

السبب و العلة □

□ في الفكرة الإسلامية

PŘÍČINA A NÁSLEDEK V ISLÁMSKÉM MYŠLENÍ

Alí VĚTROVEC

www.e-islam.cz (2012)

Úvod

Charakteristikou paradigmatu moderní doby je mimo jiné i specifický vztah mezi racionalitou a náboženstvím. Tyto pojmy jsou často kladeny do opozice. Historie této interakce v rámci evropského civilizačního okruhu je všeobecně známa a slouží často, byť nesprávně, i jako matrice, podle které se posuzují i neevropské společnosti s odlišnou civilizační zkušeností. V pohledu na současnou obrodu islámu mezi muslimy se nelze ubránit nutnosti podrobnějšího pochopení cest, kterými se tento vztah ubíral v historii myšlení islámského.

Jedním z nejdůležitějších problémů v této souvislosti je otázka kauzality, tedy vazby příčiny a následku. Ukrývá v sobě další dílčí problémy – nutnost, nebo naopak podmíněnost následku, podstatu příčiny, otázku věčnosti, nebo pomíjivosti tohoto světa, problém Božího atributu stvoření a některých Božích jmen.

Tato práce si klade za cíl představit základní spektrum názorů na kauzalitu v rámci zlatého věku islámského myšlení, v období zhruba mezi koncem 7. a koncem 14. století křesťanské éry. Uvidíme, že tato škála je tvořena daleko pestřejšími názory, než jsou ty představované v často rozebíraných dílech al-Ghazálího a Ibn Rušda. Ani úloha „ortodoxie,“ tedy přesněji ahlu l-hadís, nebyla tak anti-racionální, jak se může na první pohled zdát.

Diskuze na toto téma operuje především s pojmy islámské filozofie a s tzv. asmá'u l-husná, tj. krásnými přívlastky Božími. Nejprve vyjasníme význam těchto klíčových slov:

Příčina - *'illa*; a následek – *ma'lúl* (dosl. zapříčiněné) jsou základními pojmy islámské diskuze o kauzalitě. *'illa* (pl. *'ilal*) je přesným překladem řeckého termínu *το αιτιον* používaného už Aristotelem. V islámském prostředí jej užívají ší'ité, filozofové i spekulativní teologové při svých polemikách s filozofy. Ibn Síná a al-Farábí užívají také synonyma *sabab* (pl. *asbáb*), s větší konotací bezprostřednosti. Tento termín je zaužíván od prvních překladů antických děl do arabštiny v 8. a 9. století. Má bezprostřední návaznost na prvotní Příčinu (arab. *al-'illatu l-awwalíjja*), tj. Boha. Vše ostatní je *ma'lúl* – zapříčiněno, tedy podmíněno a udržováno Příčinou prvotní - i když druhotná příčina, bezprostředně působící daný následek, mizí, zůstává Příčina prvotní, která stojí nad druhotnou, nadále v působení.¹

S tímto souvisí i následující Boží jména:

Vše, co vychází z neexistence, nicoty, v existenci, nutně vyžaduje 1. Rozhodnutí o předurčení (arab. *taqdír*), 2. Ustavení (arab. *ídžad*) a 3. Vytvoření po ustavení (arab. *taswír*). Vznesený určuje a rozhoduje a proto je al-Cháliq, tj. Stvořitel, též uvádí v existenci a proto je al-Bárí' - Tvůrce a je též i al-Musawwir - Zpodobňující, neboť dává nově stvořeným věcem nejlepší formu. Podobně, jako když se buduje stavba. Musí být přítomen projektant, odhadující množství a cenu stavebního materiálu, dále architekt, který vytvoří plán, jak má budova vypadat a nakonec i sám stavbyvedoucí, který bude dbát na konkrétní vykonání určitých stavebních prací. Vznesený Alláh je vše toto sám – je al-Cháliq, al-Bárí' i al-Musawwir. Podobně, na příkladu člověka, jenž je jedním z jeho stvoření. Nejprve musí být proveden odhad jeho formy, kterou představuje jeho specifické tělo. (...) Pro tělo je potřebná voda i

¹ Gardet, L.: *'illa*, in *The Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden, 1986, vol. 3, str. 1129-1130.

prach. Prach je suchý a nemůže se přelévat a nabývat formy, voda je mokrá a formu proto nedrží. Musí dojít k jejich smísení a vzniku hlíny (arab. tín), poté musí být přidáno též něco teplého, aby výsledek byl nerozdělitelnou směsí, podobnou hrnčířské hlíně (arab. min salsálin ka l-fachchár). Vše to musí probíhat v míře adekvátní, s ohledem na kýžený výsledek. Proto je Bůh také Tvůrcem, protože je rozdíl mezi tím, když věc vznikne a mezi tím, když věc vznikne podle nějakého plánu a záměru. (...) Bůh je též zpodobňující, protože dává věcem formu nejlepším možným způsobem. Jde o atribut činu, neboť On je Jediný, který zcela zná formu světa v celku i detailech. Celý svět jakoby byl jedna osoba, sestaven je z různých orgánů s nějakým cílem, jeho části a orgány jsou nebesa, souhvězdí, země a vše mezi nimi – voda, vzduch atd. Jeho části jsou precizně určeny množstvím, uspořádáním i polohou, a kdyby nebyly, celý systém by se zhroutil.²

Na jiném místě komentuje Boží přívlastky al-Mubdí' a al-Mu'íd: On je Ten, Který přivádí věci v existenci (arab. Múddžid). Pokud jim nic podobného nepředcházelo, pak se jedná o stvoření z ničeho, stvoření na počátku (arab. ibdá'). Pokud jim něco podobného předcházelo, jedná se o zopakované stvoření (arab. í'áda).³

V komentáři k Božím přívlastkům al-Qádir - Mocný a al-Muqtadir - Všemocný uvádí: „Obě tato jména popisují toho, kdo disponuje mocí, ale jméno al-Muqtadir je silnější intenzity. Moc je výrazem pro smysl, díky kterému nějaká věc přichází v existenci s předpokladem chtění a znalosti v pravém smyslu jejich existence. Mocný je ten, který činí co chce a nečiní, co nechce a není podmínkou, aby konal z nutnosti.“⁴

V komentáři k Božím přívlastkům al-Awwal – První a al-Áchir – Poslední uvádí: „Věz, že první je prvním ve vztahu k něčemu a poslední je posledním ve vztahu k něčemu a jsou to pojmy navzájem protichůdné (arab. mutanáqidán). Protože je nemožné, aby nějaká věc byla ve vztahu ke stejnému subjektu zároveň první a zároveň poslední. Pohlédneš-li na řetězec existencí a spatříš v tomto řetězci existujících věcí pořádek, pak je Vznešený Alláh první ve vztahu k nim, neboť ony všechny nabývají svou existenci od Něj a On existuje Sám o Sobě a nenabývá existenci od nikoho jiného. Nakolik pohlédneme na uspořádání Cesty (k Němu) a spatříme stupně postavení těch, kteří se k Němu vydali, On je Poslední, protože On je Posledním, ke kterému vystupují ti, kteří jej poznali (arab. 'árifá). Každé poznání získané před Jeho poznáním je krokem před poznáním Jeho. A největším, krajním poznáním, je poznání Vznešeného Alláha. Je tedy Posledním vzhledem k Cestě a Prvním vzhledem k existenci. U Něho je počátek a k Němu jest návrat i poslední útočiště.“⁵

V komentáři k Božím přívlastkům ad-Dárr – Škodící a an-Náfi' – Prospěšný uvádí: „On je ten, od kterého se objevuje dobré i zlé, užitek i škoda, vše se to připisuje Alláhu, ať už se tak děje prostřednictvím andělů, lidí, nebo minerálů (anorganického světa) nebo bezprostředně. V žádném případě si nemyslí, že jed zabíjí a škodí sám o sobě, že jídlo sytí a prospívá samo o sobě, nebo že vládce, člověk, šejtán, nebo jakékoli jiné stvoření – planety, hvězdy, nebo cokoli jiného, mohou přinést dobro, zlo, užitek, nebo škodu. Vše jsou to podřízené příčiny díky kterým se může projevit jen to, co zapříčiňují. Vše je to svázáno s prapůvodní mocí (arab. al-qudratu l-azalíjja), stejně jako je pero, podle lidové víry (arab. í'tiqádu l-'ámí) spojeno s písařem. Například sultán – když určí odměnu nebo

² Ghazzálí, Abú Hámíd (Fatić, Almir): *Komentar 99 lijevih imena*, el-Kelimeh, Novi Pazar, 2009, str. 101 - 104.

