

المعرفة فكر مؤلفات

شيخ الإسلام ابن تيمية

EPISTEMOLOGIE V PRACECH

šejchu l-islám Ibn Tajmíjji

AIÍ VĚTROVEC

www.e-islam.cz 2015

OBSAH

1. ÚVOD	4
2. METODIKA	7
2.1 ZÁKLADNÍ POZNÁMKY K METODOLOGII	7
2.2 POZNÁMKY K PŘEPISU ARABSKÝCH JMEN A TERMÍNŮ DO ČESKÉ VERZE LATINKY	9
2.3 UŽITÉ METODOLOGICKÉ POSTUPY	10
2.4 PRAMENY	11
2.5 KLÍČOVÉ TEMATICKÉ OKRUHY ISLÁMSKÉHO EPISTEMOLOGICKÉHO MYŠLENÍ	12
3. IBN TAJMÍJJA A PŮVOD USTÁLENÝCH SCHÉMAT ISLÁMSKÉHO MYŠLENÍ	14
3.1 CLUSTERY INTERPRETACÍ ISLÁMU JAKO VÝSLEDEK VZTAHOVÉ DYNAMIKY MEZI UČENCI A VLÁDCI	14
3.2 IBN TAJMÍJJA JAKO AKTÉR MOCENSKÝCH ZÁPASŮ	21
4. KONKURENČNÍ POHLEDY: KALÁM, SÚFISMUS A FALSAFA V KONFRONTACI S IBN TAJMÍJJOU	28
4.1 DĚDICOVÉ AL-GHAZÁLÍHO – AŠ'ARITSKÝ KALÁM A JÍM OVLIVNĚNÝ SÚFIZMUS	28
4.2 DĚDICOVÉ IBN RUŠDA – FALSAFA A ŠKOLA „VELKÉHO KOMENTÁTORA“	34
5. BŮH, ČLOVĚK A NÁBOŽENSTVÍ: IBN TAJMÍJJOVY EPISTEMOLOGICKÉ ÚVAHY	39
5.1 IBN TAJMÍJJA A SPOR O VĚČNOST TOHOTO SVĚTA	39
5.2 IBN TAJMÍJJA, TAWHÍD A DOKAZOVÁNÍ BOŽÍ EXISTENCE	41
5.3 IBN TAJMÍJJA, PRAKTICKÝ TAWHÍD A MODLOSLUŽEBNICTVÍ	42
5.4 IBN TAJMÍJJA, ZPŮSOBY POZNÁVÁNÍ A VZTAH MEZI TEXTEM A ROZUMEM	43
5.5 IBN TAJMÍJJA, PŘIROZENÉ ZÁKONITOSTI A NADPŘIROZENÉ ZÁZRAKY	45
5.6 IBN TAJMÍJJA, DEFINICE A SYLOGISMY	46
5.7 IBN TAJMÍJJA, ANTROPOMORFIZMUS A POPÍRÁNÍ BOŽÍCH ATRIBUTŮ	47

5.8 IBN TAJMÍJJA, ZNALOST A PŘEDURČENÍ BOŽÍ	49
5.9 IBN TAJMÍJJA, SRDCE A DUŠE	50
5.10 IBN TAJMÍJJA, NÁBOŽENSKÉ POZNÁNÍ A POZNÁVÁNÍ NEPOZNATELNÉHO SVĚTA	51
6. DVĚ MODERNÍ VIZE IBN TAJMÍJJI	55
6.1 MODERNISTICKO – ICHWÁNSKÁ VIZE IBN TAJMÍJJE JAKO REFORMÁTORA	55
6.2 NEOSALAFISTICKÁ VIZE IBN TAJMÍJJE JAKO STRÁŽCE DOKTRÍN AHLU S-SUNNA	63
7. VNÍMÁNÍ IBN TAJMÍJJI A AHLU L-HADÍS V ZÁPADNÍ ISLAMOLOGII	69
8. ZJIŠTĚNÍ A ZÁVĚRY	74
9. SEZNAM LITERATURY	80
10. SUMMARY	84

1. ÚVOD

Jedním z nejskloňovanějších a nejcitovanějších středověkých učenců a autorit islámské duchovní, náboženskovědní či teologické tradice současnosti je patrně Ibn Tajmíjja. Jeho jméno se objevuje v mnoha kontextech a souvislostech, připomínán je velmi často jak soudobou spisbou o islámu psanou muslimy samotnými, jak tzv. modernisty tak i tzv. fundamentalisty, stejně jako i nemuslimskými akademickými odborníky a dokonce i popularizátory otázek reálií jihozápadní Asie a muslimských populací z jedné i druhé strany pomyslné názorové barikády.

Vycházím z předpokladu, že ačkoli je situace každé doby a místa neopakovatelná a neredukovatelná, diskurs o islámu je z obou stran dodnes více či méně ovlivněn středověkým islámským myšlením a jeho díly, považovanými za vrchol muslimské intelektuální tvorby. Muslimové hledají její přemostění do moderního světa a nemuslimská akademická tvorba se stále ještě koncentruje převážně na ně, v kontextu klasické orientalistiky, trochu méně se věnuje současnému stavu muslimského světa, ač se to od konce 70. let s antropologickým obratem v islamologii pomalu mění. Naopak velký nedostatek panuje ve výzkumu percepce tohoto středověkého dědictví samotnými dnešními muslimskými autory.

Ibn Tajmíjja přes všechny kontroverze s jeho jménem spojené, zůstává osobností, kterou neopomíjí a vytrvale rozpracovává západní orientalistika a ke které se hlásí, nebo se o ní alespoň zmiňují všechny soudobé proudy v islámu. Každá ze zmíněných skupin ovšem prezentuje svou poněkud odlišnou verzi Ibn Tajmíjji, svůj pohled na život a dílo tohoto velikána středověkého islámského myšlení. Vystává proto otázka, co mají jimi prezentované pohledy společného jednak mezi sebou a jednak s historickým Ibn Tajmíjjou skutečným? Který z proudů islámské obrody dneška lze právem nazvat dědici Ibn Tajmíjjova intelektuálního odkazu? Stojí Ibn Tajmíjja v takové opozici k vyzdvihované racionalitě muslimského myšlení v době, která mu předcházela? Jak to, že jeho myšlenky získaly omnoho větší popularitu až po jeho smrti, nežli za jeho života? Jak jeho i jeho myšlenky formoval konflikt s mocí a spor s konformní částí muslimských učenců? Proč došlo právě uvnitř hanbalovského mazhabu k největšímu rozšíření Ibn Tajmíjjových myšlenek? Proč jiné mazhaby tíhly většinou spíše k jiným pohledům na islámskou věroučnou doktrínu? Jak se stavěli Ibn Tajmíjji pozdější následovníci ke změnám, které během kolonizace otřásly dosavadním islámským myšlením a způsobili svého druhu pád muslimské epistémy? Je skutečně praotcem rigidního, povrchního a konfliktního pojmání islámu, kterého proponenty dnes nalezneme mezi nejextrémističtějšími frakcemi islamistických radikálů?

V této práci jsem se snažil představit poněkud jiného Ibn Tajmíjju, který s dnešním děním také souvisí, leč nedostává se mu zasloužené pozornosti – Ibn Tajmíjju epistemologa, hovořícího k otázkám poznání, skutečnosti a pravdy. Již letný pohled na soudobou akademickou tvorbu i spisbu dnešních muslimů napoví, že Ibn Tajmíjjuv pohled na poznání stojí zasunut v pozadí mnohem rozpracovávanějších konceptů jeho myšlení - jeho kritiky inovace, jeho pojetí tawhídu, jeho pojetí džihádu a zejména jeho pojetí státní a společenské organizace, úlohy lidu a vládce, jakož i vztahu mezi nimi. Toto jsou prizmata, která představují Ibn Tajmíjju a jeho dílo muslimskému i nemuslimskému čtenáři současnosti. Dobový kontext podnětného a mnohorozměrně pulzujícího intelektuálního prostředí Levanty 13.-14. století křesťanské éry, onoho kolbiště, kde se spolu utkával sunnizmus a ší'izmus, falsafa a kalám, sufismus a právní praxe, oddanost raci se lpěním na textualitě, z čehož vznikalo množství různých kontroverzí, dilemat a vzrušených debat, to vše je v moderní narativě zanedbáváno.

Toto pojednání je tak pokusem nastínění jistého obrazu Ibn Tajmíjjoy epistemologie v kontrastu konkurenčních epistemologií té doby na straně jedné a pokusem zachytit přetrvávající myšlenky a motivy Ibn Tajmíjjoy teorie poznání a poznávání zůstaly aktuální až do současnosti. Klade si otázku, kde přetrvává Ibn Tajmíjjoya teorie poznávání a kdo se na ni v muslimském diskursu odvolává dnes a to primárně nikoli jen citací, ale dokladem stejného smýšlení nebo totožného názoru.

V duchu postkoloniální kritiky ukazuje rovněž i hranice outsiderovských interpretací a konfliktu jimi postulovaných kategorií oproti vnitřním kategoriím a identitám, které si sami vytvářejí ti, o kterých se diskutuje. Zde je důležitou poznámkou nemožnost nebo přinejmenším spornost anachronického přiřazování dávnějších historických postav islámského myšlení ke dnešním existujícím proudům v islámu.

Slovy M. Mendela:

„Ať už islámské náboženství sledujeme z jakékoli společenskovední perspektivy, vždy je třeba ho vidět v širším historickém kontextu a primárně se zajímat o to, jak se na daný problém dívají sami reprezentanti náboženství (kultury), jehož výseč sledujeme. Hermeneutický pohled na islám je nezbytný.“¹

Nutno je přitom upozornit i na specifický rys moderní islámské mysli, kterým se liší od předcházejících období. Ten se také velkou měrou odráží na projekci Ibn Tejmíji v jeho době a dnes a napovídá o hlubokých, dalekosáhlých a s různou dynamikou probíhajících změnách ducha doby, jak jej zachycují představitelé nové historiografie. Pod vlivem styku s evropskými či později americkými společnostmi dochází i zde k přerodu tradiční společnosti v moderní, což se kryje s pádem úlohy učence jakožto autority tlumočící náboženskovědní poznání masám. Rozšíření gramotnosti a mediální obrat 70. let, spolu s krizí z nacionalistických a socialistických experimentů vedl zde k rozšíření zájmu o vlastní kulturu, dějiny a myšlenkový odkaz bohatého intelektuálního dědictví islámského středověku. Tyto znalosti se staly přístupnějšími omnoho širším masám než dříve. Dnes se k nim vyjadřují a interpretují je nejen učenci, ale také sociální vědci, či společenští aktivisté, spisovatelé a intelektuálové, s různým výsledkem a různou hloubkou fundovanosti či porozumění.

Ibn Tajmíjja jako komplexní osobnost se svým historickým odkazem a přesahem je takto součinem vlastních počinů svého života, jakož i geertzovským souhrnem interpretací svých stoupenců i kritiků z řad jeho současníků i jejich následovníků až dodnes. Navzdory tomu, že vize Ibn Tajmíji a jeho učení, která může být tím kterým proudem prezentována, nemusí příliš odpovídat skutečnosti a jedna interpretace může jinou dokonce i popírat, není v očích interpretátora, který o ní daným způsobem hovoří, o nic méně skutečnou. Všichni tito Ibn Tajmíjiové, pak padenovsky řečeno, nerušeně žijí vedle sebe.

Sám šajchu l-islám, jak bývá Ibn Tajmíjja v muslimském prostředí titulován, je v konečném důsledku nejen tím, čím sám je, skutečným učencem své doby a autorem skutečných děl, interpretujících islám v kontextu času místa a osobnostních předpokladů, ale i tím, koho v očích ostatních muslimů různé profilace představuje a představovat má, tedy ikonou, velmistrem, obnovitelem víry i modernizátorem islámu upadlého do neplodné sterility. Je vším tímto současně, interpretátorem i interpretovaným, zdrojem i symbolem.

2. METODIKA

2.6 ZÁKLADNÍ POZNÁMKY K METODOLOGII

Osou metodologie tohoto pojednání je jednak určit základní tematické okruhy diskursu o epistemologii, které byly pro Ibn Tajmíjovu dobu nejstěžejnější, představovaly jádro sporu mezi tehdejšími konkurujícími si proudy islámského myšlení a jednak tyto koncepty stopovat v dalším průběhu historie pokud možno co nejdéle, sledovat jejich vývoj, šíření, nebo ústup a zhodnotit, nakolik jsou relevantní a s jakou frekvencí jsou opakovány i dnes, případně neobjevují-li se namísto nich další otazníky v pohledu na poznání i poznávání jako proces, či jak jsou tyto nové otazníky řešeny ve vztahu k otázkám klasickým, formulovaným již ve středověku. Výsledkem tohoto sledování pak je komparace jednotlivých pohledů mezi sebou a jejich porovnání s tím, co nabízí a ve svých dílech předkládá přímo autor sám.

Způsob výběru otázek se odvolává na stěžejní dílo *Taháfutu l-falásifa* Abú Hámida al-Ghazálího, které z pozice kalámu napadá falsafu, a *Taháfutu t-taháfut* Ibn Rušda, který falsafu proti kalámu brání. Poznávání alternativních epistemologií, tj. Ibn Rušda a al-Ghazálího, se opírá především o jejich traktáty *Rozhodné pojednání*, resp. *Výklenek světla*. Falsafa a kalám tvořily dvě nejvýznamnější interpretace islámu podporované mocí, institucemi i vládami té doby, Ibn Rušd a al-Ghazálí jsou každý představiteli svého duchovního proudu v jeho nejvyzrálejší podobě, v době té Ibn Tajmíjově nepříliš vzdálené. Druhým pramenem výběru stěžejních otázek, které jsou pro stanovení Ibn Tajmíjovy epistemologie určující, jsou samotné spory, ke kterým ohledně věroučných otázek došlo mezi ním a jeho názorovými oponenty z řad tradičních 'ulamá, súfijů a mutakallimů, kteří pracovali pro tehdejší establishment, resp. požívali jeho výsad. Tvoří rozměr konfliktu mezi kalámem, súfizmem a ahlu l-hadís. Třetí skupinou jsou koncepty, o nichž hovoří v opozici ke svým současníkům sám Ibn Tajmíjja. Tyto tvoří originální složku, ideje, které jako jedinečné vnáší do diskursu Ibn Tajmíjovo vystoupení na podporu ahlu l-hadís, tehdy oproti aš'aríji nepříliš vlivného názorového proudu.

Takto vybrané otázky, či spíše dílčí problémy, jsou tím, čeho tato práce hledá přesah do dnešní doby.

Středověké proudy, o kterých je zde řeč, jsou především představitelé falsafy, svérázného

myšlenkového proudu ovlivněného aristotelizmem a neoplatonizmem, ztělesněných Ibn Rušdem a jednak stoupenci kalámu, spekulativní islámské teologické rétoriky, představovaní al-Ghazálím v jedné z vícero fází jeho života. Proti nim stojí ahlul-hadís, reprezentovaní Ibn Tajmíjjou.

Moderní proudy, u nichž hledáme návaznosti středověkých myšlenek jsou na straně jedné představitelé novodobého salafizmu, spjatí se Saúdskou Arábií, odkazem Ibn 'Abdulwahhába a Mezinárodní islámskou univerzitou v Medíně. Reprezentují je al-Albání, Ibn Báz, Ibnu l-'Usajmín a Sálíh al-Fawzán. Na straně druhé jsou to představitelé proudu zdůrazňujícího uměřenost a modernitu, v jejichž pozadí stojí al-Azhar, organizace Muslimské Bratrstvo a jeho přidružené instituce. Reprezentuje je kolektiv okolo Mezinárodního institutu pro islámskou mysl (IIIT), Júsuf al-Kardawí a Tárík Ramadán. Oba proudy, neosalafisté i, řekněme, ichwánisté, tvoří nejvýznamnější a nejvlivnější tábory současného islámského náboženského myšlení, které přispívají ke každodenní interpretaci islámu v sunnitském světě dneška. Oba tábory disponují pevnou pozicí a dostatečnou podporou intelektuální, logistickou, finanční i politickou. Oba získávají stoupence a šíří své myšlenky dále, jejich význam roste a oba proudy mají také politické či mocenské ambice, často jsou si navzájem soupeři, jak ukázaly např. nedávné události spojené s pádem egyptského prezidenta Muhammada al-Mursího. A jak jedni, tak druzí, se ve své tvorbě hojně odvolávají na Ibn Tajmíjju, jak lze dokázat krátkým průzkumem jejich dostupných tištěných děl i internetové tvorby.

Kdekoli to jen bylo možné, snažil jsem se vyhýbat názvům a označování jednotlivých koncepcí, myšlenek a proudů termíny zvenčí, i když jsou tyto velmi dobře známé a široce užívané v diskursu akademického bádání o islámu a jeho duchovních dějinách. Tak oproti termínu islámská filozofie raději užívám původního arabského termínu falsafa a oproti termínům islámská scholastika nebo islámská teologie raději užívám původního arabského termínu kalám.

Podstatně složitější je situace s moderními proudy, jejich vymezením a co nejjednoznačnějším pojmenováním. Termín salafismus, který se nabízí, je zavádějící, protože na zbožné předky, salaf, se odvolává většina sunnitských náboženských frakcí po celou historii. Odvolávali se na ně i reformátoři koloniálního období, al-Afgháním počínaje a konče egyptskými autory Rašídem Ridá a Muhammadem 'Abduhem, kteří jsou sami spíše ideologickými východisky proudu okolo al-Azharu, který v této práci stavím do protikladu k proudu okolo Medíny. Vzhledem k jejich různé míře návaznosti na společensko-politické hnutí Muslimské bratrstvo se kloním, přes veškerou diskutabilnost tohoto termínu, k jejich pracovnímu označení jako ichwánistů.

Z metodologického hlediska může být sporná volba reprezentací jednotlivých proudů a její

vliv na možné závěry. Nutno podotknout, že nelze získat zcela objektivní představu bez zvážení názorů všech zúčastněných, což je jen velmi obtížně, pokud vůbec, proveditelné. Snažil jsem se volit takové autority, které mají co největší vliv na formování diskursu o islámských naukách všeobecně a o Ibn Tajmíjově dědictví v užším smyslu slova. Mohou mezi nimi existovat i určité přechody a nuance, nicméně jistou zjedodušenou představu o současném nakládání s Ibn Tajmíjovým odkazem i tak podávají.

2.2 POZNÁMKY K PŘEPISU ARABSKÝCH JMEN A TERMÍNŮ DO ČESKÉ VERZE LATINKY

Při transkripci arabských termínů do české verze latinky jsem se držel hlavně požadavku co nejpřesnějšího přepisu za dodržení podmínky jednoduchosti úpravy i čtení. Každému arabskému fonému odpovídá jeden český grafém. Oproti německému standardu DIN 31635 se v této práci užívaná verze liší:

- Nepoužíváním rozlišujících značek nad či pod grafémy reprezentujícími podobně znějící fonémy. Z toho vyplývá nerozlišení emfatických a neemfatických hlásek ani dyšného *h*.
- Přepisováním zadního čípkového *k* jako *k* a nikoli jako *q*.
- U složenin dvou a více slov přepisují slova i s koncovými harakáty a následující harakát nad alifem určitého členu následujícího slova nebo v případě hamzatu *l-wusl* vynechávám (tak jak je čteno v plynulém textu), např. *ahlu l-hadís*, nikoli *ahl al-hadís* apod.
- Složená arabská jména přepisují dohromady, tzn. např. *Abdulláh, Takijjuddín* apod.²

2.3 UŽITÉ METODOLOGICKÉ POSTUPY

Moderní metody studia islámu, jeho duchovního dědictví i dnešních projevů by měly být v ideálním případě kombinací klasických přístupů umožňujících poznání referenčních textů a tím normativního náboženství, respektive doktríny, náboženských nauk, na straně jedné a moderních projevů religiozity skutečných muslimů, tedy žité víry.

Jako součást žité víry považuji i artikulaci náboženských nauk soudobými autoritami, která je aktualizací textů, které muslimové považují za nadčasové a závazné, tj. samotná produkce teologického poznání je aktem religiozity živých a skutečných lidí. Nejsou totiž ani tekstem Koránu nebo Sunny, ani součástí islámsko-naučného dědictví, ukazujícího žitý islám v minulosti. Jsou současným jevem, který podléhá současným zákonitostem a vlivům.

2 Více viz tabulka transkripce na konci práce.

Základní metodou užitou v tomto pojednání je textuální analýza jak původních Ibn Tajmíjiových textů, tak i Ibn Tajmíjiovských citací a odvolávek obou skupin moderních autorů.

V případě klasických prací, jako jsou díla Ibn Tajmíjiova, je nutno nejdříve zjistit skutečné autorství jemu připisovaných děl, zohlednit rozpory mezi jednotlivými verzemi jejich rukopisů při stanovení původní verze, objasnit technické termíny a řídkěji užívané výrazy, opatřit tištěnou verzi příslušnými komentáři a historicko-kritickým úvodem. Tuto práci za nás zastali vydavatelé citovaných publikací. Výsledky jejich šetření v těchto otázkách uvádíme jen tam, kde je to pro naše potřeby a pochopení celé prezentované věci nutné.

Při analýze moderních děl, kde tento problém odpadá, jsou nezbytné informace o autorovi, jeho akademickém, osobním i kulturním pozadí, směru, který reprezentuje, vzdělání, kde ho získal a u koho, specializaci, které se věnuje, ostatní jeho díla, kontext, ve kterém konkrétní dílo nastalo, cíl napsání tohoto díla, publikum, kterému je určeno, způsob jeho napsání atd.

Při sestavení historického pohledu či náhledu, prezentaci uceleného historicky determinovaného názoru, například pokusu rekonstruovat Ibn Tajmíjiovu teorii poznání, nutno respektovat tři fáze kritické historické metody, jak je formuloval Gilbert J. Garraghan – heuristiku, tedy nacházení přímých pramenů a bádání v nich, dále kritickou evaluaci těchto pramenů a nakonec formulaci uceleného a vnitřně konzistentního závěru, syntézy, která nám historickou skutečnost, v našem případě Ibn Tajmíjiovův pohled na poznání, na základě vstupních pramenů představí. Garraghan sám o historickou metodu představuje jako:

„systematický celek principů a pravidel vytvořených tak, aby efektivně pomohla při shromažďování pramenného materiálu z minulosti, aby ho kriticky zhodnotila a představila jako syntézu (obyčejně v psané formě) zjištěných výsledků.“³

Posledním metodickým postupem je komparace, tedy porovnávání jednotlivých současných pohledů na Ibn Tajmíjiovu epistemologii mezi sebou stejně jako přímo s takto zrekonstruovaným pohledem Ibn Tajmíjiových děl, hledání shod a rozdílů a jejich následná interpretace. Takové porovnání musí obsahovat pět elementů: 1. referenční rámec, kterým je pro nás epistemologie jako taková, dále 2. základ srovnání, kterým jsou pro nás návaznosti na Ibn Tajmíjiovův pohled. 3. je teze, formulujeme ji jako prezentaci vlastního pohledu na problematiku s odvolávkou na autoritu, aniž je sama tato autorita směrodatným vodítkem, od které se nový názor odvíjí. 4. poté následuje rozbor

referenčních otázek a témat původní epistemologie Ibn Tajmíjji v kontrastu s konkurenčními epistemologiemi té doby bod po bodu, načež je následně porovnán s moderními interpretacemi a 5. následně jsou vyvozeny závěry s možným jejich zdůvodněním.

2.4 PRAMENY

Ibn Tajmíjja nenapsal jediné ucelené dílo, které by do detailů rozpracovávalo epistemologickou tematiku. Problematice poznání jako procesu a mechanismu se věnoval v řadě děl v souvislosti s mnoha rozličnými otázkami. Velká většina jeho děl je reakcí, nebo odpovědí, kterou se autor snažil korigovat vše, co považoval za odporující islámské doktríně podle Koránu, Sunny a praxe zbožných předků tak, jak ji chápal.

V rekonstrukci Ibn Tajmíjjeva pohledu na epistemologii jsem proto vycházel z následujících pramenů:

1. Český překlad Ibn Tajmíjjeva pojednání *al-'Akídatu l-wásitíjja* od Pavla Ťupka, vyšlý v roce 2013 v nakladatelství Academia, opatřený původní studií. Podle jistého 'Alamuddína, autora krátkého pojednání s názvem *al-Munázara*, byl tento nevelký traktát napsán za jediné odpoledne jako odpověď na debatu zorganizovanou syrským místodržícím emírem al-Aframem roku 598 hidžry (1298 kř. éry) na žádost soudce z iráckého al-Wásitu. Je podobně jako al-Hamawíjja a at-Tadmúríjja věroučným spisem adresovaným konkrétním příjemcům. Ústředním bodem je zde nástin metody (arab. *manhadž*) správného pochopení náboženství a správné pochopení Božích atributů. Styl je jednoduchý a přístupný i laikům, aby spis mohli i oni studovat a následovat cestu těch, která dle Ibn Tajmíjji a jeho stoupenců jediná zajišťuje spásu.⁴ Český překlad se opírá o opoznamkovanou verzi dle saúdskoarabského šejcha Ibnu l-'Usajmína.⁵
2. Kompilát a anglický překlad Ibn Tajmíjjevých *fatew* od Muhammada 'Abdulhakka al-Ansáriho, nazvaný *Ibn Taymiyyah expounds on Islam*. Vychází z *Madžmú'u l-fatáwá*, díla, které vzniklo dodatečně až v r. 1978 jako soubor dochovaných Ibn Tajmíjjevých *fatew* na různá témata, jako výsledek mnohaleté badatelské činnosti 'Abdurrahmána ibn Kásim al-'Ásimího.
3. Bosenský překlad prvního svazku Ibn Tajmíjjeva *Madžmú'u l-fatáwá* s názvem *Fetve Ibn Tejmijje*, vydaný nakladatelstvím el-Kelime.
4. Anglický komentovaný překlad Ibn Tajmíjjeva *Dar'u ta'árudi l-'akli wa n-nakl* od Carla

4

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. *Wásitské vyznání*. Praha:Academia, str. 114.

5 Ibid., str. 115

- Sharif al-Tobguiho, publikovaný jako doktorská práce na univerzitě McGill v Montrealu.
5. Bosenský překlad Ibn Tajmíjjova díla *al-Furkán bajna awlijá' i r-Rahmán wa awlijá' i š-šajtán*, podle korekce Sulejmána ibn Sáliha al-Ghusna na základě kopie originálního rukopisu z Jeruzaléma, uložené na univerzitě Muhammada ibn Saúda v Rijádu. Překlad pod názvem *Veličanstveno pravilo u razlikovanju između ibadeta sljedbenika islama i imana i ibadeta idolopoklonika i licemjera* vydalo nakladatelství es-Sunne. Dílo je autorovou odpovědí proti soudobým kritikům a zabývá se zejména otázkou uctívání hrobů.
 6. Bosenský překlad Ibn Tajmíjjovy *al-'Ubúdíjja* s vysvětlivkami 'Abdul'azíze ibn 'Abdilláh ar-Rádžihího, které pod názvem *Robovanje* vydalo nakladatelství es-Sunne. Toto dílo bylo odpovědí na otázku, zda je podstatou víry služba Bohu.
 7. Ibn 'Usajmínův komentář Ibn Tajmíjjovy *Mukaddimatu fí usúli t-tafsír*, přeložený do angličtiny pod názvem *The Explanations of principles of Tafseer* kolektivem nakladatelství al-Hidája. Ibn Tajmíjja toto dílo napsal na požádání z důvodu jasného odlišení toho, co je v knihách výkladu Koránu pravdou a co omylem.
 8. Bosenský překlad Ibn 'Usajmínova komentáře Ibn Tajmíjjovy *al-Hamawíjja* s názvem *Fethu r-Rabbi l-baríjja fí talchísi l-hamawíjja*, publikovaný nakladatelstvím es-Sunne pod názvem *Hamevijja – komentar šejha 'Usejmina*. Dílo se zabývá především otázkou tzv. Vznešených Božích atributů.
 9. Dvojsvazkový bosenský překlad Ibn Tajmíjjova díla *Minháđžu s-sunnati n-nabawíjjati fí r-nakdi 'alá da'wati r-ráfídati wa l-kadarijja*, vyšlý v nakladatelství es-Sunne v krácené verzi 'Abdulláha al-Ghunajmána jako *Poslanička metodologija u pobijanju govora šija rafidija*. Tato kniha byla napsána jako odpověď na knihu agitující pro ší'izmus.
 10. Bosenský překlad Ibn Tajmíjjova pojednání *Rafu l-malúm 'ani l-aimma* o podstatách názorových neshod mezi islámskými učenici, vyšlý pod názvem *Opravdanje za greške velikih imama i učenjaka*, v Sarajevu v roce 2008.
 11. Anglický překlad Ibn Tajmíjjovy polemiky s křesťanstvím *al-Džawábu s-sahíh liman baddala dína l-Masíh*. Tato byla odpovědí na dopis pravoslavného mnicha Pavla z Kypru. Přeložil ho kolektiv Bayan Translations a vydalo nakladatelství Umm Al-Qura.

2.5 KLÍČOVÉ TEMATICKÉ OKRUHY ISLÁMSKÉHO EPISTEMOLOGICKÉHO MYŠLENÍ

Prameny poznání středověké i moderní islámské mysli představují diskurs, který umožňuje vytýčit základní tematické okruhy a stěžejní otázky, okolo kterých se točila diskuse a které byli určující pro vznik rozdílů mezi jednotlivými myšlenkovými proudy:

1. Věčnost tohoto světa a důkazy, které tuto tezi podporují, případně vyvrací.
2. Otázka rozumu, textu a ratia, nebo souladu mezi empirickým faktem a zjeveným textem.
3. Otázka definic, nadřazených a podřazených pojmů a vůbec samé schopnosti definovat.
4. Otázka způsobů poznávání a jejich vzájemné hierarchie, vztah mezi rozumovým a náboženským poznáním.
5. Kauzalita a její důkazy, přírodní zákonitosti a běh událostí, otázka zázraků jakožto porušení tohoto normálního běhu.
6. Existence Stvořitele, Jeho Jedinost a důkazy pro ni, možnost Stvořitele vůbec racionálně dokázat.
7. Otázka Božích atributů a vlastností Boha mezi jejich popíráním a připodobňováním stvořeným věcem.
8. Otázka Znalosti Boží a zda tato zahrnuje i znalost konkrétních jednotlivostí, nebo nikoli.
9. Otázka lidské duše, poznání její podstaty, kategorizace, vztahu k Bohu a její navázanosti na tělo a tělesnost.
10. Otázka poznání věcí spojených s neviditelným a nepoznatelným světem, s anděly, oním světem, Rájem, Peklem a vzkříšením.

