněk: Antisemitismus. In: TYDLITÁTOVÁ, Věra V. – BUDIL, Ivo T. – ARAVA-NOVOTNÁ, Lena – TARANT, Zbyněk: *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2013. s. 57–60.
- VALDESPINO, Santiago Alonso: *La Question du Maroc (ce qu'elle a été, est et sera) examinée au point de vue espagnol et européen*. B.m.: Librairie Ledoyen, 1859.
- WIKTIONNAIRE, 2017. *Lévite – Wiktionnaire* [online]. 2017, cit. 20.4.2017
Dostupné z: <https://fr.wiktionary.org/w/index.php?title=lévite&oldid=22810074>

VZTAH MAROKA A MAROCKÝCH ŽIDŮ KE STÁTU IZRAEL

KATARÍNA MARUŠKINOVÁ

Od vzniku francouzského protektorátu do současnosti uběhlo více než sto let, během kterých došlo k řadě zásadních událostí, jež navždy změnily charakter židovské komunity v Maroku. Tyto události zahrnují nejenom marocký boj o nezávislost a následné formování moderního království, ve kterém si židé hledali své vlastní místo, ale také vznik Státu Izrael, který se stal odpovědí na značnou ostrakizaci marockých židů v jejich původní domovině. Dvacáté století se tak stalo svědkem odchodu značné části marocké židovské komunity do Izraele, přičemž se počet židů, jenž v Maroku zůstal, snížil na několik tisíc.⁷¹⁵ Maročtí židé ale nepřestali být důležitou komunitou – jejich význam vzrostl v 60. letech v podobě mediátorů, kteří značně přispěli k normalizaci marocko-izraelských vztahů. Díky silnému historickému odkazu a aktivní snaze o propojení původní a nové domoviny marockých židů lze i v dnešní době v Maroku nalézat stopy židovské přítomnosti.

Počátek 20. století znamenal pro Maroko čím dál tím silnější politický vliv Francie, jenž byl lákavou alternativou oproti neschopnosti marockých sultánů provést modernizaci politického a ekonomického systému tak, aby tento odolal nátlaku ze strany evropských mocností. Zájem o správu Maroka pod svou vlajkou přitom vyjádřilo již v průběhu 19. století i Španělsko. Francie se o koloniální správu Maroka přitom zajímala ještě dřív, ve 30. letech 19. století, záhy poté, co obsadila sousední Alžírsko. Jak Francie, tak Španělsko nakonec uspěly – v roce 1904 si tyto dvě země rozdělily zóny vlivu v Maroku a Smlouvou z Fezu v roce 1912 byla ztráta marocké nezávislosti zpečetěna.

⁷¹⁵ V Maroku bylo v roce 2017 podle organizace World Jewish Congress přibližně 6300 židů. Největší židovská komunita je přitom v Casablance, kde se počet členů odhaduje na 5 tisíc. Mnohem menší komunity, čítající několik stovek členů, existují v Rabatu, Marrákeši, Tangeru, Meknésu, Fezu a Tétuanu (Maroko. *World Jewish Congress*).

Vznik protektorátu měl značný vliv na marockou židovskou komunitu. Již předtím, než byla Smlouva z Fezu podepsána, požívali maroční židé značnou úctu ze strany západních zemí a rovněž od marockého panovníka. Často působili jako obchodníci a diplomaté, přičemž právě v oblasti obchodu sehráli židé svou důležitou roli prostředníků mezi sultánem a evropskými obchodníky. Jelikož jejich prosperita a záruka bezpečnosti byly zcela v rukou 'alawitského vládce, byli židé mnohem loajálnější k obchodním zájmům sultána, než by tak bývalo v případě muslimských marockých obchodníků. Židovští obchodníci z oblasti Vysokého Atlasu soustředili svůj zahraniční obchod v přístavu Essawíra, ale také v severomarockém přístavním městě Tanger. Díky své strategické poloze se Tanger postupně stal diplomatickým centrem Maroka, kde měly evropské země svá zastoupení a tangerští židé se díky svému vzdělání a znalosti jazyků uplatňovali jako sultánovi zmocněnci a překladatelé.⁷¹⁶ Ačkoliv se postavení prominentních židovských obchodních a diplomatických kruhů značně lišilo od zbytku vnitrozemské židovské populace, maroční židé byli vesměs vnímáni jako proevropští a v konečném důsledku jako spojenci koloniálních mocností, především Francie. Pronásledování lokálních židovských komunit se tak s příchodem francouzské nadvlády vystupňovalo a již počátkem 20. století zažili maroční židé několik masakrů. Mezi ty největší lze zahrnout útok na židy ve městě Taza, během kterého zemřelo několik desítek příslušníků židovské komunity. Podobné útoky zažili také židé ve městech Casablanca a Settát. Podpis smlouvy s Francií na začátku roku 1912 ve městě Fez taktéž provázely nepokoje, během kterých zahynulo 60 židů a několik tisíc přišlo o své domovy.⁷¹⁷

Zrod marockého sionismu

Důležitou etapou v dějinách marockých židů je období začátku 20. století, kdy na marocké židy působilo několik významných vlivů, na základě kterých se vytvářela jejich identita. Již od 19. století měla tato skupina bohatý kontakt s evropskou kulturou, díky čemu někteří dosáhli významného postavení buď v Maroku, nebo i v samotné Evropě. Někteří získali

⁷¹⁶ VANCE, S.: *The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint*, s.60.

⁷¹⁷ LASKIER, M. – SIMON, R. S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 495.

francouzské občanství a pokládali se za Evropany. Jiní naopak odmítali evropský vliv i evropskou kulturu a způsoby, hrdě se hlásili ke svým marockým kořenům a svoji budoucnost viděli v nezávislém marockém království. Třetí skupina marockých židů byla ovlivněna myšlenkami sionistického hnutí, které se postupně etablovalo i v Maroku.

Maročtí židé byli v kontaktu se svojí starou vlastí v Syropalestině po celou dobu svého působení v Maghrebu, navštěvovali zejména Jeruzalém a další památná místa. Nicméně, za myšlenkami moderního sionismu stáli zejména evropští židé. Ti přicházeli do Maroka, zakládali zde židovské školy a šířili myšlenky o možnosti návratu židů do Syropalestiny. Tato idea se stala v prostředí marockého židovstva velmi populární, na rozdíl od Evropy.⁷¹⁸ Myšlenky sionismu se v Maroku šířily také prostřednictvím židovských asociací již na přelomu 19. a 20. století. Jejich aktivity byly ale zaměřeny spíše na pomoc židovskému obyvatelstvu než na organizaci přesunu marockých židů do Syropalestiny. Sionismus opět získal na síle během druhé světové války a v poválečném období v důsledku vzniku Izraele.

Vláda z Vichy

Na postavení marocké židovské komunity mělo těžký dopad ustanovení francouzské vlády z Vichy v létě roku 1940. Vichistická vláda vydala sérii represivních protizidovských zákonů a pokoušela se aplikovat stejný postoj i ve svých protektorátních územích. V Maroku byl vydán speciální sultánský dekret (*záhir*)⁷¹⁹ v říjnu roku 1940, který omezil židovské vzdělávání a rabínskou jurisdikci. Po něm následovala řada dalších zákonů určených k regulaci podnikání, médií a bydlení v evropských čtvrtích.⁷²⁰ V srpnu následujícího roku si maročtí židé již nesměli vzít bankovní půjčku a navštěvovat Evropany.⁷²¹ Tyto diskriminační zákony byly zrušeny až v roce 1943 s příchodem Charlese de Gaulla k moci.⁷²² U marockých

⁷¹⁸ Tamtéž.

⁷¹⁹ Zákon vydaný francouzskými autoritami na území Maroka formálně podepsaný marockým sultánem.

⁷²⁰ LASKIER, M. – SIMON, R. S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 493.

⁷²¹ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 125.

⁷²² LASKIER, M. – SIMON, R. S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in*

židů však zanechaly nedůvěru jak vůči Francii, tak i dalším evropským státům.⁷²³

Důležitou roli v ochraně marockých židů v době druhé světové války sehrál marocký sultán Muhammad. Ten je všeobecně pokládán za zachránce marockých židů před nacistickými čistkami. Vyjadřoval se veřejně proti francouzským protižidovským zákonům⁷²⁴ a pokoušel se je přeformulovat tak, aby jejich reálný dopad byl co možná nejmenší. Sultán, později král Muhammad V. je symbolem nezávislého marockého království a protagonistou myšlenky moderního marockého občanství, které rovnocenně zahrnuje všechny obyvatele Maroka bez ohledu na jejich náboženskou příslušnost.

Vznik Izraele a emigrace z Maroka

Na území Maroka žilo před rokem 1948 podle odhadů kolem 270 tisíc židů. Ačkoliv se první *alije* uskutečnily už v roce 1919, kdy židé poprvé emigrovali do mandátní Palestiny přes Marseille,⁷²⁵ nejvýznamnější exodus marockých židů se datuje až do poválečného období.

Sultán Muhammad, který pochopitelně nebyl zastáncem myšlenek sionismu a své židovské poddané před odchodem do Palestiny a posléze do Izraele varoval, se zároveň ze všech sil snažil upokojit vzedmuté emoce v marocké společnosti. Ve svém vystoupení dne 23. května 1948 apeloval na marocké obyvatele, aby „všichni Maročané, bez výjimky“ zachovali klid a dodržovali zákony. Židovské obyvatele své země rovněž ujistil o tom, že Maroko zůstává nejlepším ochráncem jejich zájmů a práv, zároveň však varoval před podporováním nebo i jen vyjadřováním solidarity se sionismem, jenž podle jeho chápání „porušuje jejich vlastní práva a také jejich marockou národnost.“⁷²⁶ Ve svých prohlášeních také

Modern Times, s. 494.

⁷²³ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 124.

⁷²⁴ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 129.

⁷²⁵ A Report to Colonial Authorities on Emigration to Palestine and on Zionism in Morocco by a French Appointed Jewish Official – viz STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 314.

⁷²⁶ The Moroccan Sultan Appeals for Calm Among his Muslim and Jewish Subjects at the Outbreak of the First Arab-Israeli War – viz STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 316.

rozlišoval mezi marockými židy jakožto poslušnými poddanými trůnu a těmi, kteří v Palestině narušovali klid. Volal po návratu k praktikám prvních muslimů a zastával názor, že židé mají právo žít v Palestině podle statutu *dhimma*.

Útoky na židovské komunity v roce 1948 byly typickým obrázkem muslimských zemí v reakci na vyhlášení Státu Izrael. Také v Maroku bylo dne 10. června 1948 na marocko-alžírských hranicích ve městečku Džeráda zavražděno 37 židů a dalších 27 z nich bylo zraněno. Důvodem této agrese přitom nebyla jenom počínající masová židovská emigrace do nově vzniklého Izraele, ale také domnělé židovské sympatie k Francii, která neustále držela svou nadvládu nad Marokem.⁷²⁷ Maročtí židé si nebyli jisti svojí pozicí při snahách o získání marocké nezávislosti – například na Manifestu nezávislosti z roku 1944, podepsaného vedoucími představiteli marockého nacionalistického hnutí, neuvidíme jediný podpis židovského zástupce.⁷²⁸

Z těchto důvodů se pro židy stávala stále atraktivnější myšlenka odchodu do Izraele. V období po vzniku Státu Izrael již fungovalo několik institucí pomáhajících židům s odchodem do Svaté země: Světový židovský kongres, Židovská agentura v Jeruzalémě, jakož i HIAS (*Hebrew Immigrant Aid Society*) a mládežnické sionistické skupiny jako *Habonim*, *BneiAkiva* a *Ha-šomer Ha-zair*. Od roku 1949, kdy Francie oficiálně uznala Izrael, vznikla v Maroku pololegální agentura *Kadima*, jež pod záminkou sociálních služeb organizovala výběr a přípravu emigrantů na odchod do nové domoviny. V Maroku také od roku 1955 probíhala přísně utajená operace *Misgeret* s cílem vycvičit židovskou mládež v sebeobraně. Operace probíhala pod hlavičkou Mosadu a vycvičení jednotlivci následně pomáhali Mosadu organizovat stovky kilometrů dlouhé pochody napříč Marokem do španělských enkláv Ceuta a Melilla, přes které generál Franco umožňoval židům nalodit se na plavidla směřující do Palestiny. Tímto způsobem se z Maroka dostalo až 18 tisíc židů.⁷²⁹ Díky výše uvedeným organizacím se emigrace stala dostupným řešením nejenom pro městské židy, ale i pro

⁷²⁷ BEN-LAYASHI, S. – MUDDY WEITZMAN, B.: *Myth, History and Realpolitik: Morocco and its Jewish Community*, s. 99.

⁷²⁸ BEN-LAYASHI, S. – MUDDY WEITZMAN, B.: *Myth, History and Realpolitik: Morocco and its Jewish Community*, s. 98.

⁷²⁹ LASKIER, M. – SIMON, R. S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 501.

většinu židovské populace, která dosud bydlela roztroušena v rurálních částech Maroka.