³ Ibid. str. 183.

⁴ Ibid., str. 187

⁵ Ibid. str. 189-190.

trest, nikdo si nepomyslí, že tato odměna či tento trest pocházejí z pera, nýbrž jsou výsledkem činnosti toho, kdo perem vládne. Podobně s jinými prostředky a původci. Řekli jsme podle „lidové víry,“ protože nevědomý smýšlí, že pero podléhá písaři, ale znalec (arab. 'árif) ví, že podléhá „Ruce“ Vznešeného Alláha a On je Tím, komu podléhá i sám písař. Jakožto výsledek Božího stvoření písaře a stvoření u něj schopnosti (psát), tím, že je mu dána moc a silný popud (psát), pohyb(-livost) prstů a pera je bezprostředně zapříčiněno ním, ať už to chce, nebo odmítá – a pro něj je nemožné, aby si to nepřál. Podle toho je však (skutečným) písařem skrze lidské pero a ruku, Vznešený Alláh. Když toto poznáš v případě živé bytosti, která disponuje svobodnou vůlí, pak to ještě více můžeš rozpoznat v případě věcí neživých.“⁶

Koránské verše týkající se kauzality

Podstatnou část argumentace v otázkách příčiny a následku zaujímají příslušné verše z Koránu. Z hlediska jejich vztahu ke kauzalitě je lze rozdělit do tří tematicky jasně odlišitelných skupin podle toho, jaké téma sledují a jaké příčinné souvislosti popisují.

První skupinu tvoří téma klasické kauzality v rámci viditelného, vezdejšího světa, ať už světa přírody, nebo světa lidí.

Korán se zmiňuje o větru a koloběhu vody v přírodě v následující pasáži: **A On je ten, jenž větry vysílá jako poselství radostné, zvěstující milosrdenství Jeho. Když potom jsou obtíženy mračny těžkými, ženeme je nad krajinu mrtvou a sesíláme z nich vodu, jejíž pomocí dáváme vyrůst všem druhům plodů. A stejně tak dáme vyjít mrtvým z jejich hrobů - snad si to připomenete! (7:57)** Je zde naznačena kauzální spojitost mezi dešťovou vodou a růstem plodin.

Ve verši: **Neurážejte ty, které oni vedle Boha vzývají, aby v nenávisti své neuráželi Boha z neznalosti! A takto jsme zkrátili národu každému činy jeho; leč posléze se navrátí k Pánu svému a On zpraví je o tom, co dělali. (6:108)** najdeme negativní kauzalitu. Je zde zakázáno muslimům podílet se na urážce Boha tím, že budou urážet cizí modly, byť dle jejich učení falešné, a tím toto rouhání způsobí. Je to odkaz na příčinu možného zla. Verš také ukotvuje populární princip islámské jurisprudence (arab. usúlu fikh), dle něž má odstranění škodu prioritu před ziskem užitku.

Negativní kauzality v mezilidských vztazích se týká i poslední příklad, odkazující na nutnost aktivní obrany koránských ideálů před hrozícím nebezpečím: **A kdyby byl Bůh nezahnal jedny lidi druhými, věru by byly bývaly zničeny poustevny, kostely, modlitebny a místa klanění, v nichž hojně je vzpomínáno jména Božího. - A Bůh vsutku pomůže těm, kdož pomáhají Jemu - a Bůh věru je silný, mocný. (22:40)** Z příčiny neexistence obrany vyplývá následek zničení modliteben a proto je nutné přijmout taková opatření, která vzniku podobné situace zabrání.

Druhou skupinu představují verše kauzality ve spirituální rovině, jejichž předmětem je odměna za dobro, či trest za zlo, ještě na tomto světě.

⁶ Ibid., str. 204-205.

O věřících, statečných a ryzích následovnicích proroků, je řečeno: **A když jim lidé řekli: „Lidé se proti vám shromáždili, bojte se jich!“**, tu zvětšila se ještě víra jejich a zvolali: „**Nám postačí Bůh, a jak výtečný On je ochránce!**“ (3:173) Výhrůžky lidí a protivenství situace je příčinou utvrzení víry věřících.

Naproti tomu ti, již zjevení obdrželi, ale následně mu ukázali záda, jsou napomínáni slovy: **Protože však porušili svou úmluvu, prokleli jsme je a zatvrdili jsme srdce jejich, takže přemísťují slova z jejich míst a zapomněli na část toho, co jim bylo připomenuto. A stále se budeš dovídat, jak zrazují - až na několik málo z nich. Odpusť jim a promiň, neboť Bůh věru miluje ty, kdož dobro konají.** (5:13) příčinou prokletí Božího je podle verše porušení úmluvy ze strany malověrných.

Kontrast mezi věřícími a nevěřícími v pohledu písma je veden i zde: **A sotva je seslána nějaká súra, řeknou někteří z nich: „Komu z vás přidala tato súra na víře?“ Co se týká těch, kdož uvěřili, jejich víra se posílila a zaradovali se z ní, zatímco těm, jichž srdce jsou chorobná, přidala jen špínu k špíně jejich a ti zemřou jako nevěřící.** (9:124-125) Stejná příčina zde má dva různé následky u dvou skupin lidí různého přístupu k písmu.

Poslední podkategorií spirituální kauzality na tomto světě jsou velmi početně zastoupené verše zmiňující prohřešky dávných hříšných měst a trest, který za ně již na tomto světě následoval: **Což se jim nedostalo zprávy o těch, kdož před nimi žili? O lidu Noemově, o Ádovcích a Thamúdovcích, o lidu Abrahamově, o obyvatelích Madjanu a o Městech vyvrácených? K nim všem přišli poslové s důkazy jasnými a Bůh nebyl takový, aby jim ukřivdil, leč oni sami sobě ukřivdili.** (9:70) Korán též na druhé straně naznačuje, že dodržování platného řádu vede k blahobytu, který nepomijí, dokud se lidé neodchýlí sami: **A to je proto, že Bůh není takový, aby změnil Své dobrodiní, jímž omilostnil lid nějaký, pokud oni nezmění to, co je v duších jejich - a Bůh věru je slyšící, vševědoucí.** (8:53)

Do třetí skupiny spadají verše specifické náboženské kauzality, kdy se příčina odehrála na tomto světě a následek se odehraje ve světě posmrtném. Jedná se tu o všeobecnou podstatu náboženských učení obecně. Takových veršů je opět velké množství, jako typický příklad uvedeme dvojici po sobě bezprostředně navazujících veršů ze súry Júnus/Jonáš: **Těm, kdo dobré konali, bude patřit odměna nejkrásnější a ještě jim bude přidáno; jich tváře nepokryje ani chmura, ani ponížení a budou ráje obyvateli a v něm věčně bude jejich přebývání. Těm, kdož špatných skutků se dopustili, dostane se odměny podobně zlé a budou pokryti ponížením. Proti Bohu pak nebudou mít ochránce žádného a tváře jejich budou jakoby zahaleny kusem noci temné, a to obyvatelé budou ohně a v něm přebývat budou věčně.** (10:26-27).