Těchto deset bodů představuje stěžejní témata islámské epistemologie a ustavuje otázky, které byly předmětem uvažování a disputací středověké falsafy, kalámu i ahlu l-hadís. Tytéž otázky se v poněkud pozměněné podobě vrací i dnes, v souvislosti s vlivem moderních západních vědeckých disciplín, teorií a konceptů na muslimský svět. Středověké intelektuální dědictví pak představuje nesourodý korpus pohledů a řešení, ze kterých často nesystematicky a eklekticky vybírají moderní myslitelé i učenci.

3. IBN TAJMÍJJA A PŮVOD USTÁLENÝCH SCHÉMAT ISLÁMSKÉHO MYŠLENÍ

3.1 CLUSTERY INTERPRETACÍ ISLÁMU JAKO VÝSLEDEK VZTAHOVÉ DYNAMIKY MEZI UČENCI A VLÁDCI

Pro pochopení procesů hýbajících muslimským světem od pádu Baghdádu v roce 1258 kř. éry prakticky až dodnes je klíčový vztah mezi mocí a náboženským učením, vzdělávání, islámským myšlením a vzdělaností v naukách Koránu a Sunny.

Vládcové v prvních staletích muslimských dějin dbali na to, aby jejich kroky byly nábožensky ospravedlněné. Sami vládcové jmenovali do funkce soudce (arab. kuddát, sg. kádí), kteří soudili na základě svých získaných znalostí šarí'ý. Postupem času se soudci stali oficiálními zástupci vládní moci. Po prvotním odporu učenců, jakožto dědiců Prorokova učení, vůči dynastické moci prvních umajjovských chalífů ztělesněné vzpourami pod vedením některých z nich, došlo k ustálení smíru a ke vzájemnému uznání autority za vlády umajjovského chalífy 'Abdulmalika v 70. letech 1. století/ hidžry na počátku 8. století. Nevole však doutnala ještě dlouho a vyvrcholila vzpourou, která v roce 132 hidžry / 750 kř. éry sesadila Umajjovce a vynesla k moci 'Abbásovcé. Ti si poněkud lépe uvědomili, že islámské vzdělávání se neobejde bez přímého sponzoringu vládnoucích vrstev. Přímou intervencí ve prospěch učenců a podporou jejich činnosti, stejně jako pomocí finančních dotací učencům získávali 'abbásovští vládcové jednak prestiž u věřících a jednak mocnou ideologickou páku proti svým oponentům. Na druhou stranu sami mohli určovat směřování a profilaci těch, kdo pro ně tyto služby zajišťovali. Tak došlo během 'abbásovské vlády k prostřídání podpory nejprve sunnitským učencům, poté mu'tazilitům a nakonec opět sunnitským učencům. S praxí centrálně stanovených platů pro všechny učence ve státě se začalo v období vlády Fátimovců na počátku 5. století hidžry / 11. století kř. éry.⁶ Od nich se tento model rozšířil i do ostatních muslimských států.

Dalším důležitým faktorem jsou demografické změny v obyvatelstvu, které se ke konci 'abbásovské doby stále více arabizuje a přejímá arabštinu jako výhradní jazyk vzdělanosti a učenosti, byť jsou vedle ní používány i jiné jazyky, zejména perština ve sféře básnictví a turečtina

ve vojenských kruzích. Roste také podíl městského obyvatelstva, města jako taková se rozšiřují a bohatnou, společnost se stratifikuje, velký počet gramotných lidí s poměrně slušnou úrovní vzdělání, množství knihoven, písařských dílen a živých studijních klubů vytváří poptávku po znalosti a intelektuálním úsilí. S arabizací jde ruku v ruce také islamizace, v této době přijímají islám široké vrstvy kdysi odlišného vyznání a také nové národy, roste tedy počet potenciálních čtenářů, kterým možno adresovat islámskou náboženskou literaturu. Konec 'abbásovské doby a období těsně po něm navzdory politickému úpadku a naprosté dezintegraci platí za jedno z intelektuálně nejtvůřivějších období muslimských dějin. A záplava nově publikovaných a vznikajících děl nachází velkou odezvu a čím dál širší publikum, hlavně mezi elitami, vládci, sultány, emíry a jejich početnou suitou.

Autorita a legitimita samotného dynastického systému byla v pozdně 'abbásovské a mamlúcké době již dávno všeobecně přijímána, učenci soutěžili o přízeň vládců a jejich jména zmiňovali imámové z minbarů během pátečních kázání, kdy prosili o požehnání pro ně. Žádný z učenců tehdy neprohlašoval, že dynastická monarchie je neislámským systémem. Učenci měli jen omezený vliv na vládcce a byli to vládci, kdo je dosazoval do funkcí administrativních i akademických.⁷ Mezi učenci a vládci se ustavovalo partnerství, kde učenci tím silnějším prvkem rozhodně nebyli, ačkoli právě oni byli těmi, kdo vychovával nové generace vládních úředníků i vládnoucích elit, včetně korunních princů dynastií. Také legitimizovali jejich moc a byli nezbytným spojencem v zákulisních tahanicích o moc a při převratech. K tomuto došlo nejpozději již během vlády Seldžuků:

„Za Seldžuků vstoupila islámská politika do nové fáze. Dynastie sultánů oddaných sunnizmu nyní v ústředních zemích islámu vládla vedle dosazené sunnitské centrální moci. Vznikl nábožensko-politický systém, ve kterém byla islámská spravedlnost řízena učenci a soudci, zatímco vojenská moc se stala základem sociálního pořádku a legitimní politické autority. Toto byl jasně signifikantní vývojový posun od skepticizmu vůči státní moci, který mezi sunnitskými učenci převládal předtím. Sunnizmus se nadále vyvíjel jako plnohodnotný partner vojensko-politické moci. Jakožto sociálně dominantní byl plně integrován do veřejného života a společensko-politického řádu. Sultán a vládnoucí učenci kooperovali a stali se na sobě vzájemně závislími.“⁸

Naopak súfijové svou autoritu nadále odvozovali převážně od toho, že jsou na aktuální vládnoucí moci nezávislí. Mezi učenci tak krystalizovaly dva proudy, z nichž jeden se aktivně podílel na politice a druhý se před správnou věcí veřejných uzavřel.

7

ZAIDI, Hassan Jaffar. 2012. *State and Religion in the Perspective of Muslim History*. Lahore: Idara Mutalia Tareekh, str. 22.

8

BLACK, Anthony. 2011. *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 81.

Po pádu Bagdádu již místním vládcům nebránilo nic v tom, aby si uzurpovali i náboženské aspekty vládnutí, které doposud náležely jen chalífovi, jako např. právo uplatňovat šarí'atské tresty, vyhlašovat a vést džihád apod. Místní vládcové se také z důvodů posílení, rozšíření a legitimizování své moci pokusili restaurovat chalífát, tentokrát se sídlem v Káhiře. Nového 'abbásovského chalífu Mustansira pomohl se svými spřízněnými učenici roku 659 hidry / 1261 kř. éry dosadit mamlúcký sultán Bajbars. Na oplátku jim složil slib věrnosti a stal se vládcem vládnoucím z moci samotného chalífy. Po Mustansirově zavraždění celý proces zopakoval s novým chalífou al-Hákimem.

V době před vyvrácením chalífátu Mongoly byly tyto procesy nejprve v rukou 'abbásovského chalífy a jeho dvora a poté se stále více přelévaly k lokálním vládcům a guvernérům jednotlivých provincií. Mongolská invaze nalezla chalífát již v poslední fázi decentralizace, nicméně pád chalífovy alespoň formální nejvyšší autority znamenal nový rozměr tohoto trendu a daleko více ještě zintenzivnil a umocnil již existující roztržičnost a rivalitu. Ta se projevila jak v oblasti světské moci tak i v akademické rovině studia a interpretace islámu náboženskými učenici, žijícími v dynamickém vztahu s mocí, někdy symbiotickém, někdy indiferentním a jindy naopak antagonistickém. Pozice těchto učenců oproti dřívější době poněkud zesílila, neboť vládnoucí moc cítila nutnost a potřebu zajištění své legitimacy jejich ústy a pery. Vládní garnitura a její vojenské elity měly být těmi, kdo bude bránit islám a povede džihád proti útočícím Mongolům, kteří pro ně představovali především ohrožení jejich mocenských pozic.

Příkladem takového dynamického vztahu mezi učenici a vládci je způsob, jakým své zmocněnce a soudce jmenoval jeden z nejslavnějších ranně mamlúckých panovníků, sultán Bajbars. Ten nejprve jmenoval do pozice svého vrchního soudce a nejvyššího zmocněnce pro náboženské nadace (arab. awkáf, sg. wakf) jistého Ibn Bintu l-'Izze, vášnivého stoupence šáfí'ovského mazhabu. Poté jmenoval do funkcí jeho tří náměstků nejrespektovanější soudce zbývajících mazhabů, aby mírnili a korigovali jeho poněkud jednostranná stanoviska, ale wakfy v souladu s vlastní pro-šáfí'ovskou orientací ponechal plně v jeho pravomoci. Naproti tomu jmenováním de facto čtyř hlavních soudců Bajbars nejenže ovlivnil konkrétní podoby rozsudků, ale inicioval i diskuze mezi fakíhy navzájem.

J. P. Berkey tedy shrnuje:

„Nebylo nic, co by mamlúkům, jako kterékoli jiné sociální skupině, bránilo v účasti na dynamickém procesu konstruování a rekonstruování islámu.“⁹

Islámské středověké myšlení této doby je postupně vlivem probíhajících mocenských zápasů strukturováno do nenáhodných clusterů zdaleka nejen podle základního dělení na sunnizmus a ší'izmus, ale i na základě příslušnosti k určitému mazhabu, případně konkrétnímu proudu věroučnému. Dalším rozměrem byl vztah k některé z bouřlivě se rozvíjejících súfíjských tarík.

Tak můžeme například v syrské oblasti sledovat vývoj od dominantního zastoupení hanafíjského mazhabu podporovaného dynastií az-Zinkí po výsostnou podporu šáfi'ovským učencům a jejich madrasám za dynastie al-Ajjúbí a prvních mamlúků, přičemž později se navrácí i podpora hanafíji. V rovině věrouky následují všechny tyto dynastie aš'arijskou školu kalámu.

Tyto clustery vznikaly díky snahám a aktivitám různých konkurujících si vladařů, zakládajících různé vzdělávací instituce, školy a knihovny, ve kterých podporovali učence konkrétní a nenáhodné profilace, častokrát své osobní přátele a oblíbence.

Typickým příkladem tohoto nového typu vzdělávací instituce založené z popudu nového typu vládce je šáfi'íjská madrasa an-Nizámíjja založená Nizámu l-mulkem at-Túsím, vezírem Malikšáhovým, roku 457 hidžry / 1067 kř. éry. Jejich subvencováním a zakládáním se v kulturní sféře mohly zviditelnit politicky významné osoby a rodiny. Zakládání madras se také stalo doménou soutěživosti mezi sultány a elitami. Madrasy též představovaly nové pracovní příležitosti pro široké skupiny lidí – pro experty na islámské právo, arabský jazyk, hadísy, koránské vědy. Absolventi mohli pracovat v akademické sféře dále, nebo zastávat služby ve státním sektoru, či v místních mešitách jako imámové. Madrasy nabízely pracovní příležitosti i zaměstnancům přidružených náboženských objektů a celé škále přidružených zaměstnanců v administrativě a údržbě, kteří zajišťovali jejich chod, ubytování a stravování studentů apod. Jen v Damašku působilo dle údajů Joan E. Gilbert mezi lety 1076 – 1260 kř. éry 121 takových madras, přičemž v každé z nich působil 400-členný personál.¹⁰ Nejprve vyučovaly vždy v souladu s jedním jediným mazhabem, později se některé rozšiřovaly i na další.¹¹

Madrasy zakládáné v islámském světě od 5. století hidžry / 11. století kř. éry v rychlém sledu nahradily dosavadní systémy náboženského vzdělávání vázané na mešity, například v Mekce, Medíně, Damašku, Bagdádu, Káhiře, Kúfě, Basře, Najsábúru, Balchu, Mervu, Bucháře, Córdoba, Toledu a dalších velkých městech. Nový systém, který je nahradil, byl mnohem komplexnější a v podstatě odpovídal dnešnímu obecnému rozlišení na nižší, střední a vyšší školství. Nejnižším stupněm byl tzv. kuttáb, kde se žáci učinili především číst, psát, počítat, poznávat základy svého

10

LEV, Yaacov. 2009. *op. cit.*, str. 8.

11

Ibid, str. 9

náboženství a memorovat Korán. Ty fungovaly prakticky při každé mešitě. Poté nastupovali žáci do madras, jako kdysi do proslavených naučných kroužků v mešitách. Madrasy produkovaly nové kádry mnohem rychleji a efektivněji, ovšem výuka probíhala na základě děl vzniklých u učenci z mešit v ranější době, takže z hlediska tvorby ideí a nových pohledů bylo dřívější prostředí kreativnější. M. E. Dizdar o tom hovoří:

„Madrasa mohla jen úspěšněji a rychleji šířit širokým vrstvám výtvoř umu velkých myslitelů 2., 3. a 4. století hidžry, systematicky je třídít a hledat způsob, jak jim snáze porozumět a vysvětlit je. Tak i bylo. Po 4. století hidžry nedošlo ani v jediném odvětví islámských nauk náboženských i světských k jakékoli větší změně nebo velkému kroku kupředu, aniž by jeho sémě neklíčilo již z dřívějška. Vše se točilo okolo starých klasických děl, tato se vykládala a jejich látka byla uspořádána. Tak vzniklo nepřeborné množství malých, středních i velmi obšírných komentářů, výtahů, traktátů a rozprav.“¹²

S dalším trváním a rozvojem příslušných škol na nich vznikaly tradice specifického způsobu výučby, které vznik těchto clusterů a délku jejich trvání v čase stále více posilovaly a oddělovaly se od ostatních. Tato profilace a stále větší vzdálenost jedněch od druhých měla zásadní vliv na další utváření islámského myšlení a interpretaci islámských textuálních zdrojů.

Y. Lev o tom píše:

„Ačkoli přímé státní zásahy v doktrinálních sporech, tak jako v obdoby mihny, byli velmi vzácné, rozličné sunnitské i šíitské režimy prohlásily určité doktríny jako oficiální věrouky a zaštitovaly patronát nad určitými mazhaby. Učenci také zatahovali stát do vzájemných sporů a žádali je o rozhodný zákrok proti těm, které označovali za heretiky odchýlené od pravé víry.“¹³

Názory protichůdné k názorům těchto prorežimních učenců byly postupem času marginalizovány. Jinou možností bylo, že nositelé těchto názorů hledali přízeň u oponentů stávajícího vládce a doufali, že se politická situace otočí v jejich prospěch.

Z hlediska dobové reflexe vzniku těchto clusterů je zajímavým momentem značná důležitost, jakou tehdejší náboženské autority přikládaly otázce pobírání akademického platu vypláceného vládcem pro učitele náboženskovedních oborů. Ta se z prvotního odmítavého postoje postupně přesouvala do poloh stále více smířlivějších.

Tento nastartovaný trend se stal mainstreamem v době těsně navazující na mongolský pád, jenž vyvrátil dosavadní centra vzdělanosti – Bucháru, Merv, Balch, Najsábúr či Bagdád. Došlo k

12

DIZDAR, Muhammed Emin. 1917. *Nastavni zavodi kod starih Arapa*. in *Tridesetogodišni izvještaj šerijatske sudačke škole u sarajevu od osnutka do kraja školske godine 1916/17.*, str. 9.

13

Ibid., str. 8.

obrovským ztrátám na životech i civilizačních výtopycích. Půda, kterou nikdo neobhospodařoval a zavlažovací kanály, které nikdo nečistil, změnili kdysi intenzivně využívanou krajinu v poušť.

Obnova pak přišla již skrze tento nový systém malých vládců a jimi podporovaných místních učenců. Nová interpretace islámu již byla daleko méně centralizovaná a omnoho více lokální.

Tuto obnovu nakonec zajistili právě najatí bojovní vládcové ve formálně-otrockém vztahu – mamlúci, a jejich spojenci, kteří jim přísahali věrnost (arab. baj'a). Nástupnictví již nebylo primárně dynastické, ale založené na volbě a sympatiích daných mocenských kruhů (arab. tawáif, sg. táifa). Jejich nedílnou součástí byli i učenci. A. Black o vztahu mamlúckých vládců a jejich učenců poznamenává:

„Učenci byli spojeni s vládnoucí třídou vazbami patronátu, spřízněnectví a vzájemných sňatků. Mnoho z nich se živilo jako obchodníci. Z jejich řad pocházeli náboženští soudcové, jejichž jmenování mohly přední učenecké rodiny ovlivnit pomocí nábožensko-akademické sítě vzdělavců. Soudcové záviseli na vládní policii (arab. šurta), která zajišťovala vymahatelnost jejich rozhodnutí. Učenci znali lidi a věděli jak věci fungují. Sultáni se s nimi radili. Během vzpour nebo nástupnických krizí mohly jejich fatwy významným způsobem přispět k politické stabilitě. Dominovali ve sféře vzdělávání a sociálně-dobročinných aktivit, které byly štědře sponzorovány mamlúckými šlechtici.“¹⁴

Podle Y. Leva fungovali 'ulamá v mamlúcké společnosti jako nezbytný její prvek, byli znalí literatury i myšlenkového dědictví islámu, o které se společnost opírala a kterým žila. Podle Y. Leva byli 'ulamá společenskou třídou zrovna tak, jako vojáci, obchodníci nebo řemeslníci. Od ostatních je odlišovala právě jejich náboženská znalost, resp. odborná příprava v naukách islámu.¹⁵

Podle I. Lapiduse učenci byli soudci, právníky, imámy modliteb, náboženskými specialisty, učiteli, recitátory Koránu a vykladači hadísů, súfiji, správci mešit apod. Nebyli skutečnou společenskou třídou v marxistickém smyslu tohoto pojmu, byli kategorií společensky činných osob působících prakticky ve všech sférách veřejného života.¹⁶

Naproti tomu Carl F. Petry hovoří o trojím lidu pozdně středověkých muslimských měst – vojenské elitě, kterou tvořili mamlúci a jejich armády, civilní elitě, kterou tvořili především učenci a jiní významní lidé a o masách prostých lidí nepatřících ani do první, ani do druhé kategorie.¹⁷ Historici

14

BLACK, Anthony. 2011. *op. cit.*, str. 147.

15

LEV, Yaacov. 2009. *op. cit.*, str. 1.

16

LAPIDUS, Ira. 1967. *Muslim Cities in Later Middle Ages*. Cambridge: Mass, str. 107. Citováno přes *Ibidum*.

17

PETRY, Carl F. 1981. *The Civilian Elite in Cairo in Latter Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, str. 3 – 4. Citováno přes *Ibidum*.

se stále více přiklání k názoru, že učenci často působili jako prostředníci mezi mamlúky a obyvatelstvem, kterému vládli. L. Northup toto ukazuje na příkladu sultána Kaláwuna, který byl nejdůležitějším spojencem Ibn Tajmíji mezi mamlúky.¹⁸ S. Leder odhaluje totéž v širším kontextu Damašku 12. - 14. století.¹⁹

D. Talmond-Heller na základě výzkumu vztahů mezi učenci v Sýrii za vlády dynastií al-Ajjúbí a az-Zinkí vyslovuje ještě odvážnější tvrzení:

„Panovníci úzce spolupracovali s učenci, prosazovali a vyzdvihovali jejich roli jako strážců náboženského práva a propagátorů islámských norem v širších společenských kruzích.“²⁰

Příkladem takovou cestou vzniklých clusterů interpretace islámu je například spojení hanafijského mazhabu a máturídíjské 'akídy, nebo naopak spojení mazhabu šáfi'ovského nebo málikovského s 'akídou aš'arijskou. Poněkud odvážnějšími, ale rovněž známými spojeními byl málikovský mazhab a falsafa, případně hanafijský mazhab a mu'tazila. Naopak velmi typickým a konzervativním spojením je cluster hanbalovského mazhabu a věrouky ahlu l-hadís.

Spojení falsafy a málikovského mazhabu, tradičního v prostoru Andalúsie a severozápadní Afriky je vidět na osobě Ibn Rušda, který představuje vrchol svébytné a samostatné tradice myslitelů islámského západu. Podobně i Abú Hámid al-Ghazálí představuje poměrně typické spojení aš'arije s šáfi'ovským mazhabem.

Tento popisovaný trend spojovat určité věroučné doktríny s určitými mazhaby je sice v dnešní moderní době podroben velmi silnému tlaku a stále více rozvolňován, nicméně u dvou v práci srovnávaných skupin dnešních učenců je stále patrný. Okruh okolo egyptského al-Azharu hostí odborníky věroučně rozmanité profilace s mírnou převahou aš'arijského kalámu, zatímco v Medíně převažuje tařka výhradně věrouka ahlu l-hadís. Málikovský a šáfi'ovský mazhab je na egyptské univerzitě zastoupen podstatně silněji, než hanafijský nebo hanbalovský. Oproti tomu v Medíně dominuje zejména hanbalovský mazhab. Toto rozložení mazhabů na populárních vzdělávacích institucích odpovídá také rozložení služebních mazhabů v Egyptě a Saúdské Arábii. V

18

Viz NORTHUP, Linda S. 1998. *From Slave to Sultan: The Career of al-Mansur Qalawun and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678–689 A.H./1279–1290 A.D.)*. Stuttgart, str. 230; Citováno přes *Ibid.*, str. 2.

19

LEDER, Stefan. 2005. Damaskus: *Entwicklung einer islamischen Metropole (12.–14. Jh.) und ihre Grundlagen*. in BAUER, Thomas et al. (eds). *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur.*, str. 241. Citováno přes *Ibidum*.

20

TALMON-HELLER, Daniella. 2002. *Religion in the Public Sphere: Rulers, Scholars, and Commoners in Syria Under the Zangid and Ayyubid Rule (1150–1260)*. in HOEXTER, Miriam, et al. (eds.) *The Public Sphere in Muslim Societies.*, Jerusalem, str. 59, citováno přes *Ibidum*.

mnohém se odráží i na rozdílnostech mezi oběma skupinami porovnávaných moderních autorů.

Struktura akademické činnosti těchto institucí se dodnes poněkud odlišuje a zachovává některé prvky ustavené v této době. Studenti jsou rozdělení podle národností a jimi následovaného mazhabu na tzv. arwika (sg. Riwák), například na al-Azharu riwáku l-magháríba pro obyvatele severozápadní Afriky, riwáku l-atrák pro Turky nebo ar-riwáku l-hanafíjja pro následovníky hanafíjského mazhabu ve všeobecnosti. Dodnes jsou ústředním bodem osnov nauky Koránu a Sunny, islámského práva, věrouky a arabského jazyka.²¹

3.2 IBN TAJMÍJJA JAKO AKTÉR MOCENSKÝCH ZÁPASŮ

Ibn Tajmíjja přichází na scénu také jako poměrně typický produkt vzdělávacího systému své doby, následoval ve věrouce 'akídu ahlu l-hadís a ve fikhu mazhab Ahmada ibn Hanbala a byl blízkým přítelem a poradcem státníka Násiruddína Muhammada ibn Kaláwuna, který mu vícekrát pomohl v jeho sporech s odpůrci.

Sám však velmi dobře ovládal i jiné pohledy. Vyučoval každého, kdo projevil svůj zájem, bez ohledu na jeho profilaci, což dosvědčuje i rozmanité složení jeho učednictva. Mezi jeho studenty byli nejen hanbalovští učenci jako Ibnu l-Kajjím, ale i šáfí'ovští jako al-Mizzí, az-Zahabí a Ibn Kasír. Jenže Ibn Tajmíjja boural tyto hranice i z hlediska věrouky. Mezi jeho posluchači byli i az-Zar'í, proslavený jako aš'aritský mutakallim, nebo dokonce ší'ita at-Túfi.²² Jiným velmi nečekaným studentem je Ahmad ibn Ibráhím al-Wásití, syn hlavního představitele rifá'íjské súfíjské taríky ve městě Wásit. Mezi jeho studenty byly i ženy, jako například Umm Zajnab al-Baghdádíja, která v Damašku vedla kampaň proti zastáncům doktríny o sjednocení s Bohem. Ibn Tajmíjja měl také přímý vliv na mocenské špičky. Damašský komorník Katbugha al-Mansúrí a též Arghun an-Násirí, egyptský vicekrál a guvernér Halabu jsou vedle několika dalších emírů běžně řazeni mezi Ibn Tajmíjjoy žáky.²³

Svým způsobem byl jedincem nonkonformním, s nevšedními pohledy, bořícím zavedené pořádky, hledícím v první řadě na akademické výsledky samostatného vlastního bádání, které prosazoval, byť mnohdy nebyly tím, co by od něj jeho okolí chtělo slyšet. Tento velmi výrazný rys zajisté přispěl k tomu, že celý život této historické osobnosti je zatížen spory s vládnoucími kruhy i

21

DIZDAR, Muhamed Emin. 1917. *op. cit.*, str. 20.

22

KHATAB, Sayed. 2011. *Understanding Islamic Extremism*. Káhira: Cairo Press, str. 55.

23

LAOUST, Henri. 1986. *Ibn Taymiyya in Encyclopaedia of Islam*, sv. 3, str. 954.

akademickými elitami a že si po smrti, zejména v moderní době, byť po uplynutí mnoha staletí, získal tolik popularity a stal se jedním z nejcitovanějších středověkých autorů.

Ibn Tajmíjja stejně jako řada dalších učenců jeho doby již akceptoval pluralitu existujících muslimských států a za vrcholný cíl považoval vůli aplikovat teoretické islámské zásady v praxi při výkonu vlády každého jednotlivého vládce. Aplikace islámských hodnot je způsobem přiblížení se k Bohu a tím i vláda se stává potenciální náboženskou aktivitou. Lid je povinen poslouchat vládce potud, pokud nenařizuje něco, co je v rozporu s požadavky víry. Naopak vládce má povinnost hledat konzultaci. Koránský termín *úlu l-amri minkum*, „ti, kteří nad vámi mají autoritu,“ podle Ibn Tajmíjji zahrnuje i učence, kteří jsou proto nedílně spojeni s procesem vládnutí. Tak moc panovníka přestává být výlučnou. Tyto a mnohé další ideje stály u zrodu Ibn Tajmíjjevo nepřetržitě napjatého vztahu s vládní mocí, který ve svém mikrokosmu je příkladem výše načrtnuté potenciality vztahů mezi vojenskými a civilními elitami v mamlúcké době.

Rovněž ani zdaleka ne všichni Ibn Tajmíjjevi oponenti byli vždy v dobrém vztahu s vládnoucí mocí. Jeden ze soudců, kteří se přímo účastnili v procesech s Ibn Tajmíjjou, vrchní šáfi'íjský soudce Ibn Džamá'a, čelili perzekuci ze strany vládních elit taktéž. Možná, že tato jeho osobní zkušenost jej ovlivnila tím směrem, že se nakonec za Ibn Tajmíjju postavil. Spíše lze tedy říci, že i učenci jakožto společenská vrstva byli nedílnými součástmi různých mocenských kruhů, které spolu soutěžili o vládu, ne vždy stáli v opozici k mocným a ne vždy s nimi byli v aliancích. Měli již poměrně velkou moc a potenciál stát se poměrně nezávislými hráči, byť jejich působení nebylo neomezené.

O učencích v této době a o jejich kritice ze strany Ibn Tajmíjji hovoří J. Brown následovně:

„Když se kroužek několika prominentních učenců okolo Ibn Tajmíjji postavil a začal kritizovat dle nich rigidní a dekadentní akademickou kulturu učenců své doby, čtyři sunnitské právní školy se v této době již staly příliš institucionalizovanými a zavedenými. Právě od 12. nebo 13. století začali učenci nosit zvláštní ošacení s obzvláště dlouhými a širokými rukávy, stejně jako turbany omotané okolo pokrývek jejich hlavy, aby se odlišili od ostatních jakožto třída kleriků. Obrazoborečtí kritikové typu Ibn Tajmíjji v tomto viděli stváření kněžské kasty slepě následující určitý kodex chování, ignorující přitom živé impulzy Koránu a Sunny, stejně jako pradávny ideál rovnosti všech věřících.“²⁴

Nepočítáme-li incident, kdy se damašský soudce i přes Ibn Tajmíjjevu kritiku zdráhal potrestat křesťana, který urážel Proroka Muhammada, neboť byl písařem významného vojevůdce,

načež byl Ibn Tajmíjja zmrskán a uvězněn v jedné z místních madras,²⁵ či případ usvědčení súfijských rufá'ijských fakírů, kteří klamali prostý lid triky s ohněm²⁶, pak prvním významnějším sporem, který vyvstal mezi Ibn Tajmíjjou a soudobým establishmentem jak vládním, tak především akademickým, se zdá kauza díla *al-'Akídatu l-hamawíjja*.

Ibn Tajmíjja byl během vlády al-Malika al-Mansúra Ládžina (696-698 hidžry / 1297-1299) jmenován samotným sultánem k povzbuzování věřících v džihádu proti království Malé Arménie, které bylo spojencem křižáků a ohrožovalo mamlúcké državy ze severu. Na přání obyvatel syrské Hámy tehdy Ibn Tajmíjja napsal veroučný traktát pojednávající o tzv. vznešených Božích atributech (arab. sífátu lláhi l-'ulá).

V této práci Ibn Tajmíjja ostře kritizuje tehdy převládající aš'arijský pohled na Boží atributy jakožto odporující jak zjeveným textům, tak i logice. Hlavním bodem Ibn Tajmíjjoy argumentace bylo oplošťování atributů Božích tím, že aš'arité vysvětlovali jeden atribut pomocí jiného, jako např. atribut vystoupení na trůn (arab. istiwá) atributem vlády nad univerzem (arab. istawlá), ačkoli texty výslovně zmiňovaly oba, pročez by dle Ibn Tajmíjjoy vidění oba atributy měli uznávat i věřící.

Této výhrady využili Ibn Tajmíjjoy nepřátelé a obvinili ho z rouhání a hereze antropomorfizmu (arab. tadžsím) připisující Bohu tělo. V následné soudní při odmítl Ibn Tajmíjja intervenci vrchního šáfi'ovského kádiho Džaláluddína Ahmada ar-Rázího na základě námitky, že tento není sultánem pověřen soudit v otázkách dogmatiky. Po soukromém slyšení v domě šáfi'ovského soudce Imámuddína 'Umara al-Kazwíniho, během něhož byl celý spis důkladně prostudován, byly Ibn Tajmíjjoy odpovědi shledány uspokojivými a al-Hamawíjja již nebyla předmětem dalších kontroverzí.²⁷ Klíčovým důkazem byla práce damašského historika Ibn Asákíra, dokazující, že Ibn Tajmíjja nechýbuje, když své odmítavé stanovisko vůči alegorickému výkladu atributů Božích připisuje i jiným mazhabům, než jen hanbalovskému a když tvrdí, že jej na sklonku života za své přijal i imám al-Aš'arí, zakladatel aš'arijského kalámu.²⁸

V roce 704 hidžry / 1305 kř. éry vystoupil proti dle něj pověrečné praktice uctívání posvátné skály v mešitě an-Narandž²⁹ a proti stoupencům Ibn 'Arabího doktríny o sjednocení se s Absolutnem (arab. al-ittihád). Jenže jedním z jejích prominentních zastánců byl Bajbarsův dvorní učenec Nasruddín al-Manbidží. Jemu adresovaný dopis byl sice zdvořilý, ale vzpomenutou súfijskou

25 MURAD, Hasan Qasim. 1979. *Ibn Taymiya on Trial: A Narrative account of his Mihan*. in *Islamic Studies* XVIII (1979), str. 2. Citováno přes IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. *op. cit.*, str. 17.