Překážky židovské emigraci nekladla jenom francouzská administrativa. Nově vzniklý Stát Izrael se na počátku své existence potýkal s hlubokou ekonomickou krizí a nové imigranty si proto pečlivě vybíral v procesu tzv. *seleksíje*. Tato praxe selektivní imigrace byla přijata v polovině roku 1951. Řada kandidátů se proto do výběru pro odchod do Izraele ze zdravotních a jiných důvodů nedostala. Zamítnuta mohla být i celá rodina z důvodu zdravotních potíží jednoho jejího člena. Naopak, pokud měla rodina členy v produktivním věku, byla celá do výběru přijata. Druhým důvodem k omezení migrace z této části Afriky byl fakt, že se životy tamních židů nenacházely v bezprostředním ohrožení, jak tomu bylo v případech židů v Libyi, Jemenu nebo Iráku.⁷³⁰ V letech 1952–1954 tak emigrace z Maroka do Izraele značně polevila. Její opětovný nárůst přišel s uvolněním striktních selekčních kritérií a s blížícím se příchodem nezávislosti Maroka.⁷³¹ V roce 1954 opustilo zemi něco přes 8 tisíc židů, v roce 1955 to bylo 24 tisíc. V posledních 18 měsících před vyhlášením nezávislosti odešlo z Maroka až 61 tisíc židů. Celkově v období od vzniku Státu Izrael v roce 1948 až do nezávislosti Maroka v roce 1956 emigrovalo do Izraele 110 tisíc marockých židů.⁷³²

Dne 16. listopadu roku 1955 se rodina sultána Muhammada po dvouletém exilu vrátila zpět na marockou půdu, o dva dny později vydal sultán deklaraci o ukončení francouzského protektorátu. Na přelomu let 1955 a 1956 byla vytvořena první marocká vláda, ve které polovinu křesel obsadila nacionalistická Strana nezávislosti (*Hizb al-istiqlál*). Samotná smlouva o nezávislosti byla podepsána 2. března 1956 v Paříži, čímž pozbyla platnosti protektorátní Smlouva z Fezu z roku 1912. V listopadu roku 1956 bylo Maroko jednohlasně přijato do Organizace spojených národů.⁷³³ Maroku následně přiznalo nezávislost také Španělsko ovládající jeho severní

⁷³⁰ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 167.

⁷³¹ LASKIER, M. – SIMON, R. S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*, s. 499.

⁷³² BEN-LAYASHI, S. – MUDDY WEITZMAN, B.: *Myth, History and Realpolitik: Morocco and its Jewish Community*, s. 99.

⁷³³ TAZI, A.: *A Brief History of The International Relations of the Kingdom of Morocco*, s. 19.

oblasti. Sultán Muhammad se 15. srpna roku 1957 prohlásil marockým vládcem s titulem krále.⁷³⁴

Vznik nezávislého Maroka přivítalo jeho židovské obyvatelstvo se smíšenými pocity. Rozpolcenost marocké židovské identity z první poloviny 20. století zůstala beze změny. Na jedné straně byli tací, kteří se hlásili k francouzské kultuře, obávali se nového postavení v marockém státě a raději emigrovali do Francie. Malé množství marockých židů se naopak postavilo na stranu svých muslimských spoluobčanů v boji proti francouzské nadvládě. Největší frakci představovali ti, kteří toužili po emigraci do Izraele. Nezávislé Maroko hned uvalilo na organizovaný exodus embargo. Organizace *Kadima* zanikla v červnu 1956, kdy 50 tisíc již registrovaných marockých židů čekalo na svůj odchod do Izraele. Ačkoliv jednotlivcům bylo umožněno zemi opustit, organizované *alije* byly zakázány. Král Muhammad V. se zároveň snažil zmírnit obavy židovského obyvatelstva o svou budoucnost. Jedním z gest, které mělo jeho úsilí podpořit, bylo jmenování žida dr. Leóna Benzaque ministrem pošt a telekomunikací. Další židé byli dosazeni do vysokých postů, byť ve svých pozicích mnohdy nesetřvali dlouhou dobu.⁷³⁵ Židovská emigrace ze země se však nezastavila, i když musela být provozována v utajení. Jednou z operací tohoto období byla tzv. operace *Mural*. Mosad a jeho marocké spojky tři měsíce jezdily po Maroku a nabádaly rodiče, aby umožnily emigraci alespoň svým dětem. Pod zástěrkou letního tábora ve Švýcarsku se povedlo převést 530 židovských dětí přes Švýcarsko do Izraele. Celkem se v období vlády krále Muhammada V. podařilo Mosadu zorganizovat nelegální emigraci až 18 tisícům židů.⁷³⁶

Rozvoj marocko-izraelských vztahů

Nově vzniklý Stát Izrael se potýkal vesměs s nepřátelstvím svých arabských sousedů, proto stál velice o kontakty a spolupráci s pragmatickým Marokem, byť to se v době vzniku židovského státu ještě zmítalo v bojích proti francouzské nadvládě. Za první konkrétní kontakt obou zemí lze pokládat návštěvu Moše Dajana v roce 1953, který se v Maroku zastavil u příležitosti své cesty po Evropě. Jeho návštěva Maroka zahrnovala

⁷³⁴ GOMBÁR, E.: *Kmeny a klany v arabském Maghribu*, s. 165.

⁷³⁵ STILLMAN, N. A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, s. 173.

⁷³⁶ Jednalo se o operaci *Egoz*, jež je blíže popsána dále v textu.

zejména města s největší koncentrací židovského obyvatelstva, v Izraeli pak Dajan vyslovil obavy z hrozby splynutí marockých židů s muslimským obyvatelstvem. Východisko viděl v posílení imigrace do Izraele, při níž bylo zapotřebí spolupráce s marockými nacionalisty. To už byla marocká nezávislost „na spadnutí.“ Vřelý vztah tehdejšího Maroka s USA mohl toto sblížení ještě usnadnit. Nicméně navenek nemohl Izrael své sympatie k Maroku projevovat z důvodu obav z Francie, která byla pro židovský stát potenciálním dodavatelem zbraní.⁷³⁷

V této době došlo k personální výměně na marockém trůnu, kdy po nečekané smrti krále Muhammada V. dne 26. února 1961 nastoupil na trůn ve věku 32 let jeho syn Hasan.⁷³⁸ Byla to právě přetrvávající nelegální emigrace do Izraele, díky které si nový marocký král vysloužil svou první zahraniční kritiku. Ještě před jeho nástupem se v rámci ilegální operace *Egoz* mezi lety 1956 až 1961 třináctkrát podařilo bezpečně převést marocké emigranty na Gibraltar.⁷³⁹ Při čtrnáctém převozu se parník plovoucí pod honduraskou vlajkou potopil. Ve vlnách Středozemního moře nalezlo smrt 42 marockých židů, jeden člen posádky a radista, který byl agentem Mosadu. Následně bylo nalezeno 22 těl, která představitelé židovské komunity pohřbili na židovském hřbitově v marockém městě al-Husajma.⁷⁴⁰ Tragédie byla vyhodnocena jako laxní přístup krále k problému vlastního židovského obyvatelstva, umocněný přijetím nového zákona o trestu smrti pro každého žida, který se pokusí nelegálně opustit Maroko. Na popud Ben Guriona zahájil Izrael s Hasanem II. v roce 1961 vyjednávání o způsobu a podmínkách přepravy židů do Izraele. Podle některých zdrojů si marocký vládce vyžádal až 100 amerických dolarů za každého marockého židovského emigranta, na což izraelská vláda nakonec přistoupila.⁷⁴¹ Marocké úřady

⁷³⁷ ABADI, J.: The road to the Israeli-Moroccan rapprochement, s. 31.

⁷³⁸ Ten se chopil moci jako král Hasan II. a po vzoru svého otce se stal rovněž předsedou marocké vlády. První ústava, přijatá v prosinci roku 1962, charakterizovala Maroko jako konstituční monarchii, s islámem coby státním náboženstvím a arabštinou jako oficiálním jazykem. Ústava garantovala pluralitní politický systém, vymezila roli parlamentu a vlády, ale prakticky také poskytla králi kontrolu nad armádou, policií a státním aparátem.

⁷³⁹ Stala se tak nejúspěšnější a také nejrozsáhlejší tajně provedenou akcí Mosadu na záchranu židovských emigrantů celosvětově.

⁷⁴⁰ BLACK, I. – MORRIS, B.: *Mossad. Izraelské tajné války*, s. 180.

⁷⁴¹ ABADI, J.: The road to the Israeli-Moroccan rapprochement, s. 32.

vydaly emigrantům hromadné pasy s cílem cesty ve Francii a Kanadě. První loď *Lyautey* vyplouvala od marockých břehů směrem k Marseille již tři dny po podepsání této dohody. Do Izraele následně odešlo dalších 100 tisíc marockých židů.

Na sklonku roku 1964 se marocká veřejnost dozvěděla o skutečném počtu migrantů a vyvíjela nátlak na krále Hasana, aby kvóty byly sníženy na 120 emigrantů za den, nebo aby byla emigrace na čas úplně pozastavena. Přesto ale Mosad a další židovské organizace pokračovaly v přesunu dalších lidí do Izraele, což bylo ukončeno v podstatě až v roce 1967. V Maroku zůstal jen zlomek původního židovského obyvatelstva a rok 1967 lze tudíž pokládat za konec jednoho historického období – období marockého soužití muslimů a židů,⁷⁴² ale zároveň za začátek nové epochy, která se vyznačovala postupným sblížením Izraele a Maroka.

Kromě možnosti navázání kontaktů s novým marockým králem se Izrael pokusil rovněž o to, aby nově vzniklému království nabídl nepostradatelné služby. Tato rovina spolupráce měla probíhat na úrovni tajných služeb a podle slov tehdejšího šéfa izraelské rozvědky Issera Harela měla být zahájena hned na počátku vlády nového monarchy:

„Nemůžeme vědět, jak králova smrt⁷⁴³ vnitřní situaci v Maroku ovlivní ... A postavení židů závisí především na této vnitřní situaci ... Není zcela jasné, zda Hasan II. bude v politice casablanské konference pokračovat, nebo zda se Maroko vrátí ke své předešlé západní orientaci. Bylo by vhodné pokusit se s novým vládcem navázat přímé spojení. A bude-li takové spojení navázáno, bude zpočátku třeba dodávat mu informace, které pro něho budou vrcholně důležité...“⁷⁴⁴

Ukázalo se, že očekávání Izraele od Maroka, konkrétně od krále Hasana II., byla naplněna. Král nejenom zlegalizoval odchod židů, ale rovněž se stavěl pozitivně k dalšímu rozvoji vzájemných vztahů obou zemí. Konkrétní spolupráce Maroka s Izraelem se v tomto období rozvinula ve třech rovinách. Jednou z nich byla spolupráce v oblasti ekonomiky a rozvoje.

⁷⁴² MILLER, S. G.: *A History of Modern Morocco*, s. 201.

⁷⁴³ Smrt krále Muhammada V., otce krále Hasana II.

⁷⁴⁴ BLACK, I. – MORRIS, B.: *Mossad. Izraelské tajné války*, s. 207. Jde o citaci z dopisu, jež Isser Harel napsal veliteli Misgeretu Alexu Gatmonovi.

Izrael vyslal do Maroka své specialisty v oboru vodních zdrojů, zemědělství a těžby fosfátů. V této době se také rozšířil marocký vývoz citrusových plodů do Izraele.⁷⁴⁵ Druhá rovina spolupráce Maroka a Izraele zahrnovala vojenskou pomoc marockému království při příležitosti anexe Západní Sahary. Izraelští vojenští experti v čele s Jicchakem Rabinem také tehdejšímu generálovi Ahmadu Dlímiému poradili vybudovat obrannou zeď, jež skutečně vznikla začátkem 80. let.⁷⁴⁶ Marocký král na základě izraelské pomoci učinil vstřícný krok směrem k izraelským občanům marockého původu: pozval je zpět na návštěvu Maroka. Díky tomuto pozvání začali původně maročetí židé jezdit zpět do Maroka, zejména za účelem návštěvy hrobů svých svatých.⁷⁴⁷ Na základě toho se začal rozvíjet cestovní ruch mezi oběma zeměmi. Poslední rovina spolupráce byla v oblasti tajných služeb. Tato spolupráce byla plně podporována CIA a Francií a zahrnovala, mimo jiné, výcvik královny osobní stráže Mosadem.⁷⁴⁸ Oficiálně ale král komunikaci s izraelskými tajnými službami popíral, například ve svém rozhovoru s francouzským novinářem Ericem Laurentem v roce 1992 uvedl, že: „Nebylo to potřeba. Maročetí židé, jež nyní žijí v Izraeli, se pravidelně do své země původu vrací a tímto způsobem se vyměňují zprávy, aniž by bylo zapotřebí kódovat. Je to dokonce možná nejspolehlivější a nejtajnější způsob jejich výměny.“⁷⁴⁹ Přesto je známo, že izraelské tajné služby sehrály významnou roli při vytváření a upevňování prvotních kontaktů mezi dvěma stranami. Izraelské tajné služby se dokonce podílely i na vyřizování účtů mezi králem Hasanem II. a jeho nepřáteli. Nejvýrazněji se tato spolupráce projevila v případě únosu a vraždy marockého levicového politika Mehdiho Ben Barky.⁷⁵⁰

⁷⁴⁵ MILER, S. G.: *A History of Modern Morocco*, s. 34.

⁷⁴⁶ VERMEREN, P.: *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, s. 70.

⁷⁴⁷ O cestách Izraelců marockého původu do Maroka pojednává další část této kapitoly.

⁷⁴⁸ VERMEREN, P.: *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, s. 34.

⁷⁴⁹ LAURENT, E.: *La mémoire d'un roi: Entretiens avec le roi Hassan II.*, s. 264.