Za touto kauzalitou, ve všech třech jejích podobách, stojí přímo, nebo nepřímo Bůh, absolutní hybatel a tvůrce, moc, kterou jiná nepřesahuje:

Pro svět přírody a lidí: **Což neviděli ptactvo nad sebou, jak křídla roztahuje a skládá? Nikdo krom Milosrdného je nedrží a On jasně všechny věci zří.** (Mulk:19)

Pro spirituální zákonitosti tohoto světa: **Ten, koho Bůh vede, ten po správné cestě kráčí, avšak pro toho, komu Bůh dal zbloudit, nenajdeš ochránce ani průvodce žádného.** (18:17)

Pro záležitosti odměny a trestu onoho světa: **„Pravda přichází od Pána vašeho; kdo chce, ať věří, a kdo chce, ať nevěří!“ A věru jsme připravili pro nespravedlivé oheň, jenž hustým dýmem je obklopí. A poprosili o pomoc, bude jim pomoheno vodou podobnou kovu roztavenému, jež spálí tváře**

jejich. A jak odporný to nápoj a jak hnusné to místo pobytu! Ti však, kdož uvěřili a zbožné skutky konali, budou odměněni, a nedopustíme, aby se ztratila odměna těch, kdož dobré činili. (18:29-30)

Navzdory tomu, že absolutní příčinou příčin je Bůh, Korán též jednoznačně podporuje tezi, že existují dílčí příčiny. Koránská interpretace dějů ve světě není navíc ponechána jen na naprosto neurčité a neodhadnutelné Boží vůli, ale zavádí pojem zvyklosti Boží (arab. sunanu ʿlláh), svou náplní odpovídající zákonitostem přírodním i společenským, stejně jako nutné příčině a následku v rovině duchovní a náboženské, jak na tomto, tak i na onom světě. Všechny tyto verše se na místě, kdy hovoří o Božích zvyklostech, zmiňují také o tom, že: **ve zvyklostech Našich nenalezneš odchýlení nijakého. (17:77)** Zvyklosti Boží se v Koránu objevují v celkem šesti případech, vždy v situacích, které jsou nám již známé. Výše uvedený verš ze súry Isrá'/Noční cesta přichází poté, co je zmíněn nutný trest, který vždy v dějinách následoval za odmítání proroků. V téže souvislosti, ovšem více zaměřené na tento svět, kde se jejich úklady obrátí proti nim samým, hovoří i verš 35:43. Při zmínce o odmítnutí a ztracení těch, kteří uvěřili až tváří v tvář bezprostřední své záhubě, čteme o **souladu se zvyklostí Boží, kterou on vůči služebníkům Svým vždy dodrží. (40:85)**. Stejný kontext neměnné Boží zvyklosti je zmíněn i ve verši 48:23, zde ovšem v opačné konotaci – v souvislosti s úspěchem věřících, při předpovědi dobytí Mekky a naprosté porážky nepřátel prvních muslimů. Další zmínka o Boží neměnné zvyklosti vůči všem lidem, se rovněž týká bojů, které musela medínská obec podstoupit, aby v Arábii přežila. Naráží na všelidskou nechuť a zášť vůči pokrytcům a zrádcům, které odsuzuje verš 33:62. Jediný verš, který se z tohoto schématu poněkud vymyká, následuje poté, co je glosováno nevydařené manželské soužití Muhammadova chráněnce Zajda ibn Hárise: **A není pro proroka žádný hřích v tom, co mu Bůh uložil podle zvyklosti Boží u těch, kdož již předtím odešli a rozkaz Boží je určením předurčeným (33:38)** Komentátor Koránu Ibn Kesír jej vysvětluje jako: „Tento Prorokův čin, ač nezvyklý, byl z popudu Božího, aby prakticky ukázal meze Božího Zákona a obnovil jej. Stejně jako předešlým prorokům, i jemu Bůh přikázal něco pro jeho lid neobvyklého, leč bylo to povoleno i prorokům a národům před ním.“⁷ Zde jde tedy o otázku náboženského zákona mezi lidmi a nikoli o příčinu a následek ve světě jako takovém.

V opozici k veršům o zvyklostech Božích stojí verše popisující převrácení zavedeného běhu přírodních zákonitostí v zázracích, kterými Bůh posiluje své proroky, např. Ježíše: **A hle, řekne Bůh: „Ježíši, synu Mariin, pomni milosti Mé, kterou jsem prokázal tobě i matce tvé, když podpořil jsem tě duchem svatým a hovořils s lidmi v kolébce i jako dospělý; když naučil jsem tě Písmu, moudrosti, Tóře i Evangeliiu; a když vytvořils z hlíny podoby ptáků z dovolení Mého a dýchls na ně a staly se ptáky skutečnými z dovolení Mého; a když uzdravils slepého a malomocného z dovolení Mého a dals vstát mrtvým z hrobů z dovolení Mého. A odehnal jsem od tebe dítku Izraele, když přišels k nim s důkazy jasnými a když řekli ti z nich, kdož neuvěřili: Tohle není leč kouzelnictví zjevné!(Máida:110).⁸**

Některé hadísy týkající se kauzality

Podobné schéma dělení kauzalit na ty, které se týkají tohoto světa, ty, které se týkají spirituality na tomto světě a ty, které se týkají následků nynějšího počínání na onom světě lze sledovat i

⁷ Muchtasar Tafsír Ibn Kasír, str. 1110.

⁸ Latić, Džemaludin: *Stil kur'anskog izraza*, El-Kalem, Sarajevo, 2001, str. 311.

v hadísech. Ba co více, hadísy, které zahrnují nějaký z těchto tří druhů vazby příčiny a následku, tvoří pravděpodobně největší část učení Prorokova, které je přechováváno v této formě.

V případě přírodních zákonitostí narážíme na dvě velké skupiny hadísů, týkající se léčení a nejrůznějších podob lidové religiozity, které byly v dané době mezi Araby rozšířené. Charakteristickým znakem mnoha z těchto výroků je fakt, že vedle potvrzení nebo vyvrácení mnoha příčin nejrůznějších dějů, je zdůrazněna i absolutní příčina – Bůh. Velký důraz je kladen i na vymýcení praktik označovaných za pověrečné a naopak upozornění na příčiny, které byly jinak ignorovány.

V oblasti lékařství jsou to například tyto hadísy:

Jistý beduín se zeptal Proroka, jestli muslimové mohou léčit své choroby. Prorok odpověděl: **„Ano, léčte se. Na každou chorobu Alláh stvořil i lék. Zná jej, kdo jej zná a kdo jej nezná, jej nezná.“**⁹ Smyslem hadísu je myšlenka, že léčba nepředstavuje čin zasahující do Božího předurčení a neodporuje tak víře.

Podobně také vyznívají další podobné hadísy: **„Pro každou chorobu je léku. Najde-li se tedy na chorobu lék, s dovolením Božím se člověk uzdraví.“**¹⁰ **„Podstupujte léčbu, protože Alláh určil lék pro každou chorobu, kromě staroby.“**¹¹ Ibn Qajjím komentuje tyto a podobné hadísy: „V nabádání lidí k užívání léčiv v žádném případě nepovzbuzoval ke ztrátě spoléhání se na Všemohoucího a Živitele veškerenstva (arab. tawakkul). Ve skutečnosti jeho učení přesně odpovídá normálnímu lidskému chování při léčbě obyčejných tělesných neduhů jako je hlad, žízeň, horko a chlad, které se kompenzují svými protiklady, potravou, vodou, chladem a teplem, bez zanedbání víry v Boha Všemohoucího. (...) Ve skutečnosti něčí víra v Jedinost Boží (arab. tawhíd) není úplná, dokud nepochopí praktické implikace příčin a následků (arab. asbáb), které Alláh poslal jako léky, zatímco zanedbávání hledání takového pochopení, kterými lze léčit běžné choroby, se protíví všeobecné víře a části základního náboženského zákona v duchovních božských zákonitostech (arab. šarí'a). (...) Nemoc přichází jen z předurčení Božího a bez předurčení Božího je lék bezcenný. Tento rozpor byl jako základní otázka předložen Božímu Poslu Araby. Avšak učenější společníci měli lepší pochopení Jeho Božské Moudrosti a atributů. Tedy odpověď Posla Božího Abú Chuzámovi znamenala konec podobných otázek s tím, že tyto „ozdravné modlitby, prosby a léky“ jsou součástí Božího předurčení.“¹²

Kauzalita běžného světa je uznána dalším známým vyprávěním: Když k Poslu přišel nějaký muž a zanechal svého velblouda před mešitou, Posel se toho muže na něj zeptal a člověk odpověděl: **„Spolehl jsem se na Boha.“** **„Přivaž jej a pak se spolehni,“** odvětil mu Posel.¹³

Příklad hadísu popisujícího negativní následky určitého chování na tomto světě lze vidět v následujícím Prorokově výroku **„Už se blíží den, kdy se na vás všechny národy sesypou jako na stůl obložený jídlem.“** A jeden se zeptal: **„Což nás tehdy bude málo?“** **„Bude vás dost,“** řekl Prorok. **„Ale budete jako pěna na hladině prudké vody a Alláh odejme ze srdcí vašich nepřátel strach před vámi.“**

⁹ Zaznamenali jej Ahmed a Ibn Mádža od Abdulláha ibn Mes'úda, č. 3438. Autenticitu doložili az-Zahabí, Hákim a al-Busírí.