26 *Ibid.*, str. 6. Citováno přes *Ibid.*, str. 22.

27

LAOUST, Henri. 1986. *op. cit.*, str. 951.

28

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. 2013. *op. cit.*, str. 23.

29

Toto uvádí Ibn Kasír v *al-Bidáju wa n-nihája*, 14/34, převzato z LAOUST, Henri. 1986. *op. cit.*, str. 952.

doktrínu nejostřeji odsuzoval.

Poté, co se Ibn Tajmíjja vrátil z válečného tažení proti ší'itským nepřátelům od Kasrawánu, jeho oponenti znovu obnovili své útoky, tentokrát namířené proti dalšímu Ibn Tajmíjji věroučnému traktátu, al-Wásitíjji, napsané krátce před útokem Mongolů na Damašek. Kvůli dílu a jeho údajné heretičnosti se konaly dva kongresy, ve dnech 8. a 12. radžabu 705 hidžry / 24. a 28. 1. 1306 a to přímo v rezidenci damašského guvernéra al-Aframa. Na druhém slyšení, jemuž byl přítomen i Sařjuddín al-Hindí, žák proslulého Fachruddína ar-Rázího, bylo shledáno, že dílo není s Koránem a Sunnou v rozporu. Věc se zdála uzavřená, dokud o její znovuotevření nezažádal šáfí'ovský kádí Ibnu s-Sarsarí, který dal několik Ibn Tajmíjiových žáků zmrskat a uvěznit al-Mizzího, předního odborníka na hadísy. 3. koncil se odehrál opět v guvernérově rezidenci dne 7. ša'bánu 705 / 22. 2. 1306 na přímý sultánův příkaz. Opět nebyla al-Wásitíjja shledána závadovou. Ibnu s-Sarsarí následně rezignoval.

Ibn Tajmíjji oponenti následně vyslali dva své poradce do Káhiry, kam dorazili dne 22. ramadánu 705 / 7. 4. 1306. Když sem zanedlouho dorazil i Ibn Tajmíjja, byl předveden do místní citadely k dalšímu koncilu kvůli al-Wasatíjji, který probíhal za přítomnosti všech čtyř místních vrchních kádíů (vždy jeden pro jednotlivý sunnitský mazhab) stanovených samotným Bajbarsem při jeho reformě soudcovského úřadu a nejvyšších elit města. Ibn Tajmíjja byl opět obviněn z tadžsímu a odsouzen k uvěznění. V káhirské citadele zůstal skoro rok a půl, až do 26. rabí'u l-awwal 707 / 25. 9. 1307, kdy byl na základě intervence Bajbarsova politického oponenta emíra Salara a beduínského emíra Muhanná ibn 'Ísá. Pro druhého jmenovaného pak Ibn Tajmíjja napsal další ze svých věroučných spisů at-Tadmúríjja. Nyní byla Ibn Tajmíjji zaručena svoboda, ale nikoli návrat do Sýrie. Ibn Tajmíjja ve své další tvorbě nepřestal kritizovat to, co považoval za inovace v náboženství a kvůli tomu si vysloužil nepřátelství místních súfíů. Ti proti němu vyvolali lidovou bouři, protože byl v šawwálu 707 / koncem března 1308 znovu předvolán před vrchního šáfí'ovského soudce Badruddína ibn Džamá'u. Ten jej vyslychal ohledně jeho interpretace doktríny žádání o přímiluvu (arab. tawassul). Když Ibn Tajmíjja svou pozici obhájl, přislíbil mu Ibn Džamá'a nejen milost, ale i návrat do Sýrie. Toto své rozhodnutí ovšem soudce nedokázal prosadit a Ibn Tajmíjja musel zůstat v káhirském vězení ještě několik dalších měsíců. P. Ťupek uvádí s poukazem na Ibn Taghrí Birdího kroniku *an-Nudžúmu z-záhira*, že káhirské vězení, kde byl Ibn Tajmíjja v této době vězněn, bylo hladomornou jámou plnou netopýřů, otřesné i na podmínky své doby. Zanedlouho po učencově propuštění bylo zrušeno a zasypano.³⁰

Bajbarsův návrat k moci v roce 708 hidžry/ 1309 kř. éry znamenal další vlnu soudních sporů

a perzekuce. Poslední noci safaru 709 / v noci na 8. 8. 1309 byl Ibn Tajmíjja zadržen a odpraven ozbrojenou eskortou do Alexandrie, kde byl držen v domácím vězení, uzamčený ve věži sultánova paláce. Nicméně mu bylo umožněno přijímat návštěvy a psát. Ibn Tajmíjju vysvobodil po svém návratu k moci až Muhammed ibn Kaláwún dne 1. šawwálu 709. / 4.3. 1410.³¹ Alexandrijské zajetí bylo oproti káhirské temnici neporovnatelně přívětivější.

Během posledních 15 let svého života, za panování guvernéra Tankíze Ibn Tajmíjja působil jako profesor a nezávislý mudžtahid. V jeho odborné činnosti mu pomáhal jeho nejpřednější žák Ibnu l-Kajjím al-Džawzíjja (zemřel 751 hidžry / 1350 kř. éry). Navzdory převažujícímu uznání byly vztahy mezi ahlu l-hadís reprezentovanými Ibn Tajmíjjou a aš'aritskými mutakallimy stále napjaté. Ke konci roku 716 hidžry / počátku roku 1317 kř. éry se Ibn Tajmíjja dostal do sporu s mekkánským emírem Humajdou, který uzavřel spojenecký pakt s ílchánským perským ší'itským vládcem Chudábandou, odvěkým rivalem syrských mamlúkú a zavedl v Mekce velmi otevřeně pro ší'itskou (a protisunnitskou) politiku. Svoji největší polemiku proti ší'itům, *Minhádžu s-sunnati n-nabawíjja*, napsal Ibn Tajmíjja právě v této době v reakci na protisunnitský spis ší'itského učenice al-Hillího.³²

Ibn Tajmíjiovým protivníkům v Egyptě a Sýrii se v roce 718 / 1318 podařilo obrátit damašského guvernéra na svou stranu kvůli sporné fatwě, v níž oponoval klasickému názoru, dle něž trojí vyřčení rozvodu (arab. talák) najednou představuje tři výroky rozvodu a tím jeho nabytí právní moci, obzvláště v případě, kdy rozvádějící se muž toto neměl v úmyslu. Ohledně tohoto, tentokrát právního a nikoli věroučného sporu, zasedaly pod přímým dohledem Tankíze dva koncily, které pro Ibn Tajmíjju skončily zákazem vydávat fatwy o rozvodu. Třetí koncil z 20. radžabu 720 / 26. 8. 1320 obvinil Ibn Tajmíjju z maření tohoto rozhodnutí a odsoudil jej za to do vězení. Ibn Tajmíjja byl okamžitě zatčen a uvězněn v damašské citadele, kde zůstal pět měsíců až do 10. muharramu 721 / 9. 2. 1321, kdy byl propuštěn dekretem al-Málíka an-Násira.³³

Ibn Tajmíjja byl znovu zatčen 16. ša'bánu 726 / 18. 7. 1326, tentokrát bez řádného soudu. Byl zbaven práva vydávat fatwy sultánským deketem přečteným přímo na nádvoří Umajjovské mešity. Důvodem byla jeho kritika obřadních návštěv hrobů světců (arab. zijáratu l-kubúri) a odsouzení jejich kultu. Spolu s ním bylo zatčeno i vícero jeho studentů, z nichž většina, až na Ibnu

31

Toto uvádí Ibn Kasír v *al-Bidájatu wa n-nihája*, 14/53-54, převzato z *Ibidum*.

32

LAOUST, Henri. 1966. *La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli*, in REI, str. 35-60. Citováno přes *Ibidum*.

33

LAOUST, Henri. 1986. *op. cit.*, str. 953.

l-Kajíma, byla propuštěna. V pozadí tohoto rozhodnutí stála opozice vrchního málikovského soudce Takíjjuddína al-Ichná'ího a Ibn 'Arabího žáka 'Aláuddína al-Kúnawla, šáfi'ovským vrchním soudcem jmenovaného nového ředitele prosúfijské vzdělávací instituce Dáru s-sa'ídi s-su'adá v Káhiře. Tito rozšířili domněnku, že zmíněná fatwa prohlašuje za zakázanou všeobecně známou islámskou praktiku návštěvy hrobu Božího Posla v Medíně.³⁴ Ve skutečnosti odsuzoval jen praktiku návštěvy hrobu bez předchozí návštěvy Prorokovy mešity.³⁵

Ibn Tajmíjja zůstal ve vězení v damašské citadele přes dva roky, psal a i navzdory úřednímu rozhodnutí vydával fatwy. V jednom ze svých traktátů se také pustil do al-Ichná'ího, kterého obvinil z osobního útoku, který vyústil v porušení jeho práv. Al-Ichná'í totiž kult světců obhajoval. Na tuto polemiku si následně stěžoval, načež byl Ibn Tajmíjja zbaven pera a inkoustu, aby nemohl dále psát. Po pěti měsících, dne 20. zú l-ka'da 728 / 26. 9. 1328, Ibn Tajmíjja v damašské citadele umírá.³⁶

Navzdory kontroverzím, které učenec budil mezi tehdejšími elitami se jeho pohřbu zúčastnilo ohromující množství lidí. Jeho hrob na súfijském hřbitově v Damašku se ironií osudu záhy stal magnetem lidového kultu a představ, proti kterým za svého života sám šejch tak usilovně protestoval.³⁷

Ibn Tajmíjjev vliv byl velký již za jeho života, navzdory množství oponentů a intenzitě jeho nepřátelství jak v kruzích učenců, tak i mezi vládnoucími elitami. Jeho koncepce vždy představovala životaschobnou alternativu pro klasické šáfi'ovskou-aš'aritské nebo hanafíjského-máturídíjské paradigma.

Ve staletích následujících po Ibn Tajmíjjevě smrti jeho popularita kolísala. První výraznější pokles přišel po nahrazení vlády turkických mamlúkú kavkazskými, avšak Ibn Tajmíjjevský odkaz, byť již ne jako vůdčí opozice, ale jako živý myšlenkový směr, stále přetrvával. Egyptský historik al-Makrízí (z. 845 hidžry / 1441-1442 kř. éry), sám aš'arita, uvádí, že lidé v Egyptě a Sýrii jsou stále rozdělení ohledně otázky odkazu Ibn Tajmíjji mezi zastánci aš'arije, kteří jej napadají a zastánci věrouky salaf, kteří jej brání, vyzdvihují a stále se považují za jeho žáky.³⁸

Popularitu věrouky ahlu l-hadís zajišťovaly také úspěšné a oblíbené multi-mazhabové madrasy

34

Převzato z IBN TAJMÍJJA, Ahmad. DŽALÁJAND, Muhammad. 1987. *Kitábu t-tawhíd*. Bejrút: Muassasatu 'ulúmi l-Kur'án, str. 3-16.

35

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. 2013. *op. cit.*, str. 31.

36

LAOUST, Henri. 1986. *op. cit.*, str. 953.

37

Více viz IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. 2013. *op. cit.*, str. 32-33.

38

AL-MAKRÍZÍ. 1909 (vyd.). *Chitaf*. Káhira, 4/185. Citace převzata z *Ibidum*.

příznačně nazývané *dáru l-hadís*. Zde se studenti věnovali především oborům souvisejícím se sunnou a mohli se stát akademickými nástupci svých učitelů bez ohledu na mazhab, který zastávali.³⁹

Osmanská invaze přinesla rozmach hanafijsko-máturídíjského paradigmatu, který poněkud odsunul spor mezi aš'arity a ahlu l-hadís na vedlejší kolej, nicméně jistý počet stoupenců Ibn Tajmíjje stále přetrvával. Mezi nimi byli zejména al-'Ulajmí (z. cca 928 hidžry / 1522 kř. éry), hanbalovský kronikář Jeruzaléma a Hebronu, dále Ibn Tajmíjjův životopisec a obdivovatel al-Mar'í (z. 1023 hidžry / 1623 kř. éry), jenž shrnul jeho život v biografii s názvem *al-Kawákibu d-durríjja*.⁴⁰

Zajímavým momentem je vznik a prudký rozmach hnutí kadizadeli v osmanské říši v 17. a 18. století, reagující na nárůst praktik lidového súfismu. Hnutí se vedle hanafijského mazhabu důsledně opíralo o Ibn Tajmíjjův odkaz a věroučnou doktrínu ahlu l-hadís. Zakladatelem hnutí byl jistý Mehmed-efendi Kádízáde (z. 1635 kř. éry), odsuzující veškeré praktiky neexistující v časech Proroka jako inovace. Byl studentem velkého hanafijského fakíha Muhammada al-Birghiwiho (z. 1573), který byl sám duchovním dědicem Ibn Tajmíjje, Ibnu l-Kajjíma a zastáncem 'akídy ahlu l-hadís, kterou podporoval a propagoval ve svých osmanskou turečtinou psaných dílech *Risále-i Birgivi Mehmed* a *Tarikat-i Muhammedijje*. Al-Birghiwi vybízel k obnově Prorokovy Sunny cestou příkazování vhodného a zakazování zavrženíhodného přesně v duchu Ibn Tajmíjjeova společenského aktivizmu.

Jeho žák Kádízáde, svého času kazatel v Haya Sofii, tuto vizi realizoval přímo v istanbulských mešitách, čímž vyvolal konflikt s prosúfijjsky orientovanými učiteli, zejména s vrchním představitelem chalwatíjské súfíjské taríky Abdulmedžid-efendi Sivasím (z. 1639 kř. éry). Oba patřili k nejvýznamnějším učencům své doby a měli mnoho příznivců jak mezi lidem, tak i mezi vládnoucí dynastií. Spor mezi oběma frakcemi pokračoval dlouho po smrti obou hlavních vůdců a naplno propukl pod novím kadizadelijským vůdcem Mehmedem Ustuvanim (z. cca 1660 kř. éry), na jehož popud se na stranu hnutí přidala část dvora a šejchu l-islám Bahái-efendi, jenž vydal fatwu proti inovacím. Oponenti včele s Mehmed-pašou Köprülü (z. 1661. kř. éry) nakonec dosáhli vyhnání sympatizantů hnutí z Istanbulu na Kypr v roce 1656 kř. éry. Potřetí se kadizadeliům podařilo dosáhnout významného úspěchu pod vedením Mehmed-efendi Vaního z Erzurumu, jenž byl přítelem velkovezira Fazila Ahmed Köprülü. Kádízádeho žáci měli také velký vliv na sultána Mehmeda IV. (vládl 1648-1687 kř. éry), jenž ho jmenoval svým dvorním učitelem náboženství.

39

IBN TAJMÍJJA, ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 47.

40

LAOUST, Henri. 1986. op. cit., str. 954.

Vanímu se ovšem vymstila jeho podpora Kara Mustafova tažení na Vídeň v roce 1683, jehož neúspěch znamenal ztrátu sultánovy podpory, která poté nikdy nebyla získána zpět.⁴¹

Dnes zažívá Ibn Tajmíjjův odkaz velký vznesup, je všeobecně uznáván jako jeden z vrcholů středověkého islámského myšlení, jako autoritativní a pravověrná interpretace. Je ovšem často předmětem disputací jak modernistických, tak konzervativních i protimodernistických a fundamentalistických kruhů, z nichž ani jeden nenabízí naprosto objektivní pohled na autora a jeho myšlenky a je schopen z něj spatřovat jen tu úzkou část, která podporuje jejich vidění a interpretaci islámu, za účelem těžit z lesku Ibn Tajmíjjovy popularity. Ztotožnění vlastních názorů s názory dávného velkého myslitele pak v očích mnohých přidává argumentu na síle.

4. KONKURENČNÍ POHLEDY: KALÁM, SÚFISMUS A FALSAFA V KONFRONTACI S IBN TAJMÍJJOU

4.1 DĚDICOVÉ AL-GHAZÁLÍHO – AŠ'ARITSKÝ KALÁM A JÍM OVLIVNĚNÝ SÚFISMUS

Prvním a z hlediska vlivu nejdůležitějším proudem, který stál v opozici proti Ibn Tajmíjjovi je aš'aríjja. Pro její epistemologický odkaz je stěžejní dílo Abú Hámida al-Ghazálího, které není Ibn Tajmíjjově době tolik vzdálené ani časově, ani místně a jehož prostřednictvím aš'aríjju poznávali jak Ibn Tajmíjja, tak i samotní aš'aritští mutakallimové z řad jeho současníků a oponentů. Navíc v díle tohoto velikána islámské mysli se snoubí nejen spekulativní teologická rétorika, ale v pozdějším období i súfismus.

Al-Ghazálí shrnuje své pohledy ve dvou hlavních dílech dotýkajících se problematiky poznání: *Taháfutu falásifa* a *Miškátu l-anwár*. Zatímco první je klasickou polemickou obhajobou aš'aríjje, druhé dílo vychází z autorova pozdějšího odklonu od aš'aríjje směrem k súfismu, který je další obrovskou hybnou silou islámského myšlení vrcholného středověku, se kterou se střetával i Ibn Tajmíjja. Právě súfisté pak častokrát patřili k největším Ibn Tajmíjjovým oponentům.

V *Taháfutu falásifa* al-Ghazálí napadá filozofy, že nemají žádný důkaz pro věčnost tohoto světa, že rozum sám nemůže poznat otázky etiky a pochopit pravdy náboženství, zejména účel uctívání a detaily nepoznatelného světa. Prosazuje tezi, že kauzalita je jen zdáním, klamem mysli, protože působení náleží beze zbytku Bohu, zasahujícímu do běhu věcí a kdykoli působícímu zázrak.

41

FILAN, Kerima. 2009. *Sufije i kadizadelije u osmanskom Sarajevu: Osvrt na kadizadelije u carstvu*. in *ANALI Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu, knjiga XXIX.*, str. 9-11.

Bůh Sám je skrytým vznešeným mystériem, z něhož pramení tento svět a který lidstvu propůjčuje možnost poznat ho a spět k němu, skrze věčné tajemství duše. Al-Ghazálí usvědčuje filozofy z popírání rozumem nedosažitelných článků víry, jako je tělesné vzkříšení a Boží atributy, zejména všeobjímající znalost a napadá je z inovace (*bid'a*) a odpadlictví (*ridda*).⁴² V samotné vědě, jako je medicína, nebo astronomie, nevidí al-Ghazálí a priori problém, ale ostře se ohrazuje proti průniku racionalizmu do náboženské roviny s tím, že Boha nelze ani měřit, ani vážit.

V *Miškátu l-anwár* operuje al-Ghazálí s myšlenkou poznávání jako osvětlování, znalost, vědění a nauka je něčím na způsob světla, které naší mysli ozařuje uvažované tak, jako světlo pro naše zraky odkrývá to, co doposud halila temnota. Do islámského prostředí přešla samotná metafora poznání jako zvláštního světla jednak od aristoteliků v prostředí orientálního křesťanství a jednak z iránského dualizmu. Obojí kvetlo v lidových vírách především u isma'ílíje a al-Ghazzálí na tento motiv narazil pravděpodobně při svém předcházejícím studiu súfijského učení. Mezi súfiji jej před ním použili al-Halládž a zejména pak al-Ghazzálím samotným citovaný súfijský vykladač Koránu Sahl at-Tustarí. Vrcholem lidské existence je dle al-Ghazzálího poznání světlem, tj. odhalení (arab. *kašf*). Právě ono je stěžejním bodem díla.

Z. Hessová vidí v duchu typicky orientalistických interpretací a kategorizací al-Ghazzálího jako umírněného súfije a mutakallima ovlivněného neoplatonismem,⁴³ spíše se však z al-Ghazzálího strany jedná o sladění protichůdných dobových interpretací a znesvářených názorů. Al-Ghazzálí reaguje na patrné třecí plochy 6. století hidžry, které nesly i jasně politický náboj, rozepře (1) mezi falsafou novoplatónskou, falsafou aristoteliánskou a kalámem; (2) mezi aš'aríjou, ahlu l-hadís a mu'tazilou; a (3) mezi súfismem a dobovým fikhem, z pozice člověka, který si tímto vším osobně prošel.⁴⁴

Al-Ghazzálí je dokonale produktem své doby, ukázal se však také natolik inspirativní, že na jeho díle stavěli mnozí další. Vydobyl místo pro tasawwuf v prostředí aš'aríjského kalámu i místo pro tento kalám v kruzích súfijů. Kde je to třeba, umně si vypomáhá postřehy falsafy i obou náboženských proudů. Činí tak naprosto vědomě a záměrně, ale samozřejmě někdy také

42

Více viz AL-GHAZÁLÍ, Abú Hámid (překl. Kamali, S. A.). 1963. *Tahafut al-falasifah – The Incoherence of the philosophers*, Lahore: Pakistan philosophical congress, Club Road, str. 249.

43

HESSOVÁ, Zdena. 2012. *Ghazálího výklenek světla a význam osvícení v islámské filozofii*. Praha: Academia, str. 12.

44

Podobný motiv a styl možno vypořadovat i v autorově rozsáhlém opusu *Ihjá 'ulúmi d-dín* a hlavně ve spisu *Munkiz mína d-dalál*, který do češtiny jako Zachránce bloudivého přeložil Luboš Kropáček.

neuvědoměle, protože všechny uvedené pohledy v té době koexistovaly a byly přítomny, nabízeny a rozvíjeny naprosto paralelně. Patřilo ke klasickému dobrému vzdělání mít povědomí jak o Koránu, Sunně a islámské právní vědě, tak i o logice a filozofii. Súfijské hnutí rovněž získávalo na čím dál tím větší masovosti.

Miškátu l-anwár je pokusem uchopit to, co bylo v Ihjá označeno jako neuchopitelné. Představuje prvotně výklad alegorie světla z verše světla (arab. *ájatu n-núr*), ve stejnojmenné síře:

„A Bůh je světlem nebes i země. Světlo Jeho podobá se výklenku, v němž hoří lampa, a lampa je v nádobě skleněné. A nádoba skleněná se podobá hvězdě zářící; a je zapalována ze stromu požehnaného, stromu olivového, jenž není ani východní, ani západní, a olej jeho lehko vzplane, i když se ho nedotkne oheň žádný. A je to světlo na světle! A Bůh vede k světlu Svému, koho chce, a Bůh uvádí lidem podobenství různá. Bůh vševědoucí je o věci každé.“ (24:35)

Používá výraziva falsafy i tasawwufu, nestaví však na logice jako falsafa, ale její teorií vysvětluje koránský text. Není ani popisná jako texty tasawwufu, ale argumentuje jako texty falsafy či kalámu. Má tři kapitoly, první a druhá rozpracovává symboliku citovaného koránského verše a třetí se zabývá výkladem hadísu o „sedmdesáti Božích závojích světla a tmy.“

Al-Ghazzálí dělí lidi na obyčejné (arab. *‘awwám*), vybrané (arab. *chawáss*) a zvláště vybrané (arab. *chawássu l-chawáss*). Jen posledním je dopřáno proniknout k pravé podstatě věcí. Tímto al-Ghazzálí obhajuje duchovní elitářství, které je společné jak súfismu, tak i kalámu v pokročilejším období, kdy reagoval na námitky mnohem rovnostářštějšího přístupu k duchovním pravdám, jenž zazněl z úst ahlu l-hadís, přísně se držících jen tradice Koránu a Sunny.

Zavrhaná nauka kalámu podle tohoto pochopení může být pochopena jen některými, ostatní by se jí měli vyhnout. Podobně i vysoké a transcendentální pravdy súfismu jsou nedosažitelné pro většinu lidí, neboť tito neuspěli dostatečně očistit své nitro. Stejně tak je i falsafa a jí předkládané nejhlubší poznání dosažitelné jen elitám, což zastával i Ibn Rušd v tezi o dvojí pravdě, hlubší a niternější filozofické a povrchnější, přístupnější náboženské.

Podle al-Ghazálího Bůh Jediný je pravým světlem a použití výrazu „světlo“ (arab. *núrun*) na cokoli jiného je pouhá metafora. Světlo je to, co vyzařuje, i to, co je vyzařováno, co je samo viditelné a činí viditelným. Pro vnímání je zapotřebí jak světlo, tak zrak, světlo duchovní, o kterém hovoříme, je vidoucí světlo. Rozum (arab. *‘akl*) je vnitřní zrak člověka prostý těchto klamů. Oko a ostatní smysly mu slouží, stejně jako představivost, odhad, přemýšlení, vybavení si a paměť. Je však zastřen domněnkami a obrazotvorností, od které se oprošťuje až smrtí, proto se mu stává, že přehlédne nutné logické souvislosti, na které je nutno nasměrovat pozornost slovem moudrosti.

Největší moudrostí je Korán, Slovo Boží, které je svítilnou vnitřního zraku.

Svítilnou je pak to, co umožňuje pochopit další věci, proto jsou proroci a po nich i učenci pochopněmi poznání. Ty jsou zapalovány z vyššího světla, než je jejich, lehce vzplanou, ale musí být tímto světlem dotčeny. To je první zapálené a tudíž nejvyšší světlo. Vše je seřazeno jedno za druhé, jako Gabriel, předávající Prorokovi zjevení, stojí nejnižší, výše je anděl Isráfíl, ohlašující zjevení, atd. – v tomto al-Ghazzálí jednoznačně následuje novoplatónské kosmologické schéma, podobně jako v připodobňování různých duchovních úrovní k látkám o různé hustotě navazuje na aristoteliky. Nižší svět je jen odrazem vyššího, jeho podobenstvím, následkem, který je pouhým odleskem své příčiny. Vnější svět je dle al-Ghazálího v Miškátu nižší, je skořápkou, obrazem a formou, oproti vyššímu, jádru, duchu. Vyšší třeba chápat kvalitativně, nikoli prostorově. Člověk je uvržen nejnižší a poté stoupá na duchovní cestě k výšinám stále blíže ke světlu. Odtud je již krůček k nahrazení světla poznání světlem požehnání či světlem duchovního prozření, dávajícím člověku nové a netušené možnosti, umožňující mu se nakonec vyvázat z povinnosti následovat zjevený Zákon. Tento bod se při konfrontaci s Ibn Tajmíjjou ukáže jako sporný.

Al-Ghazzálí hojně užívá logiky, jenže takřka výhradně pouze aristotelovské, pracující s definicemi, sylogismy atd., ku příkladu výrok č. 23 v Miškátu, že „z existence člověka vyplývá existence zvířat,“ protože člověk je z definice rozumný živočich, tj. existuje-li rozumné zvíře, existují i nerozumní (ne-humánní, ostatní) živočichové. Protože je však taková definice člověka arbitrární, jak by tvrdil Ibn Tajmíjja nebo kterýkoli jiný odpůrce tohoto druhu logiky, nemůže tato konstatace sloužit jako předpoklad pro relevantní závěr.

Nejvyšším, prapůvodním světlem, jemuž není žádné jiné rovno, je Bůh, díky němuž září i ostatní světla, která jsou světly vlastně jen přeneseně. Podobně jedině Bůh je skutečné bytí, neboť vše ostatní je bytím díky Bohu. Vše existuje jen relativně, ve vztahu k Bohu Samému, k Jeho „Tváři,“ tj. podstatě (arab. zát). Tak Al-Ghazzálí odděluje jeden „tělesný“ Boží atribut od Tvář (arab. wadžh) Al-Ghazzálí jako dědic aš'aríjského kalámu chápe významy Božích atributů alegoricky i z hlediska jejich smyslu, v čemž se aš'aríja liší od ahlu l-hadís, kteří přiznávají atributům jejich jazykový význam. Jinými slovy, ví se, co znamená tvář, ale nelze přesně říci, co znamená Tvář Boží, neboť to je mysterium víry, jak Ibn Tajmíjja podotýkal. Vysvětlení tváře podstatou je tedy jednak oplošťováním Božího popisu a druhak tvrzením něčeho o Bohu bez důkazu, neboť Korán a Sunna nikde neuvádí v Božím popisu atribut zát, navíc jde o podstatné jméno v koránské arabštině i v textech hadísů fungující vždy jen jako součást genitivního spojení a nikdy samostatně, jako zde. Jde tedy o koncept vymykající se interpretaci salaf a Ibn Tajmíjja ho

proto zavrhoval.⁴⁵ Oproti němu naopak stavěl instinktivní chápání těchto atributů, které bylo vlastní jednak prvním muslimům a jednak běžným věřícím.⁴⁶

Jediný Bůh podle al-Ghazálího existuje absolutně. Nic jiného, nežli Bůh neexistuje, leda skrze Boha Samého. Nic nemá samostatnou totožnost. Když na cokoli ukážeš, ukazuješ na Něj, nejenže On nejvíce existuje, na Něj lze také nejlépe ukázat, což je hlubší poznání. Toto svérázné pojetí tawhídu není vzdálené od súfijské doktríny Jedinosti bytí (arab. wahdatu l-wudžúd), proti které Ibn Tajmíjja tak vehementně agitoval.

Proto ti, kteří toto pochopí, říká al-Ghazálí, vzplanou vytržením a ohromením a hovoří v opojení co subjektivně zažívají jako splynutí, i když k tomu objektivně nedochází. Takto al-Ghazálí vyrovnává rozpor mezi súfijskou doktrínou sjednocení s Bohem (arab. itihád) která je předpokladem toho, co súfijové popisují jako *faná'*, tj. rozplynutí se v absolutnu, a sjednocuje výroky mystiků s klasickou teologií. Ovšem tato doktrína je klasickou islámskou teologií ztělesněnou v názorech ahlu l-hadís a Ibn Tajmíjji nejpříkřeji odmítána.