⁷⁵⁰ Ben Barka byl v době před nezávislostí jedním z prominentních členů Strany nezávislosti, poté spolu s dalšími levicově orientovanými politiky založil novou politickou stranu Národní svaz lidových sil (UNFP). V roce 1962 vystoupil Ben Barka proti nové marocké ústavě a ve stejném roce uniknul atentátu. Po této události se z něj stal antiimperialistický socialista a revolucionář s doslova mezinárodním působením – byl poradcem prezidentů Násira a Ben Belly, vystupoval proti válce ve Vietnamu. Osudnou se stala Ben Barkovi návštěva Paříže na konci října roku 1965, kdy se měl setkat

V polovině 70. let došlo k zintenzivnění kontaktů dvou zemí, a to zejména prostřednictvím návštěv několika vládních činitelů Izraele v Maroku. Na otázku, kdy přesně začal marocký král rozvíjet styky s izraelskými politiky, odpověděl Hasan II. ve svém rozhovoru s Ericem Laurentem: „Já jsem je nikdy nevyhledával. Byli to oni, kdo přišli za mnou.“⁷⁵¹ V druhé polovině 70. let rozvinul král Hasan II. kontakt zejména s tehdejšími ministrem zahraničních věcí Moše Dajanem. Dajan navštívil Maroko opět v roce 1975, v té době bez ministerského postu. Hasan II. vzpomíná, že během tohoto setkání neměl Dajan pásku na oku a přišel v paruce. Setkání proběhlo v Ifránu. „Jen co se (Dajan) posadil, zeptal jsem se ho: ‚Generále, co si myslíte o Golanských výšinách?‘ Chvilku přemýšlel. ‚Golanské výšiny jsou syrské.‘ Já jsem tedy řekl: ‚Výborně, a teď můžeme spolu dál mluvit.‘ (Jinak) bychom spolu mluvili o všeobecnostech, geopolitice, chování marockých židů v Izraeli, a to je všechno. Pro mne to byla zkouška. Nehodlal jsem ztrácet čas.“⁷⁵²

s novinářem Philippem Bernierem a režisérem Georgesem Figonem kvůli publikaci své knihy a jejímu filmovému zpracování. Na místě schůzky na bulváru St. Germain na něj ale čekali francouzští a maročí agenti, kteří ho odvezli do vily na předměstí Paříže, tam byl v přítomnosti marockého generála Muhammada Oufkir mučen a zabit. Jeho tělo bylo pohřbeno ve Francii na dvou různých místech, později bylo marockým vojenským letadlem převezeno do Maroka. Tento čin vyvolal velký protest jak u opozičních stran v Maroku, tak i ve Francii, kde byl na popud prezidenta de Gaulla případ vyšetřován. Obvinění byli jak generál Oufkir, tak tehdejší šéf marocké zpravodajské služby Ahmad Dlímfí. Ani jeden z nich ve Francii uvězněn nebyl. Francouzské úřady také zjistily, že je do případu zapojen i izraelský Mosad. S požadavkem pomoci při vypátrání a zabití Ben Barky přišel generál Oufkir do Izraele, kde se od začátku roku 1965 organizovaly výcviky pro marocké agenty z armády a tajných služeb. Izraelská rozvědka a její tehdejší ředitel Meir Amit Slucki k operaci svolili, neboť viděli velký potenciál v dobrých vztazích s králem Hasanem II., jenž byl podobně jako Izrael znepokojen vývojem v násirovském nacionalistickém Egyptě. Mosad následovně přišel s plánem vylákat Ben Barku do Paříže, do země, která se v té době k Násirově arabskému nacionalismu stavěla rovněž podezřívavě. K samotnému provedení akce pak pomohli marockým agentům důstojníci francouzské špionáže. Akce nakonec vyvolala rozpory i v samotném ústředí izraelské rozvědky, jelikož v tomto případě šlo o využití Mosadu jinou zemí pro své politické cíle. Aféra nakonec vedla k personálním změnám a rozpoutala nepřítelství mezi nejvyššími představiteli Mosadu.

⁷⁵¹ LAURENT, E.: *La mémoire d'un roi : Entretiens avec le roi Hassan II*, s. 263.

⁷⁵² LAURENT, E.: *La mémoire d'un roi : Entretiens avec le roi Hassan II*, s. 264.

Dalšími důležitými kontakty pro marockého vládce byli představitelé Strany práce, Jicchak Rabin a Šimon Peres, se kterými se setkával opakovaně. Jicchak Rabin, toho času ve funkci ministerského předsedy, navštívil marockého monarchu v říjnu roku 1976.⁷⁵³ Šimon Peres navštívil Maroko poprvé v přestrojení za ženu, což byl běžný způsob, jak zajistit utajení identity izraelského představitele během návštěvy v Maroku.⁷⁵⁴ Byl to také právě on, kdo se následně stal první oficiální návštěvou Maroka z Izraele v roce 1986. Šimon Peres tehdy přijel na pozvání krále Hasana II., který odmítl, aby se rokování ohledně izraelsko-palestinské otázky, jehož měl být přítomen, odehrávalo ve Spojených státech, jak to navrhoval tehdejší prezident Ronald Reagan. Šlo tehdy o klíčové debaty ohledně uznání OOP Izraelem, které se odehrály mezi arabským vůdcem a izraelským vládním činitelem bez jakéhokoliv prostředníka. Ze strany Izraele byl tento krok vnímán jako velký posun vpřed ve vzájemném rokování v rámci Blízkého východu.⁷⁵⁵ Šimon Peres a Jicchak Rabin se následně stali hlavními představiteli mírového procesu 90. let, přičemž oba v té době měli fungující vztah s marockým monarchou. Král Hasan II. navzdory kritice arabských představitelů pokračoval v budování tohoto vztahu a sám se pokládal za klíčového hráče při jednáních.

Postoj Maroka v roli mediátora mírových rozhovorů mezi Izraelem a jeho arabskými sousedy nasvědčoval tomu, že i samotný mediátor, Maroko, záhy podepíše s Izraelem svou mírovou smlouvu a zahájí tím vzájemný a oficiální diplomatický styk. Začátek 90. let se tak na straně Izraele nesl v duchu nadějí na získání nového spojence v regionu. Na sklonku roku 1994 navrhl Šimon Peres marockému králi vytvoření oficiálních diplomatických vztahů dvou zemí. Peres tak navázal na své pokusy o mírová jednání s Marokem, které zahájil před téměř deseti lety, ve kterých ale jeho nástupce Jicchak Šamir nepokračoval.⁷⁵⁶ Na počátku 90. let měly již obě země za sebou letitou zkušenost v oblasti ekonomické a bezpečnostní spolupráce, v roce 1993 dosahoval vzájemný obchod hodnoty 100 milionů

⁷⁵³ ABADI, J.: The road to the Israeli-Moroccan rapprochement. *The Journal of North African Studies*, s. 40.

⁷⁵⁴ Shimon Pérès s'est déguisé en femme lors d'une visite au Maroc. *Zaman – Maroc d'hier et d'aujourd'hui*.

⁷⁵⁵ CROSS, M. M.: *King Hassan II. – Messenger of Peace*, s. 87.

⁷⁵⁶ ČEJKA, M.: *Izrael a Palestina*, s. 168.

amerických dolarů.⁷⁵⁷ Kromě toho se připravovalo otevření styčných diplomatických kanceláří v Rabatu a Tel Avivu. Šlo o historicky první krok k vytvoření oficiálních diplomatických vztahů, jakož i o vyvrcholení několika dekád diplomatického úsilí ze strany Izraele. Příklad Maroka navíc v letech 1994 až 1996 následovaly i další arabské země, a to Tunisko, Omán, Katar a Mauritánie.⁷⁵⁸ Ke skutečnému otevření obou zastupujících úřadů došlo 1. září 1994.

Významným krokem vpřed v bilaterálních vztazích byla rovněž ekonomická konference zemí MENA v říjnu roku 1994, která se konala v marocké Casablance a které se účastnili zástupci zemí regionu Blízkého východu a Severní Afriky, USA, Ruska i Izraele. Konference je považována za rozhodující krok ve sblížení znepřátelených stran blízkovýchodního regionu, zejména proto, že se problematika vztahů přesunula z politického a vojenského sektoru do sektoru hospodářství a ekonomiky. Jicchak Rabin, který se konference zúčastnil, poděkoval během svého proslovu králi Hasanovi II. a jeho otci, zesnulému králi Muhammadovi V. za jejich mírové úsilí a vyjádřil naději, že konference otevře dveře k navázání diplomatických vztahů se zbývajícími dvěma zeměmi regionu – Sýrií a Libanem.⁷⁵⁹

Přes veškerý pozitivní vývoj ale marocký král další nabídky Izraele k uzavření plných oficiálních diplomatických vztahů odmítl. Podle jeho názoru na tento krok ještě nebyl správný čas a také nechtěl, aby jeho unikátní postavení v rámci Ligy arabských států utrpělo újmu. Navíc si král chtěl udržet svůj status nestranného vyjednávače ve věci izraelsko-palestinského konfliktu. Nemalou úlohu sehrál i další faktor – marocký monarcha chtěl (ze své pozice potomka proroka Muhammada) rozhodovat o budoucnosti města Jeruzalém, k čemuž ho ostatně taktéž zavazovalo jeho vedoucí postavení v Jeruzalémském výboru Organizace islámské konference.

Druhá polovina 90. let přinesla Izraeli zklamání z váhání krále Hasana II. navázat s ním plný diplomatický vztah a záhy také smutek z jeho smrti. Král Hasan II. zemřel dne 23. července 1999 v nemocnici v Rabatu. Nástupcem se stal jeho nejstarší syn Muhammad VI., jemuž v té době bylo 36 let.

⁷⁵⁷ ABADI, J.: *The road to the Israeli-Moroccan rapprochement*, s. 46.

⁷⁵⁸ MADDY-WEITZMAN, B.: *Israel and Morocco: A Special Relationship*, s. 45.

⁷⁵⁹ Israeli PM Rabin's Statement at the Casablanca MENA Economic Summit – English (1994). *The Israeli-Palestinian Conflict: An Interactive Database*.

Muhammad VI. navázal na politickou liberalizaci, jež charakterizovala poslední roky vlády krále Hasana II. Pod vlivem událostí palestinské intifády ale raději nechal diplomatickou kancelář Izraele v Rabatu zavřít. Vztahy dvou zemí tak na prahu nového tisíciletí klesly na bod mrazu. Šimon Peres, který přijížděl do Maroka za vlády Hasana II. opakovaně, jej pod vládou jeho syna Muhammada VI. již nenavštívil. Před svou smrtí v roce 2016 se mu přitom tato možnost naskytl ještě nejméně dvakrát. Poprvé v roce 2010, kdy se měl zúčastnit konference Světového ekonomického fóra v Marrákeši. Peres svou účast nakonec odvolal poté, co se s ním král Muhammad VI. odmítl oficiálně setkat. Důvodem mělo patrně být moratorium na výstavbu osad na Západním břehu, které vypršelo v září roku 2010, a palestinské vedení podmiňovalo pokračování vzájemných mírových rozhovorů jeho obnovením.⁷⁶⁰ Podruhé se jeho vstupu na marockou půdu vzeprěli aktivisté z několika marockých pro-palestinských asociací na jaře roku 2015, kdy se v Marrákeši pořádala mírová konference pod záštitou Clinton Global Initiative for the Middle East and North Africa. Cílem této konference bylo seskupit světové zástupce a nalézt řešení situace na Blízkém východě. Aktivisté Peresovu účast odsoudili jako naprosto neakceptovatelnou a apelovali na marockou vládu, aby dostála svým slovům o odmítání normalizace vztahů s Izraelem. Některé skupiny dokonce požadovaly, aby marocká justice povolila zadržení „teroristy Perese“ v případě jeho vstupu na marocké území.⁷⁶¹

Ačkoliv oficiální diplomatické vztahy mezi Marokem a Izraelem nebyly nikdy obnoveny, bez vědomí širší veřejnosti pokračují politické i ekonomické kontakty dvou zemí dál. Veřejnost tak vnímá pouze pozitivní vztah obou vládců, Hasana II. a Muhammada VI., k místní židovské komunitě i vůči marockým židům v Izraeli.

Maročtí vládcí a jejich postoj k marockým židům

Zajímavým aspektem v kulturních vztazích Maroka a Izraele je osobní postoj 'alawitských vládců k židům, jakož i postoje marockých židů v Izraeli k marocké vládnoucí dynastii 'Alawitů. S odstupem více než půl století si

⁷⁶⁰ THORNE, J.: Morocco's king refuses to meet Israeli President. *The National*.

⁷⁶¹ AL-ASHRAF, H.: Morocco: Activists demand government block Peres visit. *The New Arab*.

maročtí židé připomínají dobu svých předků během francouzské okupace Maroka a zejména druhou světovou válku jako dobu, kdy se právě sultán Muhammad zastal marockých židů a zabránil jejich pronásledování či dokonce exterminaci v koncentračních táborech. Bez ohledu na přesné historické skutečnosti⁷⁶² je král Muhammad V. marockou židovskou komunitou velice uznáván. Příkladem tohoto uznání je i ocenění Rev. Martina Luthera Kinga jr. a rabína Abraháma Heschela, které král Muhammad V. obdržel in memoriam v roce 2015. Ocenění bylo předáno jeho vnučce princezně Hasně během ceremoniálu při příležitosti 10. výročí vzniku Institutu pro židovská studia – Kivunim v synagoze Bnej Ješurun v New Yorku. Během slavnostního předání ceny byla vyzdvížena úloha krále Muhammada V. při záchraně marockých židů před krutými zákony vichistického režimu.

