

# **IBN TAJMÍJJOVA TEORIE PŘÍČINY A NÁSLEDKU**

**V KONTEXTU KAUZÁLNÍCH TEORIÍ JEHO DOBY**

Alí VĚTROVEC

[www.e-islam.cz](http://www.e-islam.cz) 2012

## 1. Úvod a vymezení terminologie

Cílem této práce je seznámit čtenáře s různými kauzálními teoriemi, které v muslimském světě vznikly a které mají odezvu i dnes. Práce porovnává jejich rozdíly a hledá styčné body. Jedná se především o pohledy falsafy a mu'tazily na jednom konci příslovečné škály a na straně druhé pohled aš'aríji.

Speciální pozornost je věnována Ibn Tajmíjovi a jeho kritice všech stávajících teorií, včetně kauzálních. Právě jeho příspěvek islámskému myšlení je jádrem této práce.

Právě Ibn Tajmíjja je totiž ústřední postavou obrodného procesu, který v muslimských zemích v současnosti probíhá.

Vhodně užitá terminologie je předpokladem úspěchu tohoto srovnání, budu se tedy, pokud to jen bude možné, držet zavedených arabských termínů, abych se vyhnul nepříliš šťastně zvoleným ekvivalentům vycházejícím z odlišné, západní zkušenosti. Např. pojem ortodoxie je užíván západními autory k označení jak škol *ahlu l-hadís* tak i škol *kalámu*, což, jak ukáží, jsou v pohledu na kauzalitu dva naprosto odlišné směry.

Pro transkripci arabských termínů a vlastních jmen používáme z důvodu úpravy zjednodušeného přepisu bez speciálního značení emfatických a dentálních hlásek, či zadního čípkového *k*, či dyšného *h*. Základním pravidlem je přepis arabského fonému pokud možno jedním jemu nejpodobnějším grafémem existujícím v češtině. Složená arabská jména přepisují dohromady, tzn. např. *Abdulláh*, *Takíjuddín* apod. U složenin dvou a více slov přepisují slova i s koncovými harakáty a následující harakát nad alifem určitého členu následujícího slova vynechávám (tak jak je čteno v plynulém textu), např. *ahlu l-hadís*, nikoli *ahl al-hadís* apod.

Základními pojmy, se kterými budeme operovat, jsou:

Příčina - 'Illa, pl. 'ilal; a následek – ma'lúl<sup>1</sup> : Základní pojmy islámské diskuze o kauzalitě.

'Illa je přesný překlad řeckého termínu *to aition* používaného už Aristotelem. V islámském prostředí je tento termín užíván všemi směry, od doby prvních překladů antických děl. Ibn Sína a al-Farábí uvádí pro příčinu též synonymní termín *sabab* (pl. *asbáb*), s větší konotací bezprostřednosti. Za prvotní Příčinu (*al- 'illatu l-awwalíja*), nebo Příčinu příčin (*sababu l-asbáb*) je označován Bůh. Vše ostatní je *ma'lúl* – zapříčiněno, tedy podmíněno a udržováno

---

<sup>1</sup> Dosl. zapříčiněné.

Příčinou prvotní - i když druhotná příčina, bezprostředně působící daný následek, mizí, zůstává Příčina prvotní, která hierarchicky stojí nad druhotnou, nadále v působení.<sup>2</sup>

S příčinami a následky souvisejí také tzv. *asmá' u l-husná* – krásné Boží přívlastky a *sifátu 'lláh* – Boží atributy, které jsou zmíněny v Koránu a v Sunně a které tvůrci kauzálních teorií různým způsobem reflektují.

## **2. Přehled konkurenčních kauzálních teorií v muslimském světě Ibn Tajmíjovy doby**

Korán a Sunna o kauzalitě hovoří ve třech rovinách: a) v každodenním světě; b) v rovině duchovní a religiózní, která však dojde naplnění již na tomto světě; a c) až na světě onom. Vlastní uceleně formulovanou kauzální teorií nenabízí, což je důvodem pozdějších urputných rozepří mezi zastánci různých kauzálních teorií.

První muslimové nad vztahem příčiny a následku a jeho realitou příliš neuvažovali, soustředili se na jiné otázky, které považovali za praktičtější a důležitější. Vycházeli především z Koránu a Sunny, jejichž premisy pokládali za definitivní a řídili se jimi i v uvažování. Používali sice jednoduché rozumové a logické úvahy, ty se však vztahů příčiny a následku týkaly jen okrajově. Většina těchto úvah však namnoze vycházela z precedentů Koránu a Sunny. Uznávali nutnost existence příčiny a následku, tento vztah však pokládali za stvořený vyšší Vůlí Boží a proto nikoli definitivní. Bůh jej ze Své Vůle může obrátit a způsobit tak zázrak, jako v příbězích o dávných prorocích.

S rozvojem společnosti a studiem dědictví antiky se v islámském světě objevily minimálně dvě různé kauzální teorie – teorie filozofů a mu'tazily a teorie aš'aríjského kalámu.

### **2.1 Falsafa**

Vznikala pod cizími vlivy antiky (vliv zejména Aristotela a Plotina), Persie a Indie od 9. stol. kř. éry. Ve svých úvahách kladla důraz na nutnost příčiny a následku. Rozumová zkušenost byla pro filozofy určující, úloha písma silně ustoupila do pozadí, vytvořili dokonce i novou terminologii kombinující původní islámské vlivy a přejaté koncepty.

To se týkalo i teorií hovořících o kauzalitě. Veliký problém představovala nadále otázka dílčích příčin, neustále se vměšujících v konání Boha, primární příčiny. Filozofická koncepce

---

<sup>2</sup> Gardet, L. 1986. 'Illa, in *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, sv. 3, str. 1129-1130.

představovala vizi světa jako seřízeného automatu. Deizmus a naturalismus nabral významu u následovníků dědictví předislámských filozofií a vrcholí Ibn Sínou.<sup>3</sup>

Plotinovská metafyzika Jednoho a aristotelovská metafyzika Existujícího se však od sebe diametrálně odlišují a takřka není možno je sladit, jak prokázal al-Kindí, popisující Boha jako Jedno, které není ani pohyblivé, ani nehybné, je oddělené, jedno ve smyslu počtu i ve smyslu přeneseném, které není ani celkem, ani jeho částí. Aristotelovská metafyzika učí, že svět je věčný a to s sebou nese negaci aktu stvoření. Bůh pak není Stvořitelem, ale jen prvotním Hybatelem, ač Sám Nehybný. Plotinovo schéma naopak vykresluje svět jako nutný následek existence Boha, ze kterého se svět emanoval tak, jako ze slunce vychází světlo, nebo z pramene vyvěrá voda. Následuje však nutný závěr, že ani v tomto případě by Bůh neměl žádnou zásluhu jako stvořitel světa. Klasický názor islámu naopak počítá se vznikem světa z ničeho podle Božího nařízení a příkazu.<sup>4</sup>

Ibn Síná viděl nutné věci jako přímé následky existence. Příčina a následek pak představují něco, co je nutné, nutně vznikající, bez ohledu na to, že nejde o samou podstatu, esenci věci. Takto postupuje v běžných otázkách, ale oproti nim zároveň staví i tzv. existenciální otázky, nad kterými se nelze rozmýšlet jinak, nežli ve vztahu k existujícím skutečnostem, byť realita může být proměnlivá, vznikající a sama závisející na svých vlastních příčinách.<sup>5</sup> Podle Ibn Síny je Bůh nutným jsoucnem, tedy jsoucnem, u kterého si nelze představit jeho existenci nebo neexistenci, v protikladu k ostatním jsoucňům, jejichž existence je proto jen možná, ale nikoli nutná.<sup>6</sup>

Naopak podle Ibn Rušda je Bůh příčina příčin, Jemu není nic podobno a kterému nelze najít něco, co by s ním mělo styčné rysy. Je to první existence, první substance, u které se naše pátrání po příčinách existujících jevů (které mohou být materiální, formální, účinkové i konečné) zastavuje a nemůže dále jít, přičemž všechny tyto příčiny a všechna tato jsoucna existují ve stejném reálném světě. Tato příčina příčin je ze své podstaty nehybná, a tudíž je věčná. Tezi, že Bůh je přítomen ve stejném světě jako všechna ostatní jsoucna, podporuje

---

<sup>3</sup> Smailagić, N. 1990. *Leksikon islama*, Sarajevo: Svijetlost, str. 193.

<sup>4</sup> El-Ehvani, A. F. (překl. Džilo, H.). 1983. *Islamska filozofija in Islamska misao*, 52 (1983)/ 15-16.

<sup>5</sup> Ibn Síná, *Mantiku l-Mašríkijín*, str.39; citace převzata z El-Ehvani, A. F. (překl. Džilo, H.) 1982. *Ibn Sina (370-428 h.g.) in Islamska misao*, 38 (1982)/ 14-16.

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 15.

obligátním citátem ze svatých písem – „*poznej sebe, poznáš i Pána svého.*“<sup>7</sup> Tím se Ibn Rušd snaží řešit rozpor mezi vírou a aristotelovským názorem o věčnosti světa.

Podle Ichwánu s-safá (dosl. Bratrstvo čistoty)<sup>8</sup> a al-Bírúniho je svět nutně vzniklý a tudíž nevěčný a prostý řetězec příčin a následků by nás vedl špatným směrem, do bludného kruhu a slepé uličky, neboť bychom museli uvažovat o času před časem (tj. před samým stvořením), tedy že čas je věčný, a to je špatně, neboť vše má svůj počátek a Bohem daný konec.<sup>9</sup>

Ibn Chaldún, poslední z velkých muslimských filozofů, shrnuje:

„Vznik viditelného světa, jeho osobitost a zákonitosti, které v něm vládou, principy dosahu lidských činů a projevů zvířat, vše to má svou příčinu, které opět předcházeli další příčiny a činy univerzální, leč neviditelné ruky se řadili do řetězce příčiny a následku, vně kterého se nachází první počátek, o kterém samotný tento řetězec příčin a následků, stejně jako jejich vzájemný vztah svázanosti a popletenosti, vypovídá. Prvotní příčina je nutně vázána na akci nebo ne-akci, tj. vůli Stvořitele, stojícího mimo tento řetěz příčinně-následkové souslednosti, kterého je nemožné do této série kauzalit vměstnat. Samotné jednotlivé příčiny jsou ničím, nemají ani existenci, ani neexistenci a jejich jedinou příčinou je vůle Toho, Který tvoří. Tento svět a veškeré jeho příčiny ve všeobecnosti tedy spadají do kategorie možného. Jeho existence v realitě pak znamená, že vznikl, a co vznikne, také může zaniknout. Znamená, že nemohl existovat bez toho, aby jej Tvůrce zamýšlel a chtěl, nemohl tedy existovat ani před Ním, a nebude moci existovat ani po Ném.“<sup>10</sup>

V reakci na volnomyšlenkářství filozofů vzniká od konce 8. století názorový směr, známý pod arabským označením *kalám*, tj. spekulativní teologie. Snaží se vyvrátit dle nich heretické myšlenky filozofickými postupy, přičemž jako cíl si klade náboženské přesvědčení, které je vyjádřeno Koránem a Sunnou. Užívá především zavedené termíny filozofů, kterými se snaží vysvětlovat, nebo alespoň s nimi sladovat pojmy uváděné ve Zjevení.