Podle al-Ghazálího sestupování Boha, tvoření člověka k Jeho obrazu či splynutí zraku a sluchu s Božím atd., je odrazem tohoto. Jsou dva světy, duchovní, pojmový a vyšší a proti němu tělesný, smyslový a nižší. První je skrytý, utajený, lze a je třeba k němu stoupat. Druhý je obrazem a odrazem prvního, ne vždy nutně jednoho průmětu v jeden, přesný vztah je nad limit lidského chápání. Takto je vše jen stínem v bytí Božím, jako vrhá svůj stín světlem ozářený hmotný objekt. Touto alegorií al-Ghazálí přibližuje, že Bůh ve světě imanentně přítomen a zároveň je se světem zcela nesoupodstatný. Jeho teze o světě idejí a jejich průmětech do reálného světa jsou jasnou stopou neoplatónského myšlení, které prostřednictvím falsafy ovlivnilo jak kalám, tak i súfismus. Podle Ibn Tajmíjji je toto vše atributem, který nejsou lidské mysli schopny pojmut a představují mystérium absolutna. Ibn Tajmíjja navíc odmítal neoplatonismus jako islámskému myšlení cizorodý systém idejí a za vrchol poznání mimo pravdy Zjevení nepovažoval sice možná racionální, ale i přesto naprosto abstraktní ideový svět, ale jen empiricky a experimentálně dokázatelnou a zkoumatelnou skutečnost hmatatelnou ve vnějším světě.⁴⁷

Vyznání, že „není božstva kromě Boha,“ tvrdí al-Ghazálí, je pro obyčejné, kdežto „není božstva kromě Něho“ pro vyvolené. Tímto al-Ghazálí ospravedlňuje súfijské vzývání Boha osobním záměrem On (arab. huwa), které Ibn Tajmíjja později odsoudil jako inovaci.

45

ANSARI, Muhammad Abdal Haqq. 2000. *Ibn Taymiyyah's expounds on islam*, b.m. str. 75.

46

BROWN, Jonathan. 2012. op. cit., str. 63.

47

ANSARI, Muhammad Abdal Haqq. 2000. op. cit, str. 16.

Al-Ghazálí smýšlí, že andělé existují v duchovním světě, v tělesném jsou jejich průměty třeba planety a hvězdy. Zářivější jsou průmětem něčeho stupněm vyššího a méně zářivé nižšího. Opět jde o zbadatelný vliv dle Ibn Tajmíjji neislámské neoplatónské kosmologie vzestupně řazených nebeských sfér.

Tyto průměty jsou patrné ve snech – slunce průmětem vládce, paprsky a moc dosahují všude, měsíc je vezír, prostředník, odrážející paprsky slunce dolů, apod. Proto to, co roznítlo svítlnu prorocství, je symbolizováno ohněm. Příjemci poselství jsou jako řečiště, údolí, jimiž toto proudí dále. Někteří proroky jen napodobují, ale další cítí i smysl tohoto snažení a jejich průmětem je žhavý uhlík. Potud šlo o metafory, které jednoznačně používá i Korán a ani Ibn Tajmíjja by proti nim patrně neměl výhrad, jak ukazují četné práce jak jeho, tak i jeho hlavního učedníka Ibnu l-Kajjíma, který o koránských jinotajích hojně psal.⁴⁸

Metaforou Bohem zaznamenaného poznání je pero, možnosti toto poznání obsáhnout pak přísně střežené desky a svitky. Ruka je tedy průmětem toho, co vede zápis tohoto poznání. Průmětem ruky, desky, pera atd. na tomto světě je jejich forma. Bůh Sám, jakožto Dokonalý, přímý průmět nemá, kdyby měl, nebyl by dokonalý. Takto je provedeno alegorické vyložení (arab. ta'wíl) atributu Boží Ruky, kterou al-Ghazzálí chápe odděleně od samé podstaty Boha, což Ibn Tajmíjja považuje za nepřístojnost. Desku a pero navíc popisují autentické hadísy jako samostatně existující objekty. Atribut Ruky nelze vysvětlit opisem jako moci vedoucí zápis ani jako předobrazu ruky stvoření. To první by byl ta'wíl a to druhé tašbíh, tedy připodobnění Stvořitele, jehož je Ruka neoddělitelným atributem, ke stvořenému.

Člověk je dle *Miškátu* z milosti Boží souhrnem všech existujících forem, souborem všech průmětů, kopií, zkráceným opisem světa, podle rukopisu Božího, dle formy, kterou Bůh uložil, tedy k obrazu Milosrdného (a nikoli k obrazu Svému!), přičemž tato Jeho milost je předpokladem lidské pouti k Němu. Obraz Milosrdného a nikoli Boha je z al-Ghazálího strany vymezením se proti tzv. tadžsímu, tedy tělesnému chápání Božích atributů, podobně jako v případě ostatních mutakallimů té doby. Jenže podobně jako oni, al-Ghazálí v Ibn Tajmíjiově vidění upadl do léčky vysvětlování atributů, poněvadž Milosrdný je výlučným epitetem Božím, který je Bohu vlastní od počátku. Člověk je tedy buď stvořený k obrazu Božímu, což by byl tadžsím, nebo je Bůh někdo jiný než Milosrdný, což by znamenalo připsání výlučného Božího přívlastku stvořené věci, anebo je pravá podstata tohoto výroku rozumem nedosažitelným posvátným mysteriem, za což se přimlouvá Ibn Tajmíjja.

Al-Ghazzálí se dále ospravedlňuje z nařčení, že zanedbává, či dokonce popírá doslovný text s tím, že se snaží pojmut a spojit jak zjevné (arab. záhir), tak i skryté (arab. batin) významy Koránu a vyhnout se chybě ezoteriků popírajících první, a stoupců naprosto bezvýhradného skripturalizmu (ze kterého jakožto aš'arijský mutakallim obviňuje především ahlu l-hadís, tedy Ibn Tajmíjovy předchůdce), popírajících druhý aspekt textu. Např. zákaz mít psa v domě je dle al-Ghazálího vnějším významem jasný, vnitřním významem je očistit se od hněvu, zlosti a dravé divokosti. Obojí je příkazem. Nelze ignorovat ani první, abychom neupadli v popírání stanovených pravidel a zákonů (antinomie, arab. ibáha). Proto zjevné je pravda (arab. hakk) a skryté, alegorické, je skutečnost (arab. hakíka). Toto odlišení a propojování doslovného a alegorického významu není, jak by se šlo domnívat, tolik cizí ani Ibn Tajmíjovi a jeho studentům, kteří někdy také používali alegorické příklady. Nicméně doslovný význam byl pro ně prioritní a v situaci, kdy by si s alegorickým protiřečil, měl rozhodující váhu. Ty, kteří s tímto viděním nesouhlasili, Ibn Tajmíjja odsuzoval jako ovlivněné isma'ílitskými ezoterickými doktrínami.⁴⁹

Nejnižším stupněm lidského ducha je dle al-Ghazálího smyslovost, nad ní leží představivost, dále schopnost uvažovat, nad ní myšlení, nejvyšším je svatý prorocký duch, odkrývající částičky nepoznatelného. Všechny jsou ozařujícími světly. Tento smysl pro „okoušení“ (arab. zawk) není vlastní všem a ti, kdo jej nezažijí, jej nedovedou pochopit, i kdyby jim ho vysvětlovali ti, kteří ho zažili. Víra založená na následování je níže, nežli nauka stavící na analogii, která je níže, než toto okoušení. Ibn Tajmíjovský pohled tomuto odporuje tezí, že pojem zawk byl prvním generacím zcela neznámý a tyto přijímaly svou víru jen učením se duchovních nauk (arab. talabu l-'ilm) a následováním podání (arab. ásár). Ve své úplné velké syntéze Ibn Tajmíjja ale i přesto zawk uvažuje, ale nikoli jako nejvyšší, ale jen jeden z podpůrných pilířů své epistemologie, poskytující nikoli absolutní, ale jen jeden z vícero možných úhlů pohledu na náboženské skutečnosti.

Celkově se Al-Ghazzálí ve svých dílech ostře vymezuje proti tomu, co na filosofii spatřuje materialistickým a heretickým a na fikhu technicistním, plytkým a duchovně sterilním. Sám je fakíhem, ale snaží se zanedbávat vnitřní náplň vnějších obřadních forem. Sám je aš'arijským mutakallimem, ale odmítá vágní spekulace. Sám je filozofem věřícím v rozum a jeho čistou pronikavost, ale volá po dodržování víry a nezpochybňování jejích pravd. Sám je súfím, ale odmítá rouhačské výstřelky některých mystiků. Duchem své kritiky a pokusem o holistickou syntézu v něm možno spatřit předznamenání daleko systematictějšího a urputnějšího úsilí Ibn Tajmíjjo.

4.2 DĚDICOVÉ IBN RUŠDA – FALSAFA A ŠKOLA „VELKÉHO KOMENTÁTORA“

Klasik muslimské filozofie, právník, lékař a patrně největší aristotelik muslimské historie, Ibn Rušd al-Andalusí, se narodil ve Španělsku (tehdy al-Andalús) za vlády arabo-berberské dynastie a hnutí Almohádů (arab. al-Muwahhidún), opětovných sjednotitelů místních muslimských panství, kteří kladli důraz na následování příkazů islámu. Získal prestižní vzdělání ve filozofii, světských i náboženských naukách, kterého využil při psaní svých děl. Byl osobním lékařem chalífy Abú Júsufa Ja'kúba, známého svou vášní k vědám a vzdělání.

Vztah Ibn Rušda k osobní islámské praxi byl patrně velmi složitý, nelze však rozhodně říci, že by byl filozofem protináboženským, i když náboženské poznání a pohled na skutečnost považoval za méně hodnotný, lidovější postoj, než je pohled vědecko-filozofický, operující s klíčovým pojmem důkaz. Zároveň ovšem vnímal potřebu upozorňovat na nesprávné, rozuměj islámu protiřecící domněnky jinověreckých filozofů, v Ibn Rušdově pojmání především těch, kteří žili dávno před příchodem Proroka Muhammada.

Islámské doktríny existence Boha, jeho všezahrnující moudrosti a vzkříšení bytostí k posmrtnému životu Ibn Rušd na rozdíl od některých jiných filozofů zastával a bránil, byť je sám vysvětloval a pojímal celkem jinak, než jeho současníci z řad islámských duchovních Andalúsie, omezující se na následování málikovského mezhebu a kelámu (spekulativní teologie) aš'aríjské školy, který Ibn Rušd zásadně odmítal a proti jemuž ve svých dílech horoval. Tento jeho spor s aš'aríjskými mutekellimy jej nakonec vyháněl z dosavadního působiště do exilu mimo chalífova dvora, přičemž filozof nakonec umírá v Maroku.

Aristotelovská metafyzika, kterou Ibn Rušd zastává a brání, učí, že svět je věčný a to s sebou nese negaci aktu stvoření. Bůh pak není Stvořitelem, ale jen prvotním Hybatelem, ač Sám Nehybný. Bůh pak není Stvořitelem, ale jen prvotním Hybatelem, ač Sám Nehybný. Následuje však nutný závěr, upírající Bohu stvořiteléské zásluhy. Klasický názor islámu naopak počítá se vznikem světa z ničeho podle Božího nařízení a příkazu.⁵⁰ Ten hájí na základě jednoznačných textů Koránu a Sunny i Ibn Tajmíjja.

Ibn Rušd se tento zásadní rozpor snaží řešit pomocí teze, že Bůh jakožto věčný a neměnný prvotní hybatel je přítomen přímo ve stvořeném světě, což podporuje obligátním citátem ze svatých písem – „*pozněj sebe, poznáš i Pána svého.*“⁵¹ Podle Ibn Rušda je Bůh příčina příčin, Jemu není nic

50

EL-EHVANI, A. F. (překl. Džilo, H.). 1983. *Islamska filozofija in Islamska misao*, 52 (1983)/ 15-16.

51

Ibid., str. 16.

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 zastavuje a nemůže dále jít, přičemž všechny tyto příčiny a všechna tato jsoucna existují ve stejném reálném světě.

Ve své nejslavnější polemice s al-Ghazálím a aš'aritskými mutakallimy *Taháfutu t-taháfut* Ibn Rušd uvádí na podporu teze o věčnosti tohoto světa fakt, že neexistuje žádný hmatatelný důkaz o začátku světa, tedy o tom, že svět někdy nebyl. Rozum považuje za nejvyšší hodnotu, kterou se člověk oproti jiným stvořením vyznačuje a kvůli které byl Adam povýšen nad ostatní tvorstvo. Svět je hmotným a de facto pasivním objektem aktivního objevitelského lidského ducha a má své jasně dané, vždy fungující zákonitosti. Z těchto zákonitostí pak vyplývá i rozumová uchopitelnost nutnosti existence stvořitele tohoto světa, který jej uvedl do pohybu. Ibn Rušd se v podstatě nezabývá atributy Božími a nemá potřebu vnímat Boha jako osobního, neboť v centru jeho zájmu je člověk a jeho rozum. Lidské působení je samostatné, člověk má svobodnou vůli a tvrzení, že Bůh zná všechny jednotliviny by vedlo k myšlence, že člověk je ke svým činům nucen. Vše, o čem hovoří náboženství, není radikálně odděleným fenoménem od tohoto světa a může být při dostatečné vůli dosaženo i rozumem, tedy úsilím filozofické argumentace a dokazování. Náboženské jevy dle Ibn Rušda jsou stejné podstaty jako svět sám, a nikoli odlišné podstaty duchovní, jak tvrdí teologové. Ohledně popírání rozumem nepochopitelných bodů víry, které mu aš'arité podsouvají, Ibn Rušd hovoří:

„[J]sou to věci Boží, které se vzpírají lidskému pochopení, ale musí být uznány, neboť jejich příčiny jsou neznámé.“⁵²

V *Kitábu fasli l-makál*, tedy *Rozhodném pojednání o vztahu náboženství a filozofie*, jednom z klíčových Ibn Rušdových traktátů, autor reaguje na al-Ghazálího text *Fajsalu t-tafrikati bajna l-islámi wa z-zandaka*. *Rozhodné pojednání* má tři části a závěr. Je koncipováno jako fatwa, tedy nábožensko-právní rozhodnutí o místě filozofie v universu člověka řídicího se islámským náboženským světonázorem. V tomto pojednání vytrvale ztotožňuje, někdy i poměrně nanuceně, náboženské termíny popisující klíčové aspekty studia náboženství, především termín moudrost (arab. hikma) a znalost, vědění (arab. 'ilm), s poznáním a naukou filozofů. Celkově se z pojednání nelze ubránit dojmu, že zjevení umně využívá pro podporu svých tezí a brání jím svůj předem jasný záměr a závěr, aniž by se naopak snažil dedukovat na základě náboženského textu.

První část rozebírá koránský imperativ uvažovat nad stvořeným světem a poznávat jej.

Všimá si, jak Korán a Sunna ostře odsuzují toho, kdo tak nečiní. V tomto bodě přistupuje k základní premise islámské jurisprudence (arab. *usúlu fikh*), že cokoli, co je nezbytné pro realizaci povinnosti, je samo povinností a proto je jí také znalost logiky a způsobů dedukce, indukce a myšlenkového dokazování. Logiku ovšem chápe v dobovém kontextu následovníků Aristotela a jde tedy přesně o to její vidění, které Ibn Tajmíjja následně tak ostře vyvrací nejen jako protiislámské, ale jako omezené a nekategorické, v příkrém rozporu k Ibn Rušdovi, který naopak sylogismus staví takřka naroveň náboženskému textu⁵³ a označuje jej za nejvyšší možné poznání, kterého je rozum schopen.⁵⁴ Proti sobě staví v duchu tohoto chápání sylogismů pojmání věci a uvěření. V prvním případě se vytváří o dané věci nebo jevu představa a ta je konfrontována s realitou, se skutečným stavem věcí. První odpovídá na otázku o co jde a druhé na otázku zda je to možné.⁵⁵

V druhé části představuje Ibn Rušd svou teorii různých úrovní poznání pravdy o univerzu: rétorické, spočívající v přijetí daných konstatací o okolním světě uvěřením, které je charakteristické pro prosté masy a jejich religiozitu; dále dialektické, jehož nositeli jsou především islámští učenci, schopní z textů dedukovat a uvádět je do souladu; a nakonec vědecké, opírající se o filozofii a o hmatatelné důkazy. Zde Ibn Rušd buduje tezi, že je-li určitá fundovanost předpokladem kvalifikovaného nábožensko-právního úsudku, je tím spíše nezbytná pro vědecko-filozofický náhled na svět, jenž logicky nemůže být dosažitelný každému a v jeho dosažení je také nutno nepovolaným bránit, neboť se ve špatných rukou může snadno zvrhnout v nevíru. Takové hierarchizované vidění by ovšem odporovalo Ibn Tajmíjiově syntéze pohledů, neboť existují pravdy, které nelze uznat jinak, nežli prvním způsobem, stejně jako ty, které mohou být podrobovány postupům dalším. Pokud má být Zjevení Zákonem pro všechny lidi a všechny doby, potom musí vystačit úplně všem, přičemž úkolem učenců je být následovanými autoritami, na které se prostý lid odvolává, a nikoli uzavřenou kastou.

Všimá si, že ve Zjevení existují jasné a doslovné pasáže oproti pasážím víceznačným a alegorickým, přičemž se namnoze ani mutakallimové nemohou shodnout na tom, kolik je kterých a které to jsou. Tento argument by pro Ibn Tajmíjju byl podporou jeho teze o nutnosti v případě rozporu mezi alegorickým a doslovným výkladem vždy upřednostnit výklad doslovný. Ibn Rušd podporuje tezi aš'aritů, že kdo vykládá atributy Boží alegoricky, nedopouští se věroučné odchylky,

53

IBN RUŠD. BERÁNEK, Ondřej (překl.). 2012. *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filozofie.*, Praha:Academia, str. 70.

54

Ibid., str. 89.

55

Ibid. str. 79.

protože toto praktikovali i někteří uznávaní učenci, imámové kalámu.⁵⁶ Intuitivní doslovné pochopení, tolik oslavované ahlu l-hadís, staví Ibn Rušd níže, nežli alegorické výklady mutakallimů, které představují výsledek vyšší poznávací aktivity a i kdyby nebyly správné, konstituovaly by omluvu právem pochybení ve fundovaném usuzování (arab. idžtihád). Naproti tomu Ibn Tajmíjja toto jako odchylku jasně vnímá, ve shodě se svým zúžením definice konsensu jen na nejranější období, kdy mezi muslimy nebylo v otázce atributů neshod. Navíc v duchu absolutní autority textu a rovnosti všech lidí tváří v tvář zjevení nepřipouští idžtihád v rovině věrouky.

Hojně cituje také koránské příklady a výroky ze sunny mající dokázat, že Bůh je ve shodě s aristotelovskými tezemi stvořitelem pouze formy tohoto světa, který existoval v různé formě nekonečně v čase⁵⁷, čemuž odporovali aš'arité poukazem na určité Boží přivlastky, dle kterých je Bůh stvořitelem jak formy, tak i podstaty světa, bez předchozího vzoru, od okamžiku, kdy z Jeho popudu začala existovat. Když se pak Ibn Tajmíjja pokusil oba pohledy sladit tezí o tom, že Bůh touto kvalitou disponuje od prvopočátku, byl právě aš'arité obviněn z materializmu a podpory tezí filozofů.

Poslední třetí část se týká vlastního rozporu a otázek hereze jistých filozofů, které se snaží omlouvat přímo jazykem náboženských věd, na základě chyby v jejich „idžtihádu,“ či toho, že neexistuje důkaz stanovující nutnost chápat články víry tak, jak činí mutakallimové. Takový důkaz ostatně nenachází ani Ibn Tajmíjja, sám velký odpůrce aš'aritského kalámu, nicméně pokud hovoří o idžtihádu, umožňuje ho vysloveně pouze kvalifikovaným znalcům v rámci otázek, na které nenachází jednoznačné odpovědi z Koránu a Sunny.

Ibn Rušd explicitně stanovuje, že mezi Zjevením a filozofickou pravdou nemůže být rozporu - vždy se v Koránu, či v Sunně najde něco, co podporuje i teze filozofů proti tezím mutakallimů. Ibn Tajmíjja smýšlí poněkud podobně, ovšem zásadně odmítá užívání textů zjevení jako zbraní proti svým názorovým oponentům. Naopak jim přisuzuje absolutní platnost a nejvyšší důležitost, díky které slouží jako měřítko pravdivosti všech existujících názorů a úhlů pohledu, které jsou naopak relativní a determinované kulturním či vzdělanostním zázemím svých autorů a jejich kognitivními kapacitami. Pokud již mezi textem a naší rozumovou pozicí spatřujeme rozpor, potom je chyba buď na straně naší rozumové pozice nebo v tom, jak chápeme a vykládáme si dotyčný text. Text sám o sobě v konfliktu s rozumem být nemůže, kolidovat s ním může jen jeho špatná percepce.

56

Ibid., str. 99.

57

Ibid., str. 105.

Ibn Rušd dále vypichuje texty příkazující promlouvat k lidem podle úrovně jejich chápání. Vysvětluje, že všechny odchýlené směry se dostaly na scestí právě díky nerespektování tohoto příkazu, z čehož obviňuje opět především mutakallimy.

Ibn Rušdovo učení o dvojí pravdě náboženství, jež je určeno masám, a filozofie, která je určena vyvoleným, lze vysvětlit na základě tehdejšího pojmání filozofické nauky jako demonstrativní vědy. Filozofie v muslimských zemích středověku nebyla spekulativní naukou udávající směr vědeckému poznání a společenskému vývoji, kterou je dnes, ale byla souborem pravdivých konstatací, deklarovaných logických výroků o existujícím světě, čímž se redukovala na metafyziku v aristotelovském pojetí, kterou hlásal Ibn Rušd, nebo novoplatónském, které zastávali Ibn Sína a jím ovlivněné mystické proudy a které postupně pronikly do aš'aríjského kalámu také díky al-Ghazálímu. Toto učení však v Ibn Tajmíjiovské pozici znamená již nikoli pouze pokus o přiblížení skutečnosti lidem shodně jejich zkušenostem, ale přímo omezení platnosti textu jen na prostší masy lidí a nadřazení rozumové interpretace tomu, co říká Zjevení.⁵⁸

5. BŮH, ČLOVĚK A NÁBOŽENSTVÍ: IBN TAJMÍJJOVY EPISTEMOLOGICKÉ ÚVAHY

5.1 IBN TAJMÍJJA A SPOR O VĚČNOST TOHOTO SVĚTA

Představa stvoření světa v nějakém počátku byla dle Ibn Tajmíjji přirozená, shodovali se na ní všichni muslimové a přijímali ji za svou. Vidění světa jako stvořeného nikdy nepřineslo do nitra myšlenkového světa ummy žádný zásadní rozkol. Navíc v této tezi nacházeli příznivce i mezi následovníky ostatních náboženství⁵⁹

Představa, že svět byl stvořen, ovšem neznamená, že byly stvořeny i dokonalé Boží přívlastky, nebo se Bůh stal stvořitelem až v okamžiku, kdy stvořil svět. To Ibn Tajmíjja dokládá rozborem následujícího hadísu⁶⁰:

„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

58

Viz IBN TAJMÍJJA. *Madžmú'u l-fatáwá*, 13/132. Citováno přes BROWN, Jonathan. 2012. *op. cit.*, str. 244.

59

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. *op. cit.*, str. 61.

60

IBN TAJMÍJJA, *Madžmú'u l-Fatáwá*, 18/210-243. Uvádí HOOVER, John. 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.

*zemi.*⁶¹

Podle Ibn Tajmíjovy interpretace tohoto hadísu univerzum, jak jej známe, bylo vytvořeno až po Trůnu. Nemusí jít ale o úplný začátek. To je interpretace jednak logická a jednak v plném souladu se Zjevením. Naopak jsou to mutakallimové, kdo 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. Tímto tvrzením přichází Ibn Tajmíjja do shody s filozofy, tvrdícími, že každý děj má svou příčinu, jež ho předchází. Ibn Tajmíjja však vidí Boha jako věčně tvořícího, jehož činnost neutuchá,⁶² v protikladu ke statickému deismu falsafy.

Navíc zastánci věčné existence světa se rovněž dopouštěli modloslužebnictví, kvůli svému vnitřnímu náboženskému sklonu a zoufalé potřebě duše k něčemu se upnout, z čehož je Ibn Tajmíjja usvědčuje zde:

„Někteří z nich uctívají hvězdy a od nich hledají naplnění svých potřeb. K dalším se spouštějí satani a říkají jim: „Ty hvězdy jsou obdařeny zvláštní mocí.“ Tento druh modloslužebnictví pochází jak od těch, kteří říkají, že dotyčná hvězda vznikla, nebo byla stvořena, tak i od těch, kteří smýšlejí, že stvořena nebyla.

Další říkají, že jen pouhým směřováním k těm, které milují a vzývají, dosahují svého kýženého cíle. Toto tvrdili tzv. filozofové jako Ibn Síná, nebo autor díla al-Madrún a jim podobní. Říkají, že pokud se člověk obrátí k duším mrtvých, ony mu donesou to, oč si žádá. Toto porovnali se slunečními paprsky, které se ukazují v zrcadle, poté se odrazí na protilehlou stěnu nebo na hladině vody, aniž to ony samy pociťují.

Tato jejich tvrzení jsou vyřčena jen kvůli tomu, že věří, že Alláh nezná jednotliviny a že ve vesmíru ani nic nového netvoří. A všechny druhy působení lidských proseb nabývají dle nich takové podoby-jako když se ten, který vzývá, koncentruje a poté se obrátí na toho, kterého vzývá, jeho duše pak cítí, že se jí dostává toho, co si přála, aniž by o tom Alláh věděl. Jakoby podle nich působící silou byla duše nebo jako by jí byla ona „hvězdná síla,“ ta, která hýbe souhvězdími ve vesmíru, zatímco je lidská duše tím., co působí při nadpřirozených úkazech proroků, čarodějnů a dalších. A vše, co se odehraje díky prosbě nebo přimluvě, tvrdí, je kvůli duchovnímu vlivu toho, kdo se za svého stoupence přimluví, přičemž tento stoupenec si své ze síly a moci zasloužil už jen tím, že se obrátil k tomu, ke komu se obrátil. Proto může duše získat, po čem touží a po čem prahne apod.

Proto lidem nařizují koncentrovat své síly na to, na co si přejí a říkají: „Pokud by kdokoli z vás měl dobré smýšlení o tomto kameni, Alláh by dal, aby vám byl k užítku.“ Někdy nařizují lásku, aby se srdce milujícího spojilo s tím, k čemu se obrací, i když dotyčná věc ve skutečnosti nemůže ničím prospět, ani ničím uškodit. Jenže jejich cíl je pouze se na něco koncentrovat, aby tím duše získala na

61

Zaznamenal al-Bucháří, č. 2953.

62

Podrobněji viz *Ibid.*, str. 292-299.

stabilitě, aby ji nebylo možno rozervat a rozsekat.“⁶³

5.2 IBN TAJMÍJJA, TAWHÍD A DOKAZOVÁNÍ BOŽÍ EXISTENCE

Ibn Tajmíjja postavil svůj koncept *tawhídu r-rubúbíjja*, tedy skutečnosti, že Bůh je výlučným Pánem, Vládcem, Vlastníkem a jediným, který se Svými stvořeními nakládá tak, jak Sám uzná za vhodné a jak se Mu zamane, svázal s lidskou přirozeností (arab. *fitri*) a považoval za poněkud nemístné se nějak racionálně pokoušet vyvracet pochybnosti o samotné Boží existenci. To, že člověk tíhne k teistickému zdůvodnění světa považoval za přirozený instinkt. Oblíbené filozofické kategorie, jako dichotomii mezi existencí nezbytnou (arab. *al-wudžúdu l-wádžib*) a existencí množnou (arab. *al-wudžúdu l-mumkin*) považoval jen za spekulace a umělé lidské konstrukty bez jakékoli skutečné existence v ontologickém smyslu slova. Ibn Tajmíjja říká:

„Tímto se tu míní, že to, že Bůh existuje, je proto, že existuje tvorstvo. Ti, kdo mají víru, se shodnou, že je to evidentní bezvěrectví (*kufír*). To je to nejvíce liché v apriorním rozumovém poznání (arab. *badíhatu l-'akl*⁶⁴) každého člověka. I když ti, kdo si ho připisují, se domnívají, že je vrcholem verifikace a poznání (arab. *ghájatu t-tahkiki wa l-'irfán*). To je vyloženo na jiném místě. Co se týče toho, že tvora nebylo, nebýt stvořitele, tak to je pravda. Vždyť všech bytostí on je stvořitelem, pánem a vlastníkem (králem). Vše je z jeho moci (arab. *kudra*), přání a stvoření.“⁶⁵

Člověk se již rodí s instinktem uctívat Boha a být náboženský. Do tohoto přirozeného instinktu řadí Ibn Tajmíjja přesvědčení o Boží existenci (arab. *al-ikráru bi'lláh*) i upřímný kajicný návrat k Bohu (arab. *al-inábatu bi'lláh*), což je vyjádřeno ve vyznání jedivosti Boží, přičemž je to Bůh, kdo má být poznáván a uctíván.⁶⁶ Součástí této přirozenosti je i niterná touha po Boží lásce, která jediná dokáže naplnit a uspokojit dychtící lidské srdce.⁶⁷ Toto je přirozená lidská víra v Jediného stvořitele, kterou autor popisuje na jiném místě:

„Zpravil nás o tom, že stvořil [Své služebníky] jako původně věřící (arab. *haníf*), což implikuje znalost Pána, lásku k Němu a uvědomování si Jeho Jedinosti. Vše toto trojí je zahrnuto ve vlastnosti

63

IBN TEJMIJJA. Ahmed. *Veličanstveno pravilo*. Es-Sunne, 204-205.

64

Tento arabský termín označuje intuitivně jasné a zřejmé závěry rozumu, P. Ťupek uvádí příklady „dva je více než jeden“ nebo „nemožnost předmětu být zároveň na vícero místech.“ Viz IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 61, pozn. pod čarou č. 83.

65

Viz Ibn Tajmíjja v *Madžmú'átu l-fatáwá*, kap. *Tawhídu r-rubúbíjja*, str. 23. Citováno přes *Ibid.*, str. 61.

66

Viz Ibn Tajmíjja v *Madžmú'átu l-fatáwá*, kap. *Tawhídu r-rubúbíjja*, str. 10. Citováno přes *Ibid.*, str. 64.