Taktéž na jeho syna, krále Hasana II., vzpomínají maročtí židé s úctou. Zatímco jeho politické postoje ke Státu Izrael a jeho politice, zejména vůči Palestincům, nebyly vždy jenom pozitivní, v otázce židů obecně a marocké komunity konkrétně byl král od začátku své vlády až do jejího konce příkladem tolerantního přístupu. Když Hasan II. nastoupil na trůn, obklopil se svými blízkými přáteli, kterým svěřil nejdůležitější posty v zemi.⁷⁶³ Kromě toho také zachoval původní marocký elitní systém (takzvaný *machzan*), který sestává mimo jiné z několika kruhů vlivných marockých rodin ze severu země a kmenových vůdců z marockého jihu. Nejdůležitější posty v rámci *machzanu* obsadily tradiční rody z města Fez a v těchto nejvyšších kruzích⁷⁶⁴ se rovněž pohybovalo několik osob židovského vyznání. Nejvyšší postavení v rámci marockého establishmentu měl za vlády Hasana II. André Azoulay, žid původem z pobřežního města Essawíra, který léta pracuje jako královský poradce. Toto postavení měl již za vlády Hasana II., kdy se aktivně zapojoval do mírového procesu a vytvořil si dobré vztahy

⁷⁶² Doba druhé světové války a role krále Muhammada V. při záchraně marockých židů byla popsána výše.

⁷⁶³ Ministrem zemědělství a vnitra se stal jeho přítel Ahmad Ridá Gedira a ministrem národní obrany zase přítel M. Aherdane (GOMBÁR, E.: *Kmeny a klany v arabském Maghribu*, s. 167).

⁷⁶⁴ Na rozdíl od svého otce se v roce 1999 nový král Muhammad VI. obklopil také elitami z Rabatu a Casablanky a lidmi, kteří neměli tradiční náboženské vzdělání. Královská palácová elita byla rovněž reorganizována do tzv. královských výborů, v jejichž agendě jsou otázky v oblasti investic, lidských práv, vzdělání nebo cestovního ruchu.

s izraelskými elitami. Dalším významným marockým židem s napojením na královský dvůr je Serge Berdugo. Berdugo pochází z vážené židovské rodiny v Meknésu a již od roku 1977 je jedním z předních představitelů marockého židovstva. Později byl zvolen do funkce předsedy Světové rady marockých židů. Byli to zcela jistě se dvorem spříznění židé, kteří zprostředkovali schůzku krále Hasana II. s prezidentem Světového sionistického kongresu Nahumem Goldmanem, která se uskutečnila 24. června 1970 v Maroku. V arabském světě, ale i v samotném Izraeli, způsobila schůzka velké pozdvižení. Šlo totiž o setkání marockého monarchy s izraelským občanem, který nebyl oficiálním představitelem země, a na které i samotná izraelská vládní garnitura reagovala s notnou dávkou překvapení, byť nešlo o porušení izraelských zákonů.⁷⁶⁵ Smyslem tohoto setkání bylo snížit napětí mezi Izraelem a arabskými státy, čehož šlo dosáhnout pouze bojem proti antisemitismu a předsudkům vůči židům. Král Hasan II. tím měl demonstrovat otevřenost Arabů vůči vzájemnému dialogu a právě Goldman, jenž byl váženou osobností na Západě a zároveň měl vliv v americké židovské komunitě, byl adekvátním představitelem druhé strany konfliktu. Marocký monarcha na setkání s Nahumem Goldmanem vzpomínal následovně:

„Nikdy mne ani nenapadlo odmítnout se setkat s někým jenom proto, že je to žid. Ostatně, vychází to z hlubokých tradic a historie Maroka, že židé a Arabové vždy žili v dokonalé harmonii. (...) Takže když mi nabídli tuto schůzku, odpověděl jsem: ‚Žádný problém (...).‘ Věděl jsem, že během ní dojde k výměně nápadů a názorů, i když si třeba ne ve všem porozumíme. (...) A faktem je, že jsem díky tomu potkal velice otevřeného gentlemana, plného moudrosti, velmi odlišného od toho, co jsem očekával. Potkal jsem mudrce mezi mudrci, byť neměl plnovous. [Goldman] prokázal velký důvtip a smysl pro spravedlnost. Nezačal se stížnostmi, okamžitě jsme diskutovali o budoucnosti.“⁷⁶⁶

Další příklad, který dokládá asertivní přístup krále Hasana II. k židům, byl světový sjezd marockých židů v květnu roku 1984 v marockém Rabatu, který zorganizoval jeden z předních marockých židů a důvěrník krále Hasana II. Robert Assaraf. Slavnostní recepcí se zúčastnili i vysocí státní činitelé,

⁷⁶⁵ ABADI, J.: *The road to the Israeli-Moroccan rapprochement*, s. 36.

⁷⁶⁶ LAURENT, E.: *La mémoire d'un roi : Entretiens avec le roi Hassan II.*, s. 256.

včetně premiéra a korunního prince. Hasana II. od povolení k zorganizování sjezdu neodradily ani výhrůžky Sýrie, která po tomto sjezdu přerušila své členství v Jeruzalémském výboru a rovněž odvolala svého velvyslance v Maroku.⁷⁶⁷

Jak již bylo nastíněno v předchozím textu, král Muhammad VI., který nastoupil k moci po smrti svého otce v roce 1999, přistupuje k otázce opětovného navázání vztahů s Izraelem velice opatrně. Přesto ale lze i u něj vidět podobný přístup k marockému židovství, jaký měli jeho předchůdci. Král především pokračuje v tradici inkluze židovských představitelů ve veřejných záležitostech Maroka. Jedním z těchto představitelů je Abraham Serfaty, který byl v roce 2002 pověřen vedením Národního energetického úřadu. Jako další příklad může posloužit Serge Berdugo, v 70. letech předseda Světové rady marockých židů, který se stal v 90. letech marockým ministrem cestovního ruchu, odkud byl povýšen v roce 2006 do funkce zvláštního zplnomocněnce pro oblast Blízkého východu.⁷⁶⁸ Svě místo královského poradce si udržel i André Azoulay. Byl to právě on, kdo tlumočil Muhammadu VI. v roce 2005 při pozvání tehdejšího prezidenta Moše Kacava do Izraele. Tato návštěva měla, podle Kacava, sloužit k opětovnému nastartování vzájemných vztahů a vzbudila velké reakce v marockém tisku.⁷⁶⁹ Podle izraelského tisku to byl zase Muhammad VI., kdo jako první pozval izraelského představitele na návštěvu Maroka, a to konkrétně Šimona Perese během jejich setkání začátkem roku 2005 v Madridu.⁷⁷⁰ Další iniciativou marockého monarchy bylo v roce 2016 vyslání Sama Ben-Šitríty, žida marockého původu, který působí jako předseda Světové federace marockých židů, do Izraele za účelem iniciování prvotních setkání mezi izraelským premiérem Benjaminem Netanjahuem a palestinským prezidentem Mahmúdem 'Abbásem.

Jiným příkladem přátelského postoje současného krále k historickému odkazu židů na marockém území je ratifikace nové ústavy z roku 2011. V preambuli této ústavy je uvedeno, že jednotu a identitu marockého lidu obohatil mimo jiné i židovský vliv.⁷⁷¹ Praktickým příkladem úcty k tomuto

⁷⁶⁷ MADDY-WEITZMAN, B.: *Israel and Morocco: A Special Relationship*, s. 43.

⁷⁶⁸ GILBERT, M.: *In Ismael's House*, s. 335.

⁷⁶⁹ BARKAT, A.: *Katsav Invites Moroccan King Mohammed VI. to Visit Israel*. *Haaretz*.

⁷⁷⁰ Ani jedna z těchto návštěv se nakonec neuskutečnila.

⁷⁷¹ *Morocco's Constitution of 2011. Constitute Project*.

vlivu je například královo schválení návratu k původním názvům ulic v marrákešské židovské čtvrti, která nedávno prošla celkovou rekonstrukcí. Čtvrť se tak opět jmenuje *Milláh* a její ulice nesou z velké části jména významných rabínů této komunity.⁷⁷²

Významným gestem je také projekt s názvem „Dům života“, nad kterým převzal král záštitu v roce 2010. Cílem projektu je rekonstrukce židovských hřbitovů po celém Maroku. Za prvních pět let existence projektu bylo obnoveno 167 hřbitovů s celkem až 12 000 hroby. Muzeum moderního umění v New Yorku ocenilo iniciativu marockého monarchy během slavnosti při příležitosti instalování výstavy k tomuto projektu. Serge Berdugo se vyjádřil k této aktivitě: „Projekt je svědectvím bohatství a rozmanitosti marockého duchovního bohatství. Židovský odkaz, jeho rituály a specifická, byl přirozenou součástí dědictví naší země a naší identity po tisíce let.“⁷⁷³

Židovství v Maroku v 21. století

Historická přítomnost židů na území Maroka do 60. let 20. století, jakož i postupný, byť pomalý rozvoj marocko-izraelských vztahů, přispěly k tomu, že navzdory velmi malému počtu židů v dnešním Maroku, je odkaz židovství dosud v zemi přítomný a hmatatelný. Vedle snah obou marockých vládců, krále Hasana II. a jeho syna Muhammada VI. je to především marocký židovský svátek Mimúna a cestovní ruch z Izraele, které dávají naději, že odkaz marockých židů ani v budoucnu nezanikne. Na druhé straně tohoto spojení, v Izraeli, má marocká židovská komunita důležité místo v rámci moderní izraelské společnosti. Počtem svých členů, jež se dosud hlásí k marockému původu, je tato komunita druhou největší etnickou komunitou v Izraeli po židech z Ruska.⁷⁷⁴ Taktéž maročtí židé žijící v Izraeli projevují svůj původ zejména prostřednictvím slavení svátku Mimúna.

⁷⁷² HOFFMAN, R.: Morocco's King Restores Original Names to Marrakech's Jewish Quarter. *Hamodia*.

⁷⁷³ ENGLEMAYER, J.: King of Morocco Honored for Preserving, Restoring Jewish Cemeteries. *The Algemeiner*.

⁷⁷⁴ Počet marockých židů byl v roce 2009 podle izraelského statistického úřadu 6 tisíc – viz Jews by Country of Origin and Age. Statistical Abstract of Israel 2009 – No. 60 Subject 2. No. of Table 24. *Central Bureau of Statistics*.

Svátek Mimúna

Svátek Mimúna je lokálním⁷⁷⁵ a nehalachickým svátkem nejistého původu. Podle historika Jigala Bin-Nuna je Mimúna původně pohanským marockým folklorním svátkem oslavujícím démona Sídí Mimúna a jeho družku Lallu Mimúnu. Později byl tento svátek adoptován místními židy. Bin-Nun svůj argument podepírá tím, že se během svátku židé zdraví arabsky: *Tarbahu utsaadu* (Ať tě provází úspěch a štěstí) a zpívají píseň o Lalle Mimúně.⁷⁷⁶ Jiné vysvětlení nabízí izraelský antropolog Harvey Goldberg, který zdůrazňuje veselý podtón svátku, jenž ani zdaleka nepřipomíná snahu uchláchnout démona a zvrátit jeho negativní působení. Goldberg proto navrhuje další dva možné původy svátku: jeden z nich je více folklorní, a tudíž postrádá historické ukotvení – Mimúna má být dnem, kdy si židé v Maroku připomínají událost zvěsti o smrti otce slavného Maimonida, Majmona ben Jozefa. Další vysvětlení původu svátku je odvozeno od židovského slova *emunah* neboli „víra,“ které v marockém kontextu má znamenat víru v konečné vykoupení izraelského lidu, a proto se Mimúna slavila v měsíci nisan, hned po ukončení Pesachu, který připomíná vykoupení židů z egyptského otroctví.⁷⁷⁷

Mimúna, kterou maroští židé slaví od 18. století, je jednodenní svátek, přímo navazující na svátek Pesach. Slaví se tudíž po skončení osmého dne Pesachu. Mimúna je, jak uvádí Šošana Kordova, svátkem *chamece* neboli kvásku, jelikož chléb a pečivo s kváskem je jedním z jejích hlavních symbolů.⁷⁷⁸ Dalším důležitým symbolem svátku je propojení minoritní židovské a majoritní muslimské komunity v několika aspektech, jak dokládají historické texty z Fezu:

„V poslední den svátku, odpoledne, nakoupíme klasy zeleného ječmene od muslimů a ty ovineme kolem lamp, zrcadel a hodin v pokoji. Také nakoupíme růže a pomerančové květy, kterými ozdobíme stůl. Tato noc je noc Mimúny. Malé holčičky a mladé ženy se oblečou do *adžamy* a jdeme se projít po *milláhu*. Mladí muži si oblečou muslimské oblečení a vyjdou na ulici s mandolínami.

⁷⁷⁵ Mimúna se tradičně slavila pouze v oblasti Maghrebu.

⁷⁷⁶ KORDOVA, S.: Word of the Day Mimouna. *Haaretz*.

⁷⁷⁷ GOLDBERG, H. E.: The Mimouna and the Minority Status of Moroccan Jews, s. 76.

⁷⁷⁸ KORDOVA, S.: Word of the Day Mimouna. *Haaretz*.