## 2.2 Mu'tazila

---

<sup>7</sup> El-Ehvani, A. F. (překl. Džilo, H.). 1983. *Islamska filozofija* in *Islamska misao*, 52 (1983)/16.

<sup>8</sup> Tajné společenství vycházející z isma'ílijského ší'izmu, ovlivněné pythagorejci. Snažilo se o smír mezi řeckou filozofií a všemi muslimskými náboženskými frakcemi té doby. Snažili se přijít s duchovní naukou nahrazující všechny dosavadní. V učení o kauzalitě se drželi klasického aristotelovského schématu příčiny materiální, formální, činné a dovršující. Všechny musí působit, aby se akt odehrál, a Boží moc je nad nimi.

<sup>9</sup> Nasr, S. H. (překl. Karić, E.). 1986. *Stvaranje svijeta i njegova povijest u učenju Ebu Rejhana Muhammeda b. Ahmeda el-Birunija* in *Islamska misao*, 90-91(1986)/ 9-11.

<sup>10</sup> Omerdić, M. 1982. *Ibn Haldunov doprinos akaidologiji – put spoznaje Božije jednoće i rasprava o uzročnosti*, in *Islamska misao*, 38 (1982)/ 33.

První pokus sladit filozofická učení se zjevenými texty islámu přišel od učenců označovaných jako *mu'tazila* (dosl. ti, kteří se vydělili). Náboženské texty mu'tazilité vykládali podle jejich zamýšleného ducha a nikoli podle vnějšího smyslu tak, jak jsou napsány. Z hlediska názoru na kauzalitu je jejich důležitým postulátem omezenost znalosti Boží o věcech (ta nastává až se stvořením těchto věcí) a teze o ničím neomezené svobodě lidské vůle.<sup>11</sup>

„Pohyb Zajdova prstu nezbytně způsobuje pohyb prstenu na něm, ač Zajd sám pohnout prstenem nechtěl.“ Člověk ze své vůle učiní nějaký akt a ten vždy nutně zapříčiní jeho nevyhnutelný následek.“<sup>12</sup>

Sám člověk je tedy stvořitelem svých činů, protože v opačném případě by byla jeho zodpovědnost za ně před Bohem nespravedlivá. Tímto se otevřeně postavili teorii predestinace, jež byla zastávána ortodoxií.

### 2.3 Aš'aríjja

Proti mu'tazile stál od 10. století další proud, založený al-Aš'arím, který naopak omezenost lidské svobodné vůle uznával, ale vykládal ji také poměrně svérázně. Svobodná vůle Boží nejenže výhradně stojí za vznikem světa, nýbrž dokonce nepřetržitě a neustále působí na každý jev stvořeného světa. Neexistují trvalé vlastnosti věcí, tyto vlastnosti Bůh vždy a znovu vytváří a dává tak jsoucňům pozitivní, nebo negativní rysy (život-smrt, pohyb-klid). Pokud např. ponoříme kousek bílé látky do barvy, obarví se nikoli vlivem barviva, ale díky tomu, že Bůh v onom okamžiku přidělil dané věci rys barevnosti. V konečném důsledku žádná vazba mezi příčinou a následkem neexistuje. Nadpřirozené narušení běhu věcí je tak vždy přirozené a možné. Každá přírodní zákonitost je pouze určitým zvykem, který není nijak závazný a zavazující. To se týká dokonce i zákonitostí duchovního světa, Bůh není vázán dobrem a zlem, a může tak z věřícího učinit nevěřícího, nebo dokonce i potrestat i bytost, která Mu je poslušná.

Myšlenky aš'aríjje našly největší odezvu mezi následovníky šáfi'ovského a málikovského mazhabu. Jejich spory s falsafou a mu'tazilou daly vznik obrovskému množství polemické literatury.

## 3. Ibn Tajmíjja a kauzalita

---

<sup>11</sup> Smailagić, N., *op. cit.*, str. 449.

<sup>12</sup> Mir, V. 1963. *Mu'tazilism*, in Sharif, M. M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, sv. 1, str. 200-201.

Hanbalovští učenci ani kalám ani falsafu nebo mu‘tazilu nikdy nepřijali a zůstali při starých stanoviscích.<sup>13</sup> Snaha o návrat k původním přesvědčením se pak udála ponejvíce jejich prostřednictvím. Jedním z dědiců hanbalovského odkazu byl i Ibn Tajmíjja, který daleko překročil hranice hanbalíjje.

Napadá filozofy za jejich synkretismus, učení o věčném světě a jejich racionalizaci rozumem nedostižných aspektů víry. Útočí však také na spekulativní teology za jejich scholastické dispute, odvržení jasného pro sporné a za to, že svůj přístup lživě připisují Prorokovi a jeho následovníkům.

Ač je svým přesvědčením skalní zastávce klasických islámských stanovisek a původní interpretace Koránu a Sunny, Ibn Tajmíjja umně využívá také metod filozofů a mutakallimů, včetně jak al-Ghazzálího, tak i Ibn Rušda, k tomu, aby je obě prokázal vnitřně nekonzistentními.

### **3.1 Život, dílo a kontroverze Ibn Tajmíjje v kontextu doby**

Takíjuddín Abú l-‘Abbás Ahmad ibn ‘Abdulhalím ibn ‘Abdussalám ibn Tajmíjja al-Harrání al-Hanbalí se narodil v pondělí 10. rabi’u l-awwal 661 hidžry, tj. 22. ledna 1263 křesťanské éry v Harránu. Mezi jeho předky patřili významní představitelé hanbalovského mazhabu, strýc Fachruddín (zemřel 622 h./1225 kř. éry) a jeho dědeček z otcovy strany Madžduddín (z. 653/1255) Ibn Tajmíjja je nejčastěji popisován jako hanbalovský teolog a právník, byl však zběhlý v koránských studiích, hadísu, fikhu, teologii, arabské gramatice, scholastické teologii a dalších oborech. Vydával fatwy o náboženských a nábožensko-právních záležitostech, aniž by následoval některou z vžitých právních škol (*mazhabů*). Potýkal se s nepřízní úřadů a zaběhnutých struktur v rámci tehdejšího systému islámského vzdělávání. Byl z různých příčin opakovaně vězněn a propouštěn.

Z rodného města po šesti letech, v obavě před nájedzy Mongolů emigroval spolu s otcem ‘Abdulhalímem (z. 682/1284) a třemi bratry do Damašku. Zde v centru islámských nauk té doby, Ahmad Ibn Tejmíjja následuje šlépěje svého otce, ředitele zdejší madrasy as-

---

<sup>13</sup> Smailagić, N., *op. cit.*, str. 80.

Sukkaríjja.<sup>14</sup> Na rozdíl od praxe běžné v prvních stoletích po hidžře Ibn Tajmíjja nemusí podnikat dlouhé a namáhavé cesty za nejfundovanějšími učenici své doby.<sup>15</sup>

Studuje ještě coby chlapec u velkých učenců své doby, jako Šamsuddín Abdurrahmán al-Makdísi, první vrchní soudce (*kádí al-kuddá*) pro hanbalíjský mazhab po Bajbarsově reformě soudnictví. Ve věku 19 let je Ibn Tajmíjji svěřena akademická funkce ředitele madrasy, kde také, od začátku roku 683/ března 1284, vyučoval. Přibližně o rok později začal vyučovat výklad Koránu v Umajjovské mešitě v Damašku. V ša'bánu 695/červnu 1296 začal vyučovat i na al-Hanbalíjja, nejstarší hanbalovské medrese v Damašku, kde nahradil svého zesnulého učitele Zajnuddína Ibnu l-Munadždžu.<sup>16</sup>

Během mongolské invaze v roce 699/1300, vedené Ílchánem Gházánem a podporované mamlúckým emírem Kibdžákem, byl Ibn Tajmíjja jedním z hlavních mluvčích syrského odporu. Navíc se v šawwálu 699/ červnu 1300 zúčastnil mamlúckého tažení proti ší'itům z Kasrawánu, kteří měli údajně pomáhat křižákům a Mongolům. Následujícího roku mongolská hrozba opět zesílila a Ibn Tajmíjja byl nucen burcovat k džihádu širší základnu bojovníků. Proto putoval do Káhiry za mamlúckým sultánem Muhammadem ibn Kalawunem a vyzval ho, aby přitáhl Sýrii na pomoc.

Osobně se zúčastnil boje proti Mongolům v bitvě u Šachabu nedaleko Damašku dne 4. ramadánu 702/22. dubna 1305. Vydal armádě fatwu, že může přerušit svůj půst, aby jim pomohl proti nepříteli, na základě precedensu Proroka Muhammeda během osvojení Mekky.

Ibn Tajmíjja vystupoval proti negativním společenským jevům své doby a proti tehdejším rozšířeným podobám praktik a kultů, které pokládal za neislámské a za inovace (*bida'*, sg. *bid'a*). Ibn Tajmíjja bránil věrouku *ahlu l-hadís* argumenty, které, ačkoliv byly převzaty z Koránu a Sunny, byly až dosud lidem jeho doby neznámé.

Odstranil spolu s kameníky z mešity an-Narandž skálu, považovanou za posvátnou. Polemizoval s následovníky Ibn 'Arabího (z. 638/1240) a v korespondenci s nimi odsoudil

---

<sup>14</sup> Laoust, H. 1986. *Ibn Taymiyya* in *Encyclopaedia of Islam*, str. 951.

<sup>15</sup> Shahin, A. (rec.). *Caterina Bori, Ibn Taymiyya: una vita esemplare: analisi delle fonti classiche della sua biografia* in *Mamluk Studies Review* 13(2009)/1, Chicago: MEDOC, str. 196.