67

MICHOT, Yahya. 2012. *Ibn Taymiyya against Extremism*. Bejrút: Dar Albouraq, str. 142.

původní víry. A to je také význam slov „není božstva kromě Boha.“⁶⁸

Mezi touto přirozeností a náboženstvím islámu pak podle Ibn Tajmíji panuje přirozený soulad. Islám poskytuje ideální podmínky, aby se tento lidem daný sklon mohl dále pozitivně rozvíjet.⁶⁹ Její součástí je kromě intuitivní znalosti Boha a intuitivní lásky k Němu i intuitivní náklonnost k jasným učení islámu a vůle je dodržovat. Není to jen skrytý potenciál čekající na odhalení.⁷⁰ Tento sklon je v náboženství nebo světonázor, vyznávaný okolím daného jedince, měněn až postupnou jeho socializací.⁷¹

Pro podporu svého tvrzení cituje Ibn Tajmíjja hadís na autoritu Abú Hurajry, kde Prorok říká:

„Každé dítě se rodí ve stavu čisté přirozenosti (arab. fitra) a až jeho rodiče z něj učiní žida, křesťana nebo zoroastrovce.“⁷²

Pointa vyvozená z tohoto hadísu je následující:

„Abú Hurajra, necht' je s ním Alláh spokojen, tím myslel, že fitra je spojená s islámem, neboť Prorok, mír a požehnání s ním, neřekl, že rodiče změní stav dítěte ze stavu fitry na islám. Tedy musíme předpokládat, že dítě se rodí ve stavu, který je s islámem v harmonii.“⁷³

Podle Ibn Tajmíji je Bůh soběstačný a uctívání Svých stvoření nepotřebuje,⁷⁴ avšak miluje je a proto jim předepisuje to, co je pro ně dobré a zakazuje jim to, co je pro ně škodlivé. Toto je víra salaf v protikladu k falešnému přesvědčení sektářů z řad mudžbira, kteří hovoří, že Bůh může také přikázat škodlivé a zakázat užitečné.⁷⁵ Proto také svým stvořením sesílá Zjevení, neboť sama by se všeho toho nikdy nedokázala dobrat.⁷⁶

5.3 IBN TAJMÍJJA, PRAKTICKÝ TAWHÍD A MODLOSLUŽEBNICTVÍ

68

Ibid., str. 151

69

IBN TAJMÍJJA, Ahmad. SÁIM, Muhammad Raššád (ed.) 1981. *Dar'u ta'arudi l'akl wa n-nakl*. Rijád: Džámi'atu Muhammad ibn Sa'úd al-islámíjja, 3/383. Více viz *Ibid.*, str. 444-448.

70

Ibid., str. 385.

71

Ibidum.

72

Ibidum.

73

Ibidum.

74

MICHOT, Yahya. 2012. *Ibn Taymiyya against Extremism*. Bejrút: Dar Albouraq, str. 100.

75

Ibid., str. 101-102.

76

Ibid., str. 103.

Praktický tawhíd, sloužení výhradně Bohu (arab. *al-'ubúdijja*) či tawhídu l-ulúhíjja je stěžejním a výlučně islámským konceptem. Jedině Bůh má právo být tím jediným a výlučným oběkem zbožňování (arab. *ma'lúh*).⁷⁷

Jeho porušování pak viděl zejména v praktikách lidového kultu světců, lidí Bohu blízkých (arab. *awlijá'u 'lláhi*). Lidé chodili na hroby prosit v nich pochované zbožné lidi, aby se u nich přimluvili u Boha. Ve skutečnosti, jak tvrdí Ibn Tajmíjja, jsou to naopak mrtví, kdo více potřebuje živé, aby činili dobro v jejich jménu a prosili Boha, aby jim odpustil a uvedl je do nejvyšších příček Ráje.⁷⁸

Tvrzení o možnosti zbožných zesnulých přimluvit se za živé pak učenec pokládal za nemístné modloslužebnictví. Hroby nejsou místem uctívání, ale místem rozjímání a hledání poučení z vlastní smrtelnosti a pomíjivosti. Jejich návštěva tedy sama o sobě není prohrěškem proti ústřední doktríně islámu, musí ovšem podléhat jasně daným pravidlům, nepřekračovat je a i sám pohřební ritus a úprava hrobů musí podobným praktikám zamezovat a bránit.⁷⁹

Na jiném místě také rozděluje lidi v pohledu tohoto do tří skupin:

„Zbloudilí modloslužebníci jsou ti, kteří Alláha činí totožným s Jeho stvořeními. Drží se nejasných povídaček některých šejchů, jako tak činí křesťané. Tomu podobné je i něco, co se nazývá ponoření se do věci, i když se toto vztahuje na tři typy lidí – na dokonalé, jako jsou Boží proroci a awlijá', na dobré lidi a ty, kteří se vydali jejich cestou a na třetí skupinu, tvořenou pokrytci a bezvěrci, srovnávajícími Alláha se stvořeními.“⁸⁰

5.4 IBN TAJMÍJJA, ZPŮSOBY POZNÁVÁNÍ A VZTAH MEZI TEXTEM A ROZUMEM

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.⁸¹ Odvážil se hovořit tou dobou dostupnou formou o schématech, které vnesli filozofové a mutakallimové a o kterých mlčeli i jeho předchůdci z řad ahlul-hadís. Na užití rozumu

77

Ibid., str. 152.

78

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 69.

79

Ibid., str. 72-73.

80

IBN TEJMJE. b.d. *Robovanje*. b.m.: es-Sunne, str. 226-227.

81

ANJUM, O. 2012. *Politics, law and community in Islamic thought – the Taymiyyan moment*, Cambridge University Press, Cambridge, str. 177.

a argumentaci pro obhájení stanovisek raných muslimů neviděl Ibn Tajmíjja pravděpodobně nic špatného. Jeho práce jsou podobných otázek plné a odpovědi jsou rozpracovány s užitím rétoriky kalámu a filozofie.⁸² 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.

Ibn Tajmíjja také uznával, že existují různé roviny pochopení určitých výrazů běžných v jazyce, kterým náboženský text dodává nový a hlubší význam, což dokládal hadísy, kde Prorok označil za vystěhovalce (arab. *muhádžir*) toho, kdo opustí hříchy pro hledání spokojenosti Boží, nebo za zbankrotovalého (arab. *muflis*) toho, kdo sice vykoná mnoho zbožných činů, ale přijde o ně, až bude v soudný den vyrovnáváno mezi ním a těmi, kterým ukřivdil, nebo za bezdětného (arab. *rakúb*) toho, kdo nemá, s čím by ve vztahu ke svým potomkům před Boha předstoupil, či za silného toho, kdo přemůže svůj hněv, navzdory obecnému lidskému chápání toho, co je významem výrazů vystěhovalce, zbankrotovalý, bezdětný nebo silný.⁸³

Dodává:

„V těchto hadísech je zamýšleno něco více, něco, co si ještě spíše zaslouží být pojmenováno takovým epitetem chvály nebo hanění.“⁸⁴

Nicméně pro odvážnější spekulace, které se od zjevených textů pouze odrážely a zaštiťovali si jimi své předem ustálené koncepce, žádné pochopení neměl a označil je přímo za zakázané.⁸⁵

Na jiném místě píše:

„Princip, dle kterého má být dán precedens vlastnímu racionálnímu úsudku nad zřejmým významem zjeveného textu je pozicí nepokrytou žádným obecně aplikovatelným pravidlem (arab. *kawlu lá jandabit*), protože každý mutakallim a každý filozof – a ti všichni disputovali o tom, čemu říkali „racionální znalost“ - tvrdí, že ratiem nutně vyvozuje, nebo uzavírá na základě racionální úvahy přesně to, co ve skutečnosti přímo odporuje tomu, co ratiem vyvozuje, nebo na základě racionální úvahy uzavírá jeho oponent.“⁸⁶

82

Ibid., str. 181

83

IBN TAYMIYYA. MICHOT, Yahya (ed. a překl.). 2006. *Muslims under Non-muslim rule*. Oxford: Interface, str. 68.

84

Ibid., str. 69.

85

IBN TAJMÍJJA. AL-'USAJMÍN, Muhammad Salih (ed.). *Šarhu mukaddimati fí usúli t-tafsír.*, Rijád: Al-Hidája 173.

86

EL-TOBGUI, Carl Sharif. 2013. *Reason, Revelation and the Reconstruction of Rationality. Taqí al-Din Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) Dar' Ta'arud al-'Aql wa-l-Naql, or The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation*. Montréal: McGill University, str. 149.

Soulad mezi zjevením a myslí funguje potud, pokud uznáváme pravdy zjevení a nestavíme na místo toho, co je dokázáno zjevením, své vlastní chatrné rozumové konstrukce. Připustíme-li tyto konstrukce a poté rozpor mezi nimi a zjevením řešíme alegorickým chápáním textu, začnou se nám jak ratio tak i zjevení od sebe stále více vzdalovat. El-Tobgui to nazývá tajmíjovskou pyramidou. Na jejím vrcholu je ideál, bod souladu rozumu a textu, do kterého chce navrátit teologické uvažování. Poněkud níže se propadli aš'arijští mutakallimové, ještě níže mu'tazilité a úplně na samé dno pak stoupeni falsafy.⁸⁷

Pokud před námi vyvstane zdánlivý nesoulad mezi zjevením a rozumem, je to proto, že buďto je náš úsudek nějakým způsobem neúplný nebo chybný, anebo špatně chápeme zjevení a ono nic, co by bylo protichůdné k našemu rozumovému chápání, neříká. Ibn Tajmíjja tak převádí ústřední dilema rozum proti zjevení na dilema znalosti proti dojmů a zdání.⁸⁸

5.5 IBN TAJMÍJJA, PŘIROZENÉ ZÁKONITOSTI A NADPŘIROZENÉ ZÁZRKY

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.⁸⁹

Samotná teorie kauzality je u Ibn Tajmíjji originální započítáním časového faktoru, se kterým žádá z jejích alternativ v islámském myšlení neoperuje:

„Bolest přichází po zásahu, oteplení po ohřátí, stvořené věci po aktu stvoření, zničené po aktu zničení, ženy se stanou rozvedenými aktem rozvodu apod.“⁹⁰

Podle Ibn Tajmíjji i naše vnímání a naše smysly potvrzují, že jedno přichází po druhém, konsektivně (arab. *tasalsul*).⁹¹

Zázraky proroků (arab. *mu'džiza*) a mimořádné činy zbožných (arab. *karáma*) jsou z moci Boží možné jakožto porušení tohoto normálního běhu. Ibn Tajmíjja uznává, že k takovým věcem dochází a dokládá to koránskými příklady o lidech jeskyně a jejich zázračné záchraně.⁹² Důvodem

87

Ibid., str. 152.

88

Ibid., str. 178.

89

AJHAR, A. H. 2000.. *The metaphysics of God in Ibn Taymiyya's thought*, Montreal: The institute of Islamic Studies, McGill University, str.151.

90

Ibid., str. 152.

91

Ibidum.

92

prorockých zázraků pak je přesvědčit lidi, aby následovali pravdu, důvodem mimořádných událostí v životě zbožných bývá Boží zásah zachraňující před nebezpečím. Karámát jsou podobné zázrakům bezprostředně předcházejících proroků – např. lidé jeskyně byli oživeni poté, co po tři staletí vypadali jako mrtví, podobně jako Ježíš oživoval mrtvé a byl vzat na nebe.

Ší'itům tvrdícím, že těchto nadpřirozených poct (arab. *karáma*) lze dosáhnout již pouhým poznáním existence imáma, odpovídá:

„Pouhým poznáním imáma dané doby nebo jeho viděním nelze dosáhnout stupně *karáma*, kromě pokud to bude provázeno pokorností vůči jeho příkazům. Protože jinak poznání víry v něj není větší než poznání víry v Proroka, mír a požehnání s ním. Tedy ten, kdo pozná, že Muhammed, mír a požehnání s ním, je prorokem, ale neuvěří v něj, nebude ho poslouchat a bude vůči němu hřešit, nevykonávat povinnosti apod., neobdrží žádnou *karámu*. Naopak, pokud se toho bude dopouštět, zasloužil by trest jak podle následovníků imámů, tak podle názoru všech ostatních skupin muslimů.“⁹³

5.6 IBN TAJMÍJJA, DEFINICE A SYLOGISMY

Ibn Tajmíjja byl především empirik a nominalista, odmítal proto možnost, že na základě definic a klasických aristotelovských sylogizmů může člověk nabýt nějakého skutečného poznání, než pouze teoretického konceptu, konvence vytvořené lidmi, kteří se studiu dané problematiky věnovali před námi, přičemž jediné poznání, které má nezpochybnitelnou hodnotu, je empirické poznání z praxe.

Ať by se určitému jevu věnovalo sebevíce odborníků, nikdy by se nepřiblížili k definici daného fenoménu v aristotelovském smyslu tohoto slova. Protože pouze praktická znalost objevuje, jak se dopracovat ke kýženému výsledku, zatímco znalost teoretická již jednou objevený objekt následně jen popisuje.⁹⁴

Nicméně v základu podobná logická konstrukce mu umožňovala rozpracovat islámsko-právní teorii analogie (arab. *kijás*), jež často používal. Ta spočívá ve vyhledání společné příčiny (arab. *'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 a jakékoli poznání dané čistě rozumově není nikdy absolutní a nenapadnutelné. Platilo by totiž, že pokud by

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 161.

93

IBN TEJMIJJE. Ahmed.. b.d. *Poslanička metodologija u pobijanju govora šijja rafidija*. b.m.: es-Sunne, str.55-56.

94

ABRAMOV B. 1992. *Ibn Taymiyya on the agreement of reason with tradition*, in *The Muslim Word*, 82(1992)/3-4, str. 259.

existovala alespoň jedna situace nebo případ, kdy posuzovaný jev a původní předpis sice sdílí stejnou příčinu, ale stanovisko (*hukm*) v obou případech je různé, taková příčina by musela být diskvalifikována a nedala by se jako odůvodnění pro nový předpis v dílčí, doposud neřešené otázce, použít.⁹⁵

Opět tedy nezbyvá, než v takovém případě znovu posoudit danou věc jednotlivě. Ibn Tajmíjja uzavírá:

„Všechna lidská znalost mimo zjevení začíná partikularitami.“⁹⁶

5.7 IBN TAJMÍJJA, ANTROPOMORFIZMUS A POPÍRÁNÍ BOŽÍCH ATRIBUTŮ

Texty Koránu a Sunny obsahují i zmínky o Božích attributech, k jejichž popisu je užíváno antropomorfního slovníku – Ruka, Tvář, Prsty, Noha, Chodidlo, Usazení se na Trůn apod. Ty zavdaly vznik mnohým teologickým disputacím a sporům mezi jejich popírači a těmi, kteří je hájili, ač se mezi jimi samými jejich výklady různily. Těchto rozepří si západní islamologie všimla již v dobách I. Goldzihera. Jádrem sporu bylo, jak naložit s takovými antropomorfizmy, zda je přípustné vykládat je obrazně a nakolik alegoricky a volně je možno interpretovat nakonec i celý Korán.⁹⁷

Ústřední koránskou pasáží zde byla tato slova:

„On je ten, jenž seslal ti Písmo, v němž některé verše jsou pevně stanovené, a ty jsou podstatou Písma, zatímco jiné jsou víceznačné. Ti, v jejichž srdcích je odchýlení, následují to, co je v něm víceznačné, usilující tak o rozkol a snažící se o svévolný výklad toho; však nezná výklad toho nikdo kromě Boha. Ti však, kdož pevní jsou ve věděni, hovoří: „My v ně jsme uvěřili; vše, co obsahuje, od Pána našeho je!“ A připomínají si to jedině ti, kdož rozmyslem jsou obdařeni.“ (3:7)

Klíčová pasáž „*wa má ja'lamu ta'wilahu illa 'lláhu wa r-rásichúna fi l-'ilmi jakúlúna ...*“ může být v závislosti na tom, kde bude při recitaci zastavení (arab. *wakf*) čtena buď jako:

1. „však nezná výklad toho nikdo, kromě Boha. A ti, kdo pevní jsou ve věděni, říkají ...“

anebo jako:

2. „však nezná výklad toho nikdo, jedině Bůh a těch, kdož pevní jsou ve věděni, (jež) říkají ...“

Ibn Tajmíjja na základě nedoložitosti alegorických výkladů u prvních muslimů a faktu, že sémantický rozdíl mezi prostým a alegorickým výkladem smýšlí, že původní a tudíž správná interpretace četla druhou větu jako samostatnou.⁹⁸ Ibn Tajmíjja vyslovoval teorii o posunu významu

95

HALLAQ, W.B. 1993: *Ibn Taymiyya against Greek logicians*, Oxford: Clarendon Press, str. xxxvii.

96

Ibid., str. xxxii.

97

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 75-77.

98

obou termínů pro výklad – *tafsír* a *ta'wíl*, které první generace chápaly synonymicky, zatímco pozdější pod *ta'wílem* rozuměli alegoričtější výklad.

Dále pro svou tezi využívá poznatků nauk arabského jazyka o důležitosti kontextu pro pochopení konkrétního použití určitého výrazu, zvláště jde-li o výraz homonymní. Pro záda člověka, hřbet živočicha či horský hřbet je užito vždy výrazu *zahr*. Jeho konkrétní podobu, tedy to, o jaký hřbet se jedná, se můžeme dozvědět až ze širšího kontextu. Protože je Korán nestvořeným a přímým slovem Božím, výrazy typu Ruka nebo Tvář užitá ve spojení s Bohem musí podléhat kontextuálnímu pochopení a je zřejmé, že nemá smysl ani je popírat, ani je alegoricky interpretovat, neboť to by bylo pokřivováním (arab. *tahríf*) zjevení. Zároveň je nabíledni, že nemohou označovat stejnou Ruku nebo Tvář, jako je ta lidská, protože na jiném místě se dozvídáme:

„A není nic, co by podobné Mu bylo a On slyšící je i jasnozřivý.“ (42:11)

Ibn Tajmíjja si byl patrně vědom, že by mohl být také obviňován z antropomorfismu (což se také stalo) a proto se ohrazuje proti takovému obvinění slovy:

„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.“⁹⁹

Podobně se Ibn Tajmíjja vyhrazuje proti jakýmkoli nepůvodním terminologickým koncepcím odporujícím Koránu, Sunně a tomu, co se dochovalo z jejich pochopení prvními generacemi muslimů, či ztotožňování koránských pojmů a výrazů s termíny cizími, jako např. ztotožnění pojmu Boží Trůn (arab. *'arš*) a Boží Stolec (arab. *kursí*) s nejvyššími nebeskými sférami, nebo ducha/ duše (arab. *rúh/ nafs*) k Přísně střeženým deskám (arab. *al-lawhu l-mahfúz*) a rozumu (arab. *'akl*) k peru (arab. *kalam*), které na ně zapisuje.¹⁰⁰

Přímo ohledně Božích atributů autor v al-Wásitíjji říká:

„Víra v Boha je vírou v to, jak sám sebe popsal v Knize i v to, jak jej popsal jeho Posel. A to bez pozměňování, oprost'ování, ptaní se na kvalitu a bez příměrů.“¹⁰¹

V tomto duchu pak na základě koránských citací dokládá existenci Božích atributů vševědoucnosti,

Více viz VERSTEEGH, Kees. 2005. *Landmarks in Linguistic Thought III. The Arabic Linguistic Tradition*. London: Routledge, str. 35.

99

ANSARI, Muhammad Abdal Haqq. 2000. *Ibn Taymiyya expounds on Islam*, str. 28.

100

Viz IBN TAJMÍJJA v *Madžmú'atu l-fatáwá*, kap. *ar-Risálatu l-'aršíjja*, str. 326-327. Citováno přes IBN TAJMÍJJA. ŽUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 85.

101

Ibid., str. 121.

sluchu, zraku, vůle, lásky, odpuštění, hněvu, příchodu, tváře, rukou, očí, pomsty, jména, posazení se na trůn, transcendence, imanence, řeči, Koránu ve smyslu zjeveného a nestvořeného Slova Božího a přiznání spatření Boha v Soudný Den věřícími.

Ohledně Božích atributů uváděných Sunnou říká:

„Rovněž třeba věřit v ty správné a učenci přijaté hadísy, v nichž Posel Boží popsal Pána.“¹⁰²

Mezi nimi jmenuje sestoupení, radost, smích, nohu, chodidlo a volání.

Ohledně antropomorfních přívlastků podotýká, že je třeba v ně věřit a přijímat je:

„bez zkomolení (arab. tahríf) a oprostění Boha od jeho přívlastků (ta'tíl), bez kvalifikace (takjíf, též modality, ptaní se na způsob) a dávání příměru (arab. tamsíl).“¹⁰³

Ve věci atributu posazení se na Trůn dokládá idžmá', že je nutno je chápat tak, jak je vyřčeno, že jde „skutečně o skutečnost“ (arab. hakkun 'alá hakíkatihí).¹⁰⁴

5.8 IBN TAJMÍJJA, ZNALOST A PŘEDURČENÍ BOŽÍ

Ibn Tajmíjja svou koncepcí v této otázce zaujímá pozici mezi kdaríjou, zastánci absolutní svobodné vůle lidského konání, která vede v konečném důsledku k tendenci popírat Boží znalost jednotlivin a mezi džabríjou, krajními fatalisty tvrdícími, že člověk je ke svým činům přinucen Bohem a proto tendujícím k popírání spravedlivosti Boží.

Ohledně znalosti Boží Ibn Tajmíjja v al-Wásitíjji cituje působivý koránský verš:

„On klíče má k nepoznatelnému a zná je toliko On; On nejlépe ví, co na souši je i na moři, a nepadne list žádný, aniž by On o něm nevěděl, a není zrnka v temnotách země ani stébla zeleného či uschlého, jež zaznamenáno by nebylo v Knize zjevné.“ (6:59)

Nedílnou součástí víry v předurčení je podle Ibn Tajmíjji víra v přísně střežené desky (arab. *al-lawhu l-mahfúz*) uchovávající všechny děje a v pero (arab. *kalam*), které Bůh stvořil, aby tyto děje zapsalo.¹⁰⁵ Bůh zná všechny věci dopředu, jediný a nejdřív ze všech, přičemž ostatní jen z jeho vůle.

102

Ibid., str. 136.

103

Ibid., str. 141.

104

Ibid., str. 143.

105

Ibid., str. 151.

Dále je tu právě tato vůle, která rozhoduje, co se stane a co nikoli, jinými slovy, nic se neodehrává bez Jeho vědomí, není nic, co by nebylo stvořeno Jím.¹⁰⁶ Nicméně jen určité věci si On oblíbil a ze Své absolutní vůle je určil jako kladné, chvályhodné a zákonem dané, shodně Své moudrosti. Nemá rád zkaženost a zlo, i když je tvůrcem všeho, existence zla protirečí pouze Jeho vůli zákonné, nikoli stvořitelské. Bůh je konečným stvořitelem také lidských skutků, nicméně jsou to lidé, kdo je vykonává.¹⁰⁷

5.9 IBN TAJMÍJJA, SRDCE A DUŠE

Ibn Tajmíjja v al-Wásitíjji uvádí shodu muslimů ohledně tělesného vzkříšení a víry, že se v den zmrtnýchvstání se duše (arab. *rúh*) navrátí do těla.¹⁰⁸

Rozlišoval podobně jako většina ostatních islámských učenců mezi duší, která je člověku vdechnuta na výhradný příkaz Boží a poté přetrvává po smrti (arab. *rúh*) a duší ve smyslu lidského nitra, ega, či psýchy, která je člověku jeho vlastním já (arab. *nafs*). Oba tyto termíny principiálně odpovídají ve filozofii často užívaným latinským výrazům *spiritus* a *anima*.

Podle něj lidská duše disponuje poznávací kapacitou a vnitřním stimulem k tomu, aby hledala Boha, shodně své přirozenosti (arab. *fitra*) a islám poté již pomáhá tuto existující dispozici dále rozvíjet a pěstovat. Dokonce i kdyby zde takový vnější stimul nebyl a nebylo zde ani dostatek opačných stimulů, které by lidskou duší vedly na zcestí, dobro v ní by převládlo.¹⁰⁹ Z toho plyne i další důležitá implikace, potvrzená Abú Hurajrovým hadísem o fitře. Veškerá zkaženost, která se v člověku nalezne, není výsledkem jeho vrozené zloby, ale vždy jen důsledkem nepříznivých sociálních vlivů, působících na dotyčného jedince.¹¹⁰

Ve své *Risálatu fi l-kalb* Ibn Tajmíjja říká, že „*Alláh stvořil srdce, aby poznalo věci.*“¹¹¹ Ibn Tajmíjja prohlašuje:

„Srdce je pánem všech orgánů lidského těla a proto bylo také nazváno srdcem [těla].“¹¹²

106

Ibid., str. 152.

107

Ibid., str. 153.

108

Ibid., str. 147.

109

IBN TAJMÍJJA, Ahmad. SÁIM, Muhammad Raššád (ed.) 1981. *op. cit.*, 3/385.

110

Ibid., str. 466.

111

PHILIPS, Bilal. 2008. *Ibn Taymiyyah's Essay on the Heart*. Kuala Lumpur: Dakwah Bookstore, str. 15.

112

Ibid., str. 18.

Srdce je strážcem těla a sídlem svědomí.¹¹³

V mnoha podáních Prorok zdůrazňoval důležitost srdce ve vztahu k víře, bohobojnosti a poznávání. Například si poklepal na hrud' a řekl, že „bohobojnost je zde.“¹¹⁴

Tyto hadísy podle Ibn Tajmíjji mnohým sloužily jako důkaz, že lidský rozum (arab. *'akl*) sídlí v srdci.¹¹⁵

Na jiném místě píše:

„Pročž bylo srdce stvořeno, aby poznávalo věci, aby jich dosahovalo touhou po znalosti, toto se zove myšlením a reflektováním, tak jako nazýváme dosahování řeči uchem nasloucháním, nebo dosahování tvarů a barev věcí zrakem. Tedy myšlení se k srdci má tak, jako se má sluch k uchu, zrak k oku apod.“¹¹⁶

V srdci sídlí také spravedlivost a čestnost, stejně jako ostatní morální kvality.¹¹⁷ Srdce nemusí věci jen chápat, někdy něco sice pojme, ale neporozumí tomu, nebo něco pozná, ale nepochopí to. Může být dokonce něčeho nedbalé či něco odmítat. Ovšem pochopí ten, kdo je schopen specifikovat limity toho, co pochopil, kdo je to schopen přesně definovat a kdo si je toho vědom, potvrzující to ve svém srdci.¹¹⁸ To, co dotyčný pochopil, mu vystačí, až to bude potřebovat a jeho činy s tím budou v souladu, jeho vnitřní přesvědčení bude též, jaké prokazuje navenek.¹¹⁹

5.10 IBN TAJMÍJJA, NÁBOŽENSKÉ POZNÁNÍ A POZNÁVÁNÍ NEPOZNATELNÉHO SVĚTA

Ibn Tajmíjja na rozdíl od murdžijských a mu'tazilíjských názorů vidí zásadní rozdíl mezi termínem *tasdik*, ve smyslu prohlášení něčeho za pravdu, že je to pravda, a termínem *ímán*, uvěření, především ve smyslu náboženské víry v něco.¹²⁰

Člověk se nestává věřícím v něco jen tím, že potvrdí existenci něčeho, např. může uznat pravdivost proroctví Proroka, ale uvnitř jej nemá rád a zlořečí mu. Takový člověk potom není jeho věřícím

113

Ibid., str. 19.

114

Hadís o tom zaznamenal od Anase Ahmad v *Musnadu*, 3/134-135, jako autentický jej doložil al-Albání v edici Ibn Tajmíjjova díla al-Ímán, str. 5.

115

Ibidum.

116

Ibid., str. 22.

117

Ibid., str. 25.

118

Ibid., str. 25-26.

119

Ibid., str. 27.

120

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 99.

následovníkem, neboť vírá sídlí v srdci a je naplněním toho, po čem srdce touží.¹²¹ Pokud by k víře v Boha stačilo jen uznat Jeho existenci, potom by i Iblís a Faraon byli mezi věřícími.¹²²

První se týká rozumem ověřitelných či vyvratitelných věcí, které jsou zjevné a které nepřesahují reálné možnosti či přípustné kompetence lidského rozumu a je opakem pojmu *takzíb*, tj. prohlášení něčeho za lež. V této rovině mají muslimové, aby byli muslimy, povinnost potvrdit texty své víry jako pravdivé.

Naopak záležitosti onoho světa, jako detailů ráje, pekla, soudného dne, andělů, záhrobí apod. jsou předmětem víry, náboženského přesvědčení založeného na vědomém schválení těch samých textů za pravdivé. Tedy, tím, že jsme dosvědčili pravdivost zjevení, hlásíme se k víře a přesvědčení o pravdivosti jevů a dějů, které nám texty tohoto zjevení líčí a přibližují.

Klíčová je zde tato koránská pasáž:

„Toto Písmo, o němž pochyby není, je vedením pro bohobojné, kteří v nepoznatelné věří, modlitbu dodržují a z toho, co jsme jim uštědřili, rozdávají, kteří věří v to, co bylo sesláno tobě, i v to, co bylo sesláno před tebou, a pevně jsou o životě budoucím přesvědčeni, ti Pánem svým jsou správně vedení a ti budou úspěšní.“ (2:2-5)

Pro Ibn Tajmíjju i jeho pozdější následovníky patří ústřední úloha v poznávání náboženského učení prvním třem generacím muslimů, souhrně označovaným jako zbožní předkové (arab. *as-salafu s-sálih* – odtud označení modernějších zastánců tohoto směru jako *salafija*). Tyto generace pokrývají více méně dobu prvních tří století hidžry, konkrétněji dobu života Prorokových společníků (arab. *sahába*), kteří Zjevení a jeho autentické pochopení tak, jak se je od Proroka naučili, předali svým následovníkům (arab. *tábi'ún*) a tito svým následovníkům (arab. *tábi' tábi'ún*), přičemž nikdo se od tohoto původního pojetí v zásadě neodchýlil. Ke vzniku věroučných herezí pak dochází až v období pozdějších generací označovaných jako *chalaf*. V Ibn Tajmíjiově vidění jsou správně se ubírající a před věčným zatracením zachráněnou skupinou právě ti, kteří se od původního pojetí islámu neodchýlili. Právě oni jsou podle svého chápání skuteční *ahlu s-sunna*, tedy ti, kteří se nezpronevěřili správnému pochopení a skutečnému následování Prorokova odkazu a vzoru. Výhradně jejich výklady a koncepce pak mohou formovat správné pohledy na rozumem nepostižitelná dogmata víry. Sunna není jen formálním distancem od odštěpeneckých proudů třídícím ústřední postavy nejranějších náboženských dějin islámu na stoupence a nepřátele, jako to činí např. ší'ité či chárídžovci, ale rovnou celou následování hodnou koncepcí, cestou a metodou, stojící v protikladu ke zhoubné inovaci ve věcech víry (arab. *bid'a*), která narušuje kontinualitu

121

MICHOT, Yahya. 2012. *Ibn Taymiyya against Extremism*. Bejrút: Dar Albouraq, str. 162.