Hlavní ulice je tak plná lidí – pokud bys upustil jehlu, určitě upadne na někoho hlavu! Navštěvují se příbuzní, kteří se zdraví: ‚Ať jsi úspěšný a šťastný!‘ Líbáme příbuzným ruce a oni nám podají mléko, přičemž praví: ‚Vezmi si a začni s tímto šťastně rok, ať jsi úspěšný a šťastný.‘ Ten večer lze všude slyšet náboženské písně a lidé zpívají hebrejsky: ‚A pokoj ať se rozmůže nad tebou. A dlouhý život s mnoha lety ať je nad tebou.‘ To se pak přeloží do arabštiny.⁷⁷⁹

Z tohoto historického textu nejasného datování je zřejmé, že svátek nebyl pouze záležitostí židů tak, jak je tomu během slavení svátků hala-chických, včetně Pesachu, nýbrž byl otevřen všem. Židé nejenom finančně pomohli muslimům díky nákupu jídla na tento svátek, ale také se oblékli podle stylu muslimů. Navíc, slova požehnání byla přeložena do arabštiny, aby jim rozuměla i většinová muslimská komunita. Goldberg v této souvislosti uvádí, že svátek měl kromě podtextu očekávání vykoupení izraelského lidu také spojitost s přírodou a oslavou nového života. V některých oblastech Maghrebu tak židé vykonávali modlitby v polích svých muslimských sousedů, kteří to pokládali za dobré znamení.⁷⁸⁰

Stolování o svátku Mimúna připomíná muslimské stolování během postního měsíce ramadán. Stůl nebývá prostřen klasickým židovským způsobem prostírání pro rodinu a také postrádá typická jídla marocké kuchyně. Své místo tady mají zejména sladké pokrmy, jako jsou mandlové koláčky, marcipán, oříšky a suché ovoce. Stůl je plný symbolů, které jsou známé i v širším marockém kontextu. Podobnou symboliku nachází Bin-Nun například i v hudbě marockých potomků černých otroků Gnawa a v širším maghrebském folkloru.⁷⁸¹ V mnoha ohledech tak svátek Mimúna připomíná muslimský ramadán, jehož bohatství pokrmů po přerušení půstu nebylo marockým židům neznámé.

V dnešním Izraeli není svátek Mimúna pouze svátkem marockých židů, ale zasahuje i širší sefardskou komunitu. Jeho možný původ v nežidovské mytologii nebo dokonce magii se již nyní nezdůrazňuje.⁷⁸² Svátek je také

⁷⁷⁹ GOLDBERG, H. E.: *The Mimouna and the Minority Status of Moroccan Jews*, s. 79.

⁷⁸⁰ GOLDBERG, H. E.: *The Mimouna and the Minority Status of Moroccan Jews*, s. 81.

⁷⁸¹ BIN-NUN, Y.: *Lady Luck*. *Haaretz*.

⁷⁸² Tamtéž.

oslavou přátelství mezi židy a muslimy, kteří žili po staletí v Maghrebu vedle sebe. Na oficiální slavnosti jsou zástupci marocké komunity zváni taktéž vládní představitelé Izraele.

Cestovní ruch

Cestovní ruch je jedním ze způsobů kulturního propojení dvou zemí a v případě Maroka s jeho tisíciletou židovskou historií to platí obzvlášť. V současné době neuplatňuje Maroko vůči návštěvníkům z Izraele vízovou povinnost. Izraelští turisté tak mohou vstoupit na území Maroka a pobýt v zemi po dobu tří měsíců bez víz. Izrael naopak vízovou povinnost pro občany Maroka má a dle informací Ministerstva zahraničních věcí Izraele prochází víza pro marocké občany procesem schválení ze strany tohoto ministerstva.⁷⁸³

Podle dostupných údajů navštívilo Izrael v roce 2014 celkem 2 239 marockých turistů.⁷⁸⁴ Účelem cesty Maročanů do Izraele je především návštěva Jeruzaléma a svatých míst islámu. V tomto ohledu tak lze mluvit o náboženském cestovním ruchu, jelikož je návštěva Jeruzaléma pro muslimy pokládána za tzv. malou pouť (*'umra*). Maročané jsou tak součástí asi půl milionu návštěvníků z muslimských zemí světa.⁷⁸⁵ Cesty marockých muslimských návštěvníků do Izraele provázejí, podobně jako je tomu u všech muslimských návštěvníků, značné kontroverze. Vzhledem k tomu, že je Jeruzalém dle palestinského chápání okupovaným městem, jeho návštěva vzbuzuje u palestinských politických entit smíšené pocity. Na jedné straně převládá názor, že návštěvy mešity al-Aqsá přispívají pozitivně k rozvoji palestinské ekonomiky ve městě, a jsou proto žádoucí. Na druhé straně ale stojí názor, že cesty do okupovaného Jeruzaléma, kde Palestinci ovládají jenom 13 % jeho rozlohy, vede de facto k normalizaci vztahů mezi domovskými muslimskými státy návštěvníků a Izraelem. Tento názor zastává i palestinská politická strana Hamás⁷⁸⁶ a v podobném smyslu se vyjádřila rovněž marocká vládnoucí Strana spravedlnosti a rozvoje.⁷⁸⁷

⁷⁸³ Tourist Visa Table. *The Israel Ministry of Foreign Affairs*.

⁷⁸⁴ EL HOUSSAINE, N.: Thousands of Moroccan Tourists visited Israel since 2009: Report. *Morocco World News*.

⁷⁸⁵ TASKETIN, F.: Turkish Pilgrims to Jerusalem Face Backlash. *Al Monitor*.

⁷⁸⁶ MELHEM, A.: Arabs divided on visiting Jerusalem. *Al Monitor*.

⁷⁸⁷ EL HOUSSAINE, N.: Thousands of Moroccan Tourists visited Israel since 2009: Report. *Morocco World News*.

Za počátek cestovního ruchu Izraelců do Maroka lze snad pokládat samotný postoj krále Hasana II. tak, jak byl vyjádřen v roce 1970 samotným králem pro francouzský list *Le Nouvel Observateur*: „... (židé) jsou tady vítáni.“⁷⁸⁸ Králova slova tehdy odrážela jeho nevoli s odchodem téměř celé židovské komunity do Izraele, završeného exodem po Šestidenní válce. Ještě konkrétněji přišla od marockého monarchy nabídka k návratu během konfliktu na Západní Sahaře, během kterého král obdržel vojenskou pomoc od Izraele. Král opět pozval marocké židy zpět do jejich původní domoviny, tentokrát konkrétněji vyjádřeným přáním, aby židé nezapomněli na hroby svých rabínů. Toto pozvání nezůstalo bez reakce a ke konci 70. let se oficiálně rozvinul cestovní ruch směrem z Izraele do Maroka.⁷⁸⁹ Nárůst počtu izraelských návštěvníků nastal pak zejména po podepsání Dohod z Osla mezi Izraelci a Palestinci, kdy se Maroko otevřelo takřka všem Izraelcům, bez ohledu na jejich původ. Výraznou vzpruhou pro sektor cestovního ruchu bylo rovněž jmenování představitele casablanské židovské komunity Serge Berduga ministrem cestovního ruchu v roce 1994.⁷⁹⁰ Ačkoliv přesné údaje o počtu izraelských občanů, kteří ročně navštíví Maroko, nejsou vzhledem k nízkému procentuálnímu zastoupení k dispozici,⁷⁹¹ koncem 90. let se jejich počet odhadoval na 15 000 až 20 000.⁷⁹² Marocké židovské autority v roce 2013 odhadovaly počet izraelských návštěvníků ročně na přibližně 45 000, tudíž na dvojnásobek počtu z doby před dvaceti lety.⁷⁹³

Podobně jako v případě marockých návštěvníků Izraele i izraelští turisté vyhledávají v Maroku především místa náboženského významu. V rámci židovského náboženského cestovního ruchu jde především o návštěvy hrobů významných židovských učenců formou poutě (heb. *hilula*). Poutě zaštiťuje Výbor židovských komunit v Maroku (CCJM), který na ně zve marocké židy zejména z Izraele, ale také z Kanady a Francie. Tyto poutě se odehrávají

⁷⁸⁸ ABADI, J.: The road to the Israeli-Moroccan rapprochement, s. 38.

⁷⁸⁹ ABADI, J.: The road to the Israeli-Moroccan rapprochement, s. 39.

⁷⁹⁰ MADDY-WEITZMAN, B.: Israel and Morocco: A Special Relationship, s. 43.

⁷⁹¹ Podle informací marockého Ministerstva cestovního ruchu navštívilo Maroko v roce 2015 celkem přes 10 milionů turistů. Výčet sedmi zemí s největším počtem turistů v Maroku Izrael nezahrnuje (Statistiques sur le tourisme au Maroc pour le mois de Decembre 2015. *Observatoire du Tourisme*).

⁷⁹² MADDY-WEITZMAN, B.: Israel and Morocco: A Special Relationship, s. 45.

⁷⁹³ AHREN, R.: Moroccan Jewish Leader: Bills to outlaw contact with Israel will fail. *Times of Israel*.

především během svátku Lag ba-omer,⁷⁹⁴ který spadá do období jara. Hroby židovských světců jsou roztroušené po celém Maroku a poutní cesty vždy zahrnují návštěvu více než jednoho takového místa. Poutě tak trvají týden až deset dnů.⁷⁹⁵ Vedle náboženského cestovního ruchu jsou oblíbené také poznávací cesty Marokem, jsou ale zaměřeny především na židovské památky, prohlídky synagog a židovských hřbitovů. V mnoha případech navštěvují izraelští turisté také místní židovské komunity *kehily*. Tyto cesty ale nejsou koncipovány jako poutě, jelikož zahrnují také návštěvu místních medín a historických či přírodních zajímavostí.

Nárůst počtu izraelských turistů a poutníků v Maroku se neobešel bez problémů. V létě roku 2013 přišla marocká vládní koalice v čele s úřadující Stranou spravedlnosti a rozvoje s návrhem zákona, jenž by zamezil jakýkoliv obchod a kontakt s Izraelem a trestně stíhal jakékoliv snahy o normalizaci vztahů Maroka s Izraelem. Návrh měl dvě alternativy, součástí té přísnější byl i požadavek znemožnit izraelským návštěvníkům vstoupit na území Maroka.⁷⁹⁶ Tento zákon byl Jacky Kadošem, prezidentem židovské komunity Marrákeš-Essawíra, označen jako „neracionální ... s nulovou šancí projít, protože král by to nikdy nedovolil.“⁷⁹⁷ Zákon nakonec skutečně schválen nebyl, obě formy návrhu byly panovníkem zamítnuty. Negativní vliv na marocký turismus mělo ale varování izraelského Ministerstva zahraničí, které vychází dvakrát do roka. Maroko se v roce 2009, 2015 a 2016 dostalo na seznam zemí, kam by měli Izraelci „omezit své cesty, pokud to není bezvýhradně nutné“. Důvodem pro toto opatření byla hrozba útoků ze strany al-Qá'ídy islámského Maghribu (AQIM).⁷⁹⁸ Rozhodnutí o přidání Maroka na seznam nebezpečných zemí vyvolalo nedůvěřivou reakci ze strany izraelských cestovních kanceláří,

⁷⁹⁴ Lag ba-omer je počítán mezi malé židovské svátky a slaví se 33. den po skončení Pesachu.

⁷⁹⁵ KOSANSKY, O.: Tourism, Charity, and Profit: The Movement of Money in Moroccan Jewish Pilgrimage. *Cultural Anthropology*.

⁷⁹⁶ STOLLER, K. R.: Moroccan Law Proposal suggests punishing contacts with Israel and Israelis with two to five year soj imprisonment. *International Institute for Education and Research on Antisemitism*.

⁷⁹⁷ AHREN, R.: Moroccan Jewish Leader: Bills to outlaw contact with Israel will fail. *Times of Israel*.

⁷⁹⁸ Azharot masa: Dagšim likrot chagej tišri 2016. *Prime Minister's Office National Security Council*.

například cestovní kancelář Yambateva vyslala do Maroka v roce 2008 až 80 organizovaných skupin turistů během svátku Sukot a počty zájemců o zájezd do Maroka dle zástupce této cestovní kanceláře Davida Edriho každý rok stoupají, přičemž izraelské turistické „se nikdy nesetkali s nepřátelstvím kvůli tomu, že jsou Izraelci. Marocké úřady vynakládají veliké úsilí, aby se turisté bez ohledu na svou národnost cítili v Maroku bezpečně.“⁷⁹⁹

Začátkem roku 2017 přinesla marocká i izraelská média informaci o obnovení letové linky mezi Tel Avivem a Marrákeší, která nebyla v provozu od roku 2004. Zároveň bude přidána nová linka Tel Aviv – Casablanca. Lety budou v provozu od května do července a bude je využívat zejména cestovní kancelář Flying Carpet pro své charterové lety. Ty budou zajištěny italskou leteckou společností Neos s mezipřistáním na Sicílii z důvodu neexistence letecké dohody mezi Izraelem a Marokem.⁸⁰⁰

Přestože se na základě celého předchozího textu zdá, že obě země spolu mají velmi přátelské vztahy hned na několika úrovních, je nutno zdůraznit, že situace ve většinové marocké společnosti není stejná. Ani Maroku se nevyhnul antisemitismus,⁸⁰¹ který se projevuje jak vůči vyznavačům judaismu, tak vůči Státu Izrael, přičemž Maročané nejsou často schopni tyto dva termíny oddělit. Vývoj postojů Maroka k Izraeli je zcela jistě zajímavým fenoménem z hlediska celé škály aspektů, která ho v minulosti ovlivňovala a dodnes aktivně formuje. Lze říci, že jde v historii Blízkého východu o zcela bezprecedentní příklad komplexnosti vztahu, jehož přirozený vývoj podléhá velkému množství determinantů, přičemž řada z nich je jen těžko ovladatelná samotnými aktéry tohoto vztahu. Přesto je to vztah, který může v mnoha ohledech být příkladem zdárné diplomacie jednotlivců na poli multilaterálních vztahů v rámci Blízkého východu a jeho odkaz by neměl upadnout do zapomnění.