<sup>16</sup> Laoust, H. 1996. *op. cit.*, str. 951.



jejich učení o jednotě bytí (*wahdatu l-wudžúd*)<sup>17</sup>. V roce 691/1292 vykonal pouť do Mekky, ze které se o tři měsíce poté vrátil s pojednáním o inovacích (*bidaʿ*) při poutních obřadech.<sup>18</sup>

Otevřenost Ibn Tajmíjových polemik mu nadělala mnoho nepřátel mezi učenci oficiálního kléru, kteří ho obviňovali z mnoha různých druhů heretických názorů. Během panování al-Malika al-Mansúr Ladžina (696-698/1297-1299) se Ibn Tajmíjja zúčastnil tažení proti křižákům v tzv. Malé Arménii. Během něj napsal svůj významný traktát o věrouce, nazvaný *al-Hamawíjjatu l-Kubrú*, ostře kritizující ašʿaríjju i kalám jako takový.<sup>19</sup> Za to byl svými nepřáteli obviněn z antropomorfního chápání Boha (*tašbíh*). Před hanafijského soudce Džaláluddína Ahmada ar-Rázího však předstoupit odmítl, protože tento kádí nebyl sultánem pověřen k souzení ve sporech týkajících se věrouky. Po soukromém setkání s šáfiʿovským soudcem Imámuddínem ʿUmarem al-Kazwíním, který jeho práci důkladně prostudoval, své pozice obhájil a nebyl administrativou dále obtěžován.<sup>20</sup>

Na konci roku 704/ červenec 1305, po návratu z tažení proti ráfidovským šíʿitům v Kasrawánu byl znovu napaden svými nepřáteli za své dílo *ʿAkídatu l-Wásitíjja*, napsané krátce před příchodem Mongolů do Damašku. Proces probíhal ve dvou stáních 8. a 12. radžabu 705/ 24. a 28. ledna 1306, za přítomnosti damašského guvernéra al-Aframa. Při druhém sezení jistý Safíjjuddín al-Hindí (z. 715/ 1315), žák slavného Fachruddína ar-Rázího (z. 606/1210) s konečnou platností stanovil, že dílo je v souladu s Koránem a Sunnou. Nicméně šáfiʿovský soudce Ibnu s-Sarsarí (z. 723/1323) proces znovu otevřel a nechal dokonce několik Ibn Tajmíjových žáků zmrskat, přičemž muhaddis al-Mizzí (z. 743/1342) byl dokonce uvězněn. Třetí stání se událo za guvernérovy přítomnosti dne 7. šaʿbánu 705/ 22. února 1306, na příkaz samotného sultána. *Al-Wásitíjja* byla znovu očištěna. 22. ramadánu 705 h./ 7. dubna 1306 kř. éry, poté, co přijel osobně do Damašku, byl Ibn Tajmíjja obžalován z antropomorfního vnímání Boha (*tašbíh*), souzen a uvězněn v Káhirske citadele. Poroce a půl byl z iniciativy Bajbarsova rivala, emíra Salara a beduínského emíra Muhanny ibn ʿÍsá, pro kterého napsal věroučný spis *at-Tadmúríjja*, propuštěn.<sup>21</sup>

Měl nyní zajištěnou svobodu a mohl se vrátit do Sýrie. Jeho kritika inovací mu záhy, ještě v Egyptě, přinesla nepřátelství učenců súfismu a kalámu. V šawwálu 707/ březnu 1308, byl

---

<sup>17</sup> Doktrína, podle níž je Bůh obsažen ve všem a vše v Bohu, tj. neexistuje nic, kromě Boha.

<sup>18</sup> Laoust, H. 1986: *op. cit.*, str. 951.

<sup>19</sup> *Ibidum*.

<sup>20</sup> *Ibidum*.

<sup>21</sup> *Ibid.*, str. 952.

vyslýchán ohledně nařčení z hereze v otázce přimluvy *awlijá*<sup>22</sup> Byl mu oficiálně umožněn návrat do Sýrie, ale několik dalších měsíců byl i přesto držen ve vězení v Káhiře.

Bajbarsův nástup k moci a získání titulu sultána v následujícím roce přinesl Ibn Tajmíjji novou vlnu perzekucí. Poslední noci v safaru 709/ srpen 1309 byl Ibn Tajmíjja odvečen ozbrojenou eskortou do Alexandrie, kde byl umístěn do domácího zjevení. Byl držen nadohled sultánova paláce, ale povoleno mu bylo psát i přijímat návštěvy. Za sedm měsíců svého exilu se setkával s lidmi z Maghribu a napsal několik významných děl, mezi nimi i dlouhé vyvrácení Ibn Túmarta nazvané *al-Muršida* (dnes ztracené) a Popření logiků (*Raddun 'alá l-mantikijjín*).<sup>23</sup>

Když se v šawwálu 709/ březnu 1310 Muhammad ibn Kalawún dostal zpět k moci, Ibn Tajmíjju z vězení propustil a přijal jej v Káhiře. Tam také Ibn Tajmíjja zůstal po následující tři roky. Působil jako sultánův občasný rádce, soukromně vyučoval a odpovídal na různé otázky, které mu lidé kladli. V této době postupně formuluje své názory na státní správu a šari'atskou politiku, které shrnul v práci *Kitábu s-sijásati š-šar'ijja*. Z této doby pochází také několik jeho fatew.

V roce 714/ 1315, mongolská hrozba opět vzrůstá a Ibn Tajmíjja se proto opět vrací do Damašku, pobývá krátce i v Jeruzalémě. V Damašku poté zastává funkce ve veřejné a finanční správě, pod vedením nového guvernéra, emíra Tankize (z. 740/1340). V této době byl Ibn Tajmíjja povýšen na profesora a byl považován za mudžtahida. Přidružuje se k němu také jeho nejvěrnější žák Ibn Kajjím al-Džawzíjja (z. 751/1350).

Spor mezi Ibn Tajmíjjou a jeho stoupenci na straně jedné a aš'arijskými teology na straně druhé však pokračoval i nadále. Na konci roku 716/ 1317 Ibn Tajmíjja rovněž vystoupil proti ší'itům, jejichž vliv po uzavření smluv s emírem Mekky v dané oblasti vzrostl. Z této konfrontace vznikl spis *Minhádžu s-sunnati n-nabawíjja*, kde Ibn Tajmíjja napadá dogmata imámovského ší'izmu.<sup>24</sup>

Ibn Tajmíjja tam, kde to považoval za nutné, opouštěl stanoviska svého původního mazhabu, tj. hanbalovského, za což byl autoritami kritizován. Roku 718/1318 sultán zakázal Ibn Tajmíjji právě s tímto odůvodněním vydávat jakékoli fatwy ve věci rozvodu ze strany

---

<sup>22</sup> Dosl. přátel Božích, kterým súfismem ovlivněná lidová religiozita připisuje takřka postavení světců.

<sup>23</sup> Laoust, H. 1986. *op. cit.*, str. 952.

<sup>24</sup> *Ibidum*.

manžela. Třetí a poslední soudní stání na toto téma 20. radžabu 720/26. srpna 1320, odsoudil Ibn Tajmíjju pro porušení sultánova dekretu, do vězení v damašské citadele na pět měsíců.<sup>25</sup>

Po svém propuštění dále ovlivňoval politické a náboženské dění v Sýrii a Egyptě, což nepřátelství vládní garnitury vůči němu jen prohloubilo. 16. ša'bánu 726/ 18. července 1326 byl Ibn Tajmíjja znovu uvězněn, tentokrát bez řádného soudu, a zbaven oprávnění vydávat fatwy z titulu sultánského dekretu, který byl přečten v Umajjovské mešitě. Tuto kritiku si vysloužil pro své odsouzení rozšířené praxe navštěvovat hroby awlijá' a žádat je o pomoc a přimluvu, což odsuzoval jako kult světců. Spolu s ním byli zatčeni také Ibn Kajjím a další jeho žáci. Proti Ibn Tajmíjji vystoupil damašský málikovský vrchní soudce Takíjuddín al-Ichná' (z. 750/1349) a žák Ibnu l-'Arabího 'Aláuddín al-Kunawl, který byl současně vrchním soudcem šafi'ovským.<sup>26</sup>

V citadele byl Ibn Tajmíjja vězněn celkem dva roky. Nepřestal psát a vydávat fatwy, z tohoto období pocházejí významná díla obhajující jeho doktrínu, jako *Kitábu Ma'árifí l-wusúl* z oblasti usúlu fikhu a mezi jinými i odsouzení kultu světců věnované al-Ichná'ovi. Ten si dílo vyložil jako osobní útok a stěžoval si u sultána. Ibn Tajmíjjoy psací potřeby mu následkem tohoto sporu byly zabaveny. O pět měsíců později Ibn Tajmíjja v damašské citadele v noci ze soboty na neděli 20. zú l-ka'da 728/ 26. září 1328 umírá. Jeho pohřbu se zúčastnilo velké množství obyvatel města. Pohřben je na místním súfijském hřbitově. Jeho hrobka je zde k nalezení dodnes.<sup>27</sup>

Životopis Ibn Tajmíjji zpracovávají mnozí muslimští historici, jako az-Zahabí, Ibn Kasír a mnoho dalších.

### **3.2 Ibn Tajmíjjovo dílo jako reakce na otázky jeho doby**

Ibn Tajmíjja si patrně uvědomoval hlubokou intelektuální i společenskou krizi, do které se islámský svět jeho doby dostal. Většinu svých prací věnuje právě nejaktuálnějším a nejožehavějším tehdejšími otázkám.<sup>28</sup> Odvážil se hovořit tou dobou dostupnou formou o schématech, které vznesli filozofové a mutakallimové a o kterých mlčeli i jeho předchůdci z řad ahlu l-hadís. Na užití rozumu a argumentaci pro obhájení stanovisek raných muslimů neviděl Ibn Tajmíjja pravděpodobně nic špatného. Jeho práce jsou podobných otázek plné a

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 953.

<sup>26</sup> *Ibidum.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 955.

<sup>28</sup> Anjum, O. 2012. *Politics, law and community in Islamic thought – the Taymiyyan moment*, Cambridge University Press, Cambridge, str. 177.

odpovědi jsou rozpracovány s užitím rétoriky kalámu a filozofie.<sup>29</sup> Zdráhavost některých jedinců v rámci ahlu l-hadís vysvětluje jako jejich nepochopení názoru salaf na kalám, který jimi neměl být odsuzován paušálně, ale právě kvůli tomu, že vede k nejasnostem, pochybnostem a odchylkám ve víře oproti normě Koránu a Sunny. Tím, že se zalekli rozumových argumentů, nedokázali v daný moment adekvátně reagovat na mutakallimy a filozofy, kteří připustili racionalizující úvahy o náboženských pravdách. Avšak i přesto tato jejich chyba podle Ibn Tajmíji nenapáchala na islámském myšlení tolik škod, jako falsafa a kalám.<sup>30</sup> Právě koncept zabránění škodám pramenícím z dopadu určitých idejí je pro Ibn Tajmíjovu kritiku charakteristický a je pravděpodobně dán autorovým původním profesním zaměřením jakožto islámského právníka.<sup>31</sup>

Ibn Tajmíjovo dílo je velmi obsáhlé, skoro celé se dochovalo a je k dispozici v tištěné podobě. Seznam jeho prací uvádí Ibnu l-Kajjím pod názvem *Asmá'u mu'allafáti Ibni Tajmíjja*.<sup>32</sup> Zahrnuje rozsáhlou škálu prací tematicky zaměřených od fikhu a 'akídy až po arabskou gramatiku a filozofii. Šíří svého vědění Ibn Tajmíjja imponoval také svým početným odpůrcům.<sup>33</sup>

V mnoha z nich najdeme podklady k rekonstrukci autorových názorů na kauzalitu, fungování světa, místo rozumu v jeho poznání a na výklad klíčových jmen a atributů Božích.