¹⁰ Zaznamenáno al-Buchárím i Muslimem, 1467, od Džábira.

¹¹ Zaznamenal Abú Dawúd, č. 3588.

¹² Al-Džawzíja, Ibn Qajjím (Muhidin Hadžiahmetović): *Poslanikova medicina*, Libris, Sarajevo, 2001, str. 27-28.

¹³ Zaznamenal Tirmízí, č. 2517.

A vhodí do vašich srdcí al-wahn.“ A jeden se otázal:“A co je al-wahn, Posle Alláha?“ řekl: „**Láska k tomuto světu a strach ze smrti.**“¹⁴

V jiném hadíse čteme: "**Zasáhne-li lid nějaké zlo a tento se nestará, aby jej změnil, tehdy ho Bůh zasáhne trestem celý.**"¹⁵

Mezi hadísy tohoto druhu najdeme Prorokovu radu jeho bratranci Abdulláhu ibn 'Abbásovi: „**Naučím tě slovům: Ohlídej si Alláha, pak si ohlídá i On tebe. Hlídej si Alláha, najdeš Jej u sebe. Když prosíš, pros Alláha. Když hledáš pomoc, hledej ji u Alláha. A věz, že i kdyby celý národ přišel, aby ti přinesl užitek, neprospěje ti ničím více, než tím, co již ti Alláh předepsal. A kdyby se shromáždili, aby ti způsobili nějaké zlo, neuškodí ti ničím více, než jen tím, co již pro tebe Alláh předepsal. Pera byla zdvižena a stránky oschly.**“¹⁶ V hadísu je zajímavým způsobem shrnuta příčina podpory a pomoci Boží na tomto světě a také fakt, že Bůh je největší a nejmocnější příčinou.

O posmrtných následcích dobrého nebo špatného konání na tomto světě existuje nepřeborné množství hadísů. Rozebírají takřka každý možný hřích, nebo dobrý skutek, který si lze představit. Byly sestaveny do několika sbírek obsahujících prakticky výhradně jen tento typ hadísů. Nejslavnějšími sbírkami tohoto typu jsou at-Targhibu wa t-tarhib al-Munziriho, Šu'ubu l-ímán al-Bajhaqího a al-Kabá'ir az-Zahabího.

Specifickou kategorií hadísů zmiňujících kauzalitu představují podání odmítající pověrečné praktiky tehdejší společnosti:

Po modlitbě za úsvit na Hudejbíji se Posel otočil a zeptal se: „**Víte, co vám říká váš Pán?**“ Odpověděli: „**Alláh a Posel Boží vědí nejlépe.**“ Řekl: „**Váš Pán říká: „Někteří z Mých služebníků se probudili jako věřící, nebo jako nevěřící.“ Ten, kdo říká, že nám začalo pršet díky Božímu daru a milosti, ten věří v Alláha a nevěří ve hvězdy. A ten, kdo říká, že nám začalo pršet kvůli objevení se té a té hvězdy, ten věří ve hvězdy.**“¹⁷

V tomto duchu je i další výrok: „**Není náказы, ani hadačství, ani zlého znamení pro houkání, ani zlého znamení v měsíci.**“¹⁸ Hadís znamená, že neexistuje náказа sama od sebe. Podle jiného podání stejného hadísu totiž Muhammad náказu jako příčinu uznává: „**Nic se nepřenáší samo od sebe.**“ Jeden beduín se jej proto zeptal: „**Jak to, Posle Boží, když vím, že se náказа objeví na ocase jen jednoho velblouda a pak se roznese na celé stádo?**“ Dostalo se mu odpovědi: „**A kdo nakazil toho prvního? Není náказы, ani hadačství, ani zlého znamení kvůli houkání, ani zlého znamení v měsíci.**“¹⁹ Tímto lze též interpretovat zdánlivě protichůdné hadísy hovořící o obraně před nákazami:

¹⁴ Zaznamenali Ahmed a Abú Daúd od Sewbána, č. 4297.

¹⁵ Podle Tirmíziho, hadís č. 2168.

¹⁶ Hadís je zaznamenán v Musnadu Ahmada ibn Hanbal v několika podáních různého stupně autenticity, nejautentičtější je podle názoru Ibn Mindy verze zaznamenaná také at-Tirmízím, jako hasan sahih, kterou zde uvádíme. Hasan sahih znamená dle terminologie nauky o hadísu „menšího stupně než sahih a většího stupně než hasan.“ Dohledání a ocenění autenticity hadísu převzato z al-Hanbalí, Ibn Radžab (Nežžad Čeman): *Poslanikov savjet Ibn-Abbasu (komentar hadisa „Čuvaj Allaha – čuvat će te)*, Bemust, Sarajevo, 2007, str. 15.

¹⁷ Zaznamenali al-Buchárá a Muslim, č. 56, od Zajda ibn Chálida al-Džuhaniho.

¹⁸ Zaznamenali al-Buchárá a Muslim, č. 1486, od Abú Hurejry. Hadís odkazuje na staroarabskou pověru, podle které z hlavy zabitého (nebo z jeho krve) vylétá sýček (arab. háma) a houká tak dlouho, dokud není smrt zabitého pomstěna.

¹⁹ Zaznamenal Ahmad.

„nemocný kus nechť nepřichází ke zdravým“²⁰ a výrok o moru: „Ta strast, či choroba, je trestem, kterým byly trestány některé z národů, a poté ještě zůstala na zemi. Objevuje se a mizí. Kdo zaslechne, že se v nějakém místě objevila, nechť tam v žádném případě nejde a kdo se octne na takovém místě, ať odtud v žádném případě neodchází.“²¹

Kauzalita v myšlení prvních generací muslimů

Mezi tím, jak pojímá kauzalitu Korán a Sunna, a jak ji pojímaly první generace muslimů²², prakticky není rozdíl. Nejvíce materiálu, který se nám z této doby dochoval, také tvoří jejich komentáře ke vzpomenutým veršům a hadísům. Také jejich samostatnými výroky bychom mohli vést rozdělení na tři výše zmíněné kategorie, přičemž nejvíce se vyjadřovali k příčinám, vedoucím k duchovnímu růstu nebo úpadku již na tomto světě.

Někdy v této době se rozpracovává klasické učení o Boží vůli a o čtyřech pilířích víry v předurčení, kterými jsou 1. Všeobjímající Boží znalost, 2. Zapsání všeho do přísně střežených desek (arab. lawhu l-mahfúz), 3. Boží vůle a 4. Stvoření, neboli projev dané věci. Určité uznání přirozené kauzality hmotného světa jim pravděpodobně nebylo cizí, neboť bez něj by bylo těžko možno představit si rozvoj islámské právní vědy (arab. fiqh) a jurisprudence (arab. usúl fiqh), jejíž první díla v tomto období vznikají.

Otázky kauzality v každodenním životě patrně nepokládali za kontroverzní a spokojili se s prostým uznáním existujících a známých příčin, které ovšem nemohou překročit moc předurčení Božího (arab. qadr). Takl se stavěli k lékařství, astronomii, nebo příbuzným oborům, sami jich i užívali ve svých odpovědích a fatwách. Naopak nejčastějším předmětem jejich ostrých výtek jsou především proudy a učení filozofická a duchovní, vznikající při styku islámské tradice s jinými náboženstvími a s odkazem antické filozofie. Svým důrazem na texty zbudovali to, co západní literatura označuje jako ortodoxii a islámské prameny jako mazhab ahl hadís, tj. lidu hadísu.