⁷⁹⁹ SADEH, D.: Moroccans fume over Israeli travel alert. *Ynetnews*.

⁸⁰⁰ LAHSINI, C.: Flights Between Morocco and Israel to Resume. *Morocco World News*.

⁸⁰¹ Viz obrazová dokumentace v příloze.

Použitá literatura

- ABADI, Jacob: Theroad to the Israeli-Moroccan rapprochement. *The Journal of North African Studies* [online]. 5:1, 2000. s. 27–54. [cit. 14. 10. 2016]. Dostupné z: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13629380008718386>
- Address to the Moroccan People by King Hassan II., 24. July 1986. *The Israel Ministry of Foreign Affairs* [online]. 2013, [cit. 15. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/mfadocuments/yearbook7/pages/178%20address%20to%20the%20moroccan%20people%20by%20king%20hassan.aspx>
- AHREN, Raphael: Moroccan Jewish Leader: Bills to out law contact with Israel will fail. *Times of Israel* [online]. 22. 11. 2013, [cit. 27. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.timesofisrael.com/moroccan-jewish-leader-bills-to-outlaw-contact-with-israel-will-fail/>
- Azharot masa: Dagšim likrot chagej tišri 2016. *Prime Minister's Office National Security Council* [online]. 2005, [cit. 27. 1. 2017]. Dostupné z: <http://www.nsc.gov.il/he/Travel-Warnings/Pages/tishrei.aspx>
- BAHBOUH, Charif – FLESSING, Jiří – RACZYNSKI, Roman: *Encyklopedie islámu*. Praha: Dar Ibn Rušd, 2008.
- BARKAT, Amiram: Katsav Invites Moroccan King Mohammed VI. to Visit Israel. *Haaretz* [online]. 2. 11. 2005, [cit. 29. 1. 2017]. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/news/katsav-invites-moroccan-king-mohammed-vi-to-visit-israel-1.173024>
- Basic Law: Jerusalem, Capital of Israel. *The Knesset* [online]. 2009, [cit. 17. 1. 2017]. Dostupné z: https://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/basic10_eng.htm
- BEN-LAYASHI, Samir – MUDDY-WEITZMAN, Bruce: Mythe, History and Realpolitik: Morocco and its Jewish Community. *Journal of Modern Jewish Studies* [online]. 9:1, 2010. s. 89–106. [cit. 14. 10. 2016]. Dostupné z: <http://dx.doi.org/10.1080/1472880903549293>
- BIN-NUN, Yigal: Lady Luck. *Haaretz* [online]. 8. 4. 2007, [cit. 1. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/israel-news/lady-luck-1.217597>

- BLACK, Ian – MORRIS, Benny: *Mossad. Izraelské tajné války*. Brno: JOTA, 2011.
- ČEJKA, Marek: *Izrael a Palestina*. Brno: Barrister & Principal, 2007.
- CROSS, Melissa M.: *King Hassan II. – Messenger of Peace*. Lawrence: University of Kansas, 2007.
- EL HOUSSAINE, Naaim: Thousands of Moroccan Tourists visited Israel since 2009: Report. *Morocco World News* [online]. 18. 11. 2014, [cit. 26. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.moroccoworldnews.com/2014/11/144471/thousands-of-moroccan-tourists-visited-israel-since-2009-report/>
- ENGELMAYER, Juda: King of Morocco Honored for Preserving, Restoring Jewish Cemeteries. *The Algemeiner* [online]. 25. 11. 2015, [cit. 27. 2. 2017]. Dostupné z: <https://www.algemeiner.com/2015/11/25/king-of-morocco-honored-for-preserving-restoring-jewish-cemeteries/>
- GILBERT, Martin: *In Ishmael's House*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- GOLDBERG, Harvey, E.: The Mimouna and the Minority Status of Moroccan Jews. *Ethnology* [online]. 17:1, 1978. s. 75–87. [cit. 14. 10. 2016]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/3773281>
- GOMBÁR, Eduard: *Kmeny a klany v arabském Maghribu*. Praha: Karolinum, 2004.
- HOFFMAN, Rafael: Morocco's King Restores Original Names to Marrakech's Jewish Quarter. *Hamodia* [online]. 17. 1. 2017, [cit. 18. 1. 2017]. Dostupné z: <http://hamodia.com/2017/01/17/moroccos-king-restores-original-names-marrakechs-jewish-quarter/>
- Israeli PM Rabin's Statement at the Casablanca MENA Economic Summit – English. *The Israeli-Palestinian Conflict: An Interactive Database* [online]. 2015, [cit. 1. 3. 2017]. Dostupné z: http://content.ecf.org.il/files/M00799_CasablancaMENASummit1994RabinSpeechEnglish.pdf
- Jews by Country of Origin and Age. Statistical Abstract of Israel 2009 – No. 60 Subject 2. No. of Table 24. *Central Bureau of Statistics* [online]. 2002, [cit. 29. 1. 2017]. Dostupné z: http://www.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_24x&CYear=2009
- King Mohammed VI Convenes al-Quds Committee Meeting in Support of Middle East Peace Process. *PR Newswire* [online]. 16. 1. 2014,

- [cit. 3. 3. 2017]. Dostupné z: <http://www.prnewswire.com/news-releases/king-mohammed-vi-convenes-al-quds-committee-meeting-in-support-of-middle-east-peace-process-240624601.html>
- KORDOVA, Shoshana: Word of the Day Mimouna. *Haaretz* [online]. 2. 4. 2013, [cit. 2. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/jewish/features/word-of-the-day-mimouna.premium-1.512976>
- KOSANSKY, Oren: Tourism, Charity, and Profit: The Movement of Money in Moroccan Jewish Pilgrimage. *Cultural Anthropology* [online]. 17:3, 2002. s. 359–400. [cit. 14. 2. 2017]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/3651563>
- LAHSINI, Chaima: Flights Between Morocco and Israel to Resume. *Morocco World News* [online]. 2. 2. 2017, [cit. 2. 2. 2017]. Dostupné z: <https://www.moroccoworldnews.com/2017/02/207291/flights-morocco-israel-resume/>
- LASKIER, Michael – SIMON, Reeva S.: *The Jews in the Middle East and North Africa in Modern Times*. New York: Columbia University Press, 2003.
- LAURENT, Eric: *La mémoire d'un roi: Entretiens avec le roi Hassan II*. Paris: Plon, 1993.
- MADDY-WEITZMAN, Bruce: Israel and Morocco: A Special Relationship. *The Maghreb Review* [online]. 21:1–2, 1996. s. 36–48. [cit. 14. 10. 2016]. Dostupný z: <http://dayan.org/content/israel-and-morocco-special-relationship-maghreb-review>
- Maroko. *World Jewish Congress* [online]. 2, 2016, [cit. 29. 1. 2017]. Dostupné z: <http://www.worldjewishcongress.org/en/about/communities/MA>
- MELHEM, Ahmad: Arabs divided on visiting Jerusalem. *Al Monitor* [online]. 12. 6. 2015, [cit. 27. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/06/arab-muslim-visit-jerusalem-palestine-normalization-israel.html>
- MILER, Susan G.: *A History of Modern Morocco*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Mimouna? *Association Mimouna* [online]. 2014, [cit. 29. 1. 2017]. Dostupné z: <http://www.associationmimouna.org/about>

- Moroccan minister denies trade relations with Israel. *Middle East Monitor* [online]. 29. 6. 2016, [cit. 3. 3. 2017]. Dostupné z: <https://www.middleeastmonitor.com/20160629-moroccan-minister-denies-trade-relations-with-israel/>
- Moroccans Take Up Fight Against anti-Semitism. *Haaretz* [online]. 7. 6. 2014, [cit. 2. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.haaretz.com/jewish/news/1.597394>
- Morocco Suspends Radio Service to Israel; Follows Arab League Policy. *Jewish Telegraphic Agency* [online]. 18. 8. 1960, [cit. 27. 1. 2017]. Dostupné z: <http://www.jta.org/1960/08/18/archive/morocco-suspends-radio-service-to-israel-follows-arab-league-policy>
- Morocco's Constitution of 2011. *Constitute Project* [online]. 2012, [cit. 29. 1. 2017]. Dostupné z: https://www.constituteproject.org/constitution/Morocco_2011.pdf?lang=en
- SADEH, Danny: Moroccans fume over Israeli travel alert. *Ynet news* [online]. 19. 8. 2009, [cit. 27. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3763433,00.html>
- Shimon Pérès s'est déguisé en femme lors d'une visite au Maroc. *Zamane – Maroc d'hier et d'aujourd'hui* [online]. 9. 2. 2016, [cit. 20. 2. 2016]. Dostupné z: <http://zamane.ma/fr/shimon-peres-sest-deguise-en-femme-lors-dune-visite-au-maroc/>
- Statistiques sur le tourisme au Maroc. Pour le mois de Decembre 2015. *Observatoire du Tourisme* [online]. 2014, [cit. 27. 1. 2017]. Dostupné z: http://www.tourisme.gov.ma/sites/default/files/Referentiel/tbn/tbnat-12-15_0_0.pdf
- STILLMAN, Norman A.: *The Jews of Arab Lands in Modern Times*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- STILLMAN, Norman A.: *The Jews of Arab Lands: a History and Sourcebook*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- STOLLER, Kim Robin: Moroccan Law Proposal suggests punishing contacts with Israel and Israel is with two to five years of imprisonment. *International Institute for Education and Research on Antisemitism* [online]. 2013, [cit. 27. 2. 2017]. Dostupné z: http://iibsa.org/cms/wp-content/uploads/2013/11/Stoller_2013_Morocco_Law-Proposal-to-punish-

contacts-with-Israelis_Anti-normalisation.pdf

TASKETIN, Fehim: Turkish Pilgrims to Jerusalem Face Backlash. *Al Monitor* [online]. 25. 4. 2015, [cit. 27. 2. 2017]. Dostupné z: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/04/startling-reaction-to-turks-on-umrah-pilgrimage-to-jerusalem.html>

TAZI, Abdelhadi: *A Brief History of The International Relations of the Kingdom of Morocco*. Rabat: University Institute for Scientific Research, 1989.

THORNE, John: Morocco's king refuses to meet Israeli President. *The National* [online]. 19. 10. 2010, [cit. 3. 3. 2017]. Dostupné z: <http://www.thenational.ae/news/world/moroccos-king-refuses-to-meet-israeli-president>

Tourist Visa Table. *The Israel Ministry of Foreign Affairs* [online]. 2013, [cit. 15. 2. 2017]. Dostupné z: <http://mfa.gov.il/MFA/ConsularServices/Documents/VisaRequirements-Tourists.pdf>

VANCE, Sharon: *The Martyrdom of a Moroccan Jewish Saint*. Leiden: Brill, 2011.

VERMEREN, Pierre: *Histoire du Maroc de puis l'indépendance*. Paris: La Découverte, 2006.

SUMMARY

JEWS IN ISLAM: DEFINING *AHL ADH-DHIMMA* AND A CASE STUDY OF THE JEWISH MINORITY IN MOROCCO

Jews in Islam assesses comprehensively the status of the Jewish minority, both theoretically in Islam (in Islamic jurisprudence), and in practice using the history of various Muslim countries, with particular reference to the situation in Morocco.

The opening chapters deal with the theory of the position of non-Muslims in an Islamic state from the viewpoint of the Islamic jurisprudence (*fiqh*). They present the key sources of this issue, i.e. the relevant verses of the Qur'an and applicable *ahadith* or *achbar*, and especially the documented covenants of the Muslims and non-Muslims from early-Islamic history, which illustrate the true practice of the Prophet Muhammad and his close followers. They demonstrate the crucial differences in understanding of basic concepts that categorise „people of the book“ (*ahl al-kitab*) and „protected people“ (*ahl adh-dhimma*), as seen from the perspective of four Sunni schools and selected Shiite legal experts. This issue is completed by the first Czech translation of the Medina Constitution / Charter and of the Covenant of 'Umar from the original Arabic language.

After the theoretical legal introduction, the book summarises the development of attitudes towards the Jewish minority during the rise of Islam and up to the present, and it draws attention to the erratic acceptance of the Jewish minority by the ruling Muslim dynasties. This chapter ends with a review of the history of Jewry in individual Muslim countries during the 20th century, thus showing the abrupt end of the history of major Jewish Diasporas in Iraq, Yemen, Egypt and the current situation of the last Jewish minorities in Iran, Turkey, and Tunisia.

The second major part of the book is specifically dedicated to the Jews of Morocco, the third largest Jewish community of the Middle East (after Iran and Turkey). The monograph first briefly summarises the complete history of Jewry on the territory that forms present-day Morocco, followed by two specialised studies.

The first study deals with the period of the late 19th and early 20th century, when significant changes to the status of Moroccan Jewry occurred, mainly due to the profound impact of European powers. The text describes in detail the process of urbanisation, emancipation and secularisation, as well as the economic and cultural importance of a thriving Moroccan Jewish community. In particular, it highlights and incisively explains how and why this seemingly beneficial change has led to a long-term worsening of Jewish-Muslim relations.

The second study is focused mainly on the contemporary history of the Jews in Morocco; it opens the not very well-known and particularly sensitive question of the relationship between the Kingdom and the State of Israel. It reveals ties much closer than expected, and the development of mutual co-operation in economic, security and diplomatic terms. Specifically, it highlights the growing tourist trade between the two nations, and explores the impact of the Moroccan Jews in their new homeland of Israel after exile from the Kingdom.