Mezi ně patří zejména:

Sbírka fatew *Madžmú'atu l-fatawá* o třiceti svazcích (podle rijádské edice z let 1961-1964). Úryvky z tohoto ohromného opusu do angličtiny přeložil, zeditoval a okomentoval Muhammad Abdulhakk al-Ansári z univerzity v Rijádu.

Pojednání *Radd 'alá mantíkijjín*, tj. vyvrácení logiků. Polemikou s logiky je také dílo *Džahdu l-kariha fi tadžrídí n-nasíha*, které do angličtiny přeložil a komentoval Waíl bin Hallák. Většinu z děl polemizujících s filozofy a logiky napsal Ibn Tajmíjja během svého osmiměsíčního věznění v roce 709/1309.

Kritice filozofů a mutakallimů se věnuje i ve svých věroučných spisech *al-Wásitíjja* a *al-Hamawíjja*.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 181

<sup>30</sup> *Ibidum*.

<sup>31</sup> Bori, C. (rec.) 2009. *John Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual optimism in Mamluk Studies Review* 13(2009)/1, Chicago: MEDOC, str. 175.

<sup>32</sup> Laoust, H. 1986. *op.cit.*, str. 954.

<sup>33</sup> *Ibidum*.

Hledání souladu mezi rozumem a zjevením se Ibn Tajmíjja věnuje v díle *Dar'u t-ta'arudi l-'akli wa n-nakl*. Zde také kritizuje své předchůdce Fachruddína ar-Rázího a al-Ghazzálího, neboť dávali rozumu přednost před textem, navzdory jeho časté subjektivitě a omezenosti jazykem.<sup>34</sup>

### 3.3 Ibn Tajmíjja jako fakíh: pravda a lidská přirozenost

Ibn Tajmíjja dobře znal velké práce hanbalovských autorů imáma Ahmada, al-Challála, Muwaffakuddína ibn Kudámy a dalších, které tvořili základ každodenní povinné literatury hanbalovských právníků mamlúcké doby. Navíc ovládal právní názory ostatních škol, literaturu, tvorbu a polemiky s heretickými učenými, zejména práce týkající se falsafy a sáfismu, na které také hojně odkazuje. Jeho vliv daleko překonal hranice hanbalovského mazhabu, který představoval background, ze kterého vycházel. Mnohé pozice hanbalovců sám kritizoval a hájil i takové, které přímo protiřečili názoru zakladatele mazhabu, Ahmada ibn Hanbala.<sup>35</sup>

Ibn Tajmíjja prosazoval idžtihád, ale kladl velmi přísné podmínky na toho, kdo by se jej chtěl zhostit. Pokusil se také definovat principy, kterými by se měl mudžtahid řídit. Hlavním zdrojem práva měl být textuální důkaz (*nass*), relevanci konsensu (*idžmá'*) oproti klasickým mazhabům omezil. Bral do úvahy shodu právních autorit (*ittifák*). V samostatném právním rozhodování kladl důraz na analogii (*kijás*), spočívající právě ve vyhledání společné příčiny (*'illa*) posuzovaného jevu a předpisu Koránu, či Sunny, na základě kterého všechny jevy, mající stejnou příčinu, jsou klasifikovány stejně jako původní textuální předpis. Pro *kijás* však nepřipouštěl za všech okolností absolutní pravdivost, neboť závisí právě na poznání partikulární společné příčiny. Pokud by existoval alespoň jeden případ, kdy posuzovaný jev a původní předpis sdílí stejnou příčinu, ale stanovisko (*hukm*) v obou případech je různé, taková příčina by byla diskvalifikována.<sup>36</sup>

Opatrně připouštěl také princip veřejného blaha (*maslaha*), které mělo přijít až po důkladném zvážení všech důkazů Koránu, Sunny a právních řešení předcházejících generací. Považoval

---

<sup>34</sup> Abramov, B. 1992. *Ibn Taymiyya on the agreement of reason with tradition*, in *The Muslim Word*, 82(1992)/3-4, str. 258.

<sup>35</sup> Anjum, O. 2012. *op. cit.*, str. 182

<sup>36</sup> Hallaq, W.B. 1993: *Ibn Taymiyya against Greek logicians*, Oxford: Clarendon Press, str. xxxvii.

za důležitý také princip istihsánu, kdy je starší idžtihád nahrazen novějším, který lépe odpovídá důkazům z textů, nebo konsensu.<sup>37</sup>

Kladl velký důraz na lidskou přirozenost (*fitra*), která je v plném souladu s islámem. Součástí této přirozenosti je i víra v Boha a láska k pravdě. Jeho odmítání způsobuje zkažení této přirozenosti vlivem nepřirozených okolností prostředí, přičemž ostatní náboženství působí jako závoje, bránící ve vnímání této pravdy:

„Posel Boží pravil: „**Každé dítě se rodí v přirozenosti islámu. Až rodiče z něj udělají žida, křesťana, nebo zoroastrovce.**“ Myslel tím tu určitou přirozenost, ve které Bůh člověka stvořil, což je přirozenost islámu. Tuto přirozenost vnukl Bůh lidstvu, když se jej otázal: „Což nejsem vaším pánem? A lidstvo odpovědělo: Ano, jsi. (Korán, 7:172)“<sup>38</sup>

Právě tato lidská přirozenost vede člověka k objevování pravdy a dospívání k ní pomocí rozumu. Úloha existujících náboženství a filozofických směrů pak působí jako clona v tom směru, že představuje rámec a schéma, o kterém se nepochybuje, které nepodléhá možnosti verifikace a které lidé pro svou slabost slepě následují.<sup>39</sup> Tento koncept slepého následování, nazývaný taklíd, se pak stal úhelným kamenem Ibn Tajmíjovy kritiky všech názorů, se kterými se setkával a které považoval za protiřečící textu a duchu islámu.

Jeho koncept rozvíjel souběh dvou výrazných bodů – lidské aktivity podle znalosti Božího Zákona a lásky vůči Bohu. Zdůraznil oproti aš'aritům, že Boží vůle a Boží náklonnost jsou dvě zcela odlišné věci.<sup>40</sup> Soulad vůle lidské a Boží řeší uznáním existence svobodné lidské vůle a zároveň uznáním svrchované vůle Boží, přičemž právě Bůh je ten, který stvořil i vůli lidskou.<sup>41</sup>

### **3.4 Litera a mysl: soulad mezi zjevením a rozumem**

Ibn Tajmíjja stanovuje, že autentický text a zdravý rozum nemohou být v protikladu, protože jsou vyjádřením též reality.<sup>42</sup> Rozum je nezávislým zdrojem poznání a jeho závěry jsou platné, dokud neprotiřečí autentickému textu.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> Kamali, M.H. 2006. *Principles of islamic law*, Cambridge: Islamic texts society, str. 220.

<sup>38</sup> Ansari, M.A.H. 2000. *Ibn Taymiyyah's expounds on islam*, str. 3.

<sup>39</sup> Anjum, O. 2012. *op. cit.*, str. 185.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 193.

<sup>41</sup> *Ibid.*, str. 194.

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 197.

<sup>43</sup> *Ibidum.*

Oprášil nutnost čerpat veškeré poučení o náboženství výhradně z Koránu a Sunny v chápání prvních generací muslimů, což pro něj bylo prvořadým zdrojem argumentů. Vše další bylo přijatelné jen tehdy a potud, když a pokud to se základními zdroji bylo konzistentní.

Ve svých úvahách se opíral také o jazyk, nutný pro správnou definici termínů, zejména o arabštinu doby Muhammeda a starší, když ještě nesloužila novým cílům a nepopisovala novou, naprosto odlišnou společenskou realitu. Dokazuje např. neoddělitelnost Boží podstaty (*zát*) od Jeho atributů tím, že arabský výraz pro podsatu *zát* (dosl. mající) nemůže stát bez předmětu (tedy „mající“ co), ani osamoceně a je vždy součástí většího konstruktů.<sup>44</sup> Nic také nemůže existovat a nemít všechny své vlastnosti.<sup>45</sup>

Rozum byl podle Ibn Tajmíji v konečném důsledku vždy nutně v souladu s texty, protože islám je vírou čisté lidské přirozenosti (*fitra*). Texty říkají něco, pro co existuje racionální vysvětlení, nejdou proti rozumu a nejsou sporné. Ibn Tajmíjja tedy klade užití rozumu velký význam, navzdory tomu, že je častokrát nesprávně vnímán jako anti-racionalista.

Ibn Tajmíjja striktně odmítal to, co objevil jako protichůdné k učení islámu a snažil se o maximální sladění existujících rozporů, či o výběr nejsprávnějšího možného řešení, které je nejvíce v souladu s texty Koránu a Sunny. Před názory zakladatelů mazhabů preferoval názory *sahába*, společníků Prorokových.

O svých oponentech se vyjadřuje následovně:

„Dogmatictí teologové svůj systém zakládají na rozumu, ahl hadís na textech (*nakl*) a súfijové na svobodné intuici.“<sup>46</sup>

Právě literu textu, rozum a svobodnou vůli chtěl Ibn Tajmíjja svým celoživotním dílem uvést do souladu a vytvořit harmonickou, integrovanou a pevně zbudovanou věrouku, navracející se ke vzorům v dávné minulosti, k prvním generacím muslimů. Snažil se o znovuoživení idžtihádu a o reformu státního zřízení směrem k ideálům islámu.

Co se týče věrouky, Ibn Tajmíjja důsledně následoval hadísy. Snažil se:

„[P]opsat Boha jen tak, jak On popsal Sám Sebe ve Své Knize a jak Jej popsal Prorok ve své Sunně.“<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Ansari, M.A.H. 2000. *op. cit.*, str. 75.

<sup>45</sup> Ibid, str. 87.

<sup>46</sup> Laoust, H.: *Ibn Taymiyya in Encyclopaedia of Islam*, str. 953.

Odmítal popírání Božích atributů, zavrhoval antropomorfismus srovnávající Boha se stvořeními, vysvětlování atributů, jejich alegorický či symbolický výklad. Boha ponechával jako ultimátní a rozumem nedosažitelné tajemství. Vyžadoval dobrovolné podřízení se slovům Boha a Jeho Proroka v nauce i v činu.