122

Ibid., str. 165.

prorockých učení jediného správného a Bohem přijatého náboženství, ve shodě s koránskou konstatací:

„Rci: „Já věru nejsem žádnou novotou mezi posly a nevím ani, co stane se mnou a s vámi. Já následuji pouze to, co mi bylo vnuknuto, a jsem jen varovatel zjevný.“ (46:9)

V al-Wásitíjji o Koránu uvádí, že je seslaným Božím slovem a že je to skutečnost:

„Vůbec není možné říci, že je to jen jakési převyprávění nebo vyjádření slova Božího. Přestože ho lidé čtou a zapisují do jednotlivých exemplářů, nepřestává být autentickým (skutečným) slovem Božím, neboť autenticita náleží jeho původci, nikoli pak hlasateli. Je to slovo Boží co do litery i smysl, nikoli litera beze smyslu ani smysl bez litery.“¹²³

Na jiném místě uvádí:

„K víře v poslední den patří i vše to, o čem nás zpravil Prorok, že nastane po smrti.“¹²⁴

Tento jeho přístup ke Koránu a Sunně je možno brát jako základní premisu všeho, co Ibn Tajmíjja uvádí o eschatologii, o odměně a trestu, počínaje zkouškami či blažeností v hrobě, přes shromáždění, až po poslední soud, ráj i peklo.¹²⁵

V soudný den pak bude napajedlem pro žíznivé a právem přimluvy disponovat Prorok Muhammad, ovšem jen pro ty, kdo do jeho učení nevnesli žádné inovace,¹²⁶ čímž se opět navracíme k tématu jediné zachráněné skupiny následující původní odkaz. Tento původní odkaz je cestou středu. Ahlul-sunna představují zlatý střed mezi muslimy, tak, jako sami muslimové představují zlatý střed v porovnání se stoupenci jiných náboženství.¹²⁷ Tato uměřenost se odráží v doktríně o Bohu, Jeho attributech a působení, o prorocích, Prorokových společnicích, náboženských obřadech i rituálních zákazech.¹²⁸

Pro následování jejího učení je nadále nezbytné mít jasno v tom, od koho je třeba ho přijímat. Těmi jsou po Prorokovi čtyři pravověrní chalífové muslimské ummy – Abú Bakr, Omar, Osmán a 'Alí, o

123

Ibid., str. 145.

124

Ibid, str. 146.

125

Ibid., str. 147.

126

Ibid., str. 148-149.

127

MICHOT, Yahya. 2012. *Ibn Taymiyya against Extremism*. Bejrút: Dar Albouraq, str. 2.

128

Ibid., str. 2-10.

jejichž legitimitě nepochybuje nikdo zdravé víry a zdravého rozumu.¹²⁹ Ibn Tajmíjja vybízel k úctě vůči všem členům Prorokovy rodiny a nikoli jen k některým, stejně jako odmítal nenávisť vůči nim.¹³⁰ V širším smyslu jsou Prorokovými blízkými všichni jeho druhové a muslimové se nemají nechat vláčet historickými spory, které mezi nimi vznikli. Samy tyto autority totiž nejsou prosty hříchu, nicméně jejich zásluhy jsou tak ohromné, že jejich hříchy jsou odpuštěny.¹³¹

Pravé náboženské poznání není jen jedinou cestou, jak poznat nepoznatelné, ale také jedinou cestou jak se vyhnout věčnému zatracení a dosáhnout věčné blaženosti Ráje. Pro tento účel je nutno beze zbytku dodržovat příkazy Zjevení, následovat příklad Prorokova učení a neodchylovat se od původního společenství muslimů.

Ibn Tajmíjja říká:

„Těmito třemi principy [se] váží z hlediska vnějšího i vnitřního všechna lidská slova i činy, které souvisí s náboženstvím. Shoda, jíž je třeba se řídit, je táž, na které se usnesli zbožní předchůdci (as-salafu s-sálih).“¹³²

Toto musí být splněno, aby věřící neupadli do léčky celkem třiasmdesáti odchýlených učení, o nichž je předpovězeno, že se v době mezi Prorokovým vystoupením a koncem světa objeví.¹³³

Ibn Tajmíjja byl také mužem, který jasně vyjádřil obecně závazný princip islámské právní nauky:

„[H]lavním principem náboženství je, že není zakázáno nic, co Alláh explicitně nezakázal a není žádné náboženské povinnosti, kromě té, kterou Alláh výslovně přikázal.“¹³⁴

Na základě výše uvedených principů pak Ibn Tajmíjja odmítá např. súfijské učení o hierarchii světců, jmenovaných *ghaws*, *awtád*, *aktáb* a *abdál*, na které Bůh delegoval část své moci a schopností, kteří jsou nadřazeni ostatním lidem, vládnou nadpřirozenými schopnostmi a bdí nad dobrem věřících. Základním bodem jeho vyvrácení je fakt, že salaf tyto termíny ještě neznali, nebo je pojímali v naprosto jiném kontextu, než pozdější súfijové.¹³⁵

129

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 158.

130

Ibid., str. 159.

131

Ibid., str. 161.

132

Ibid., str. 163..

133

Ibid., str. 165..

134

IBN TAYMIYYA. BEWLEY, Aisha (překl.). 2000. *The Madinan Way*. Norwich: Bookwork, str. 57.

135

KHAN, Ali Hasan. 2011. *The Fatwa regarding Gawth, Qutb, Abdal and Awtad by Shaykh-ul-islam Ibn Taymiyah*. Gujranwala: Umm-ul-Qurra Publications, str. 45-54.

Ibn Tajmíjja toto učení připodobňuje k odmítanému ší'itskému učení o skrytém imámovi, či nusajríské doktríně o branách k vyššímu mystickému poznání (arab. *abwáb*). Říká:

„V odpověď těmto lidem [kteří něco takového tvrdí] budiž řečeno: pokud je něco takového nutné, kdo byl ghawsem v Mekce po hidžře v době Proroka, mír a požehnání s ním a pravověrných chalífů? Kdo pomáhal Poslu Božimu, mír a požehnání s ním, Abú Bakrovi a Omarovi a přitom byl ještě lepší, nežli oni?“¹³⁶

Ve skutečnosti jsou pravými Božími blízkými (arab. *awlijá'u 'lláh*) zbožní lidé, které si Bůh vyvolil, aby je chránil a učinil jim vždy východisko z nesnází.¹³⁷ Jsou jimi učenci, kteří jsou pravými dědici odkazu proroků.¹³⁸ Dále pokud by bylo pravdou, že kdokoli z těchto výjimečných lidí zemře, je nahrazen někým stejně zbožným, kde potom jsou ti, kteří nahradili Abú Bakra, Omara, Osmána a 'Alího?¹³⁹ Navíc tvrzení připisující těmto výjimečným osobám znalost nepoznatelného a jiné kvality obyčejně asociované pouze s Bohem, představují jasnou faleš a podobu přidružování k Bohu.¹⁴⁰ Připisovat jim něco takového by znamenalo tvrdit, že dokáží více, nežli sami proroci a bylo by to totéž, co je vytýkáno křesťanům, kteří vyvyšují Ježíše nad jemu danou úlohu a stupeň proroka.¹⁴¹

Tedy ty, kteří hovoří o náboženské realitě rozděluje do tří skupin – na ty, kteří hovoří shodně své znalosti a studia šarí'y, přičemž právě jejich cesta je cestou skutečných Božích blízkých, dále na ty, kteří hovoří dle svého názoru, mystického okusení pravdy (arab. *zawk*) a extáze (arab. *wadžd*), takže někdy správný názor trefí, ale častěji se zmýlí, tedy někdy jsou lidmi sunny a jindy lidmi inovace. Poslední skupinu pak tvoří ti, kteří nerozlišují mezi skoro ničím, ani mezi poslušností a neposlušností vůči Bohu, mezi Bohu blízkými a nepřáteli Božími. Tací jsou potom vini jednou z nejtěžších podob bezvěrectví.¹⁴² Bůh nikomu Své výlučné charakteristiky nepropůjčuje, naopak, stvoření zůstávají plně v potřebě Boží péče, pomoci a ochrany a proto se mají obracet výhradně k němu.¹⁴³

136

Ibid., str. 66.

137

Ibid., str. 67-68.

138

Ibid., str. 77.

139

Ibid., str. 80-81.

140

Ibid., str. 85.

141

Ibid., str. 90-91.

142

Ibid., str. 107.

143

Ibid., str. 121-122.

6. DVĚ MODERNÍ VIZE IBN TAJMÍJJI

6.1 MODERNISTICKO – ICHWÁNSKÁ VIZE IBN TAJMÍJJE JAKO REFORMÁTORA

Muslimové v momentě, když byli konfrontováni s expandujícími koloniálními mocnostmi Evropy, cítili potřebu revidovat některé koncepty náboženského myšlení, či interpretace islámu, které považovali za zastaralé a nové době neadekvátní, i když bylo hájeno zejména na základě doktrín o konsensu (arab. *idžmá'*) nebo konsensu v rámci mazhabu, či autoritativního myšlení v rámci mazhabu.

Moderní autoři spříznění s al-Azharem, jako Muhammad 'Abduh nebo Muhammad Rašíd Ridá proto oprášili Ibn Tajmíjovu kritiku výhradního následování jediného mazhabu (arab. *taklíd*) a omezení konsensu jen na konsensus Prorokových společníků (arab. *sahába*). Ibn Tajmíjja totiž smýšlel, že po jejich době není konsensus prakticky zajistitelný a nemožno ho proto uvažovat. Navíc byl takový hypotetický konsensus podle těchto Ibn Tajmíjiových čtenářů postihnut a zastáván autoritami, které nebyly obeznámeny s novou a změněnou situací, ve které se muslimové nacházeli nyní a proto nový konsensus by mohl být dosažen jen shodou učenců současných.¹⁴⁴ 'Abduh inspirovaný Ibn Tajmíjjou užíval jeho argumentů pro potírání zaběhnutého šáfí'ovsko-aš'aríjsko-súfíjského paradigmatu, Ibn Tajmíjiovými argumenty odsuzoval poutě ke hrobům a jiné dle něj pověřené praktiky jako inovace v náboženství, které jsou nadto překonanými přežitky na cestě k vytoužené modernitě.¹⁴⁵ Pohledy západními pozorovateli tradičně označované za progresivní tu stojí překvapivě blízko těm, které titíž pozorovatelé běžně popisují jako rigidní.

Pro tento účel se další z velkých egyptských modernistů, Muhammad Rašíd Ridá, pouští i do obhajoby Ibn 'Abdulwahhába, nejvýznamnějšího Ibn Tajmíjiova čtenáře na Arabském poloostrově, který položil jednak základy moderní Saúdské Arábie a jednak i druhému dnes dominujícímu proudu Ibn Tajmíjiova čtení – neosalafíjské interpretaci islámu sdružené okolo Islámské univerzity v Medíně. Právě Muhammad Rašíd Ridá je autorem úvodu ke knize šejcha Muhammada Bašira as-Sahsawáního al-Hindího, polemizující a vyvracející Ibn 'Abdulwahhábova ústředního kritika a někdejšího mekkánského muftího Ahmada Zajní ad-Dahlána. Jmenuje se *Sijánatu l-insáni 'alá waswasati š-šajchi d-Dahlán*.

Ridá v tomto úvodu na adresu ad-Dahlánova kritického spisu píše:

144

BROWN, Jonathan. 2012. op. cit., str. 122.

145

Ibid., str. 135.

„Tento traktát byl za pomoci mekkánských emírů a lidí ze státního aparátu distribuován poutníkům ze všech krajů, takže se takto všude rychle rozšířil a lidé jeho výmysly roznegli do všech zemí. Uvěřili mu jednak obyčejní lidé, ale i mnozí výjimeční. Inovátoři, zastánci doslovného výkladu a pověřenci pak jeho lživé, křehké a odmítnuté argumenty a příklady, stejně jako překroucené, ale v jádru pravdivé postřehy, začali používat proti zastáncům a obnovitelům Sunny.

Leč jazyky i pera stále uvádějí vše to, co traktát obsahuje, aniž tento traktát označují jako pramen a ví se, že lidé se věnují tradování toho, co souhlasí s jejich tužbami a chťiči. Ptáme se – a co teprve, když je to v souladu s tužbami a chťiči jejich vládců?!

Již za našeho mládí jsme slyšovali historiky o wahhábiitech, které byly čerpány z tohoto ad-Dahlánova traktátu a z traktátů jemu podobných autorů, věřili jsme jim a následovali v tom své šejchy a své otce. Osobně jsem neznal pravdu o tomto hnutí, dokud jsem se nepřestěhoval do Egypta a nezískal vhlad do díla *at-Táríh* od al-Džabartího a také do historické knihy nazvané *Táríchu l-istiksa fí achbári l-maghribi l-aksa*. Z těchto děl jsem zjistil, že nikoli jejich nepřátelé, ale právě oni následovali čisté vedení islámu. Toto mi potvrdila setkání i s jejich učenými lidmi, obdařenými vhladem do historie nearabů, kteří hledali pravdu o tomto případu. Pochopili pravdu a explicitně přiznali, že tito lidé jen chtěli reformovat žitý islám v dané době a navrátit ho k jeho kořenům v době na jeho počátku. V takovém případě se může vrátit jeho zašlá sláva i ztracená moc a civilizace. A osmanský stát proti nim bojoval jen proto, aby svou říši nezaložili Arabové a aby se islámský chalífát nenavrátil ke své prvobytné podobě.¹⁴⁶

Následovníkem 'Abduha a Ridá byl i zakladatel hnutí Ichwán Hasan al-Banná, ačkoli v jeho koncepci islámské obrody je i místo pro prvky tradičního egyptského islámského paradigmatu. Al-Banná je autorem *Usúlu l-'ašarín*, výčtu dvaceti principů porozumění islámu, které okomentoval Džum'a Amín. V nich se hlásí k věrouce salaf¹⁴⁷ a vysvětluje obnovu víry jejím navrácením k původnímu pochopení, jak bylo praktikováno prvními generacemi – Prorokem, jeho společníky a těmi, kteří je následovali.¹⁴⁸ Stanovisko o sáfismu je dokonce plně přijato z Ibn Tajmíjjových fatew a implikuje odvržení všeho, co nesouhlasí s praxí zbožných předků.¹⁴⁹ Idžtihád al-Banná a Amín uznávají jen pro toho, kdo je k němu způsobilý a kdo je v ideálním případě imámem ve smyslu vůdce jejich obrodného hnutí s politickými ambicemi.¹⁵⁰ Další přímá odvolávka na Ibn Tajmíjju pak

146

Viz *Sijánatu l-insán*, str. 7-8. Citace převzata z EL-'AKL, Násir Abdulkerim. MEHANOVIĆ, Muhamed. RIBO Abdulvaris (překl.) 2007. *Pokret Muhammeda b. Abdulvehhaba: Islam a ne vehabizam*. Sarajevo: Muhamed Mehanović, str. 241.

147

EMIN, Džuma. DŽERAHOVIĆ, Temama (překl.) 2006. *Dvadeset principa razumijevanja islama*. Sarajevo: Bemust, str. 44.

148

Ibid., str. 68.

149

Ibid., str. 86.

150

přichází v otázce rozdílu v základním předpisu mezi činy uctívání, kde je jím zákaz, a každodenními zvyklostmi, kde je jím dovolenost.¹⁵¹ V další obšírné diskusi Amín vidí nutnost nacházet moderní právní řešení nevázaná tradičním následováním mazhabů.¹⁵² Zajímavé je vyjádření ohledně Božích atributů a ústředního koránského verše o jejich pochopení:

„Ve verše hovořící o Jeho vlastnostech, stejně jako ve věrohodné hadísy a vše, co se tomu podobá, věříme tak, jak jsou zjeveny, bez výkladu i odvrhování. Nebudeme se protivit neshodám učených o tom...“¹⁵³

Lze tedy uzavřít, že původním principem ichwánských teoretiků al-Banná a Amína bylo následování Ibn Tajmíjjoва výkladu atributů s tím rozdílem, že jejich konkurenční interpretace, jaké nabízela např. aš'aríja, nepovažovali za zcestné, protože otázku atributů jako např. usednutí na Trůn, nepovažovali za základ víry (arab. *asl*), nýbrž jen za vedlejší problém (arab. *far'*).¹⁵⁴ Tím se přímo rozešli s Ibn Tajmíjjoovým viděním salafíjské interpretace atributů jakožto závazné.

Tito teoretici ale na druhou stranu přijímají za své Ibn Tajmíjjoovo trojí dělení tawhídu.¹⁵⁵ Nabízejí také vlastní vysvětlení tohoto Ibn Tajmíjjoova ostrého odsudku, neboť šlo o problém závažný a aktuální v jeho době, přičemž jeho relevance dnes je podstatně menší,¹⁵⁶ zejména v porovnání hrozbami plynoucími z nejednotnosti muslimů a neexistence jejich jednotného politického programu a vedení. Salafíjský názor o attributech mají tito teoretici za správnější a jistější, nicméně i názor aš'aríje je přijatelným idžtihádem na základě toho, co dovoluje jazyk.¹⁵⁷ Amín poté ve svém komentáři uvádí na pravou míru chybu, která nastala u al-Banná tím, že některé výklady atributů charakteristické pro kalám připsal také salaf. Vypomáhá si přitom citacemi z Ibn Tajmíjji a to hned na několika místech, nicméně tezi o tom, že otázka atributů není základní, ale vedlejší, ponechává nevyvrácenou.¹⁵⁸ Amín i al-Banná se také hlásí k Ibn Tajmíjjoově koncepci bid'a, když jedenáctý ze svých základních principů nazývají „*Inovace je blud, proti kterému je povinností bojovat.*“¹⁵⁹ Přitom

Ibid., str. 106

151

Ibid., str. 114.

152

Ibid., str. 129-150.

153

Ibid., str. 205.

154

Ibid., str. 207.

155

Ibid., str. 212.

156

Ibid., str. 228.

157

Ibid., str. 234.

158

Ibid., str. 235-246.

159

Ibid., str. 251.

rozlišují mezi inovací v běžném jazykovém smyslu tohoto slova a v precizním slovníku náboženských termínů.¹⁶⁰ Nicméně při bližší elaboraci poněkud odstupují od důsledné implikace tohoto principu a tam, kde by to vedlo k neblahým následkům na jednotě muslimů, odsouvají boj proti inovaci do pozadí. Dále za inovaci v podstatě považují jen to, co jako inovaci odmítají všichni učenci a nikoli jen někteří. Proto se neohrazují například proti slavení Prorokových narozenin.¹⁶¹ Naopak ohledně poutí ke hrobům a lidovým praktikám okolo nich jsou i oni v duchu Ibn Tajmíjovy kritiky omnoho nekompromisnější.¹⁶² Opět mírnější stanovisko zauímají vůči zvyku hledat vyslyšení prosby vzpomenutím nějakého zázraku nebo vznešeného postavení určitých jedinců, klasicky např. Proroka, oproti žádosti týchž o přímluvu, které odsuzují jako širk.¹⁶³ V otázce dilematu mezi rozumem a textem se ichwánští autoři přidržují standardního názoru, že úkolem rozumu je přemýšlet o stvořeném a poznávat zjevení, protože některé pravdy prostým rozumem obsáhnutelné nejsou. O nich říkají:

„Rozum věřícího je přesvědčen, že je to pravda a toto přesvědčení mu přichází skrze zprávu od upřímného, nicméně sám rozum není schopen této věčné pravdy dosáhnout. Rozumu je potřebné světlo Zjevení, aby mu osvětlilo cestu a vymezilo kýžený význam.“¹⁶⁴

Úlohu rozumu ichwánisté vidí nikoli izolovaně, ale i v kontextu mocných západních filozofií. Všimají si toho, co vnímají v podobě evropského nábožensky motivovaného tmářství středověku a vyslovují se pro tezi islámu jakožto osvoboditele rozumu z temnot nevíry.¹⁶⁵ Právě oni jsou hlavními proponenty dnes populární teze o vědeckých zázracích, obsažených v Koránu.¹⁶⁶

Jedněmi z neaktivnějších proponentů tohoto proudu dneška jsou autoři sdružení v IIIT (International Institute for Islamic Thought). Ideově vycházejí z modernisticko-ichwánského pojetí islámské mysli, avšak nejsou jen pouhými epigony dřívějších tezí egyptského modernizmu. Produkují bezpočet publikací věnovaných nejen přímo Ibn Tajmíjovi, ale úžeji i Ibn Tajmíjově epistemologickým úvahám. Jedním z nejprominentnějších z těchto autorů je Táhá Džábir al-'Alwání, autor monografie *Ibn Tajmíjja wa islámíjjatu l-ma'rifa*. Smýšlí, že Ibn Tajmíjova teorie

160

Ibid., str. 255.

161

Ibid., str. 284-285.

162

Ibid., str. 330-331.

163

Ibid., str. 359.

164

Ibid., str. 397.

165

Ibid., str. 405 - 406.

166

Viz Ibid., str. 436-438.

poznání může být nápomocna celému muslimskému světu současnosti, protože poskytuje rozumnou alternativu zaběhnutým myšlenkovým schématům, poskytuje prostředky k nápravě, vzpírá si vlivu moci na převažující interpretaci islámu, např. Osmanská říše – hanafijský mazhab ve fikhu a máturídíjský mazhab v 'akídě. Ibn Tajmíjja je ceněn různými učenici rozličných proudů právě proto, že se této moci nepodvolil a zachovával si odstup. Jeho metodu lze charakterizovat jako následování důkazu vždy a ve všem, důraz na vnitřní konzistenci a snahu vyhýbat se sporům.¹⁶⁷

V Ibn Tajmíjiově době dochází podle al-'Alwáního ke krizi muslimského myšlení i kultury, hlavně díky zanesení čisté islámské mysli cizími myšlenkovými, filozofickými a věroučnými přístupy. V rovině žitého náboženství se rozmohly praktiky, které s původním islámem, jak ho konstituuje Korán a Sunna, neměly nic společného. Cizí, neislámské vlivy, byly stále více zapojovány do odpovědí na základní otázky smyslu bytí, vztahu mezi Bohem, vesmírem a člověkem, jejich přejímání mělo dokonce vliv i na terminologii. Právě Ibn Tajmíjjuv obrat zpět k základním zdrojům islámské věrouky – ke Koránu a Sunně, způsobil její záchranu v momentě, kdy se umma islámu začala ubírat cestou nastoupenou následovníky předcházejících zjevení, kteří po určitém čase rovněž svou víru začali čerpat z jiných zdrojů, než ze svých svatých knih. Tento zásadní rozpor mezi lidskými světonázory a světonázorem budovaným na základě Božího zjevení je patrný dodnes, což činí Ibn Tajmíjjuvu odpověď relevantní i dnes.¹⁶⁸

Před Ibn Tajmíjjou existující odpověď na falsafu, směr islámského myšlení hluboce ovlivněný aristotelizmem a neoplatonizmem, spočívali v rozpravách, užívaly tytéž postupy a vycházely z týchž předpokladů, aniž by si všímaly zjevení jako takového, což je zároveň i Ibn Tajmíjjova kritika namířená proti těmto odpovědím, označovaným jako 'ilmu l-kalám, či spekulativní teologie. Vycházely z „rozprav lidí, kteří nevěřili v Knihu Boží a nenásledovali důkazy jeho, mír a požehnání s ním, Sunny.“¹⁶⁹ Kvůli tomu, že hledali rozpory, vady v argumentaci a logické diskrepance, jediné důkazy, na základě kterých budovali svou věrouku, byly důkazy rozumové. Textuální přicházely až druhotně, poté, co jejich rozum přijal jimi obhajované stanovisko a jejich srdce se s ním smířila.¹⁷⁰

Základním Ibn Tajmíjiovým přístupem v poznávání světa je podle al-'Alwáního „*al-džam'u bajna l-kiráatajn*,“¹⁷¹ tj. *sloučení obou způsobů čtení* – samotného čtení slov Zjevení a člověka, který ho čte, s jeho porozuměním posvátného textu, jeho znalostmi univerza, které ho obklopuje.¹⁷² Prioritu má

167

AL-'ALWÁNÍ, Táhá Džábír. 1994. *Ibnu Tajmíjja wa islámíjjatu l-ma'rifa*. Rijád: IIPH, str. 9-10.

168

Ibid., str. 18-20.

169

Ibid., str. 21.

170

Ibidum.

171

Tento pojem poprvé použil al-Háris al-Muhásibí (z. 243 h.) ve své knize *al-'Akl wa fahmul-Kur'án*.

172

Zjevení, protože jedině na jeho základě možno budovat čistou věrouku, která bude zaručeně spjata s textem, který bezpečně pochází ze sféry transcendentna.¹⁷³ Sama věroučná východiska se pak stávají základním myšlenkovým pravidlem, na jehož základě se posuzují všechna ostatní přesvědčení.¹⁷⁴ Podle al-'Alwáního netřeba zanedbávat ani jedno, při ignoraci zjevení se dostavuje namyšlenost a zlovolnost a při ignoraci světského poznání se ztrácí schopnost žít efektivním způsobem reálný život. Skutečný a plnohodnotný pohled na univerzum okolo nás je možný jen spojením obou.¹⁷⁵ Nástrojem, který k tomuto spojení slouží je lidský rozum, dar, který člověku nevybavenému zjevením příliš neposlouží. Přesvědčení, že rozum sám je zdrojem a nikoli jen nástrojem poznání vede k mnoha závažným chybám. Naopak, je nástrojem a silou třídící všechny přicházející podněty.¹⁷⁶

Bez odkazů na Ibn Tajmíjju se neobejde ani jeden z největších a nejhlasitějších soudobých kritiků neosalafizmu saúdské provenience, proichwánský a modernistický autor Džásir 'Awda. Ve své studii o vyšších intencích islámského právního myšlení (arab. *makásidu š-šari'a*), kterou vypracoval pro IIIT, se odvolává na šest Ibn Tajmíjiových prací: *al-Musawwada*, *Dakáiku t-tafsír*, *Dar'u ta'árudi l-'akli wa n-nakl*, *Iktidá as-siráti l-mustakím*, sborník kratších děl *Kutubun wa rasáilun wa fatawá* sestavený 'Abdurrahmánem an-Nadždíem a *Nakdu marátibi l-idžmá'*.¹⁷⁷

Hovoří o teorii systémů, kterou se snaží uchopit i systém islámského právního myšlení, a o konfliktu mezi tímto systémem existujícím v mysli pozorovatele a skutečným stavem věci:

„Předpokládaný systém islámského práva v našem případě, je výsledkem právníkovy řemeslné dovednosti, anebo *fi zihni l-fakih*, abychom užili Ibn Tajmíjjova výrazu pro tentýž koncept.“¹⁷⁸

Proto je dle něj islámské právní myšlení (arab. *fiqh*) s odvoláním na Ibn Tajmíjju především věcí lidského pochopení a porozumění.¹⁷⁹ *Fikh* je ta část výkladu islámského práva, která podléhá člověku, v protikladu k *Šarí'i*, která je božského původu.¹⁸⁰

Na dalším místě zdůrazňuje nutnost uvážení všech existujících právních řešení, neboť záležitosti na

AL-'ALWÁNÍ, Táhá Džábir. 1994. *op. cit.*, str. 22.

173

Ibid., str. 23.

174

Ibid., str. 29.

175

Ibid., str. 61.

176

Ibid., str. 62.

177

AVDE, Džasir. BEGOVIĆ, Nedim. 2012. *Intencije šerijata kao filozofija islamskog prava. Sistemski pristup*. Sarajevo: El-Kalem, str. 421.

178

Ibid., str. 100.

179

Ibid., str. 101.

180

Ibid., str. 119.

první pohled vypadající jako konsenzuální, jimi vůbec nemusejí být. Jako příklad následně uvádí Ibn Tajmíjovu kritiku Ibn Hazmových *Marátibu l-idžmá'*:

„Ibn Tajmíjja uvádí početné příklady nepřesných tvrzení o existenci konsensu, které Ibn Hazm vynesl ohledně většího počtu otázek podléhajících idžtihádu, navzdory existenci četných rozdílných názorů na ně. Jako příklady lze uvést odsudek toho, kdo odmítá idžmá' jako odpadlíka, zákaz ženám vést muže při společných modlitbách a dokonce povinnost platit čtyři zlaté dináry jako daň džizju.“¹⁸¹

Naopak na jiném místě obviňuje Ibn Tajmíjju z proarabské zaujatosti, která se přičíi obecným nejvyšším intencím šari'y.¹⁸² Nutno podotknout, že se vyjádření považující arabský národ za lepší než nearabský, že napodobování nearabských zvyklostí není žádoucí, nebo že někteří z dávných učenců se ohrazovali proti imámátu nearaba nad Arabem, či proti sňatku Arabky s nearabem.

Někteří, jako např. Prorokův druh Selmán, byli dokonce sami nearaby. Je však namístě uvést věc na pravou míru, že toto bylo pouze doporučení a nikoli kategorický zákaz, jak smýšlí 'Awda a že v témž díle Ibn Tajmíjja tuto vyvolenost Arabů považuje za danou faktem, že Prorok vznešel z jejich řad.¹⁸³ Navíc všechny uváděné důkazy, které by mohly zdání takového vidění vyvolat, jsou slabé, anebo se jedná o právní názory jednotlivých autorit, které dle Ibn Tajmíjovy vlastní metodologie ani nemusejí být a priori následovány.¹⁸⁴

Džásir 'Awda sice říká, že Ibn Tajmíjja odsoudil filozofii jako nepřijatelný import založený na nevěřící metafyzice¹⁸⁵, zároveň si však cení jeho kritiky tehdejší falsafy jako konstruktivní, vůči které nabízí vlastní alternativu,¹⁸⁶ která je zbavena dosavadní uzavřenosti a podporuje jeho vlastní filozofický rámec.¹⁸⁷ V duchu svého nominalizmu tak Ibn Tajmíjja dle 'Awdy převedl úlohu definice z popisu věci na rozlišení konceptu.¹⁸⁸

Naopak zdráhavě se staví k Ibn Tajmíjově podpoře dokazování pomocí áhád¹⁸⁹ hadísů a to i ve

181

Ibid., str. 309.

182

Ibid., str. 324.

183

IBN TEJMIJJA, Ahmed. SULJIĆ, Harmin (překl.). 2006. *Slijedjenje pravog puta*. Rožaje: es-Sunne, str. 287.

184

Ibid., str. 286.

185

AVDE, Džasir. BEGOVIĆ, Nedim. 2012. *op. cit.*, str. 328.

186

Ibid., str. 329.

187

Ibid., str. 331.

188

Ibid., str. 337.

189

Tj. takových, které nedosahují stupně *mutawattir*, tedy vypráví je v každé generační vrstvě užší skupina vypravěčů a je nutno je posuzovat z hlediska formální správnosti přenosu i faktické správnosti obsahu.

věrouce, kde to dle 'Awdy znamená nemístné otevření možnosti pro věroučné spory, neboť ohledně věrohodnosti těchto hadísů mohou panovat pochyby.¹⁹⁰

Na jiném místě autor rozvíjí teorii opírající se o Ibn Tajmíjjův přístup ke kontradiktorním textům – dva na první pohled protichůdné texty nemusí být nutně v rozporu, mohou konstituovat odlišné dimenze problému, týkat se různých specifických podmínek, nebo být ohraničeny ve své platnosti nějakou další okolností.¹⁹¹

Takto tento autor své někdy kritické a jindy kladné čtení Ibn Tajmíjji zapracovává do své vlastní moderní interpretace islámu, která je velmi vzdálená tomu, s čím je tento středověký myslitel tak často spojován.