RESUMÉ

LES JUIFS DANS L'ISLAM : DÉFINITION DE LA COMMUNAUTÉ DES DHIMMIS (*AHL ADH-DHIMMA*) ET LES ÉTUDES DE CAS DE LA MINORITÉ JUIVE AU MAROC

Les Juifs dans l'islam apportent deux évaluations complexes sur le statut de la minorité juive, la première se porte sur un regard théorique de l'islam (par la jurisprudence islamique), la seconde présente un regard pratique en utilisant l'histoire de différents pays musulmans avec une référence concrète sur la situation au Maroc.

Les premiers chapitres présentent la théorie de la situation des non-Musulmans dans un état islamique du point de vue de la jurisprudence islamique (*fiqh*). Ces chapitres apportent les sources clés de cette publication, par exemple les versets pertinents du Coran, des parties des Hadiths (*ahadith*) ou des écrits chiïtes (*achbar*). En particulier des documents d'accord entre les Musulmans et les non-Musulmans qui datent du début de l'histoire islamique et qui illustrent la véritable pratique du prophète Mohammed et de ses proches disciples. Finalement ces chapitres démontrent les différences cruciales dans la compréhension des notions de base qui catégorisent « les gens du Livre » (*ahl al-kitab*) et « les gens protégés, les dhimmis » (*ahl adh-dhimma*), ce qui est remarquable du point de vue des quatre écoles sunnites et quelques spécialistes juridiques chiïtes. Cette publication est complétée par la première traduction tchèque de la Constitution, ou Charte de Médine, et du Pacte d'Umar qui est en langue arabe.

Après une introduction théorique et juridique, le livre résume le développement des attitudes à l'égard de la minorité juive pendant la montée de l'islam jusqu'à aujourd'hui, et attire l'attention sur l'acceptation irrégulière de la minorité juive par les dynasties musulmanes au pouvoir. Cette partie se termine par une récapitulation de l'histoire de la communauté juive dans différents pays musulmans au cours du 20ème siècle, tout en

montrant une fin brusque de l'histoire de principales diasporas juives en Irak, au Yémen, en Égypte et la situation actuelle des dernières minorités juives en Iran et en Tunisie.

La deuxième partie principale du livre est spécialement dédiée aux Juifs marocains, la troisième plus grande communauté juive du Moyen-Orient (après celles en Iran et en Turquie). La monographie résume brièvement dans un premier temps l'histoire entière du peuple juif sur les territoires qui correspondent au Maroc d'aujourd'hui. Dans un deuxième temps ce résumé est suivi par deux études spécifiques.

La première étude aborde la période de la fin du 19ème et du début du 20ème siècle, quand de changements remarquables concernant la condition juive au Maroc apparaissent, notamment à cause d'un impact profond des forces européennes. Le texte décrit en détail le processus d'urbanisation, d'émancipation et de sécularisation, ainsi que l'importance économique et culturelle de la communauté juive marocaine prospère. En particulier, ce texte souligne et explique de manière percutante comment et pourquoi ce changement au premier regard bénéfique entraîna une aggravation à long terme des relations entre les Juifs et les Musulmans.

La deuxième étude se focalise sur l'histoire contemporaine des Juifs au Maroc ; elle aborde cette question peu connue et particulièrement sensible sur la relation entre le Royaume et l'État d'Israël. Elle dévoile des connexions plus proches que prévues et un développement de coopération réciproque concernant l'aspect économique, l'aspect de sécurité et l'aspect diplomatique. Plus concrètement, elle fait ressortir la croissance du commerce touristique entre les deux nations et elle observe l'influence des Juifs marocains dans leur nouvelle patrie en Israël après leur exil du Royaume.

REJSTŘÍK

- ‘Abbás (princ) 127
‘Abbás I. (šáh) 71
‘Abbás II. (šáh) 72
‘Abbás, Mahmúd 193
Abbásovci 54, 56, 57, 71
‘Abd al-‘Azíz (sultán) 109, 147, 150
‘Abd al-Hafíz (sultán) 147, 148, 150, 151
‘Abd al-Haqq II. (sultán) 105
‘Abd ar-Rahmán (sultán) 46
Abdülmecid I. (sultán) 134
Abitbol, Šlomo (rabín) 123
Aden 74, 78, 79
Aflalo, Moise (diplomat) 147
Agadíř 107, 117
ahl adh-dhimma 2, 3, 11, 14–16, 23–28, 30–32, 51–53, 56–59, 63, 66, 68, 78, 80, 102, 103, 108, 122, 124, 135, 153, 154
lid chráněný 2, 3, 11, 21, 23, 24, 28, 30, 51, 53–55, 57–59, 61, 66, 67, 70, 85, 102, 103, 122
dhimmí 11, 28, 29, 67
ahl al-kitáb 3, 11, 17–24, 26, 27, 30, 31, 40, 50, 51, 57, 64, 84
lid knihy 3, 11–13, 17–21, 23, 26, 27, 40, 50, 51
Ajjúbojci 60, 61
‘Alawité 106, 107, 142, 178, 190
al-Džadída 117, 130
al-Džeráda 181
al-Džibál, Sí Mawl (patron) 121
Aleppo 67, 74, 87
al-Glawí, Madaní (velkovezír) 147
al-Hákim (chalífa) 58
Alliance évangélique française 140
Alliance Israélite Universelle (AIU) 69, 83, 109, 126, 142, 143, 146, 147, 159, 162–166, 170, 171
al-Mansúr, Jakúb (sultán) 55, 104
al-Mawardí 124
Almohadé 62, 103, 104
Almorávidé 56, 103
al-Mutawakkil (chalífa) 57
al-Qsar al-kabír 117, 120, 126, 128, 146, 147, 159, 162–166, 170, 171
al-Wanšarísí 123
Alžírsko 74–76, 85–87, 102, 108, 114, 122, 126, 138, 149, 162, 177, 181
Anglo-Jewish Association 118, 126, 143, 145, 164, 165
an-Násirí (historik) 123, 136
antijudaismus 120
antisemitismus 74, 110, 120, 129, 133, 168, 192, 200
ar-Rajsúní, Sídí Muhammad (rebel) 149
ar-Rašíd, Hárún (chalífa) 57, 116
Asfí (Sáfí) 117, 126, 129, 130, 132–135, 137, 152, 162
Asíla 162
ateisté 22, 23, 27
Azoulay, André (bankéř) 126, 191, 193
Azoulayová, Audrey (politická) 126
Bagdád 54, 56, 57, 59, 61–63, 67, 68, 71, 74, 76–78
bejt dín 153

- Ben Berka, Mehdí 186
 Bensimhon, Benyamin
 (obchodník) 149
 Berdugo, Serge (ministr) 192–194, 198
bilád al-machzan (území vlády) 115,
 116, 123, 168
bilád as-síba (území odporu) 115,
 116, 123, 159, 168
Board of Deputies 133, 137
 Bú Hmara (rebel) 149
 Carstensen, Frederick (diplomat) 132
 Casablanca 109, 111, 117, 142,
 149–151, 162, 165, 167, 177, 178,
 185, 189, 191, 198, 200
 Ceuta 150, 181
Comité Israélite pour les Réfugiés 127
 Corcos, Yéoshoua (bankéř) 142, 147,
 148, 159, 164
 Dajan, Moše 183, 184, 187
 Damašek 56, 60, 63, 64, 67, 87, 162
 Damašská aféra 70, 133, 162
 Déds, údolí / řeka 123
 Delcassé, Théophile (politik) 150
 Demnát 143
 Diwan, Amram ben (rabín) 121
 Drude, Antoine (generál) 150
džizja (daň) 12, 14–16, 18–20, 23–25,
 27–30, 46–48, 50–53, 62, 67–69,
 102, 122, 154, 155
 Egypt 3, 50, 54, 58, 60–66, 68, 70,
 74–76, 79–81, 197, 195
 Essawíra 6, 106, 117, 118, 122, 125,
 134, 138, 139, 142, 178, 191, 199
 Fátimovci 58–60, 102
 Fez 54, 66, 74, 102–105, 109, 111,
 115, 118–120, 122, 142, 143,
 147–149, 156, 158, 159, 162, 164,
 167, 177, 178, 182, 191, 195
 Foucauld, Charles de (voják
 a mnich) 121
 Francie 74, 76, 85–87, 108, 109, 117,
 139, 140, 144, 145, 162, 168, 171,
 177, 178, 180, 181, 183–187, 198
ghijár (rozlišovací oděv pro
 jinověrce) 158
 Gibraltar 120, 122, 127, 129, 133,
 150, 184
 Ginsberg, J. B. C. (misionář) 138–140,
 168
 Goldman, Nahum 192
 Hachuel, Sol (mučednice) 108, 120
 Hasan II. (král) 126, 184–194, 198
 Hay, John Hay Drummond
 (diplomat) 128, 131, 132, 137,
 139–141, 143, 146, 163, 170
 Hirschberg, Haim Zeev (historik) 116
 Holzman, Juda (lékař) 148
 Höst, Georg (diplomat) 121
 chacham kollel (potulní rabíni) 126
charádž (pozemková daň) 25, 28, 52,
 53
 Chénier, Louis de (diplomat) 121
 Ibn Túmart, Muhammad (sultán) 103
 Idrís I. (sultán) 116
 Idrísovcí 102, 114
 intifáda 190
 Irák 1, 3, 23, 51, 53, 54, 56, 59, 62,
 65, 74–78, 80, 84, 182
 Írán 2, 51, 53, 62, 71–75, 77, 83–85, 88
 Isabela II (královna) 134
 Isfahán 5, 59, 72, 83, 85
 Isma'íl (sultán) 154

- Išfárn (ostrovy) 126
 Izrael 2, 4, 74, 75, 77, 79–87, 101, 110, 125, 177, 179–194, 196, 197–200
 Jahjá (imám) 78, 79
 Jazíd (sultán) 108, 120
 Jemen 3, 15, 29, 66, 74–76, 78–80, 88, 182
 Jeruzalém 16, 46–48, 52, 56, 57, 60, 75, 179, 181, 197
 ješiva 56, 59, 111, 161
Jewish Evangelical Mission 138
 Kádžárovci 66, 71, 73, 83
 Káhira (Fustát) 59, 62–64, 67, 80
 konverze 11, 14–16, 23, 26, 31, 58, 62, 65, 71–73, 103, 104, 107, 108, 120, 128, 138
 kostel 16, 17, 25, 46, 47, 59, 63, 64, 128
 křesťané 1, 12, 13, 15, 16, 18–20, 22, 27, 28, 31, 40, 46, 51, 52, 54–58, 61–65, 68–73, 85, 103, 109, 128, 134, 142, 144
 Křížáci 60, 61
 L´árajš 120, 162
 Lag ba-omer 199
 Leon Benzaken (ministr) 111
 Libye 74–76, 81–83, 182
 lid chráněný – viz *ahl adh-dhimma*
 lid knihy – viz *ahl al-kitáb*
ma´amad (obecní rada) 153, 164
machzan (královský dvůr) 115
 Maimon, Moše ben (Maimonidés) 62, 104, 195
 Mamlúci 61, 63–66
 Mannesmann (konglomerát) 148
 Manuel I. (král) 117
 Marínovci 104, 105, 118, 119, 141
 Maroko 2–7, 62, 65, 66, 69, 74–76, 88, 101–111, 114–171, 177–200
 Marrákeš 103, 104, 109, 111, 115, 119, 121, 130, 134, 142, 143, 147, 148, 156, 159, 160, 164, 167, 177, 190, 194, 200
marranos (násilně konvertovaní židé) 105
 Mašhad 72, 73, 84
 Matthews, Felix (diplomat) 131
 Mauchamp, Pierre Benoit Émile (lékař) 148
 Medínská ústava / Medínská charta 3, 13, 35–45, 50
megurašim (nově přichozí židé do Maroka) 105, 117–119, 122, 142, 160, 162, 165, 171
 Meknés 115, 141, 159, 167, 177, 192
 Merry y Colon, Francisco (diplomat) 129, 134
 Mezopotámie 46, 50
milláh (židovská čtvrť) 66, 69, 104, 105, 107, 108, 118, 120, 125, 127, 129, 132, 134, 138, 142, 147–159, 161, 169, 194, 195
 Mimúna 121, 194–195
 misie 126, 137–140
 Mongolové 61–63, 71
 Montefiore, Moses (bankéř, filantrop) 108, 127, 130, 133–137, 139, 142, 144, 147, 157
Morocco Relief Famine Fund 141
 Mortara, Edgard 133, 162
 Mosad 181, 183–187
 Mouette, Germain (spisovatel) 121
 Muhammad 2, 13, 14, 18, 19, 35, 40, 42, 43, 50, 106, 159, 189