Uznával dvojí druh znalosti – ten, který je dostupný každému a ten, který přichází jen k tomu, koho si vybere Bůh. Tím prvním je empirická zkušenost a rozum a tím druhým Zjevení (*wahj*):

„Světské věci, objekty zájmu např. medicíny, matematiky a obchodu jsou známy rozumem, zatímco věci Boží a náboženské pravdy jsou známy jen přes Proroka, ten je zná nejlépe a nejlépe je umí vyložit.“<sup>48</sup>

Zjevení zároveň obsahuje racionální argumenty, pomocí kterých ho lze ověřit. Tyto argumenty jsou mezi racionálními ty nejsilnější. Dále obsahuje i věci, kterých rozumem dosíci nelze.<sup>49</sup> Právě filozofové i mutakallimové selhali v tom, že ke zjevení přistupovali čistě jako k tradici a naprosto zanedbali její potenciál při racionální argumentaci. Ibn Tajmíjja cituje v této souvislosti verš:

„**A věru jsme uvedli lidem v Koránu tomto různé druhy příkladů** (Korán, 30:58)“

Znalost máme jen o konkrétních objektech, nadřazené pojmy (univerzálie) existují jen v našich myslích, stejně jako veškeré kategorizace a koncepty, které z nich mysl staví. V tom byl podobný stoikům a shodoval se s postuláty přírodních i společenských věd.

Ibn Tajmíjja uznával obecný a vrozený sklon člověka k dobru, v souladu s etickou koncepcí dobré přirozenosti, *fitra*. Ta není čistě sociálním konstruktem, ale univerzální lidskou vlastností, známou i bez Zjevení, která dokonce umožňuje posuzovat u potenciálních zjevení jejich pravdivost. Z této přirozenosti vyplývá i lidský rozum, základ pro logiku a matematiku, ale také základ morálky. Tím se vymezuje proti aš'aríjji, která dobro a zlo klade výlučně do kompetence zjevení a stojí na stejné straně jako mu'tazila a máturídíjja. Jde však ještě dále a uvádí, že vedle prostým rozumem eticky vyhodnotitelných věcí existují takové, které Zjevení objasňuje a které přikazuje, či zakazuje jako zkoušku od Boha, čímž se dobrými a špatnými teprve *stávají*.<sup>50</sup> Pramenem poznání dobra a zla je tedy jak zjevení, tak v omezené míře i

---

<sup>47</sup> *Ibidum*.

<sup>48</sup> Ansari, M.A.H. 2000. *op. cit.*, str. 16.

<sup>49</sup> *Ibidum*.

<sup>50</sup> Ansari, M.A.H. 2000. *op. cit.*, str. xxxvii. Viz též *Ibid.*, str. 7-14.



rozum, přičemž Bůh netrestá nikoho, dokud k němu nedojde varování.<sup>51</sup> Tak dochází smíru původní mu'tazilitská teorie o nutné existenci dobra a zla a teorie aš'aríjje, že etickou hodnotu přidává v základu neutrálním věcem až Boží rozhodnutí.<sup>52</sup> Ibn Tajmíjja ukazuje, že spravedlnost jako vlastnost vládce stojí nad klasifikací jeho víry a nevíry.<sup>53</sup>

O rozumu se vyjadřuje následovně:

„Rozum je nezbytný pro získávání znalostí i pro konání dobrých a zbožných činů. Mystické stavy jako extáze a oblouznění potlačují rozum a proto jsou stavy nedokonalosti. I myšlenky, jdoucí proti rozumu, jsou falešné. Nicméně rozum sám o sobě nestačí, nemůže plně nahradit zjevení, které jediné přináší znalost reality, která stojí nad ním.“<sup>54</sup>

Podle Ibn Tajmíjji nemůže být rozum postaven nad zjevení, protože zjevení existuje nezávisle na rozumu a jeho znalosti o něm. Je sprostředkováno prorockým vnuknutím (*sam*):

„Neexistence znalosti neznamená znalost neexistence.“<sup>55</sup>

Existuje totiž praktická znalost, která objevuje, jak se dopracovat ke kýženému výsledku a dále znalost teoretická, která objekt jen popisuje. Rozum nemůže dokázat platnost zjevení, protože není jisté, zda to, o čem hovoří, je schopen adekvátně zhodnotit. Navíc jeho dosah je individuální a jednotlivé jeho argumenty mohou být v rozporu.<sup>56</sup> Rozřešení problému neřešitelného žádnou jinou cestou pak nabízí jediné text. Je-li tradován nezpochybnitelnou formou podání, pak obsahuje navíc i moment určitosti, který rozum nikdy nemůže nabídnout. Nikdy totiž není jisté, jestli a kolik se v něm ukrývá nepravdy.<sup>57</sup> Ne vše, co je konstruováno jako rozumový důkaz, jím totiž je i ve skutečnosti.<sup>58</sup> Nejlepší příklady rozumových důkazů pak nabízí sám Korán.<sup>59</sup> Slovy Ibn Tajmíjji, inteligence je instinkt, moudrost je pochopení a uznání, ale zjevení je opravdovou naukou.<sup>60</sup>

### 3.5 Ibn Tajmíjjoва kritika aristotelovské logiky a kalámu

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, str. 15.

<sup>52</sup> Hourani, G.F. 1985. *Reason and tradition in islamic ethics*, Cambridge: Cambridge university press, str. 57.

<sup>53</sup> *Savremene muslimanske dileme*, str. 28.

<sup>54</sup> Ansari, M.A.H. 2000. *op.cit.*, str. 5.

<sup>55</sup> Abramov, B. 1992. *Ibn Taymiyya on the agreement of reason with tradition*, in *The Muslim Word*, 82(1992)/3-4, str. 258.

<sup>56</sup> *Ibid.*, str. 259.

<sup>57</sup> *Ibid.*, str. 261.

<sup>58</sup> *Ibid.*, str. 267.

<sup>59</sup> *Ibidum*.

<sup>60</sup> Anjum, O. 2012. *Op.cit.*, str. 146.

Podle převládajících schém falsafy a kalámu Ibn Tajmíjovy doby byl Bůh nutným jsoucnem, ze kterého nevyhnutelně pramenil svět. Toto omezovalo jednak vnímání Boha a prostor pro Jeho pochopení výhradně na negativní teologii a na popis vztahů k viditelnému a vnímatelnému univerzu. Mnozí pochybovali o tělesném vzkříšení a hovořili o dvojí pravdě, z nichž jednu představuje Zjevení, které přichází k prorokům a druhou univerzální pravdy filozofie, dosažitelné prostým rozumem.

Mnoho z těchto myšlenek bylo kritizováno již al-Ghazzálím, jeho kritika však neobsáhla další význačná pole filozofie, jako logika a etika. Al-Ghazzálí se k ní stavěl smířlivě, pokud ne i pozitivně a od filozofů přebíral i koncept lidské dokonalosti a štěstí. Ibn Rušd, jeho hlavní oponent, si al-Ghazzálího námitky patrně připouštěl, kritizoval však jak teologický postulát stvoření světa z ničeho, tak i (a oprávněně) al-Ghazzálího tendenci doktrínu nutné emanace připisovat Aristotelovi, přičemž její tvůrci byli al-Farábí a Ibn Síná, vycházející z neoplatoniků.

Zatímco filozofové kladli na první místo rozum zcela otevřeně, mutakallimové měli upřednostňovat zjevení, což byla premisa spíše teologická, neboť jim více než cokoli jiného sloužilo jako rétorická výbava, než zdroj vlastních argumentů. Určit a vymezit pozici rozumu taktéž neuspěli. Mu'tazilité na základě toho, že atributy Boží (*sifátu 'lláh*) jsou jen příčinami danými nějakému jsoucnu (v tomto případě Bohu) zavedli dogma o stvořenosti Koránu a na základě argumentu, že vidět lze jen objekt ohraničený prostorem, odmítli tezi, že věřící v Soudný Den uvidí Boha, ač o tom hovoří četné hadísy. Naproti tomu jejich oponenti z tehdy převládající školy kalámu, aš'aríjje, odmítli faktickou existenci dobra a zla, čímž limitovali možnost poznat je rozumem, či omezili Boží moudrost v tom, že na dobro a zlo poukazuje (např. podle nich mohl Bůh potrestat zbožného). Věřili v absolutní Boží vůli, která je vedla k fatalizmu a tezi, že člověk si činy jen přisvojuje a nespoluutváří je. Tím byla popřena také nutnost kauzality v přírodě.

Ibn Tajmíjja však nekritizuje ani mu'tazilu, ani kalám paušálně. Uznává jejich přínos v obraně islámu před jinými náboženstvími, resp. průkazu toho, jak je islám jako náboženský systém vnitřně konzistentní. Kritizuje jen omezení úlohy argumentů Koránu a Sunny, jejich nahrazení neprůkaznými důkazy rozumovými a fakt, že ani jediná škola kalámu hranice rozumu v teologii definovat neuspěla. K falsafě jako takové je mnohem kritičtější a nevidí žádnou potřebu vyvíjet nějakou její alternativu.

Ibn Tajmíjja také kritizuje důkazy Boha přes řetězec příčin a následků, na které se odvolává kalám. Ukazuje, že tento důkaz není nevyvratitelný a jejich premisy vedou do absurdna a protirečí Koránu a Sunně. Podstata věci je vždy spojena s její existencí a nikdy s její neexistencí. Podobně nepřesvědčivý je i argument prvotního hybatele. Důvodem je fakt, že jak jedni, tak druzí hledají analogii, nebo nadkategorii pro něco, co nemá obdobu. Cítuje v této souvislosti koránský verš:

**„zatímco Bůh představuje příklad nejvznešenější (Korán, 16:60)“**

Dodává:

„Víme, že jakýkoli druh dokonalosti, tedy prostota jakékoli nedokonalosti v daném ohledu, který připisujeme dočasným věcem, je nutno připsat v první řadě Jemu, nezbytnému bytí, spíše, než komukoli jinému. Znovu, jakákoli dokonalost, prostota jakékoli nedokonalosti, kterou shledáváme v nějakém jsoucnu stvořeném a ovládaném, je zde jediné díky Stvořiteli, Pánu a Vládci, Kterému musí být přiřazena v první řadě.“<sup>61</sup>

Proti argumentu příčiny příčin namítá Ibn Tajmíjja následující:

„Nejprve by bylo nutno dokázat existenci alespoň některých, když už ne všech, příčin, existujících jakožto vlastnosti těles, jako je pohyb a klid, slučování se a rozdělování. Za druhé by bylo nutno dokázat jejich omezenost časem tím, že popřeme, že by se oběvovali ze stadia jejich nepřítomnosti jen tak, nebo že by se stěhovaly z místa na místo. Za třetí by bylo nutno demonstrovat, že tělesa nejsou od těchto příčin oddělitelná, že buď dané vlastnosti mají, nebo mají jejich pravý opak a že nejsou nezávislé na ostatních jsoucnech. Za čtvrté by bylo nutno dokázat, že řetězec časově omezených, relativních příčin, nemůže jít až donekonečna, což obsahuje dvě dílčí tvrzení: jakýkoli objekt nikdy není prost příčinných vlastností a je zároveň pomíjivý a za druhé pomíjivými a relativními jsou i tyto vlastnosti. Vidíme, že toto nebyla cesta proroků, jak dokázat Boha.“<sup>62</sup>

Ibn Tajmíjja jako alternativu formuluje argument, že každý byl osobně stvořen, tj. existuje čas, kdy nebyl. Podobně je tomu i s ostatním univerzem.