6.2 NEOSALAFISTICKÁ VIZE IBN TAJMÍJJE JAKO STRÁŽCE DOKTRÍN AHLU S-SUNNA

Prostředí náboženských učenců Saúdské Arábie se odvolává na odkaz reformátora z 18. století, Muhammada ibn 'Abdulwahhába, pravděpodobně nejdůležitějšího z Ibn Tajmíjiových následovníků z Arabského poloostrova, který přímo vycházel z Ibn Tajmíjji¹⁹² zejména v otázkách doktríny tawhídu a otázky Božích atributů, kde se naprosto shodují. Oba také shodně odmítají taklid a vyslovují se pro prioritu doslovného čtení textu nad alegorickým. Shodně i on omezuje možnost dosažení konsensu jen na nejranější dobu islámské historie.¹⁹³ Podobně jako Ibn Tajmíjja, také Ibn 'Abdulwahháb smýšlí, že užití doplňkových, rozumových nástrojů islámskoprávní metodologie (arab. *usúlu l-fikh*), jako kijás nebo idžtihád, musí probíhat jen tam, kde neexistuje jasné rozřešení dané otázky Koránem nebo Sunnou a výsledné řešení musí být v konformitě s jasnými jejich premisami.¹⁹⁴

Ibn 'Abdulwahháb od Ibn Tajmíjji přejímá i jeho koncepci inovace¹⁹⁵ a jeho pragmatické přijetí možnosti existence vícero vládců soudících podle šarí'e, když sice nepopírá legitimitu osmanského sultána, ale sám se spojuje s vládnoucím rodem as-Sa'úd.¹⁹⁶

190

Ibid., str. 342.

191

Ibid., str. 346.

192

MENDEL, Miloš. 2008. *S puškou a Koránem*. Praha: Orientální ústav AV ČR, str. 155.

193

AL-MATROUDI, Abdal Hakim. 2006. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation*. New York: Routledge, str. 159.

194

Ibidum.

195

MENDEL, Miloš. 2006. *Hidžra: Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Praha: Orientální ústav AV ČR, str. 133

196

Další důležitou ideou převzatou od Ibn Tajmíjji a jeho následovníků byla koncepce reformy navracející žité náboženství k původní podobě, v duchu které byli a jsou jak Ibn Tajmíjja, tak i Ibn 'Abdulwahháb zvaní *mudžaddidy*, tedy obnoviteli víry.

Saúdská Arábie samu sebe staví do pozice ochránkyně Ibn 'Abdulwahhábovy obnovy a očištění islámu a také se podílí na distribuci jak jeho, tak i Ibn Tajmíjiových děl ve světě.¹⁹⁷ Saúdské zákonodárství se řídí především řešením z hanbalovského mazhabu, Ibn 'Abdulwahháb dokonce na vícero místech nesouhlasí s Ibn Tajmíjjou a cekově je konformější vůči hanbalovského mazhabu.¹⁹⁸

Ibn 'Abdulwahháb převzal od Ibn Tajmíjji klíčovou doktrínu *tawhídu* a užívá již důsledně trichotomie na *tawhídu l-ulúhijja*, *tawhídu r-rubúbijja* a *tawhídu l-asmá wa s-sifát*. Ibn Tajmíjja sám většinou sice užívá tohoto klasického dělení, občas ale pro *al-ulúhijja* stanovuje označení *al-'ubúdijja* (dosl. *sloužení Bohu*), takto se jmenuje i jedno z jeho stěžejních děl. V tomto rozdělení pak vidí v attributech součást *tawhídu r-rubúbijja*, dohromady vytvářející teoretickou představu o tom, kdo je Bůh (arab. *tawhídu l-ma'rifati wa l-isbát*, dosl. *jedinost poznávání a potvrzování*), jejímž praktickým naplněním je čin zasvěcení veškerého *sloužení* výlučně Jemu. Po něm dnešní salafijští učenci okolo medínské univerzity používají takřka výhradně jen ono klasické, trojčetné rozdělení, jak uvádí P. Ťupek s odvoláním na O. Beránka.¹⁹⁹ To samé lze snadno prakticky zjistit namátkovým a letmým prostudováním materiálů, které tento směr běžně produkuje.

Moderní salafijské kruhy okolo medínské univerzity také přejímají Ibn Tajmíjiovu dichotomii islámských dějin na období *salaf* a *chalaf* a také doktrínu *al-walá wa l-bará*, byť často poněkud zjednodušeně, neboť jsou mnohdy naladěni polemicky až nepřátelsky vůči svým názorovým oponentům, vycházejícím namnoze ze súfijských, aš'aríjských nebo racionalisticko-modernistických paradigmat staršího i novějšího islámského myšlení.

Ústřední přejímkou od Ibn Tajmíjji je v moderním salafizmu na základě Ibn 'Abdulwahhábova intelektuálního dědictví také pojem *bid'a* ve smyslu zhoubné inovace.

Saúdská Arábie a na její vzdělávací systém navázané aktivity salafizmu ve světě hrají dodnes rozhodující úlohu v propagaci Ibn Tajmíjiových myšlenek, byť v tom nejsou zdaleka jedinými aktéry. Například *al-Wásitijja*, jediné autorovo dílo zatím existující v českém odborném

Ibid., str. 137.

197

KEPEL, Gilles. 1985. *Muslim Extremism in Egypt: The Propeth and Pharaoh*. Berkley: University of California Press., str. 16.

198

AL-MATROUDI, Abdal Hakim. 2006. *op. cit.*, str. 160-161.

199

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. *op. cit.*, str. 59.

překladu, je přímo součástí osnov výuky náboženství v království.²⁰⁰

Věřoučná učebnice *Ma'áridžu l-kubúl* z pera saúdskoarabského učence Háfiz ibn Ahmad 'Alí al-Hakamího, mimo jiné učitele slavného žáka Rabí' ibn Hádí al-Madchalího, nabízí pohled dovnitř vzdělanostní tradice tohoto islámského směru. Jako *Muchtasar* ji zkrátil Abú 'Ásim Hišám ibn 'Abdulkádir ibn Muhammad Áli 'Akda.

Již první kapitola o tawhídu odpovídá spíše staršímu tajmíjovskému rozdělení na teoretickou a praktickou část tawhídu, než modernímu salafíjskému. Při dokazování Boží existence se al-Hakamí opírá namnoze o Korán a Sunnu, například o koránský verš:

„Cožpak z něho byli stvořeni, či sami jsou stvořiteli“ (52:35)

Dále uvádí několik tradičních důkazů o postupném vývoji lidského zárodku v lůně matky, o rozmanitosti lidských etnických i fyziogomických znaků, o stvoření všech bytostí v párech nebo protikladech, o zemi, moři apod. Mezi nimi zaujímá klíčové místo také přirozený náboženský instinkt, který Bůh do člověka vložil.²⁰¹

Ohledně Božích jmen a atributů al-Hakamí přesně v duchu Ibn Tajmíjy načrtnuté koncepce, bez ptaní po modalitě a kvalitě, říká:

„[Vírou ve jména a atributy] se rozumí víra v překrásné přívlastky a dokonalé atributy, kterými Vznesený Alláh popsal Sám Sebe a kterými Ho popsal Posel Boží, mír a požehnání s ním, přijímající je tak, jak jsou nám dochována od Alláha a Jeho Posla.“²⁰²

Dále uvádí, že kdokoli tato jména a tyto atributy chápe svévolně a jinak, nežli takto, dopouští se křivověrectví (arab. *ilhád*).²⁰³ Al-Hakamí podle Ibn Tajmíjy předlohy dále hovoří o vlastnostech transcendence,²⁰⁴ imanence,²⁰⁵ attributech označených tělesnými výrazy, o Boží řeči a o nestvořenosti Koránu.²⁰⁶ Neschází ani obšírné vyvrácení těch, kteří hledají požehnání cestou návštěvy hrobů, mauzolejí a hrobek zbožných učenců a asketů, kde je znovu postulována myšlenka, že nikoli mrtví živým, ale právě naopak živí mrtvým mohou u Boha prospět.²⁰⁷

200

Ibid., str. 117.

201

EL-HAKEMI, Hafiz ibn Ahmed. ALU AKDA, Abdulkadir ibn Muhammed. (zkrát.) ZAHIROVIĆ, Munir (překl.) 2010. Putokazi duhovnog uspona. Sarajevo: Udruženje ORIJENT, str. 22.

202

Ibid., str. 30.

203

Ibid., str. 35.

204

Ibid., str. 38-43.

205

Ibid., str. 44-50.

206

Ibid., str. 51-60.

207

Na učebnici věrouky je zpočátku překvapivé, že se krátce zmiňuje i o pěti islámských povinnostech – vyznání víry, modlitbě, zakátu, půstu a pouti,²⁰⁸ konstituujícími islám jako takový. Toto prvotní překvapení se vytrácí, když na dalším místě z toho al-Hakamí vyvozuje, že víra není jen potvrzení toho, v co se věří, ale i čin v souladu s touto vírou, která klesá s neposlušností a stoupá s poslušností vůči Stvořiteli.²⁰⁹ Právě a jedině takové chápání islámu je tím, co zbavuje člověka věčného zatracení.²¹⁰

Napříč celým svým rozsáhlým dílem pak al-Hakamí vždy důsledně vyvrací teze všech, kteří se s jeho chápáním klíčových konceptů islámské věrouky rozcházejí. Mezi nimi věnuje zvláštní místo popíračům tělesného vzkříšení v čele se zástupci falsafy jako byli al-Farábí, Ibn Síná a další. V této části své práce al-Hakamí říká:

„[Podle nich] také těla, která si budou užívat v ráji, nebudou těly, která konala uctívání a dobré činy, nepřejdou z jednoho stavu do druhého, nýbrž budou vytvořena zcela nanovo. Oni popírají vzkříšení těla a smýšlejí, že představuje nové stvoření.“²¹¹

O Ibn Sínovi samotném říká:

„On, jak tvrdí Ibnu l-Kajjím [nejvýznamnější žák Ibn Tajmíjji] zastával názor o věčnosti světa, popřel opětovný návrat, negoval Boží všeznající, Jeho schopnosti, popřel, že je stvořitelem všeho a že lidi vzkřísí z hrobů.“²¹²

V kapitole věnované víře v předurčení al-Hakamí také následuje Ibn Tajmíjijovy teze o absolutnosti Boží znalosti i spravedlivosti, o dvojí Boží vůli a hovoří i o počátcích stvoření, o *al-lawhu l-mahfúzu* a o peru, které mělo hned od prvopočátku zapsat všechny děje. Také uvádí názor, že víra v předurčení je de facto přímým následkem a implikací víry v Boží jména a přívlastky.²¹³

Na konci svého díla hovoří al-Hakamí o povinnosti následovat Korán a Sunnu jako jedinou absolutní autoritu ve věcech náboženství²¹⁴ a upozorňuje na nebezpečí toho, kdo hovoří o víře, aniž má k tomu znalost založenou na studiu Koránu a Sunny.²¹⁵ Dále následuje kapitola věnovaná inovaci, kde poskytuje následující její definici:

Ibid., str. 130-134.

208

Ibid., str. 155-160.

209

Ibid., str. 160-170.

210

Ibid., str. 173.

211

Ibid., str. 214.

212

Ibidum.

213

Ibid., str. 256-261.

214

Ibid., str. 360-363.

215

Ibid., str. 364-366.

„Inovace znamená předepisování [v náboženství] něčeho, co Alláh nedovolil a ani to nečinili Prorok, mír a požehnání s ním, a jeho společníci.“²¹⁶

Odmítá ale nejen jakýkoli čin uctívání, který nemá v Koránu, Sunně a praxi prvních muslimů precedens, nýbrž i jakýkoli čin v mezilidských vztazích nějak ošetřený islámským předpisem, ke kterým člověk dodává nějakou podmínku, která není jeho původní součástí.²¹⁷

V poslední kapitole ještě jednou potvrzuje zásadu nehledat náboženské poznání jinde, nežli výlučně ve zjevení:

„Pro všechny neshody, které se odehrály mezi Prorokovými společníky i mezi těmi po nich, je povinností hledat rozsudek v Koránu a v Sunně.“²¹⁸

Podobný model interpretace vycházející z Ibn Tajmíjje, respektive z Ibn 'Abdulwahhábova čtení Ibn Tajmíjje, možno spatřovat i na fatwách předních salafijských učenců dneška. Jejich nejprestižnějším tělesem co se týče vydávání fatew (arab. *iftá*) je tzv. stálá komise (arab. *al-ladžnatu d-dáima*) sídlící v Saúdské Arábii. Její fatwy jsou volně šířeny a snadno dohledatelné i v kyberprostoru.

Sbírký fatew se občas vydávají i knižně. Jednou z takových sbírek je i ta, kterou sestavil šejch Sa'd ibn 'Abdulláh al-Burajk. V ní hned na úvodu o této komisi píše:

„Úkolem komise je příprava studií k projednání na diskusi Rady starších učenců KSA, jakož i vydávání fatew o jednotlivých případech a v jednotlivých situacích, nacházení odpovědi na dotazy jednotlivců z oboru 'akídy, uctívání, vzájemných vztahů i zaměstnání. Fatwa se vydává, když se na ní shodne většina členů komise a počet těch, kteří jsou do dotyčné studie zahrnuti nesmí poklesnout pod tři členy. Pokud počet zastánců rozdílných názorů bude stejný, rozhoduje hlas předsedy komise. V rámci komise se ctí jednota názoru, což fatwám přidává na váze v akademickém smyslu slova, protože výměna názorů je nejlehčí cestou ke správným stanoviskům.“²¹⁹

Výnosy komise se týkají primárně Saúdské Arábie, ale jsou respektovány následovníky této školy islámského myšlení takřka po celém světě. Nabízí řešení sice očekávatelná, ale přímo dokládající ideovou inspiraci svých autorů.

Tak Ibn Báz v odpovědi na dotaz ohledně možnosti brát si Proroka jako prostředníka odpovídá:

„Pokud se Posel Boží, mír a požehnání s ním, bere jako prostředník tím způsobem, že se přímo on prosí nebo žádá o pomoc, nebo se od něj prosí vítězství nad nepřítelem, nebo za uzdravení

216

Ibid., str. 367.

217

Ibid., str. 370-372.

218

Ibid., str. 372.

219

EL-BUREJK, Sa'd bin Abdullah. (přeložil kolektiv studentů islámské univerzity v Medíně). b.d. *Fetve uleme dvaju harema*. Wien: Mesdžid Tewhid, str. 7.

nemocných – to by byla víra Abú Džahla a jemu podobných, kteří uctívají sochy. Takový druh prostřednictví je modloslužebnictvím.²²⁰

Stejný autor dále odpovídá na otázku, zda je Bůh na každém místě, takto:

„Správnou vírou v této otázce je to, na čem jsou *ahlu s-sunna wa l-džamá'a*, tedy že Vznešený Alláh je nad nebesy, Svým Trůnem a všemi stvořeními. Jeho znalost je přítomna na každém místě.²²¹

Na jiném místě další přední salafíjský učenec, Ibn 'Usajmín, vysvětluje pojem *bid'a* následovně:

„Inovaci v náboženství lze definovat jako „uctívání Alláha Vznešeného tak, jak to Vznešený Alláh nepředepsal,“ může se definovat také jako „uctívání Alláha Vznešeného způsobem protiřečícím tomu, který zastával Boží Posel, mír a požehnání s ním, jakož i čtveřice pravověrných chalífů.²²²

Další z předních saúdských učenců Ibn Džibrín zakazuje návštěvu medínské mešity jen kvůli Prorokovu hrobu a nikoli primárně kvůli modlitbě v ní.²²³

Ibn Báz v další fatwě hovoří o *idžtihádu*:

„Brány idžtihádu (nalézání nových šari'atských řešení) jsou otevřeny každému, kdo je na tomto poli kompetentní, tedy každému, kdo zná důkazy z Koránu a Sunny ve vztahu k otázce, kterou řeší, má schopnost správného usuzování, užívání a klasifikace textů (zejména pokud jde o hadisy). Pro mudžtahida je také nezbytné znát otázky, ohledně nichž bylo dosaženo shody ummy (*idžmá'*), aby z tohoto rámce nevyšel. Mudžtahid musí znát arabský jazyk natolik, aby byl schopen správně porozumět textům a aby z nich mohl vyvozovat předpisy. Člověku není dovoleno v náboženství Božím hovořit dle svých choutek a vydávat fatwy, pokud nedisponuje adekvátní šari'atskou znalostí.²²⁴

Ve stejném duchu se následně vyslovuje i Ibn 'Usajmín.²²⁵

Důležitost reflexe Ibn Tajmíjovy interpretace a názorů těmito moderními salafíjskými kruhy je snadno odhalitelná i rychlým namátkovým průzkumem jimi produkovaných publikací a internetové tvorby.

Portál IslamHouse.com fungující v mnoha jazykových mutacích a specializující se na překlady a vydávání islámských publikací moderní salafíjské provenience, případně na publikace starších autorů, sloužících jako ideoví předchůdci směru (např. právě Ibn Tajmíjja) při zadání klíčového

220

Ibid., str. 11.

221

Ibid., str. 13.

222

Ibid., str. 43.

223

Ibid., str. 55-56.

224

Ibid., str. 88.

225

Ibid., str. 92.

dotazu „Tajmíjja“ v arabštině nachází celkem 81 plně digitalizovaných prací.

Portál IslamQA .info, zaměřující se především na fatwy a řízený předním saúdskoarabským učencem Muhammadem Sálíh al-Munadždžidem pro stejný dotaz uvádí 100 různých článků a fatew, z nichž v některých se tazatelé přímo ptají na určitá vyjádření, koncepty, termíny či jejich chápání u Ibn Tajmíjji.

Anglickojazyčná SunnahOnline.com uvádí pro klíčový dotaz „Taymiyyah“ 210 výsledků. SalafiPublications.com 61 a Salaf.com 82 článků.

7. VNÍMÁNÍ IBN TAJMÍJJI A AHLU L-HADÍS V ZÁPADNÍ ISLAMOLOGII

Ibn Tajmíjovo dílo je i přes svou ohromnou relevanci v dnešních interpretacích islámu a v diskusích mezi dnešními muslimy překvapivě málo studováno západní islamologií.²²⁶

O. Beránek ve svém úvodu k překladu Ibn Rušdova Rozhodného pojednání tvrdí, že teprve Ibn Tajmíjja razil tezi, že k celistvosti víry je zapotřebí činu podle ní.²²⁷ To se nezdá pravděpodobné, vzhledem k množství existujících výroků mnohých jeho předchůdců z řad ahlu l-hadís.

P. Ťupek, autor zatím jediné české monografie o Ibn Tajmíjiově věrouce, zdůrazňuje, že vedle obšírné znalosti Koránu, Sunny a jejich pomocných nauk se autor hojně střetával i s helénským myšlením, stále živým mezi sabejci v Háránu, ovládal i některé cizí jazyky, například hebrejštinu a byl velmi důvěrně obeznámen s díly výše zmíněných klasiků epistemologického myšlení své doby, s al-Ghazálím a Ibn Rušdem.²²⁸ Proto je jeho přiřazení k dvojici Ibn Rušd a al-Ghazálí přirozené.

Na jiném místě své studie ke svému překladu Ibn Tajmíjiovy *al-Wásitíjje* uvádí doslova:

„Jeden islamolog Ibn Tajmíju v tomto ohledu nazval – *cum gano salis* – nejcitovanějším islámským autorem současnosti.

Bohužel, temnější stránkou této jeho proslulosti je to, že se stal mnohdy jakýmsi „otloukánkem“ muslimských extrémistů, různých západních pseudodoborníků na islámské ideologie a v neposlední řadě i publicistů. Přání je někdy otcem myšlenky: i proto jsou někdy Ibn Tajmíjovi připisovány ideje, které nikdy nevyřkl, a pokud je vyřkl, jsou vytrženy z kontextu, ať již záměrně, nebo z pouhé

226

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 39.

227

IBN RUŠD. BERÁNEK, Ondřej (překl.). 2012. op. cit., str. 75.

228

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 12-13.

intelektuální lenosti.²²⁹

Podobně se vyjadřuje i Y. Michot ve svém úvodu k obsáhlé studii tzv. Mardinské fatwy a jejích různých čtení:

„Jeho odmítnutí neuvážených a příliš riskantních kroků, stejně jako jeho kritika extremismu v netoleranci a unáhlenosti může posloužit k vykreslení [Ibn Tajmíjji] jako teologa umírněnosti, což je obrázek mnohem odlišný od toho, který je o něm dnes tak často prezentován.“²³⁰

Některým nesrovnalostem, které lze při četbě a interpretaci Ibn Tajmíjje odkazu, je třeba se věnovat konkrétněji.

Pod vlivem dlouho ikonického díla I. Goldzihera měla evropská islamologická tradice sklon vnímat Ibn Tajmíjje vztah k filosofii jako monolitický a krajně odmítavý. D. Gutas toto jeho nepřátelství vysvětloval dobovými podmínkami, kdy se muslimský svět ocitl v obležení Mongolů z Východu a křížáků ze Západu.²³¹ S tímto poměrně zjednodušujícím viděním nesouhlasí Y. Michot:

„Nyní samotná spisba Ibn Tajmíjji může odhalit, nakolik komplexní jeho názory na řecké vědy častokrát mohly být. Smýšlel například, že fyzika a matematika Aristotela a jeho žáků, oproti jejich metafyzice, byla mnohem lepší než [stejně vědy u] pozdějších filozofů křesťanských, muslimských či židovských. Ohledně pohledu, že Ibn Tajmíjjeovy názory nutně musí být reakcí nutně zatíženou historickými a sociálními podmínkami, nebo idejemi motivovanými nějakými starými ortodoxními antiracionalistickými dogmaty, je třeba říci, že jde o příliš úzkoprsý přístup k jeho plodnému dílu. Na jednu stranu musel, jakožto hanbalíjský muftí, být jednak věren svým skripturálním a kanonickým zdrojům a zároveň dostatečně umírněným a flexibilním, aby posloužil kontextu, v jakém působil. Na druhou stranu, jak napovídá i název jedné z jeho ústředních prací, rozum spíše schvaluje, než aby mu oponoval. Byl hluboce přesvědčen o nezbytnosti kongruence mezi autentickou islámskou tradicí a tím, co jasně vyvodí lidé.“²³²

H. Laoust se uchyluje k označování teologie ahlú l-hadís za hanbalizmus.²³³ Podobně tak činí i celá plejáda dalších předních a významných klasiků orientalistiky a islamologie, počínaje I. Goldziherem, přes G. Makdisiho až po našeho P. Ťupka.

Mám výhrady proti užívání termínu hanbalovský nebo hanbalizmus, pokud hovoříme o sporech věroučných, neboť z podstaty samého termínu plyne, že se vztahuje přímo a nejúžeji k islámské právní vědě, i když teologie jako taková se od ní nikdy neoddělila. Navíc obhájci „hanbalovské“

229 *Ibid.*, str. 38.

230 IBN TAYMIYYA. MICHOT, Yahya (ed. a překl.). 2006. *op. cit.*, str. 20.

231 GUTAS, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. London: Routledge, str. 170-171.

232 MICHOT, Yahya. 2012. *From al-Ma'mun to Ibn Sab'in via Avicenna: Ibn Taymiya's Historiography of Falsafa*. Leiden: Brill, 453-454.

233

LAOUST, Henri 1986. *op. cit.*, str. 954.

pozice původně nebyli jen učenci tohoto mazhabu, byť v Ibn Tajmíjově době byla tato pozice kromě nevýznamné části šáfi'ovských právníků charakteristická takřka výhradně pro ně, ale také jistá část učenců všech ostatních mazhabů, zejména z řad učenců hadísu jako takových. Dokazují to díla jak Ibn Tajmíjji samotného, nebo jeho žáků z jiných mazhabů, nebo jeho předchůdců, kteří, ač následovníci jiných mazhabů, zastávali velmi podobná věroučná stanoviska, jako byli např. hanafíjský učenec at-Taháwí a jeho komentátor al-'Izz ibn 'Abdussalám, šáfi'ovský expert na sunnu Abú Hátim ar-Rází a další. Dokonce i mezi hanbalovci samotnými se vyskytli jedinci, kteří alespoň po určitý čas hájili stanoviska kalámu, například Abu l-Faradž Ibnu l-Džawzí v *Da'fu šubahi t-tašbih*. Proto dávám přednost původnímu arabskému označení této věroučné doktríny jako doktríny ahlu l-hadís. Příslušnost k tomuto věroučnému proudu bývala významná právě u specialistů v tomto poli islámských nauk, tedy badatelům v hadísu a sunně, v opozici k mutakallimům jako specialistům na kalám, což bylo určující daleko více, nežli sama příslušnost k mazhabu jako taková. Sami zastánci této věrouky nebyli zatíženi mazhabovou loajalitou a zakládali vícemazhabové školy kde se tato věrouka učila jako oficiální. Lze tedy uzavřít, že integrální propojení mezi jednotlivými mazhaby a jednotlivými teologickými nadstavbami bylo omnoho volnější a pružnější, než jak ho ve své úvodní studii vykresluje P. Ťupek.²³⁴

Navíc označení Ibn Tajmíjji samého za hanbalovce je poněkud unáhlené, neboť sám autor, ač ve věrouce hájil pevnou a neměnnou pozici v jeho době zastávanou především tímto mazhabem, v rovině právní vědy a interpretace horoval pro nezávislé posuzování a proti striktnímu nepřekračování hranic jednotlivých mazhabů. P. Ťupek o tom píše:

„Doktrína hlásající idžtihád jakožto právní kontinuum, jež odmítala akceptovat uzavření jeho pomyslných dveří, byla progresivní zejména mezi hanbality a šáfi'ity. Mezi málikity a hanafity byla zastoupena spíše zřídkka, zvláště v období pomyslného uzavření. U hanbalitů hrálo odmítnutí této doktríny zcela klíčovou roli. To je důležité zde zdůraznit nejen v kontextu našeho výkladu, ale též s ohledem na nepochopení významné role hanbalitů v islámu. Často bývají označováni za rigidní a zkosnatělé, což je sice ve vztahu k některým z nich bezesporu trefný příměr, nicméně ve vztahu k vůdčím duchům této školy to je naprostá mýlka.“²³⁵

Byli to právě myšlenkoví následovníci Ibn Tajmíjji a jeho žáků, kteří koncept idžtihádu, obrodné reformy (arab. *isláh*) a obnovy (arab. *tadždíd*), navracejících víru k jejímu původnímu duchu, přechovávali v dalších staletích, dokud je od nich v 19. století nepřevzali modernističtí reformátoři.

Dřívější islamologické práce jsou dále zatíženy prizmatem nutkavého hledání čehokoli, co by se dalo nazvat islámskou ortodoxií, např. v goldziherovském pojetí existuje dichotomie mezi

234

Ibid., str. 53.

235 Ibid., str. 106.

ranou ortodoxií reprezentovanou zbožnými předchůdci a pozdější ortodoxií, tvořenou aš'arijskými mutakallimy. V tomto dělení, které se opírá hlavně o pozdější hereziologické práce aš'arijského kalámu pak nezbyvá mnoho místa pro jiný pohled na ahlu l-hadís než jako na ultrareakcionáře a heretické zpátečníky, což je nepřesné a zavádějící, kromě toho, že jde o tvrzení podložené jen jednostrannými prameny.²³⁶

P. Ťupek uvádí, že Ibn Tajmíjja ve svém díle *Iktidá s-siráti l-mustakím* tvrdí, že i pouhá nápodoba zvyků nevěřících a jejich vnějšího zjevu může z muslima učinit nevěřícího.²³⁷ To je dle mého soudu příliš zjednodušené pochopení a zavádějící formulace. Ibn Tajmíjja považoval takové praktiky bezpochyby za velký hřích, nazýval je někdy také termíny širk nebo kufr, nicméně v duchu jím zastávané dichotomie na větší (*akbar*) a menší (*asghar*) podoby výše zmíněných zlých činů smýšlel, že dokud není taková činnost považována za povolenou, chvályhodnou, nebo dokud nejsou nevěřící považováni za věřící, k opuštění islámu nedochází.

Naopak si také všimá Ibn Tajmíjjoy doktríny ohledně usvědčování z nevíry (arab. *takfir*) a doktríny zřikání a spolčování se (arab. *al-walá wa l-bará*). Při porovnání s její chářižovskou verzí, představující naprostý extrém, uzavírá:

„Ibn Tajmíja, třebaže to byl velice přísný a konzervativní teolog i člověk, neviděl svět černobíle a šmahem neobviňoval toho či onoho z bezvěrectví, jak se dnes někdy děje. Jeho myšlení je plné významových odstínů a nuancí.“²³⁸

Y. Michot ohledně zjednodušování mnohých koncepcí tohoto velkého středověkého učenice dnešními interprety ze všech stran názorové barikády rozjitřené nejsoučasnějšími událostmi, hovoří:

„Mimoto, ta klíčová věc tkví v tom, že damašský šajchu l-islám nám umožňuje spatřovat také to vše, co s sebou Arabské jaro přináší, ve vším svém postislamizmu a kybermoderitě, něco, co je daleko autentičtější muslimské, než extrémní militarizmus minulosti. Tak jako je Ibn Chaldún oslavován jako zakladatel sociologie a Averroes oslavován jako předchůdce osvícenství, což jsou obojí ideologicky podbarvené mýty, tak i násilnický Ibn Tajmíjja Sadatových vrahů není ničím jiným, než násilnickou pohádkou, mongolizujícím špatným snem.“²³⁹

P. Ťupek v diskusi o Ibn Tajmíjjoy konceptu *salafije* a úloze *salaf* v jeho myšlení předkládá ztotožnění termínu '*akída* s ortodoxií a termínu *manhadž* s ortopraxí.²⁴⁰ Domnívám se, že takové rozdělení nefunguje bez výhrad. Zatímco '*akída* je označení pro věrouku a má v zásadě neutrální

236 Ibid., str. 44-45.

237 Ibid., str. 68.

238 Ibid., str. 98.

239 MICHOT, Yahya. 2012. *op.cit.*, str. xxix.

240 IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. *op. cit.*, str. 100.

konotaci, byť se velmi často používá ve smyslu správné, autentické věrouky, tedy v Ibn Tajmíjiově pojetí výhradně věrouky teologického směru *ahlu l-hadís* (arab. *al-'akídatu s-sahíha*), termín *manhadž* je mnohem širší, nežli jen ortopraktické následování správných náboženských úkonů, resp. předpisové vykonávání náboženských obřadů. I v autorových dílech je spíše ucelenou metodologií nebo celistvým přístupem zahrnujícím nejen náboženskou praxi, ale především celkové uchopení víry a náboženství jako takového, jehož nedílnou součástí je správný přístup k důkazům potvrzujícím nebo vyvracejícím ty či ony náboženské ideje. Je vpravdě metodou i metodikou jak dosáhnout správného pochopení a důsledného následování toho, co Korán a Sunna hlásá a co podle Zjevení Stvořitel od svých lidských stvoření vyžaduje. Dokazuje to např. i název ústřední autorovy protiší'itské polemiky *Minhádžu s-sunna*, kde termín *minhádž* je de facto synonymem pro *manhadž*.