O Božím působení, pozdějším klíčovým pojmu debat o kauzalitě, se Abú Hanífa vyjadřuje následovně: *„Odkaziva je působitelem, neboť Působení je Jeho věčným atributem. Působitel je Alláh a Působení je jeho atributem. Jeho dílo je stvořeno, zatímco samo Jeho působení není stvořeno.“²³*

Důkazem toho, že jejich polemika byla vedena proti těmto novým konceptům a nikoli proti úloze rozumu jako takové, bylo jejich hojné užívání analogie, především v otázkách islámské právní vědy (arab. fikh) ale i v otázkách věrouky, při obhajování jejich stanovisek týkajících se „Božího práva nad Jeho stvořeními,“ když argumentovali ve prospěch vzkříšení tzv. analogií priorit (arab. kijásu l-awwalíjját) v koránském verši: **A On je ten, jenž zahajuje život prvním stvořením a pak to opakovat**

²⁰ Zaznamenal Muslim, č. 1487, od Ibn Šihába.

²¹ Zaznamenal Muslim, č. 1484, od Usámy ibn Zajda.

²² Tímto termínem zde označujeme ty generace, které tradiční islámská věrouka a historiografie označuje pojmem salafu s-sálih. Časově lze jejich dobu omezit na první tři století po hidžře (tj. cca do 10. stol.). Sem spadají druhové Muhammadovi, jejich učedníci, následovníci těchto učedníků a zakladatelé mazhabů, všichni ti, kteří se přímo odvolávali na Korán a Sunnu bez pozdějších přimýšlených dodatků. Nejde tedy o označení ani tak časové periodizace, jako názorového směru.

²³ Abú Hanífa (Alí Větrovec): Největší porozumění, internetová publikace na portálu www.e-islam.cz, 2008, str. 3; k dispozici na http://www.e-islam.cz/sites/default/files/ebu%20hanife%20-%20el%20fikhul%20ekber_0.pdf (k 12.1.2012).

bude - a to pro něj je velmi snadné. (30:27). Byl-li Bůh schopen stvořit vše na začátku, z ničeho, pak tím spíše bude schopen stvořit svět znovu ještě jednou.²⁴

Ahmad ibn Hanbal takto např. popíral učení o jedinství bytí (arab. wahdatu l-wudžúd), dle které je Bůh přítomen v každé věci na každém místě slovy: „*V analogii spadá i to, že člověk drží v jedné ruce nádobu z průhledného skla s čirým nápojem uvnitř. Člověk vidí nádobu i její obsah, dokonce i zevnitř, aniž by musel v nádobě sám být. A Alláhu náleží nejlepší příklad. On zahrnuje všechna stvoření, leč ani v jednom z nich není obsažen.*“²⁵

Abú Hanífa, dle podání, které se mu připisuje, zvítězil nad materialistickým filozofem v diskuzi poté, co se jej otázal, jestli věří, že „*jej na místo setkání dovezla loď, která se přímo na břehu řeky zformovala ze dřeva stromů, již se sami porazily, a takto byl převezen na přesné místo určení, aniž by loď kdokoli řídil a poté, když Abú Hanífa vystoupil, rozplynula se.*“ Dotyčný odpověděl, že věřit v to by byla urážka jeho intelektu. „*Stejně jako potřebuje výrobce loď, potřebuje Stvořitele i svět, který je daleko, daleko složitější, než loď,*“ odpověděl imám.²⁶ Abú Hanífa se tak vlastně hlásí k uznání příčiny a následku a k vytvoření řetězce spojených kauzalit, které se všechny spojují u příčiny prvotní, kterou je Bůh. Postavením nemožné souslednosti příčin a následků vyvrací tezi svého oponenta.

Názory muslimské filozofie

Muslimská filozofie (arab. falsafa) představuje myšlenkový proud rozvíjející se od 9. století, který přejímal cizí, především antické, ale také staroperské a indické koncepty a na základě nich vytvářel novou terminologii (doslovným překladem i arabizací přejímek – např. arab. hajúlá pro řec. hylé - materie) i nové pohledy na svět. To se týkalo i teorií hovořících o kauzalitě. Veliký problém představovala nadále otázka dílčích příčin, neustále se vměšujících v konání Boha, primární příčiny. Zde se muslimští myslitelé rozdělili na dva extrémní proudy, první představoval okazionalistické odvržení přírodních zákonitostí, z čehož posléze vycházeli spekulativní teologové, a druhý extrém představovala vize světa jako seřízeného automatu, deismus a naturalismus, který nabral významu u následovníků dědictví předislámských filozofií a vrcholil Ibn Sínou.²⁷

Ibn Chaldún shrnuje:

„Poznání Boha je hlavním smyslem lidské existence a proto je důležité studium racionálních důkazů, které vytyčují trasu k tomuto poznání. V tom tkví také důkaz vzniku viditelného světa, jeho osobitostí a zákonitostí, které v něm vládnou, principy dosahu lidských činů a projevů zvířat, vše to má svou příčinu, které opět předcházeli další příčiny a činy univerzální, leč neviditelné ruky se řadili do řetězce příčiny a následku, vně kterého se nachází první počátek, o kterém samotný tento řetězec příčin a následků, stejně jako jejich vzájemný vztah svázanosti a popletenosti, vypovídá. Prvotní příčina je nutně vázána na akci nebo ne-akci, tj. vůli Stvořitele, stojícího mimo tento řetěz příčinně-následkové souslednosti, kterého je nemožné do této série kauzalit vměstnat. Samotné jednotlivé příčiny jsou

²⁴ Nadžíb, Ahmed Abdulkarím (Ebu Abdullah): Čvrsto užé – pojašnjenje pravca ehli sunneta ve l-džemata o temeljnim postavkama vjere, Mektebetu El Guraba, Sarajevo, 2006 str. 25.

²⁵ Ahmad ibn Hanbal: Raddu 'alá zanádika wa l-džahmíjja, str. 39. Citace převzata z: Ibidum.

²⁶ Al-Humusi, Muhammed Hasan: Belief in Allah, str. 21-22; citace převzata z

<http://www.islambasics.com/view.php?bkID=8&chapter=12> (k 12.1.2012).

²⁷ Smailagić, Nerkez: *op. cit.*, str. 193.

ničím, nemají ani existenci, ani neexistenci a jejich jedinou příčinou je vůle Toho, který tvoří. Tento svět a veškeré jeho příčiny ve všeobecnosti tedy spadají do kategorie možného. Jeho existence v realitě pak znamená, že vznikl, a co vznikne, také může zaniknout. Znamená, že nemohl existovat bez toho, aby jej Tvůrce zamýšlel a chtěl, nemohl tedy existovat ani před ním, a nebude moci existovat ani po něm.²⁸

Ibn Síná: „Zamýšlel vytvořit filozofii jdoucí k podstatě, esenci věci, nikoli k jejich vnějším znakům a která by tak stála v opozici k filozofii Aristotelově. V díle *Mantiqu I-Mašríqíjín* nastiňuje svou vizi vztahu příčiny a následku alespoň zčásti. Nutné věci jsou podle ní přímými následky existence. Pokud vedeme popis na základě toho, co je nutné, a nikoli toho, co je esencí a podstatou, pak do této definice spadá i to, co je nutné, co je přímým následkem existence něčeho. Příčina a následek pak představují něco, co je nutné, nutně vznikající, bez ohledu na to, že nejde o samou podstatu, esenci věci. Přemýšlíme-li o těchto příčinách, pak se přibližujeme k podstatě věci, bereme v potaz tyto příčiny, protože podstata dané věci je s nimi pevně spjata. Takto postupuje v běžných otázkách, ale oproti nim zároveň staví i tzv. existenciální otázky, nad kterými se nelze rozmýšlet jinak, nežli ve vztahu k existujícím skutečnostem, byť realita může být proměnlivá, vznikající a sama závisící na svých vlastních příčinách.“²⁹ Podle Ibn Síny je Bůh nutný jsoucnem, tedy jsoucnem, u kterého si nelze představit jeho existenci nebo neexistenci, v protikladu k ostatním jsoucnům, jejichž existence je proto jen možná, ale nikoli nutná. Nutné jsoucno je samo o sobě nutné a možné bez existence jiné příčiny. Je pouze jedním, mimo smyslový svět a není jej možné nijak popsat a definovat, nežli negativně. Není ani podstatou, ani rodem, druhem, kvantem, jakostí, nemá sobě rovného, čas, místo, ani svůj prototyp.³⁰

Filozofové mezi muslimy převzali díky překladům z řečtiny dva antické koncepty chápání vzniku světa:

Aristotela – Bůh je Nehybný Hybátel, Příčina příčin, jež rozpochovala svět. Pro existující svět je i Bůh nutně existující, ale popisy, které vycházejí z aristotelovského pohledu nejsou součástí 99 Božích jmen z Koránu a islámští filozofové odmítali připisovat Bohu něco, co není v Koránu vzpomenu.