Svérázně také dokazuje existenci onoho světa:

„Hovoříme-li o onom světě, Bůh se nespokojil s tím, že jen ukáže možnost jeho existence, neboť nějaká věc nemusí být možná jen sama kvůli sobě, ale kvůli nějaké jiné příčině, která

---

<sup>61</sup> Ansari, M.A.H. 2000. *op. cit.*, str. 37.

<sup>62</sup> *Ibid*, str. 43

zůstává skryta. Na druhou stranu, pokud víme, že něco je každopádně možné, pak to nemůže být nemožné. A pokud je to skutečně možné a má se to stát, pak musíme znát něco zrovna tak velkého, nebo většího, co existuje již nyní. Fakt existence větší věci dává větší šanci existenci věci menší. Pokud jsme dokázali existenci této větší věci, pak je zajisté Bůh reálně schopen přivést k existenci i tuto menší věc.<sup>63</sup>

Ibn Tajmíjja dále napadá své předchůdce mezi zastánci falsafy a kalámu za zmatek v terminologii, kdy posouvají původní čisté arabské pojmy Koránu a Sunny do rovin a významových odstínů, kde je arabští mluvčí nikdy tak nepoužijí, či jim přiřkládají vícero různých významů, navzdory zažitému smyslu. Tak například posunuli termín tawhíd z významu „uctívání Boha Jediného, který nemá společníka“ do roviny Boha Jediného a nedělitelného, Jedinečného a samostatně působícího.<sup>64</sup> Texty nutno vykládat primárně samými texty, protože podstatě těch, které hovoří např. o attributech Božích, se nelze dobrat a pojmout je jako celek.<sup>65</sup> Litera má dle něj vždy přednost nad alegorií, dokud se neprokáže opak, na rozdíl od zastánců kalámu, kteří podle Ibn Tajmíjje v tomto ohledu žádné pravidlo nemají.<sup>66</sup>

### 3.6 Alternativní logická teorie: jak vyřešit problém definice a definovaného

Arabští myslitelé té doby vnímali logiku jako jediný a nenahraditelný nástroj posuzování pravdivosti výroků a kategorizace poznatků. Nejvyšším vzorem této logiky byl Aristoteles a jeho teorie definic a sylogizmů s omezeným počtem premis, které byly považovány za základ vědy.<sup>67</sup> Ibn Tajmíjja však aristotelovské logice jako jediném základním zdroji poznání a osvojování si nových znalostí nedůvěřoval. Navazoval v tom na kritiky logiky, kteří mu předcházeli, jako Ibnu s-Saláha (z.643/1245).

Všímal si, že definice nijak nepřispívá bližšímu poznání dané věci a že lhostejno kolik odborníků se problematice věnuje, stále ji nejsou schopni definovat v aristotelovském smyslu slova.<sup>68</sup>

Vnímá antickou filozofii a její vlivy na falsafu jako zdroj dle něj pokřivených doktrín Boží emanace a *wahdatu l-wudžúd*, jednoty Boha a světa, které se v jeho době rozmáhaly:

---

<sup>63</sup> Ibid., str. 38

<sup>64</sup> Abramov, B. 1992. *op. cit.*, str. 263.

<sup>65</sup> Ibid., str. 266.

<sup>66</sup> Ibidum.

<sup>67</sup> Kubálek, M. 2012. *Kritika Aristotelových metodologických nástrojov vedy v diele Ahmada ibn Tajmíju*, Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa, str. 4.

<sup>68</sup> Ibid., str.6.

„Dokonce bylo diskutováno, zda jsou sluneční paprsky totéž, co Slunce samo a i když nejsou, přece od něho nejsou odlišné.“<sup>69</sup>

Odmítal teorii definic, podle které každá jednotlivina definována první vyšší kategorií, do které patří (tzv. genus) a rozdílem, kterým se liší oproti ostatním členům dané kategorie, což tvoří podstatu věci. Ibn Tajmíjja tento princip napadá a smýšlí, že k podstatě věci lze proniknout teprve jejím úplným popsáním a pochopením a že každá definice je svého druhu pouze popisem a konvencí. Ani podstata, ani akcident v reálném světě neexistují, závisí na myslu a na jazyce toho, kdo definuje. Tím se Ibn Tajmíjja přibližuje pojetí Johna Locka soudobé vědy.<sup>70</sup>

Odmítal sylogismy v aristotelovském pojetí, tj. konstrukci dvou (ne více a ne méně) premis, z nichž jedna musí být univerzální, a jednoho závěru, vedoucímu k nové znalosti. O spornosti těchto předpokladů se předtím neuvažovalo. Premis může být více, dle libovůle uvažujícího, neboť deduktivní schopnosti se od člověka k člověku různí. Ibn Tajmíjja smýšlí, že takto lze budovat mentální koncepty, ty ale nic nevypovídají o skutečném stavu věcí a takto vzniklé závěry nepřinášejí žádnou novou znalost, která by nebyla přítomna již v premisách. Z univerzálního se bez předcházejícího studia partikulárního jasně nic nedozvídáme:

„Všechna lidská znalost mimo zjevení začíná partikularitami.“<sup>71</sup>

Závěr sylogizmu jen implikuje, případně zdůrazňuje to, co říká hlavní premisa:

„Pokud se sylogické premisy vrátí zpět k původním, partikulárním zjištěním, pak jsou tato a priori jasná a nepotřebují sylogizmus.“<sup>72</sup>

Pravdivost tvrzení, že všechna A jsou B je založena na empirickém výzkumu všech A, jenže všechna A nikdy prozkoumána pravděpodobně nikdy nebudou. Pokud jedno určité A disponuje vlastností, která ho řadí do kategorie B, pak sem s jistotou patří. Jenže pokud použijeme premisu pro další A, že má vlastnost B, operujeme již jen s jistou formou pravděpodobnosti, ne určitosti, protože existují jen určité věci, nikoli jejich obecné

---

<sup>69</sup> Hallaq, W.B. 1993. *op.cit.*, str. xxiii.

<sup>70</sup> *Ibid.*, str. xxvi.

<sup>71</sup> *Ibid.*, str. xxxii.

<sup>72</sup> *Ibid.*, str. xxxiii.

nadkategorie (univerzália). Taková úvah může platit jen tehdy, pokud se premisa A týká jen uzavřené množiny případů.<sup>73</sup>

Stoupenci falsafy se naproti tomu snažili dokázat pravý opak. Univerzália podle nich existují mimo realitu i naši mysl v pravzoru, ze kterého se emanují, existují pravzory konkrétních věcí a existují a univerzália poté, co konkrétní věci poznáme, existují i v našich myslích. Ibn Tajmíjja toto odsuzuje. Dle něj není existence mimo mysl a zároveň i mimo realitu možná. Jelikož je existence jako společná vlastnost všeho existujícího (včetně Boha) jen naším myšlenkovým konstruktem, ti, kteří popisují Boha jako absolutní existenci, jej popisují jako myšlenkový konstrukt. Pokud je myšlenkovým konstruktem, nemůže existovat v realitě, což vede k nevěrectví.<sup>74</sup>

Co se pak týče Boha, ten nemůže být předmětem žádného sylogismu, neboť je jen jeden svého druhu, jediný, kterému nic není podobno. Proto existuje prvotní srovnání (kijás al-awlá), tedy jakákoli dokonalost, kterou si představíme, náleží prioritně Bohu a jakákoli nedokonalost, kterou si představíme, musí být v souvislosti s Bohem prioritně popřena.

### **3.7 Ibn Tajmíjjoy epistemologické úvahy: realita a naše vnímání Boha a světa**

Součástí lidské přirozenosti je také víra v Jediného Boha, věčného a nepomíjivého. Pomíjivé věci vznikají poté, co nebyly a zanikají poté, co byly, zatímco nepomíjivý Bůh musí být vždy a tedy i existuje. Boží moc, milost, všemohoucnost a vševědoucnost je rozumem pochopitelná, o ostatních atributech se dozvídáme ze zjevení.

Ibn Tajmíjja praví:

„Součástí lidské přirozenosti je vědět, že pomíjivé má příčinu, že celek je více než část, že oba protiklady nemohou existovat ve vztahu k téže věci zároveň a nemohou z ní ani zároveň mizet, či že dvě věci v jistém ohledu totožné s třetí věcí jsou také v tomto ohledu totožné mezi sebou. Nic nemůže existovat a neexistovat zároveň. Protože jsme schopni posoudit jen jednotliviny, musíme posuzovat reálnost znamení Boží existence a nikoli dokazovat přímo Boha. To je cesta, na kterou odkazuje Korán. Pokud budeme vědět, že daný jev je důkazem daného objektu, prokážeme-li daný jev, prokážeme i tento s ním spojený objekt. Stvoření je důkazem Stvořitele.“<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Ibid., str. xxxvii.

<sup>74</sup> Ibid., str. xxii - xxiii.

<sup>75</sup> Ansari, M.A.H. 2000. *Ibn Taymiyyah's expounds on islam*, str.65-66.

Boží atributy jsou od Boha neoddělitelné, jejich projevy jsou jednotlivými, nestvořenými Božími akty. Nejsou částmi Boha, jen popisem Jeho vlastností. Na Boha se totiž běžná logika nevztahuje.<sup>76</sup>

Vše ostatní je stvořené, neexistuje v Bohu, ale mimo Boha a je na Bohu závislé. Univerzum, ač pomíjivého tvrání, je reálné. Bůh není přítomen ve světě přímo Svým bytím, ale nic z něj Mu neunikne, neboť jej bedlivě střeží a pozoruje, tj. je v něm stále přítomen Svým zrakem a prozřetelností.

Pokud by doktrína o Bohu přítomném přímo ve světě platila, neexistovalo by nic, nežli Bůh. Poté by neexistovala ani příčina a následek, ani stvořitel a stvořené, ani prvotní a druhotné a ani Boží Zákon, protože by neexistoval ani Zákonodárce, ani ti, kteří se mají Zákonem řídit.<sup>77</sup>

Největší problém vidí v konceptu Boha jednak předcházejícího svůj vlastní úmysl stvořit svět a jednak jeho věčnou schopnost tvořit. To neznámá, že cokoli stvořeného je také věčné, spíše to znamená, že každá stvořená věc, tedy i náš svět, má svůj počáteční bod v čase.