- Prorok 2, 13–20, 23, 29, 35, 36, 40,
 43, 50, 51, 57, 124, 159
 Muhammad ibn Jahjá aš-Šajch
 (sultán) 24, 105
 Muhammad III. (sultán) 125, 141, 142
 Muhammad V. (král) 110, 180,
 182–185, 189, 191
 Muhammad VI. (král) 111, 126,
 189–191, 193, 194
 Nádír šáh (šáh) 72
 Nahon, Itshak (rabín) 164
 Napoleon III. (císař) 135
 Netanjahu, Benjamin 193
 O'Donnell, Leopoldo (ministr) 134
 ochranná smlouva (*dhimma*) 3,
 24–27, 123–125, 128–130, 136,
 148, 151, 157, 169, 181
 operace *Egoz* 183–184
 operace *Ezra a Nechemja*
 (*Nehemjáš*) 77
 operace *Magický koberec* 79
 operace *Misgeret* 181, 185
 operace *Mural* 183
 Osmané 66, 67, 69–71, 78
 Osmanská říše 65–72, 78, 80, 86, 134
 Oufkir, Muhammad 187
 Palestina 15, 18, 70, 74, 77, 79, 80,
 87, 116, 165, 180, 181, 188–190,
 197
 Peres, Šimon 188, 190, 193
 Persie 5, 28, 59, 66, 67, 71–73, 76,
 133
 Pesach 121, 195, 196, 199
 pogrom 74, 77, 79, 82, 109, 121, 127,
 139
 polyteisté 11, 15, 18, 19, 22–24, 27,
 39, 40
 Portugalsko 65, 81, 86, 105, 106,
 114, 117
protégé (systém chráněnce) 122, 123,
 126, 130–133, 144–147, 152, 168
 Purim 71, 106
 Qajruwán 54, 56, 58, 59, 61
 Rabat 111, 115, 143, 152, 162, 177,
 189–192
 reconquista 67, 104, 117, 127
 Rífí, Ajsa (rebel) 137
 Rizzo, Felipe (diplomat) 129
 Roš Hašana 157, 158
 Rothschild, Edmond James de (bankéř,
 filantrop) 128
 Rothschild, Salomon Mayer von
 (bankéř, filantrop) 127
 Rusko 70, 133, 189, 194
 Řecko 69, 101, 165
 Sa'dovci 142
 Sabejci 12, 18, 19, 21, 22
 Sáfí viz Asfí
 Safíjovci 66, 67, 71, 72, 83
 Saláhudín 60
 Sefrú 121
 Seldžukové 58, 59, 66
 Settát 109, 178
 Sídí Bel 'Abbés (patron) 121
 Sidžilmása 103
 sionismus 75, 81, 82, 84, 110, 170,
 178–180
 Slouschz, Nahum (orientalista) 116
 smlouva z Chajbaru 13, 14
 smlouva z Nadžránu 13, 15
 smlouva z Tabúku 13, 14
 smrt 15, 23, 28, 29, 31, 102, 103, 124,
 158, 184

- Sol Hachuel 108, 120
 Sús 83, 103, 117
 synagoga 25, 57, 62, 64, 67, 71, 78,
 82, 85–88, 107, 108, 111, 125, 127,
 152, 157, 158, 160, 161, 199
 Sýrie 1, 18, 46, 54, 65, 74, 87, 189,
 193
 Syropalestina 15, 50, 51, 54, 57, 59,
 60, 62, 63, 79, 101, 179
 Šefšáwen 143
 Šestidenní válka 76, 78, 81, 83, 84,
 198
 šofar 125, 157
 Španělsko 51, 54, 55, 59, 61, 62, 65,
 67, 81, 86, 105, 106, 108–110, 114,
 117, 126–130, 132–135, 144, 150,
 165, 169, 171, 177, 178, 182
 Tafilált 127
talmud tóra (židovská škola) 160
 Tanger 101, 102, 106, 108, 109, 111,
 128–131, 137, 138, 140, 142, 146,
 147, 149, 150, 152, 157, 159, 160,
 163–165, 177, 178
 Taza 109, 149, 157, 158, 178
 Tetuán 109, 117, 120, 126–129,
 132–134, 137, 142, 152, 158,
 162–165
 Toledano, Haïm (velvyslanec) 120
tošavim (původní židovští obyvatelé
 Maroka) 105, 118, 119, 122, 160,
 162, 171
tudždžár as-sultán (sultánovi
 obchodníci) 141
 Tunisko 54, 58, 74–76, 85, 86, 88,
 115, 133, 189
 Turecko 2, 74, 76, 86, 88, 165
‘ulamá’ (islámští duchovní) 21, 29
 Umajjovci 51–54, 56, 71
 ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azíz / ‘Umar II.
 (chalífa) 16, 30, 46, 52, 53
 ‘Umar ibn al-Chattáb
 ‘Umar (chalífa) 15, 16, 18, 23, 30,
 46, 51, 52, 63
 ‘Umarova smlouva, ‘Umarovy
 podmínky 3, 13, 15, 16, 25, 26,
 46–48, 51, 52, 57, 61, 62, 78, 107,
 123, 157, 158
 Vargas, Muhammad (diplomat) 144
 Velká Británie 73, 74, 78–80, 82, 106,
 108, 132, 143, 162, 165, 168
 Wattásovci 105
 Wazzán 151
 Wizman, Akan 129, 132
záhir (sultánský dekret) 110, 179
 Zoroastrovci 18–23, 27, 31
zunnár (opasek) 17, 61



PŘÍLOHY

PŘÍLOHA 1. TABULKA TRANSKRIPCÍ

použitý přepis	spisovná arabština / hebrejšтина	francouzský přepis	anglický přepis	arabština / hebrejšтина / berberština
TERMÍNY ARABSKÉ, BERBERSKÉ A HEBREJSKÉ				
bejt din	bejt din	beit din, beth din	beit din, beth din	בֵּית דִּין
bilád al-machzan	bilád al-machzan	bled el makhzen	bilad al-makhzen	بلاد المخزن
bilád as-síba	bilád as-sajba	bled es siba	bilad al-siba	بلاد السببة
dhimmí	dhimmí	dhimmí	dhimmí	دَمِي
chacham kollel	chacham kollel	hackam kollel	hackam kollel	חכמ כולל
lalla	lalla	lalla	lalla	لاالا
ma'amad	ma'amad	maamad	ma'amad	מאמאד
megurašim	megurašim	mégourachim	megorashim	מגוראשם
milláh	milláh	mellah	mellah	ملاح
mimúna	mimúna	mimouna	mimouna	ممامونا / ممامونة
múláj	mawláj	moulay	moulay, moulai	مولاي
qá'id	qá'id	caïd	qaid	قائد
súq	súq	souq	souq, souk	سوق
tošavim	tošavim	tochavim, tochabim	toshavim	תושבים
tudžďžár as-sultán	tudžďžár as-sultán	tujjar al-sultan	tujjar al-sultan	تجار السلطان
TOPONYMA				
al-Džadída	al-Džadída	El Jadida / Mazagan	El Jadida / Mazagan	الجديدة
Agadíř	Agadíř	Agadir	Agadir	أغادير
Asfí / Sáfí	Asfí	Safi, Asfi	Safi	أسفي
Asíla	Asíla	Assilah, Arzila	Asilah	اصيلا, أزلا
údolí /řeka Déds	Wádí Dádís	Oued Dadès	Dades	وادي دانس
Džeráda	Džaráda	Jerada	Jerada	جرادة

použitý přepis	spisovná arabština / hebrejščina	francouzský přepis	anglický přepis	arabština / hebrejščina / berberština
Casablanca (z Casablanky)	ad-Dár al-Bajdá´	Casablanca	Casablanca	الدار البيضاء
Ceuta	Sabta	Ceuta	Ceuta	سبتة
Demnát	Dimnát	Demnate	Demnate	دمنات
Essawíra	as-Suwajra	Essaouira / Mogador	Essaouira / Mogador	الصويرة
Fez	Fás	Fès	Fez	فاس
Išfárn (ostrovy)	Džuzur Išfárn	Îles Zaffarines, Îles Jaafarines, Îles Chafarines	Chafarinas Islands	جزر إشفارن
L´árajš	al-´Ará´iš	Larache	Larache	العرائش
Marrákeš	Marrákuš	Marrakech	Marrakesh	مراكش
Meknés	Maknás	Meknès	Meknes	مكناس
al-Qsar al-kabír	al-Qasr al-kabír	Ksar El Kébir / Alcazarquivir	al-Ksar, El-Ksar-el-Kebir	القصر الكبير
Rabat	ar-Ribát	Rabat	Rabat	الرباط
Sefrú	Safrú	Sefrou	Sefrou	صفرو
Settát	Sittát	Settat	Settat	سطات
Sidžilmása	Sidžilmása	Sijilmassa	Sidjilmasa, Sidjilmassa, Sigilmassa	سجلماسة
Sús	as-Sús	Sous	Sous	السوس
Šefšáwen	Šafšáwan	Chefchaouen / Xauen	Chefchaouen	شفشاون
Tafilált	Tafilalt	Tafilalet / Tafilalt	Tafilalet	تافيلالت
Tanger	Tandža	Tanger	Tanger	طنجة
Taza	Táza	Taza	Taza	تازة
Tetuán	Tatwán	Tétouan	Tétouan	تطوان
Udžda	Wadžda	Oujda	Oujda	وجدة
Wazzán	Wazzán	Ouezzane, Ouazzane	Ouazzane (Wazan, Wazzan)	وزان

použitý přepis	spisovná arabština / hebrejšтина	francouzský přepis	anglický přepis	arabština / hebrejšтина / berberština
ANTROPONYMA				
‘Abbás	‘Abbás	Abbas	Abbas	عباس
‘Abd al-‘Azíz	‘Abd al-‘Azíz, Abdul‘azíz	Abdel Aziz	Abdelaziz, Abd al-Aziz	عبد العزيز
‘Abd al-Hafíz	‘Abd al-Hafíz	Abdel Hafiz, Abdelhafid	Abd al-Hafid, Abdelhafid	عبد الحفيظ
‘Abd ar-Rahmán	‘Abd ar-Rahmán (‘Abdurrahmán)	Abderrahmane	Abd al-Rahman	عبد الرحمن
Ahmad ar-Rajsúní	Ahmad ar-Rajsúní	Ahmed el-Raïssouni (Raïssoulli)	Ahmed er Raisuni	أحمد الريسوني
Ajsa Ríffí	Sídí ‘Ísa ar-Ríffí	Sidi Aïssa	Sidi Aïssa	سيدي عيسى الريفي
Bú Hmara	Bú Himára	Bou Hmara, Bouhmara	Bou Hmara	بوحمارة
Hasan	Hasan	Hassan	Hassan	حسن
Ismá‘íl	Ismá‘íl	Ismail	Ismail	إسماعيل
Jazíd	Jazíd	Yazīd	Yazid	يزيد
Madaní al-Gláwí	Al-Madaní al-Kláwí	Madani el Glaoui	Madani El Glaoui	المدني الكلاوي
al-Máwardí	al-Máwardí	Al-Mâwardí	Al-Mawardí	الماوردي
Sí Mawl al-Džibál	Sí Mawla al-Džibál	Si Moul-el-Djbel	Si Moul al Djbel	سي مولا الجبال
Mehdí Ben Berka	al-Mahdí bin Baraka	Mehdi Ben Barka	Mehdi Ben Barka	المهدي بن بركة
an-Násirí	an-Násirí	Al-Nasiri	Al-Nasiri	الناصرى
Sol Hachuel	Sol Hachuel	Sol Hachuel	Sol Hachuel	סול חאחואל
‘Umar	‘Umar	Umar, Omar	Umar, Omar	عمر
al-Wanšarísí	al-Wanšarísí	Al-Wancharisi	Al-Wansharisi	الونشاريسي
DYNASTIE				
‘Alawité	al-‘Alawíjjún	Alaouites	Alawites	العلويون
Almorávidé	al-Murábitún	Almoravides	Almoravids	المرابطون
Almohadé	al-Muwáhidún	Almohades	Almohads	الموحدون

Židé v islámu

použitý přepis	spisovná arabština / hebrejšťina	francouzský přepis	anglický přepis	arabština / hebrejšťina / berberština
Idrisovci	al-Adárisa	Idrissides	Idrisids	الأدارسة
Marínovci	al-Maríníjjún	Mérinides, Marinides	Marinids	المرينيون
Wattásovci	al-Wattásíjjún	Wattassides, Ouattassides	Wattasids	الوطاسيون
Sa´dovci	as-Sa´díjjún	Saadiens	Saadians	السعديون
Zíríjovci	az-Zíríjjún	Zirides	Zirids	الزيريون

PŘÍLOHA 2. FOTOGRAFICKÁ PŘÍLOHA



Obr. 1. Židovský hřbitov v Marrákeši
(Foto: Katarína Maruškinová, květen 2013)



Obr. 2. Suka na nádvoří synagogy Lazama v Marrákeši
(Foto: Katarína Maruškinová, září 2013)



Obr. 3. Průčelí domu se židovskou hvězdou v Essawíře
(Foto: Katarína Maruškinová, duben 2014)



Obr. 4. *Parochet* v synagoze Ben Danan ve Fezu
(Foto: Katarína Maruškinová, září 2013)



Obr. 5. Domy v *milláhu* ve Fezu
(Foto: Katarína Maruškinová, září 2013)



Obr. 6. Interiér synagogy Ben Danan ve Fezu
(Foto: Katarína Maruškinová, září 2013)



Obr. 7. a 8. Synagoga Lazama v Marrákeši.

Synagoga je stále pravidelně používána a je v ní přítomna Tóra. Její součástí je také malé muzeum mapující historii.

(Foto: Zbyněk Tarant, říjen 2016)



Obr. 9. Ulička v essavírské medíně vedoucí do místního *milláhu*. Celá místní židovská čtvrť včetně synagoc prochází v současnosti rekonstrukcí, organizovanou místní židovskou obcí. (Foto: Zbyněk Tarant, říjen 2016)



Obr. 10. Náměstí v izraelském městě Kiryat Ekron je pojmenováno podle marockého krále. (Zdroj: <http://washdiplomat.com/PouchArticle/cms/images/120315/moroccoinside3.jpg>)



Obr. 11. Izraelská poštovní známka vydaná po smrti marockého krále Hasana II.
(Zdroj: <http://www.afrik.com/IMG/arton29038.jpg>)



Obr. 12. „Poprava židů“ – představení během demonstrace na podporu Gazy v roce 2015 v Rabatu (Zdroj: <http://www.theyeshivaworld.com/wp-content/uploads/2015/10/mor.jpg>)