Plotina – neoplatonistická, Bůh je Jedno, z něhož se emanovala první inteligence, poté univerzální duše a materie. Je Jeden a První, což jsou jména, která se mezi 99 koránskými vyskytují.

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

²⁸ Omerdić, Muharem: *Ibn Haldunov doprinos akaidologiji – put spoznaje Božije jednoće i rasprava o uzročnosti*, in *Islamska misao*, 38 /1982 str. 33.

²⁹ Ibn Síná: *Mantiqu I-Mašríqíjín*, str.39; citace převzata z El-Ehvani, Ahmed Fuad (Džilo, Hasan): *Ibn Sina (370-428 h.g.) in Islamska misao*, 38 /1982 str. 146.

³⁰ El-Ehvani, Ahmed Fuad (Džilo, Hasan): *Islamska filozofija in Islamska misao*, 52 (15) /1983.

oba koncepty sladit. Podle něj je v metafyzice třeba spekulovat nad existencemi a jejich příčinami a způsobem jejich existence. Poněkud jiným způsobem na věc nahlíží Ibn Rušd, nejslavnější muslimský komentátor Aristotela. Bůh je příčina příčin, Jemu není nic podobno a kterému nelze najít něco, co by s ním mělo styčné rysy. Je to první existence, první substance, u které se naše pátrání po příčinách existujících jevů (které mohou být materiální, formální, účinkové i konečné) zastavuje a nemůže dále jít, přičemž všechny tyto příčiny a všechna tato jsoucna existují ve stejném reálném světě. Tato příčina příčin je ze své podstaty nehybná, a tudíž je věčná. Tezi, že Bůh je přítomen ve stejném světě jako všechna ostatní jsoucna, podporuje obligátním citátem ze svatých písem – „poznej sebe, poznáš i Pána svého.“³¹ Tím se Ibn Rušd snaží řešit rozpor mezi vírou a aristotelovským názorem o věčnosti světa.

Ibn Rušdovy teze odmítl dědic školy Ichwánu s-safá (dosl. Bratrstvo čistoty)³² al-Bírúní, který přichází k závěru, že svět je nutně vzniklý a tudíž nevěčný a prostý řetězec příčin a následků by nás vedl špatným směrem, do bludného kruhu a slepé uličky, neboť bychom museli uvažovat o času před časem (tj. před samým stvořením), tedy že čas je věčný, a to je špatně, neboť vše má svůj počátek a Bohem daný konec.³³

Názory spekulativních teologů (arab. mutakallimún)

Vlivem odchylek metafyzických učeních následovníků antických filozofů se v muslimském prostředí objevuje od 8. století názorový směr, známý pod arabským označením 'ilmu l-kelám, tj. spekulativní teologie. Snaží se vyvrátit dle nich heretické myšlenky filozofů jejich vlastními postupy, přičemž jako cíl si klade náboženské přesvědčení, které je vyjádřeno Koránem a Sunnou. Jako terminologii užívá především zavedené termíny filozofů, kterými se snaží vysvětlovat, nebo alespoň s nimi sladovat termíny uváděné ve Zjevení, jež je dle nich další studnicí termínů. Jádro sporu mezi filozofy a mutakallimy tkvělo také v otázce, zda ku stvoření světa Bohem došlo díky Boží dokonalosti (názor filozofů), nebo z ničím neomezené Boží vůle (mutakallimové). Fachruddín ar-Rází se obě teze pokoušel sladit tím, že jde o dva různé a stejně platné důvody existence světa, který jako takový závisí na Bohu.³⁴

První, kdo se pokoušel sladit filozofická učení se zjevenými texty islámu, byli učenci označovaní jako mu'tazila (dosl. ti, kteří se vydělili). Tyto náboženské texty mu'tazilité vykládali podle jejich zamýšleného ducha a nikoli podle vnějšího smyslu tak, jak jsou napsány. Z hlediska jejich názoru na kauzalitu je jejich důležitým postulátem omezenost znalosti Boží o věcech. Tato znalost nastává až se stvořením těchto věcí a poté teze o ničím neomezené svobodě lidské vůle.³⁵ „Pohyb Zajdova prstu nezbytně způsobuje pohyb prstenu na něm, ač Zajd sám pohnout prstenem nechtěl.“ Člověk ze své

³¹ El-Ehvani, Ahmed Fuad (Džilo, Hasan): *Islamska filozofija in Islamska misao*, 52/1983, str. 15-16.

³² Tajné společenství vycházející z isma'ílíjského ší'izmu, ovlivněné pythagorejci. Snažilo se o smír mezi řeckou filozofií a všemi muslimskými náboženskými frakcemi té doby. Snažili se přijít s duchovní naukou nahrazující všechny dosavadní. V učením o kauzalitě se drželi klasického aristotelovského schématu příčiny materiální, formální, činné a dovršující. Všechny musí působit, aby se akt odehrál, a Boží moc je nad nimi.

³³ Sejjid Husejn Nasr (Enes Karić): *Stvaranje svijeta i njegova povijest u učenju Ebu Rejhana Muhammeda b. Ahmeda el-Birunija in Islamska misao*, 90-91/ 1986, Str. 9-11.

³⁴ Hoover, John: *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. 288.

³⁵ Smailagić, Nerkez, *Leksikon islama, Svijetlost*, Sarajevo, 1990, str. 449.

vůle učiní nějaký akt a ten vždy nutně zapříčiní jeho nevyhnutelný následek.“³⁶ Sám člověk je tedy tvůrcem svých činů, protože v opačném případě by byla jeho zodpovědnost za ně před Bohem nespravedlivá. Tímto se otevřeně postavili teorii predestinace, jež byla zastávána ortodoxií.

Proti nim stál další proud, založený Abú Hasanem 'Alím al-Aš'arím (873-935), který naopak omezenost lidské svobodné vůle podobně jako ortodoxie uznával, jenomže ji vykládal také poměrně svérázně. Svobodná vůle nejenže výhradně stojí za vznikem světa, nýbrž dokonce nepřetržitě a neustále působí na každý jev stvořeného světa. Neexistují trvalé vlastnosti věcí, tyto vlastnosti Bůh vždy a znovu vytváří a dává tak jsoucnum pozitivní, nebo negativní rysy (život-smrt, pohyb-klid). Pokud např. ponoříme kousek bílé látky do barvy, obarví se nikoli vlivem barviva, ale díky tomu, že Bůh v onom okamžiku přidělil dané věci rys barevnosti. Podle nich v konečném důsledku žádná vazba mezi příčinou a následkem neexistuje. Nadpřirozené narušení běhu věcí je tak vždy přirozené a možné. Každá přírodní zákonitost je pouze určitým zvykem, který není nijak závazný a zavazující. To se týká dokonce i zákonitostí duchovního světa, Bůh, naproti učení mu'tazily, není vázán dobrem a zlem, a může tak z věřícího učinit nevěřícího, nebo dokonce potrestat bytost, která Mu je poslušná.

Aš'arího současník al-Máturídí tyto přehnané spekulace odmítl, ač potvrdil nutnost existence zjevení pro poznání dobra a zla.³⁷ Boží sliby nelze překročit. Jeho stvořitelské schopnosti se v něm skrývaly od počátku.³⁸ Tvrdit opak je neudržitelné, neboť to popírá Jedinost a jedinečnost Boží (arab. tawhíd).

Myšlenky aš'aríje našly největší odezvu mezi následovníky šafi'ovského mazhabu, zatímco hanafijští právníci přijali za své teze al-Máturídího. Hanbalovští učenci žádnou kalámskou školu nikdy nepřijali a zůstali při starých stanoviscích.³⁹ Obrat od kalámu a návrat k původním přesvědčením se pak udál ponejvíce jejich prostřednictvím.