Oproti kalámu i filozofii formuluje vlastní vizi. Hledá racionální koncept, kterým interpretovat údaje Koránu a Sunny. Verše týkající se stvoření světa jsou jednoznačné a nepotřebují další volnější výklad (*ta'wíl*)<sup>78</sup> Nejslavnějším dílem, kde shrnuje tyto své myšlenky je výklad hadísu 'Imrána ibn Husajna v jeho sbírce fatew<sup>79</sup>:

*„Bůh byl a nic nebylo před Ním ani s Ním, a Jeho Trůn se vznášel nad vodami. Zapsal všechny děje do desek přísně střežených ( lawhu l-mahfúz). Poté Bůh stvořil nebesa i zemi.“*<sup>80</sup>

Podle Ibn Tajmíjji hadís znamená, že univerzum, jak jej známe, bylo vytvořeno až po Trůnu. Nemusí jít o úplný začátek. To je interpretace jednak logická a jednak v plném souladu se Zjevením. Mutakallimové podle Ibn Tajmíjji pro svá tvrzení, že tvořivá Boží aktivita má svůj začátek, ve Zjevení nenalézají oporu. Schopnost tvořit je Boží atribut, který je věčný a u Boha věčně přítomen, čímž přichází do shody s filozofy, tvrdícími, že každý děj má svou příčinu,

<sup>76</sup> Abramov, B. 1992. *op. cit.*, str. 269.

<sup>77</sup> Hallaq, W.B. 1993. *op. cit.*, str. xvi.

<sup>78</sup> Hoover, J. 2004. *Perpetual creativity in the perfection of God – Ibn Taymiyya's hadith commentary on God's creation of this world in Journal of Islamic Studies* 15/3 (2004), str. 291

<sup>79</sup> Ibn Tajmíjja, *Madžmú'u l-Fatáwá*, 18/210-243. Uvádí Hoover, J. 2004. *op. cit.*, str. 291.

<sup>80</sup> Zaznamenal al-Bucháří, č. 2953.

jež ho předchází. Ibn Tajmíjja tak vidí Boha jako věčně tvořícího, aktivního a dynamického,<sup>81</sup> v protikladu ke statickému deismu aristoteliků i neoplatoniků.

Ibn Tajmíjja prohlašuje:

„Neexistuje absolutně žádná zmínka, že by toto znamenalo samý počátek stvoření. Dokonce zde není ani zmínka o stvoření samotného trůnu a vod, i přesto, že i toto muselo být stvořeno, o čemž nás On zpravuje na dalších místech,“<sup>82</sup>

Upřesňuje:

„Nic vedle Něj neexistovalo, poté se nad vodami vznášel Jeho Trůn a poté stvořil nebesa i zemi.“<sup>83</sup>

Odmítá připisovat Bohu zlo, neboť se dle něj jedná o výmysl a lež proti Bohu, On je dalek toho, aby trestal spravedlivě.<sup>84</sup> Podobně, jak naznačuje hadís, nemůže být tento svět věčný, protože je stvořen, tedy vznikl poté, co nebyl.<sup>85</sup> Debata o začátku světa, který započal Boží schopnost tvořit, nebo naopak o jeho věčnosti, vznikla z ignorance jasných textů s definitivním významem. Svět je stvořen Bohem ve všeobecnosti a specificky pak i člověk v něm.<sup>86</sup> Celé stvoření bylo záměrné, Bohem předurčené předem, do detailů, až do konce dní. Nerozlišovat samo předurčení a sám vznik věcí jde jak proti textům, tak proti zdravému rozumu.<sup>87</sup> Přesvědčení o věčnosti tohoto světa popírá Boží schopnost věčně tvořit jednu věc za druhou.<sup>88</sup>

Definitivním poznáním je jasný text, rozumový vhled, nebo smyslový počitek. Zjevení je posouzeno rozumem, který ustavuje jeho pravdivost a věrohodnost a následně se podřizuje jeho obsahu. Pravdivost zjevení potvrzuje lidská přirozenost, která není totožná s planým rozumováním a sofistickým přístupem.<sup>89</sup> Rozum a přirozenost jsou spolu úzce svázány a jedno čerpá z druhého.<sup>90</sup> Lidský rozum vyvěrá z přirozenosti nezávisle na mentálním tréninku. Přirozenost je vrozeným sklonem a rozum jeho nástrojem, který užívá k pochopení toho,

---

<sup>81</sup> Podrobněji viz Hoover, J. 2004. *op. cit.*, str. 292-299.

<sup>82</sup> *Ibid.*, str. 307.

<sup>83</sup> *Ibid.*, str. 309.

<sup>84</sup> *Ibid.*, str. 310.

<sup>85</sup> *Ibid.*, str. 315.

<sup>86</sup> *Ibid.*, str. 331.

<sup>87</sup> *Ibid.*, str. 334.

<sup>88</sup> *Ibid.*, str. 339.

<sup>89</sup> Anjum, O. 2012. *Op. cit.*, str. 205

<sup>90</sup> *Ibid.*, str. 220.



k čemu inklinuje.<sup>91</sup> Proto zjevení obsahuje příkazy jak specifické jen pro něj, rozumem nevysvětlitelné, či vysvětlitelné jen částečně, tak i ty zcela vysvětlitelné. Ty poslední slouží k posouzení pravdivosti zjevení.<sup>92</sup> Není žádná zvláštní pravda určená jen úzkému kruhu vyvolených, které se nemohou dobrat prostí lidé. Důležitá není schopnost argumentace, ale naopak přirozené uvažování. Není ani důvod uvalovat na lidi vlastní teologické spekulace. Je však pravda, že rozumové schopnosti lidí jsou relativní a jediné, co zůstává absolutní, je právě opět zjevení.<sup>93</sup>

Ibn Tajmíjja vidí schopnost poznávat jako vysokou lidskou kvalitu a poznání jako nutnost. Na rozdíl od filozofů mu však není cílem sama o sobě, ale prostředkem k dosažení vyššího stupně mravní dokonalosti a oddanosti v uctívání Boha.<sup>94</sup>

### 3.8 Ibn Tajmíjja o Bohu: tawhíd, výklad klíčových Božích jmen a vlastností

Podle Ibn Tajmíjji a jeho následovníků třeba uznávat Boží jména a atributy tak, jak jsou vyřčeny, v arabském jazyce, v jejich významu tak, jak odpovídají kontextu zjevení.<sup>95</sup> Jsou totiž záležitostmi nepoznatelného světa a spadají do sféry teoretické znalosti, která není předpokladem jejich nezávislé existence. Ibn Tajmíjja ztotožňuje podstatu Boha (*zát*) a Jeho existenci (*wudžúd*), upozorňující na chybu těch, kteří tvrdí opak a vedou rozdíl mezi nutnou a možnou existencí:

„Z toho by vyplývalo že existuje nějaká společná existence jak pro Nezbytné jsoucnou, tak i pro jsoucnou možná. Jenže nic takové mezi těmito dvěma není, kromě samého slova *existence* a jeho ideje v mysli a na papíře.“<sup>96</sup>

Všechny verše hovořící o attributech Božích jsou podle Ibn Tajmíjji volné interpretaci uzavřeny, nutno je chápat tak, jak jsou a dále je nerozpracovávat, potvrdit je a neodvrhovat, v souladu se zachováním přesvědčení o nedostižnosti a jedinečnosti Boha.

Pro falsafu byla naproti tomu existence Božích atributů (*sifátu lláh*) zmíněných v pramenných textech islámu neslučitelná s jejich vizí Boha jako jednotné a nedělitelné prvotní příčiny. Tato teze byla odmítnuta kalámem, který považoval tyto atributy jako metafory vztahů mezi

---

<sup>91</sup> Ibid., str. 221.

<sup>92</sup> Ibid., str. 206.

<sup>93</sup> Ibid., str. 214.

<sup>94</sup> Lamotte, V. 1994. *Ibn Taymiyya's theory of knowledge*, Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, str. 75.

<sup>95</sup> Ramić, S. 2011. *Komentar Allahovih lijepih imena*, Sarajevo: Unija džemata u BiH, str. 43.

<sup>96</sup> Ansari, M.A.H. 2000. *op. cit.*, str. 73.

Bohem a světem, což také vedlo k jejich faktickému neuznání. Mu'tazila popírala atributy Boží, protože se nedokázala přenést nad dilema, jsou-li věčně přítomny v Bohu, či jsou-li stvořeny, čímž by byla stvořena i část Boha. Boží atributy jsou věčné a jedinečné, identické s Bohem, jejich konkrétní naplnění a projev může být mnohý a různorodý a může začínat a končit v čase a všechny závisejí na dané vlastnosti Boha, na daném atributu. Jejich projev v konkrétní chvíli na konkrétním místě je v souladu s moudrostí Boží.

Ibn Tajmíjja odmítá negaci Boží vůle ze strany filozofů, z důvodu toho, že znamená chtíč, i ze strany mutakallimů z důvodu toho, že znamená touhu přesáhnout nedokonalost, opíraje se přitom o jasné texty Koránu a Sunny. Svět pro něj není nutnost, jako pro filozofy, ani náhodný produkt vůle Boží, jako pro mutakallimy, ale hlavně místo naplnění Božích příkazů a Jeho záměru, ve shodě s Jeho moudrostí.

Boží vůle je dvojitá, tvořivá a zákonodárná. Zlo odporuje zákonodárné vůli, ale děje se z vůle tvořivé. Člověk nemá svobodu rozhodování vůči tvořivé vůli, ale vůči zákonodárné ano. Tím Ibn Tajmíjja popírá učení mu'tazily o svobodné vůli lidí a též učení aš'aríje o přisvojování si činů (*iktisáb*).

Všechny ostatní atributy zmíněné v Koránu a v Sunně nutno brát a chápat podle toho, jak jsou vyřčeny, podle jejich vnějšího významu, ve smyslu adekvátním Boží Jedinečnosti, nevysvětlovat je, nepopírat a nechápat je jako metafory. Vše, co není potvrzeno ze jmen a atributů, třeba odmítnout. Toto se týká i tělesných Božích atributů. Nejsou metaforou, ani neznamenají totéž, co v případě stvořených bytostí:

„Pokud někdo myslí pod zjevným chápáním tělesných Božích atributů totéž, co v případě stvořených bytostí, nebo tímto zamýšlí Bohu připsat nějakou nedokonalost, jako např. u atributu *usazení se na Trůn* ( *istiwá 'alá l- 'arš*) tak se hluboce mýlí.“<sup>97</sup>

Ibn Tajmíjja tedy stanovuje, že Bůh a Jeho atributy jsou známy a potvrzeny, ale jejich pravou podstatu zná jen Bůh Sám.<sup>98</sup> Jsou popisy různých podob Božího působení a činů, každý je jiný a žádný není od Boha jako takového oddělen. Není možno podle jednoho z nich usuzovat na existenci jiného.<sup>99</sup>

### 3.9 Ibn Tajmíjjuv pohled na realitu kauzálních vztahů

<sup>97</sup> *Ibid.*, str. 28.

<sup>98</sup> Abramov, B. 1992. *op. cit.*, str. 265.

<sup>99</sup> Ajhar, A. H. 2000. *The metaphysics of God in Ibn Taymiyya's thought*, Montreal: The institute of Islamic Studies, McGill University, str. 157.