Při rozboru Ibn Tajmíjiovy koncepce *bid'a* předkládá P. Ťupek tezi, že výklad tohoto klíčového termínu Ibn Tajmíjja s ostatními islámskými teology spíše nesdílel²⁴¹ a že byl, podobně jako někteří jeho dnešní salafijští epigoni, v tomto ohledu originální. Z jeho výkladu se až zdá, jakoby Ibn Tajmíjja a jeho následovníci ignorovali skutečnost, že islámské myšlení kromě zhoubné inovace rozeznává i tzv. *bid'atun hasanatun*, tedy dobrou inovaci. Samotný Ibn Tajmíjja doložitelně užíval materiálních i intelektuálních výtobytků své doby, které v epoše salaf, na kterou se odvolával, vůbec neexistovaly. Proto není až tak namístě vnímat mezi Ibn Tajmíjiovými odsudky inovací a např. Omarovou pochvalou jistého způsobu vykonání ramadánské společné nepovinné modlitby jako „dobré inovace,“ rozpor. Sama Omarem pochválená praktika měla svůj precedens a byla tudíž doložitelná sunnou, tedy nebyla inovací ve smyslu Ibn Tajmíjiovy koncepce. Navíc existuje řada hadísů odsuzujících inovace a Ibn Tajmíjja pro svůj útok na nepůvodní náboženské ideje a praktiky nachází odůvodnění.

Řešením tohoto problému je přípuštění faktu, že i samotný termín *bid'a* prodělal v islámském myšlení svůj vývoj a má přinejmenším dvě různé roviny – terminologickou a jazykovědnou. Terminologicky pak *bid'a* označuje onu zhoubnou inovaci a antitezi k sunně, zatímco v jazyce značí cokoli nového, co neexistovalo, nebylo známo, nebo se nepraktikovalo dříve. Omar tedy patrně cílil druhý a nikoli první význam tohoto slova.

Nadto, disputace mezi učenci ohledně určitých praktik – typicky například oslava Prorokových narozenin (arab. *mawlid*), které měly, nebo neměly být považovány za inovace, se nesly v duchu spíše tom, zda pro ně existuje či neexistuje precedens a zda sami salaf, na které se alespoň deklarativně odvolávaly všechny proudy islámského myšlení, dané věci pratikovali či nikoli, či zda má jistá úprava rituálu u nich svůj precedens.

241 Ibid., str. 103.

8. ZJIŠTĚNÍ A ZÁVĚRY

Málokterá postava islámských dějin má tak rozporuplnou pověst jako Ibn Tajmíjja, který je pro jedny vysvoboditelem islámu z okovů omezené lidské interpretace a pro jiné buřičem, který odstartoval současný interpretační chaos.²⁴²

Ibn Tajmíjjoва doktrína je produktem své doby, kdy došlo k oddělení se a krystalizaci ustálených interpretačních schémat náboženství v sunnitském myšlení. Přichází ve chvíli, kdy v epistemologických otázkách již nějakou dobu kulminuje spor a diskuze především mezi zastánci falsafy (a v jejím rámci pak hlavně aristotelovské školy) reprezentované Ibn Rušdem a mezi aš'aritskými mutakallimy a stoupenci stále se šířícího a silícího súfizmu, reprezentovanými al-Ghazálím. Představuje syntézu a přemostění stávajících pohledů, které autor podrobuje kritice optikou islámských náboženských textů považovaných za autentické. Tuto syntézu a sladění pak nazývá zlatým středem (arab. *wasat*), ve kterém zamýšlel dát každému mazhabu, pohledu či věroučné doktríně své odpovídající místo v přísné hierarchii, jejíž nejvyšší a nejzásadnější příčka náleží textům Koránu a Sunny.²⁴³

Existence těchto clusterů islámského myšlení, nebo jinak řečeno paradigmat možné interpretace islámské věrouky či právní vědy, a jejich provázanost s mocenskými změnami po redukci autority chalífy v pozdně 'abbásovské době a vzniku soupeřících mamlúčských států po pádu Baghdádu může vysvětlit novým způsobem řadu problémů se kterými se střetává i západní studium muslimského myšlenkového dědictví. V první řadě vyvrací hodnotící, modernistické a europocentrické dělení islámského myšlení na dobrý mysticismus a zlý skripturalismus anebo osvícenou falsafu a zpátečnický kalám, jako je např. vidění E. Bondyho citované O. Beránkem:

„Aristotelizmu i novoplatonizmus (učení o věčném světě emanujícím z neosobního božství) šel jen obtížně skloubit se základními věroučnými články islámské teologie. Proto byli filozofové v islámském světě vždy odkázáni na patronaci osvícených panovníků, kteří jim uznožili bádát. Pokud by nebylo osvícených patronů, nebyla by ani filozofie.“²⁴⁴

Extrémním příkladem tohoto pohledu pak mohou být P. Ľupkem uváděné interpretace N. Hurvitze vykreslující např. spor mezi Ibn Tajmíjiovým ideovým předchůdcem Ibn Hanbalem a mu'tazilitou

242

BROWN, Jonathan. 2012. *op. cit.*, str. 62.

243

LAOUST, Henri. 1986. *op. cit.*, str. 953.

244

BONDY, Egon. 1995. *Středověká islámská a židovská filozofie: filozofie renesance a reformace*. Praha: Vokno, str. 41. Citace převzata z IBN RUŠD. BERÁNEK, Ondřej (překl.). 2012. *op. cit.*, Praha: Academia, str. 13.

jako sebeobranu a sebezáchovný zápas intelektuální elity s nevzdělanými masami o právo na teologické dispute.²⁴⁵ Samotný P. Ťupek ovšem s odvoláním na Ibn Tajmíjjova životopisce aš-Šawkáního uvádí, že Bajbars pod pohrůzkou vězení a poprav nutil Ibn Tajmíjjovy hanbalovské následovníky zřít se věroučných myšlenek svého učitele.²⁴⁶

Všechna tato vidění nepokrývají celou šíři reality a zakládají se pouze či převážně jen na pramenech jediné ze zúčastněných stran – buď jen sunnitů, nebo jen súfijů, mutakallimů či filozofů a nikoli na syntéze všech. Mnohem blíže skutečnosti je totiž názor, že své „osvícené patrony“ potřebovali zastánci všech směrů a proudů islámského myšlení. Vztah mezi vládci, učenici a filozofy byl živelný, oboustranný a symbiotický, neboť i sami nerůznější tito „patroni“ potřebovali své učence, kteří jim dodávali prestiž a noblesu oproti jejich mocenským konkurentům.

Navíc tato pozice odráží někdejší názory z dob středověkých protiislámských polemik křesťanství hájících západních autorů, čerpajících ovšem z odkazu muslimských učenců jako Ibn Rušd nebo al-Ghazálí. Pro ně tito velcí muslimští myslitelé ve skutečnosti vůbec nebyli muslimy a islámu nevěřili, což bylo automaticky dalším důkazem proklamované iracionality islámu a jeho opozice vůči čemukoli intelektuálnímu. Tato percepce islámu a muslimů v evropském myšlení takřka nezměněně proplula z pozdního středověku přes epochy osvícenství, kolonializmu až do moderní doby a je přítomna i dnes.²⁴⁷

Nabízená hypotéza navzájem si konkurujících paradigmat umožňuje objektivnější uchopení dějin interpretace islámu v samotném muslimském světě a může přispět proti oněm saidovským rostoucím a sílícím orientalistickým stereotypům postmoderního elektronického světa, který cokoli islámského nebo arabského přetavuje na „vysoce zpolitizovanou a odpudivou záležitost.“²⁴⁸ Zároveň také vyvrací populistické teze některých dnešních manipulátorů s islámskými dějinami, snažících se o „vynalézání“ čistých a původních „tradic“,²⁴⁹ které nikdy neexistovali, nebo o zpětnou projekci vlastní vize historie do minulosti, která ovšem vypadala omnoho více mnohotvárně, než si jsou ochotni připustit.

245

IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op.cit., str. 15, poznámka pod čarou č. 9.

246

ŤUPEK, Pavel. 2013. *op. cit.*, str. 25.

247

TOLAN, J. Saracen philosophers secretly deride Islam. In *Medieval Encounters* 8, 2-3 (2002), str. 184-185. Citováno přes IBN RUŠD. BERÁNEK, Ondřej (překl.). 2012. *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filozofie.*, Praha:Academia, str. 65.

248

SAID, Edward. NAGYOVÁ, Petra. 2008. *Orientalizmus: Západní koncepce orientu.* Praha: Paseka, str. 38.

249

SAID, Edward. 1993. *Culture and imperialism.* New York: Vintage Books, str. 18.

Mutakallimové a zastánci falsafy podle Ibn Tajmíjji založili svůj systém výhradně na rozumu, ahlu l-hadís pouze na textu a súfijové jen na mystické zkušenosti. Jenže text, rozum i mystická zkušenost podle něj konstituují tři elementy, které musí být harmonizovány, spojeny a uvedeny do funkčního souladu v rámci jediného systému, jediné věrouky postihující islámské učení jako celek, ať již jde o vytvoření jednotné teologie, rehabilitování samostatného, mazhabem nevázaného islámsko-právního uvažování (arab. *idžtihád*) anebo o formulaci zásad vlády a řízení státu (arab. *sijása*). Tuto holistickou syntetickou tendenci H. Laoust nazývá konzervativním reformizmem.²⁵⁰

Konzervativním proto, že nejvyšším ideálem jsou salaf, či zbožní předkové, tedy první tři generace muslimů následující ihned po Prorokovi a reformizmem proto, že se kriticky obrací k soudobému islámskému myšlení a bez skrupulí na něm vyvrací a boří vše to, v čem najde rozpor či protimluv s pozicemi nastíněnými Koránem a Sunnou.

Nejvíce patrná je tato snaha v Ibn Tajmíjově vytrvalé opozici proti snaze mutakallimů uchopovat za každou cenu atributy Boží rozumem, což nakonec vedlo k jejich redukci. Ibn Tajmíjja se naopak snažil popisovat Boha tak, jak On popsál Sám Sebe v Koránu a ústy Svého Proroka v Sunně. Proto považoval za prohřešek a herezi jak popírání těchto atributů (arab. *ta'tíl*), tak jejich připodobňování ke stvořenému (arab. *tašbíh*) i jejich alegorický výklad (arab. *ta'wíl*). Oproti nim stavěl převzatý koncept ahlu s-sunna, spočívající na přepuštění významu mystéria atributů samotnému Bohu (arab. *tafwíd*) a dobrovolné a vědomé podřizování se dikci textu, který odráží Boží vůli a záměr (arab. *taslím*)²⁵¹, jak ve znalosti, tak i v činu. Tato doktrína není antitezí racionality, naopak je svébytným pokusem sladit ratio se zjevením a podepřít ho zjeveným textem, jenž je představován jako vrchol prozřetelnosti a nejvyšší intelektuální metu právě pro svůj transcendentální původ. Úkol, který se před lidským rozumem otvírá a který před lidským poznáním vyvstává, není nic menšího ani méně velkolepého, nežli konečné osobní zvnitřnění této nábožensko-textuální dikce v nejšířším možném měřítku, které je dále následováno uváženým činem a jednáním v souladu se záměry Stvořitele. Tento jeho postoj stojí v pozadí jím spatřované nadřazenosti textu nad prostým úsudkem ratia.

Ibn Tajmíjja je považován a spatřován jako zarputilý odpůrce racionalizmu falsafy²⁵², ovšem málokdo již vidí, že proti ní užíval jednoznačně racionálních argumentů. Byl především empirikem

250

LAOUST, Henri 1986. *op. cit.*, str. 954.

251

Ibidum.

252

IBN RUŠD. BERÁNEK, Ondřej (překl.). 2012. *op. cit.*, Praha:Academia, str. 46.

a na filosofii kritizoval především její opojení antickou tradicí, jejíž stín nedokázala překročit. Navíc nelze přehlédnout zjevnou podobnost Ibn Tajmíjových námitek proti Ibn Sínovi a dalším stoupencům neoplatonických filozofických schémat, s námitkami aristoteliků v čele s Ibn Rušdem.²⁵³

Ibn Tajmíjja, ačkoli bývá portrétován jako literalista a odpůrce mysticismu, nikdy neodsoudil sufismus jako celek, nýbrž jen ty jeho části, které pokládal za nepřijatelné doktrinární odchylky, jako je učení o jedinství bytí (arab. wahdatu l-wudžúd), kultu světců a jejich hrobek, přehnanou ezoteriku (arab. ghulúw) a učení o nezávislosti náboženskými zásadami (arab. ibáha). Také odmítal prvky súfíjského uctívání, pro které nenacházel oporu v Koránu a Sunně, jako například obřady s hudbou, skupinový zikr nebo extatické provolávání Přívlastků Božích, neboť náboženské úkony dle něj mohlo ustanovit jen zjevení.²⁵⁴ O tom, že jistou část sufismu uznával a že sám byl ovlivněn jistými jeho prvky, svědčí jeho komentář na al-Džajlániho dílo *Futúhu l-ghajb*.

Úloha zbožných předchůdců (arab. *salaf*) v Ibn Tajmíjově epistemologii se odráží především v jejich pasování na nejvyšší autority poznávání islámského učení, což lze vidět např. ve vyzdvihování politických pořádků v době prvních čtyř volených chalífů. Ibn Tajmíjova lojalita k nejranější fázi muslimské historie se projevuje také tím, že dává přednost myšlenkám Prorokových společníků a samotných zakladatelů jednotlivých mazhabů nad myšlenkami jejich pozdějších následovníků. Právě tato pozice jej vede k opatrné obhajobě a připouštění nutnosti idžtihádu, tedy nezávislého a fundovaného rozhodování v islámsko-právních záležitostech. Není tedy zarputilým advokátem „znovuotevření bran idžtihádu,“ protože je za uzavřené nikdy ani nepokládal, nýbrž horuje pro kontinuitu idžtihádu jako procesu interpretace Zákona a Zjevení v čase a místě tak, jako tomu bylo v době prvních muslimů, aby byly sladěny všeobecné a částkové předpisy Zákona.²⁵⁵

Ibn Tajmíjja se pokusil formulovat obecné zásady idžtihádu a pravidla, kterých by se měl mudžtahid držet.

Velký důraz kladl na analogii (arab. *kijás*) a na poznávání důvodů stojících za normami Zákona (arab. *'ilal*, sg. *'illa*).

Opatrně připouštěl i princip zajištění obecného blaha (arab. *maslaha*) při zvážení všech imperativů

253

Toho si všímá i P. Ťupek v IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. op. cit., str. 62, pozn. pod čarou č. 88.

254

BROWN, Jonathan. 2012. op. cit., str. 89.

255

LAOUST, Henri. 1986., op. cit., str. 954.

Koránu a Sunny. Stát a náboženství bylo v jeho očích pevně a neoddělitelně spjato. Bez výkonné moci státu, zajišťující vymahatelnost posvátných mravních norem je náboženství a jím diktovaný společenský pořádek vystaven na milost a nemilost ochotě lidí ho následovat a naopak stát bez náboženské legitimace a nedodržující tyto nepřekročitelné morální zásady není ničím více, nežli tyranii. Stát má zajišťovat spravedlnost, vybízet k dobru a potírat zlo ku společnému prospěchu všech, v souladu s Bohem stanovenými pravidly.

Ibn Tajmíjja nepokládal za nutnost existenci pouze jediného státu, pragmaticky přijímal politickou roztržičnost své doby za nutný a nezměnitelný jev. Úloha každého vládců pak spočívala v tom, aby ze své pozice dohlížel na to, aby islámské normy nebyly porušovány.²⁵⁶

Na intelektuálním kolbišti své doby se střetl především se súfismem, falsafou a aš'aritským kalámem. Ve vztahu k jednotlivým otázkám námi studovaným, lze shody a rozdíly mezi těmito čtyřmi koncepcemi zachytit následující tabulkou:

Tab. č. 1: Ibn Tajmíjjoova interpretace islámských doktrín v porovnání s jeho současníky

otázka	súfismus ²⁵⁷	falsafa	aš'aríjja	podle Ibn Tajmíjji
Povaha světa	Pomíjivý, jednota bytí	Věčný skutečný, nebo emanující se z absolutna	stvořený	stvořený, ale přívlastky Boží stvořené nejsou
Primární zdroj poznání	Mystické okusení	Rozumové poznání bez textu	Text veden rozumem	Rozum veden textem
Co je nezpochybnitelným důkazem	Mystický zážitek z poznání	Rozumový úsudek, logický důkaz	Logický či rozumový důkaz a/nebo zjevený text	Jen zjevený text, protože jakýkoli rozumový důkaz možno kdykoli potom vyvrátit
Nutnost definice	Mystika se nedá pochopit	Nevyhnutelná	Nevyhnutelná	Zbytečná, nic se nedá přesně definovat
Aristotelovská logika	Nepotřebná	Nutnost	Nutnost	Nepotřebná a vyvrátitelná
Kauzalita	Zaniká v jednotě	Absolutní	Iluzorní	Relativní

256

Ibidum.

257

Máme na mysli Ibn Tajmíjjoou kritizovaný súfismus, neboť existuje i celá škála odlišných proudů.

	bytí			
Důkaz stvořitele	Není nutný	Apriorní	Hlavně apriorní	Aposteriorní
Atributy a jména Boží	Jsou důležité pro invokaci	Tendence je popírat	Tendence vysvětlovat jeden atribut jiným	Potvrzeny v původním znění, bez dalších otázek
Znalost Boží	Jediná existující	Nepojímá jednotliviny	Absolutní	Absolutní
Duše	Je mystériem vyvěrajícím od Boha	Je látkové podstaty, nebo odleskem Boží emanace	Je nesmrtelná, zná ji jen Bůh	Je nesmrtelná, zná ji jen Bůh
Vzkříšení	Panuje neshoda	Pokud vůbec, tak jen duchem	Duchem i tělem	Duchem i tělem
Nepoznatelno	Dá se obsáhnout mysticky	I kdyby písmo nebylo, rozum by je obsáhl	Rozumová dedukce potvrzuje pravdy písmo	Lze ho poznat jen z písmo
Mohou vrcholu poznání dosáhnout všichni?	ne	ne	částečně	ano
Co je vrcholem poznání	Vnitřní pochopení srdcem	Nezávislé poznání rozumem	Přivedení rozumu a víry do souladu	Pochopení textu a jeho naplnění činem

Ibn Tajmíjjovi se povedlo vypracovat nezávislou doktrínu jak v oblasti věrouky, kde navázal na názory svých předchůdců z řad učenců hadísu, tak i v oblasti právní metodologie, kde kladl velký důraz na překonání omezenosti následovaným mazhabem a zaujatostí pro něj. Dokonce našla prostřednictvím specializovaného typu náboženského vzdělávání své místo na intelektuální mapě islámského světa, ač byla oproti např. súfismu nebo aš'aríjji vždy menšinou.

Novou energii zaznamenala tato doktrína po otřesech způsobených v islámském světě koloniální expanzí západních mocností, která znamenala mnohde zhroucení tradiční epistémy a panujících paradigmat interpretace víry. V těchto změněných podmínkách se ukázala jako velmi vitální a stala se základem pro dvě koncepce okolo dvou nejvýznamnějších současných islámských univerzit.

Zatímco modernističtější proud okolo al-Azharu a hnutí ichwán akcentuje idžtihád a nezávislé rozumové úvahy, salafijský proud okolo Islámské univerzity Medíně akcentuje autochtonní řešení

otázek Božích atributů a inovace do té míry, až se zdá, jako by za 700 let od Ibn Tajmíjovy doby diskuze zůstaly naprosto stejné.

V poslední době také dochází k velmi silnému trendu v rámci západního studia islámu objevovat odkaz tohoto autora, který je stále velmi živý a na vzestupu, přičemž autor přestává být viděn jednorozměrnou optikou jako rigidní, strohý a přísný literalista.

9. SEZNAM LITERATURY

Primární literatura:

Korán (překl. HRBEK, I.) 1972. K dispozici online na <http://www.islamweb.cz/koran/>

Sahihu-l-Buhari: Buharijeva zbirka hadisa (překl. ŠKAPUR, Hasan). 2008. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć BiH.

Muslimova zbirka hadisa - sažetak (překl. MUJEZIN, A.; KARAMAN, J.; MRAHOROVIĆ, M., Prljača, M.

AL-'ALWÁNÍ, Táhá Džábir. 1994. *Ibnu Tajmíjja wa islámíjjatu l-ma'rifa*. Rijád: IIPH, str. 9-10; 18-20; 21; 22; 23; 29; 61; 62.

ANSARI, Muhammad Abdal Haqq. 2000. *Ibn Taymiyyah's expounds on islam*, b.m. str. 16; 28; 75.

AVDE, Džasir. BEGOVIĆ, Nedim. 2012. *Intencije šerijata kao filozofija islamskog prava*.

Sistemski pristup. Sarajevo: El-Kalem, str. 100; 101; 119; 309; 324; 328; 329; 331; 337; 342; 346; 421.

EL-BUREJK, Sa'd bin Abdullah. (přeložil kolektiv studentů islámské univerzity v Medíně). b.d.

Fetve uleme dvaju harema. Wien: Mesdžid Tewhid, str. 7; 11; 13; 43; 55-56; 88; 92;.

EMIN, Džuma. DŽERAHOVIĆ, Temama (překl.) 2006. *Dvadeset principa razumijevanja islama*.

Sarajevo: Bemust, str. 44; 68; 86; 106; 114; 129-150; 205; 207; 212; 228; 234; 235-246; 251; 255; 284-285; 330-331; 369; 397; 405-406; 436-438.

AL-GHAZÁLÍ, Abú Hámid (překl. Kamali, S. A.). 1963. *Tahafut al-falasifah – The Incoherence of the philosophers*, Lahore: Pakistan philosophical congress, Club Road, str. 249.

HESSOVÁ, Zdena. 2012. *Ghazáliho výklenek světél a význam osvícení v islámské filozofii*. Praha: Academia, str. 12.

IBN RUŠD. BERÁNEK, Ondřej (překl.). 2012. *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a*

- filozofie.*, Praha:Academia, str. 46; 65; 70; 75; 79; 89; 99; 105.
- IBN RUSHD (HOZIEN, M.) b.d. *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, str. 420.
- IBN TAJMÍJJA, Ahmad. SÁIM, Muhammad Raššád (ed.) 1981. *Dar 'u ta 'árudi l'akl wa n-nakl*. Rijád: Džámi'atu Muhammad ibn Sa'úd al-islámíjja, 3/383. Více viz *Ibid.*, str. 385; 444-448.
- IBN TAJMÍJJA, Ahmad. DŽALÁJAND, Muhammad. 1987. *Kitábu t-tawhíd*. Bejrút: Muassasatu 'ulúmi l-Kur'án, str. 3-16.
- IBN TAJMÍJJA. AL-'USAJMÍN, Muhammad Salih (ed.). *Šarhu mukaddimati fí usúli t-tafsír*. Rijád: Al-Hidája, 173.
- IBN TAJMÍJJA. ŤUPEK, Pavel. (překl.). 2013. *Wásitské vyznání*. Praha:Academia, str. 12 - 13; 17; 22; 23; 25; 27; 31; 32-33; 38; 39; 44-45; 47; 53; 59; 61; 62; 63; 68; 69; 72-73; 75-77; 85; 98; 99; 100; 103; 106;114; 115; 117 121; 136; 141; 143; 145; 146; 147;151;152;153; 159; 161; 163; 165.
- IBN TEJMIJJE. Ahmed. b.d. *Poslanička metodologija u pobijanju govora šiija rafidija*. b.m.: es-Sunne, str. 55-56.
- IBN TEJMIJJE. b.d. *Robovanje*. b.m. es-Sunne, str. 226-227.
- IBN TEJMIJJA, Ahmed. SULJIĆ, Harmin (překl.). 2006. *Slijedjenje pravog puta*. Rožaje: es-Sunne, str. 286; 287.
- IBN TEJMIJJE. Ahmed. *Veličanstveno pravilo*. Es-Sunne, 204-205.
- IBN TAYMIYYA. BEWLEY, Aisha (překl.). 2000. *The Madinan Way*. Norwich: Bookwork, str. 57.
- IBN TAYMIYYA. MICHOT, Yahya (ed. a překl.). 2006. *Muslims under Non-muslim rule*. Oxford: Interface, str. 20; 68; 69.
- EL-HAKEMI, Hafiz ibn Ahmed. ALU AKDA, Abdulkadir ibn Muhammed. (zkrát.) ZAHIROVIĆ, Munir (překl.) 2010. *Putokazi duhovnog uspona*. Sarajevo: Udruženje ORIJENT, str. 22; 32; 35. 38-43; 44-50; 51-60; 130-134; 155-160; 160-170; 173; 214; 256-261; 360-363; 364-366; 367; 370-372; 372.
- PHILIPS, Bilal. 2008. *Ibn Taymiyyah's Essay on the Heart*. Kuala Lumpur: Dakwah Bookstore, str. 15; 18; 19; 22; 25; 25-26; 27

Sekundární literatura:

- ABRAMOV, B. 1992.. *Ibn Taymiyya on the agreement of reason with tradition*, in *The Muslim Word*, 82(1992)/3-4, str. 259.
- AJHAR, A. H. 2000.. *The metaphysics of God in Ibn Taymiyya's thought*, Montreal: The institute of Islamic Studies, McGill University, str. 151; 152.
- EL-'AKL, Násir Abdulkerim. MEHANOVIĆ, Muhamed. RIBO Abdulvaris (překl.) 2007. *Pokret Muhammeda b. Abdulvehhaba: Islam a ne vehabizam*. Sarajevo: Muhamed Mehanović, str. 241.

- ANJUM, O. 2012. *Politics, law and community in Islamic thought – the Taymiyyan moment*, Cambridge University Press, Cambridge, str. 177.
- BLACK, Anthony. 2011. *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 81; 147.
- BROWN, Jonathan. 2012. *Misquoting Muhammad. The Challenges and Choices of interpreting Prophet's Legacy*. London: Oneworld Publications, str. 63; 89; 122; 135; 244.
- DIZDAR, Muhammed Emin. 1917. *Nastavni zavodi kod starih Arapa*. in *Tridesetogodišni izvještaj šerijatske sudačke škole u sarajevu od osnutka do kraja školske godine 1916/17.*, str. 8; 9; 20.
- EL-EHVANI, A. F. (překl. Džilo, H.). 1983. *Islamska filozofija in Islamska misao*, 52 (1983)/ 15-16; 16.
- GARRAGHAN, Gilbert J. 1946. . *A Guide to Historical Method*. New York: Fordham University Press, str. 33.
- GUTAS, Dimitri. 1998. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. London: Routledge, str. 170-171.
- HALLAQ, W.B. 1993: *Ibn Taymiyya against Greek logicians*, Oxford: Clarendon Press, str. xxxii; xxxvii.
- HOOVER, John. 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; 292-299.
- KEPEL, Gilles. 1985. *Muslim Extremism in Egypt: The Propeth and Pharaoh*. Berkley: University of California Press., str. 16.
- KHAN, Ali Hasan. 2011. *The Fatwa regarding Gawth, Qutb, Abdal and Awtad by Shaykh-ul-islam Ibn Taymiyah*. Gujranwala: Umm-ul.Qurra Publications, str. 45-54; 66; 67-68; 77; 80-81; 85; 90-91; 107; 121-122.
- KHATAB, Sayed. 2011. *Understanding Islamic Extremism*. Káhira: Cairo Press, str. 55.
- LAOUST, Henri. 1986. *Ibn Taymiyya* in *Encyclopaedia of Islam*, 3/951; 952; 953; 954.
- LEV, Yaacov. 2002. *The Qadi and the Urban Society: The Case Study of Medieval Egypt, 9th–12th Centuries*. in LEV, Yaacov (ed.) *Towns and Material Culture in the Medieval Middle East*, Leiden: Brill, str. 1; 2; 8; 9; 17; 98–99; 100–101.
- AL-MATROUDI, Abdal Hakim. 2006. *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or conciliation*. New York: Routledge , str. 159; 160-161.
- MENDEL, Miloš. 2006. *Hidžra: Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Praha: Orientální ústav AV ČR, str. 133; 137.
- MENDEL, Miloš. 2014. *Islám jako nepřítel? Eseje a poznámky k dějinám a současnosti islámu*. Brno: Masarykova univerzita, str. 9.

- MENDEL, Miloš. 2008. *S puškou a Koránem*. Praha: Orientální ústav AV ČR, str. 155.
- MICHOT, Yahya. 2012. *From al-Ma'mun to Ibn Sab'in via Avicenna: Ibn Taymiya's Historiography of Falsafa*. Leiden: Brill, 453-454.
- MICHOT, Yahya. 2012. *Ibn Taymiyya against Extremism*. Bejrút: Dar Albouraq, str. Xxix; 100; 101-102; 103; 142; 151; 152; 162; 165.
- SAID, Edward. 1993. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, str. 18.
- SAID, Edward. NAGYOVÁ, Petra. 2008. *Orientalizmus: Západní koncepce orientu*. Praha: Paseka, str. 38.
- EL-TOBGUI, Carl Sharif. 2013. *Reason, Revelation and the Reconstruction of Rationality. Taqi al-Din Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) Dar' Ta'arud al-'Aql wa-l-Naql, or The Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation*. Montréal: McGill University, str. 149; 152; 178.
- VERSTEEGH, Kees. 2005. *Landmarks in Linguistic Thought III. The Arabic Linguistic Tradition*. London: Routledge, str. 35.
- ZAIDI, Hassan Jaffar. 2012. *State and Religion in the Perspective of Muslim History*. Lahore: Idara Mutalia Tareekh, str. 22.

9. SUMMARY

This thesis attempts to map Ibn Taymiyya's epistemological thought in comparison with his counterparts in Mamluk era and its legacy during later periods when his school gave to rise to some new concepts of islamic thought. In my thesis I also included consideration of time and political constallation of each period This part of Ibn Taymiyyan studies is in western islamology still often neglected and malconstructed, as it is shown in the discussion.

Thesis is devided in four parts.

The first of them depicture polical and social reality in the time of the fall of Baghdad and Mongol invasion, when Ibn Taymiyya was born. Here I suggest that the history of islamic intepretation should be seen in the terms of non-random clusters of possible schools of thought both in the field of aqida and in the field of fiqh, often with some affiliation towards particular sufi tariqa.

The second part compare Ibn Taymiyyan thought with that of his colleagues of later Abbasid and early Mamluk period, namely al-Ghazali and Ibn Rushd.

In the third part the unique Ibn Taymiyyan thoughts are in focus, based on discussions between falsafa and kalam as presented in the two Tahafuts.

The last part is devoted to comparison of two possible modern readings of Ibn Taymiyya's legacy. First of them is modernist thought of al-Azhar based intelectuals as opposed to the more conservative and literalist views of their Madinan or Saudi opponents.

The conclusions are presented also in the form of a chart.