Souboj dvou Vyvrácení

Nejvíce uváděnými díly s protichůdnými stanovisky ohledně kauzality jsou v pracích nemuslimských autorů dvě tzv. Vyvrácení. Vyvrácení filozofů (Taháfutu l-falásifa) al-Ghazálího a Vyvrácení vyvrácení (Taháfutu t-taháfut) Ibn Rušda. První vychází z pozic aš'aritského kalámu a druhé z tábora aristoteliánských filozofů.

Al-Ghazálí v celkem dvaceti námitkách vyvrací teze filozofů dle něj odporující islámu, jako je víra ve věčnost tohoto světa a v Boha jako jednoduchou příčinu jeho existence. Všimá si také jejich neschopnosti rozumem prokázat Jeho existenci a nepodloženost jejich tezí o duši. Usvědčuje je z popírání rozumem nedosažitelných článků víry, jako je tělesné vzkříšení a Boží atributy, zejména všeobíhající znalost. „Věru přesvědčení filozofů o nevyhnutelnosti přirozených příčin je přesně tímž, co explicitně vyhlásila mu'tazila v doktríně nezbytného následku,“⁴⁰ napadá al-Ghazálí filozofy z inovace (arab. bid'a) a odpadlictví (arab. ridda). V samotné vědě a jejími disciplínami, jako je

³⁶ Mir Valiuddi: *Mu'tazilism*, in Sharif, M. M. (ed.): *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, vol. 1, str. 200-201.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Tamtéž, str. 234.

³⁹ Smailagić, Nerkez, op.cit., str. 80.

⁴⁰ Al-Ghazálí, Abú Hámíd (Kamali, Sabih Ahmad): *Tahafut al-falasifah – The Incoherence of the philosophers*, Pakistan philosophical congress, Club Road, Lahore, 1963, str. 249.

medicína, nebo astronomie, nevidí al-Ghazálí a priori problém, ale ostře se ohrazuje proti průniku vědeckého uvažování do náboženské roviny s tím, že Boha nelze ani měřit, ani vážit.

Na obranu filozofického pohledu napsal Ibn Rušd své vyvrácení al-Ghazálího, rozpracované do celkem dvaceti diskusí, s uvedením příslušných logických důkazů. Nejdůležitějším je pro nás zde v pořadí sedmnáctá diskuze, o popření logické nezbytnosti mezi příčinou a následkem.

Na začátku Ibn Rušd vykresluje al-Ghazálího názor, že mezi tím, co se jeví jako příčina a co jako následek, nemusí být nezbytné spojení, nýbrž jde o projev Boží moci stvořit tyto věci nezávisle v daném pořadí, které se jeví jako kauzální souvislost. Její porušení pak filozofové popírají. Podle al-Ghazálího však neexistuje žádná jiná příčina, nežli Bůh.

Poté Ibn Rušd přechází k vlastnímu stanovisku, kdy popírání jakékoli kauzální souvislosti nazývá sofismem a promyšlenou pochybovačností.⁴¹ Zdánlivá porušení normální kauzality musí podle něj mít další příčiny, byť i neznámé. Neznalost příčin není důsledkem jejich neexistence, ale podnětem pro další výzkum a studium. Tato příčina je hmotné podstaty, jak tvrdí filozofové, a nikoli podstaty duchovní, jak tvrdí teologové. I oni jsou však nuceni uznat existenci jisté kauzality, kterou nazývají zvykem, ač nikdo neví, co je tím přesně myšleno.⁴² Ohledně popírání pochopitelných bodů víry, které mu je podsouváno, Ibn Rušd hovoří: „Ohledně náboženských principů je třeba říci, že jsou to Boží věci, které se vzpírají lidskému pochopení, ale musí být uznány, neboť jejich příčiny jsou neznámé.“⁴³ Shrnuje: „Nejumnější z teologů se uchýlili k popírání nezbytné vazby mezi podmínkou a podmíněným, mezi věcí a její definicí, mezi věcí a její příčinou a mezi věcí a její charakteristikou. To je čistý sofistický nesmysl (...) Hlavní argument, který tuto pochybnost vyvrací, je rozdělení jsoucna do kategorií protichůdných a odpovídajících si. Jestli mohou být první oddělena, pak druhá mohou být spojena. Oposita však nemohou být spojena a koreláty nemohou být od sebe odděleny. Toto je moudrost Boží a Bohem daný běh stvořených věcí. A v Bohem daném běhu nenalezneš proměny.“

Tyto dva pohledy rozdělili intelektuální publikum islámského světa ve dvě a načas poněkud zatlačily původní myšlenky ahl hadís do pozadí.

Ibn Tajmíjja a protiúder ahlú l-hadís

Ačkoli stanoviska ahlú l-hadís, přetrvávající z dob raného islámu, měla své zastánce napříč všemi mazhaby, nejvíce pro jejich podporu vynaložili hanbalovští učenci, z nichž nejdůležitější postavou, která dokázala překonat i hranice svého mazhabu, byl bezesporu Taqíjuddín Ahmad ibn Tajmíjja.

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

⁴¹ Ibn Rušd (Muhammad Hozien): *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, b.m., b.d., str. 415. E-kniha k dispozici na www.muslimphilosophy.com.

⁴² Tamtéž, str. 416.

⁴³ Tamtéž, str. 420.

Ač je svým přesvědčením skalní zastánce klasických islámských stanovisek ortodoxní interpretace Koránu a Sunny, Ibn Tajmíjja umně využívá metod filozofů a mutakallimů, včetně al-Ghazzálího i Ibn Rušda, k tomu, aby je obě prokázal vnitřně nekonzistentními. Největší problém vidí v konceptu Boha jednak předcházejícího svůj vlastní úmysl stvořit svět a jednak jeho věčnou schopnost tvořit. To neznámá, že cokoli stvořeného je také věčné, spíše to znamená, že každá stvořená věc, tedy i náš svět, má svůj počáteční bod v čase. Ibn Tajmíjja tedy klade užití rozumu velký význam: „*zdravý rozum je vždy v souladu s autentickými texty*“, navzdory tomu, že je častokrát vnímán jako anti-racionalista.

Nepopírá filozofii a kalám z důvodů zaujatosti vůči rozumu, nýbrž oproti nim formuluje vlastní vizi teologie. Hledá racionální koncept, kterým interpretovat „data“ Koránu a Sunny. Verše týkající se stvoření jsou jednoznačné a nepotřebují další volnější výklad (arab. ta'wíl)⁴⁴ Podobně také volné interpretaci uzavřeny všechny verše hovořící o attributech Božích, nutno je chápat tak, jak jsou a dále je nerozpracovávat, potvrdit je a neodvrhovat, v souladu se zachováním přesvědčení o nedostižnosti a jedinečnosti Boha. Nejslavnějším dílem, kde shrnuje tyto své myšlenky je výklad hadísu 'Imrána ibn Husajna v jeho sbírce fatew (*Madžmú'u l-Fatáwá* 18/210-243)⁴⁵ Jde o hadís zaznamenaný v al-Buchářího sahíhu: „**Bůh byl a nic nebylo před Ním ani s Ním, a Jeho Trůn se vznášel nad vodami. Zapsal všechny děje do desek přísně střežených** (arab. lawhu l-mahfúz). **Poté Bůh stvořil nebesa i zemi.**“⁴⁶

Podle Ibn Tajmíjji hadís jednoduše znamená, že univerzum, jak jej známe, bylo vytvořeno až po Trůnu. Nemusí jít o úplný začátek. To je interpretace jednak logická a jednak v plném souladu se Zjevením. Mutakallimové pro svá tvrzení nenalézají oporu ve Zjevení. Ibn Tajmíjja nadále připouští omezenou kauzalitu stvořeného světa tím, že svět byl stvořen v čase a příčiny působící následky jim musely časově předcházet. Odvrhuje učení mutakallimů, kteří smýšleli, že tvořivá Boží aktivita má svůj začátek tím, že pro něj jde o Boží atribut, který je věčný a u Boha věčně přítomen, čímž přichází do shody s filozofy, tvrdícími, že každý děj má svou příčinu, jež ho předchází. Ibn Tajmíjja tak vidí Boha jako věčně tvořícího, aktivního a dynamického.⁴⁷