Ibn Tajmíjja si všímá ostrého kontrastu mezi zastánci falsafy a mu'tazily, kteří hovořili o nezbytnosti příčinných vztahů, které jsou přímo a nedělitelně obsaženy v příčinách pozorovaných jevů na straně jedné a mezi aš'aríjskými mutakallimy, kteří popírají existenci jakékoli kauzality ve prospěch svrchovaného Božího zásahu. Avšak i sám al-Ghazzálí opatrně připouštěl možnost existence jistého sklonu přímo v objektu samém, který Bůh zná a proto v daném směru zapůsobí.<sup>100</sup> Tak předznamenává pozdější IbnTajmíjjoy úvahy.

Ibn Tajmíjja na rozdíl od drtivé většiny mutakallimů a ve shodě s filozofy hledá odpověď na otázku důvodu Božího tvůrčího konání. Mutakallimové jakýkoli vnitřní Boží popud k tomuto upírali a filozofové se opatrně přikláněli k názoru o věčnosti světa. Ibn Tajmíjja nesouhlasí ani s jedněmi, ani s druhými, přičemž proti kalámu přináší prakticky stejné námitky jako filozofové.<sup>101</sup> Oba tábory zabředli do pasti vylučujících se tvrzení: A: buď je svět stvořen bez příčiny, tj. příčinu nemá, tj. je věčně existující, nebo B: Bohu přišel popud stvořit jej, tj. Bohu přichází popudy, tj. podléhá změnám, tj. není věčným a dokonalým. Ibn Tajmíjja se rozhodl nastolit nový směr islámskému myšlení a tento problém rozetnout.<sup>102</sup> Soustřeďuje se na texty a dekonstruuje pomocí nich základní schémata kalámu v uvažování o kauzalitě.

Připouští relativní (a nikoli absolutní) kauzalitu stvořeného světa tím, že svět byl stvořen v čase a příčiny působící následky jim musely časově předcházet. Každá příčina daného jevu je reálnou, ale není absolutní, protože nemůže kolidovat s vůlí Boží. Nezavrhuje tedy samu existenci příčinně-následkového vztahu, ale pouze jeho nezbytnost, jak se snažili dokázat zastánci falsafy:

„Jeho teorie příčinně-následkového vztahu a relace mezi rodem a druhem na straně jedné a jednotlivinami na straně druhé, jak opakovaně zdůrazňuje, je dočasného charakteru. Příčina a následek nejsou neoddělitelné a ani se sobě neztrácejí (*lá mukárina wa lá mutaráchíjja*). Poslední studie v anglické filozofii popisují vztah příčiny a následku přesně stejným způsobem – mezi nimi neexistuje mezera a nejsou ani přítomny zároveň.“<sup>103</sup>

Podle Ibn Tajmíjji jak filozofové, tak mutakallimové zanedbali úlohu časové posloupnosti příčiny a následku, který přichází krátce po ní:

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, str. 116.

<sup>101</sup> *Ibid.*, str. 148.

<sup>102</sup> *Ibid.*, str. 149.

<sup>103</sup> *Ibid.*, str. 151.

„Bolest přichází po zásahu, oteplení po ohřátí, stvořené věci po aktu stvoření, zničené po aktu zničení, ženy se stanou rozvedenými aktem rozvodu apod.“<sup>104</sup>

Toto se podle Ibn Tajmíjji plně shoduje s vnímáním našich smyslů. Jedno přichází po druhém, konsektivně (*tasalsul*).<sup>105</sup>

Ohledně populárního argumentu o ruce, prstu a prstenu Ibn Tajmíjja smýšlí, že:

„[J]de o sporný argument, neboť pohyb ruky není příčinou pohybu prstenu. Oba závisejí na jiné a též příčině, jak pohyb prstenu, tak pohyb ruky. Pohyb ruky byl zde podmínkou pohybu prstenu, jenže pohyb ruky není příčinou pohybu prstenu vždy a za všech okolností.“<sup>106</sup>

Co se týče Boha a příčiny vzniku světa, je třeba si uvědomit fakt, že Bůh je Jedinečný, kterému nic není podobno, nic není stejného druhu a rodu jako On. Poté je třeba mít na paměti, že stvořený svět přichází po Jeho aktu stvoření, přičemž schopností tvořit disponoval Bůh vždy. Věčnost Boha a věčnost světa je pak vždy jen věčností ve smyslu pouze toliko slovního označení a nikoli ve smyslu absolutním. Tím rozřešil Ibn Tajmíjja dilema a spor mezi zastánci falsafy a kalámu.<sup>107</sup>

Přesný vztah mezi příčinou a následkem nebyl definitivně v textech ustaven, protože:

„Posel Boží jen apeloval na masy způsobem, kterým je motivoval ke konání, jež jim prospěje.“<sup>108</sup>

Podobně není příčiný vztah definitivně stanovitelný ani rozumem, protože vždy existuje prostor pro pochyby a co se zdá jako kauzální souvislost jednomu, druhý kauzalitou neprohlašuje.<sup>109</sup> Navíc celý tento koncept byl pozdější terminologií vyvlečen ze svých původních významových konotací.<sup>110</sup>

Napadá dřívější autory z toho, že ve svých teoriích vzniku, rozhýbání, či postupné emanace světa, že ačkoli kladou velký důraz na rozum, zapomněli na fakt, že nic z toho nelze rozumem dokázat.<sup>111</sup>

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, str. 152.

<sup>105</sup> *Ibidum*.

<sup>106</sup> *Ibidum*.

<sup>107</sup> *Ibid.*, str. 153.

<sup>108</sup> Hoover, J. 2004. *op. cit.*, str. 314.

<sup>109</sup> Abramov, B. 1992. *op. cit.*, str. 260.

<sup>110</sup> *Ibid.*, str. 263.

<sup>111</sup> *Ibid.*, str. 280

#### 4. Závěr

Otázka kauzality hmotného světa, ač nerozpracována nejstaršími známými muslimskými autory, vyvstala při kontaktu muslimů s filozofickým odkazem starších civilizací jako obzvláště kontroverzní.

V odpovědi na ni se vydělily tři navzájem konkurenční pohledy. První je otevřený pohled filozofů. Korán a Sunnu spíše chápali jako základní matici svých myšlenek, na níž budovali novou, komplexnější vizi světa. Dospěli k tezi, že každá příčina nutně působí následek a svět funguje jako dokonale seřízený stroj, který se bez bezprostředních Božích zásahů obejde. Mu'tazilité se snažili dokázat, že mezi filozofií a vírou rozpor být nemusí. Stali se obhájci filozofů a přenesli jejich tezi nutnosti vazby příčiny k následku a nedůvěru k zázrakům i na pole teologie.

Proti nim stáli aš'arité, kladoucí si ortodoxní přesvědčení za cíl a scholastické vyvracení svých protivníků jako metodu. V názoru na kauzalitu byli okazionalisté, popírali jakoukoli jinou příčinu než Boha.

Třetí proud interpretuje dané texty Koránu a Sunny, respektující je jako Zjevení, tj. absolutní premisy, uzavřené volné interpretaci lidským rozumem, setrvávající ve starých přesvědčeních a rezervovaný vůči veškerým novým vlivům. Sem spadají první muslimové, *ahlu l-hadís* a následně i škola Ibn Tajmíjji.

Názory moderních západních badatelů ohledně vlivu určitých myšlenkových směrů na Ibn Tajmíjju shrnuje Anjum:

„Goldziher soudí, že byl v mnohém ovlivněn andaluským záhirovským teologem a právníkem Ibn Hazmem. Laoust smýšlí, že zejména co se týče své vize přísně rovnostářského a nezávislého systému politického uspořádání společnosti, Ibn Tajmíjja dluží názorům chárídžovců. Mnohem blíže současnosti Michot, asi nejdůležitější novodobý čtenář Ibn Tajmíjjevých filozofických děl, dospívá k názoru, že jej ovlivnil dokonce Ibn Sína. Jenže teze, že natolik vlivný a čtený myslitel, jako je Ibn Tajmíjja, byl vlastně jen dědicem myšlenek autorů jiných, aniž je jejich soustavný vliv na jeho práce prokazatelný, je neudržitelná. Byl především nezávislým intelektuálem, zastávajícím jedinečnou a ve své době velmi nepopulární

stanoviska, o čemž svědčí šíře a rozsah témat, od práva až po teologii, o kterých se takto unikátním způsobem vyjadřoval. Byl tedy filozofem jediným svého druhu.<sup>112</sup>

Henri Laoust, který studoval Ibn Tajmíjovy názory na sociální problematiku již ve 30. letech 20. století, napsal:

„Ibn Tajmíjja je dodnes velkou částí sunnitského světa ceněn a považován za jednoho z největších islámských učenců všech dob. Vedle al-Ghazzálího a Ibnu l-‘Arabího je pravděpodobně nejčtenějším muslimským středověkým učencem.“<sup>113</sup>

Ibn Tajmíjja je i přes jeho často vzpomínaný zarputilý tradicionalismus spíše bořítelem zaběhnutých autorit. Postavil se proti všem trendům soudobého intelektuálního světa a boural zažitá myšlenková schémata, neboť zevšeho nejvíce opovrhoval slepým následováním autorit (taklíd), o jejichž ryzosti tehdejší společnost nepochybovala:

„Slepé následování (taklíd) bylo důvodem, proč někteří muslimští učenci postavili mistry jako al-Ghazzálího a ar-Rázího na piedestal nezpochybnitelné ortodoxie v kalámu, jedince jako Ibn ‘Arabího v súfizmu a řecké filozofy typu Platóna a Aristotela v oblasti filozofie. Dokonce odmítal slepě následovat i imámy salaf, zejména zakladatele čtyř hlavních sunnitských mazhabů. Tento typ taklídu podle něj vedl k nekritickému přejímání jejich názorů a k jejich následování i v případě, že byla odhalena jejich chybnost. Sporné body pak byly v diskuzi odsunuty bokem a přijaty s vírou, že se za nimi skrývá hlubší moudrost, aniž by byla uznána jejich chybnost.“<sup>114</sup>

Ibn Tajmíjja odmítl předchozí disputace filozofů a spekulativních teologů a nahradil je návratem k textům, braným jako absolutní a pravdivé postuláty. Mezi takovým jeho pochopením a tím, co požaduje zdravý rozum, v konečném důsledku musel panovat soulad, jak také ukázal. Použil k obraně původních postojů nové poznatky a myšlenková schémata všech myšlenkových táborů, které v jeho době existovaly a poukázal na to, že v debatě o kauzalitě a souvisejících filozofických otázkách, zabředli jeho předchůdci do disputací bez cíle a smyslu, podceňující také jeden důležitý faktor – otázku časové souslednosti. Tu pasoval na základní kámen vlastní kauzální teorie.

---

<sup>112</sup> Anjum, O. 2012. *op. cit.*, str. 183.

<sup>113</sup> Laoust, H. 1986. *op. cit.*, str. 955.

<sup>114</sup> Anjum, O. 2012. *op. cit.*, str. 185.