„Neexistuje absolutně žádná zmínka o tom, že by toto znamenalo samý počátek stvoření. Dokonce zde není ani zmínka o stvoření samotného trůnu a vod, i přesto, že i toto muselo být stvořeno, o čemž nás On zpravuje na dalších místech,“⁴⁸ prohlašuje Ibn Tajmíjja. Upřesňuje: „Nic vedle Něj neexistovalo, poté se nad vodami vznášel Jeho Trůn a poté stvořil nebesa i zemi.“⁴⁹ Poté odmítá připisovat Bohu zlo, neboť se dle něj jedná o výmysl a lež proti Bohu, On je dalek toho, aby trestal spravedlivě.⁵⁰ Podobně, jak naznačuje hadís, nemůže být tento svět věčný, protože je stvořen, tzn. vznikl poté, co nebyl.⁵¹ Debata o začátku světa, který započal Boží schopnost tvořit, nebo naopak o jeho věčnosti, vznikla z ignorance jasných textů s definitivním významem. Bohem je stvořen svět ve všeobecnosti a specificky pak i člověk v něm.⁵² Celé stvoření bylo předurčeno předem, do detailů, až do konce dní. Nerozlišovat samo předurčení a sám vznik věcí jde jak proti textům, tak proti zdravému

⁴⁴ Hoover, John: *op. cit.*, str. 291

⁴⁵ Viz tamtéž, str. 291.

⁴⁶ Sahíhu l-Bucháří, č. 2953.

⁴⁷ Podrobněji viz Hoover, John: *op. cit.*, str. 292-299.

⁴⁸ Tamtéž, str. 307.

⁴⁹ Tamtéž, str. 309.

⁵⁰ Tamtéž, str. 310.

⁵¹ Tamtéž, str. 315.

⁵² Tamtéž, str. 331.

rozumu.⁵³ Přesvědčení o věčnosti tohoto světa popírá Boží schopnost věčně tvořit jednu věc za druhou.⁵⁴ Přesný vztah mezi příčinou a následkem nebyl definitivně v textech ustaven, protože „Posel Boží jen apeloval na masu způsobem, kterým je motivoval ke konání, které jim prospěje.“⁵⁵

Islámské myšlení po Ibn Tajmíjovi

Ibn Kajjím al-Džawzídža je právem považován za největšího Ibn Tajmíjova žáka a nástupce, který udržoval a rozvíjel myšlenky svého učitele o Božích attributech, vztahu rozumu a zjevení, způsobů jeho poznávání a v neposlední řadě i o kauzalitě.⁵⁶ Ibn Kajjím byl velkým šířitelem Ibn Tajmíjových myšlenek a zčásti sdílel i vězení, spory a soudní pře, které nebyly v Ibn Tajmíjově životě vzácností. Podobně jako Ibn Tajmíjja byl i Ibn Kajjím zastáncem idžtihádu a mudžtahidem.⁵⁷ V odpovědi na každodenní otázky se snažil vybírat názory ty, které se zdály nejlépe doložitelné pramennými zdroji šarí'y, byť by šlo o názory jiných mazhabů, než byl jeho původní, hanbalovský.⁵⁸

Podobně jako Ibn Tajmíjja považoval i on názory filozofů, mu'tazily a dokonce i aš'aríjje za bludné.⁵⁹

Asi nejjasněji se Ibn Kajjím vyjadřuje ke kauzalitě ve svém dílu *at-Tibbu n-nabawí*, kde hadísy týkající se léčby vysvětluje svou poznámkou ohledně kauzálních vztahů:

Poznávání příčin neodporuje víře v neomezenou Boží moc a je nezbytné pro pochopení Jedinečnosti Boží (*tawhíd*).⁶⁰

Uznává tak svrchovanost Božího působení i omezenost reálných a dokázatelných příčin, které časově předcházejí svým následkům. V této otázce se se svým učitelem nerozchází.

Další osudy islámského myšlení jsou pevně spjaty s vládnoucími dynastiemi a jimi prosazovanými mazhaby ve fikhu a školami 'akídy. Eklectickému přístupu k odpovědím na konkrétní otázky doba tolik nakloněna nebyla. Proto se i Ibn Tajmíjovy názory na kauzalitu, rozum, logiku, stvořený svět a vztah Boha k němu, či na Boží atributy, objevují a znovu vytrácejí v závislosti na tom, jak moc do popředí vystupuje jeho myšlenková škola.

⁵³ Tamtéž, str. 334.

⁵⁴ Tamtéž, str. 339.

⁵⁵ Tamtéž, str. 314.

⁵⁶ Fakhry, M. 2004. *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, str. 326.

⁵⁷ Kamali, M.H. 2006. *op. cit.*, str. 326.

⁵⁸ O preferenci konkrétnějších ne-hanbalovských názorů viz Johansen, B. 2002. *The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Kayyim (d.1351) on proof*, in *Islamic Law and Society*, 9(2002)/2, *Evidence in Islamic Law* (2002), Leiden: Brill str. 168-193.

⁵⁹ Fakhry, M. 2004. *op. cit.*, New York: Columbia University Press, str. 327.

⁶⁰ Al-Džawzídža, Ibn Kajjím (překl. Hadžiahmetović, M.): *Poslanikova medicina*, Sarajevo: Libris 2001, str. 27-28.

Ibn Tajmíjja měl největší vliv na mamlúky z dynastie Bahrí. Jeho největšími nepřáteli byli aš'aríjští mutakallimové z rodiny as-Subkí. Jeho studenti byli muži i ženy (např. Umm Zajnab z Bagdádu, známá kampaní proti vyznavačům jednoty bytí), mnozí patřili původně k jiným mezhebům, zejména k šáfi'ovskému (např. al-Mizzí a az-Zahabí). Studovali u něj také významní politici - emírové, místokrálové a guvernéři významných měst.

V období vlády mamlúků kavkazského původu (783-922/1382-1517) vliv Ibn Tajmíjji zeslábl, ale byl stále dosti patrný. Zmiňuje se o něm ještě káhírský dějepisec al-Makrízí (z. 845/1441-2), sám aš'arita a šáfi'ovec.

V období osmanské nadvlády nad Egyptem a Sýrií (od 922/1517) oficiálně jako služební převládá hanafíjský mazhab, ale hanbalíjja a Ibn Tajmíjjeva škola nevyumizela úplně. Reprezentoval ji zejména al-'Ulajmí (z. cca. 928/1522), kronikář Jeruzaléma a Hebronu a pak také autor Ibn Tajmíjjeva životopisu *Kawákibu d-Durríjja*, al-Mar'í (z. 1033/1623).⁶¹

Dvě století po Ibn Tajmíjjevě smrti využil jeho kritiku logiky také egyptský šáfi'ovský učenec Džaláluddín as-Sujútí, aby odvrhl tvrzení některých svých kolegů o tom, že znalost logiky je předpokladem pro idžtihád.⁶²

Lze však obecně tvrdit, že intelektuální kvas, který ve sé době vyvolalo Ibn Tajmíjjevo dramatické vystoupení, postupně utichl a byl definitivně nahrazen pevně zafixovanými schématy vztahů vládnoucí vrstvy, islámského školství a vrstvy duchovních, kteří s vladaři byli svázáni vztahy vzájemné potřeby, podobně jako tomu bylo v době mamlúcké éry krátce před Ibn Tajmíjjevým vystoupením. Vytvořilo se tak tradiční paradigma aš'aríjské věrouky a málikovského, případně šáfi'ovského mezhebu v oblasti severní Afriky a Syropalestiny, či máturídíjské věrouky a hanafíjského mazhabu v Iráku, střední Asii a v evropské části osmanské říše. Celkové spektrum nabízených názorů a proudů však bylo oproti dřívější době dokonce chudší, nkolik některé z nich nenašli oficiální podporovatele a nkolik společenské klima kreativitě příliš nepřálo, nové myšlenky se neobjevovaly. Na jmenovaných územích tak vliv hanbalovského fikhu a věrouky ahlu l-hadís v aktualizovaném Ibn Tajmíjjevě pojetí postupně ustoupil do pozadí.

To ovšem neplatilo o Arabském poloostrově, kde se též pod osmanskou nadvládou zrodilo obrodné hnutí Muhammada ibn 'Abdulwahhába (z. 1206/1792), který z Ibn Tajmíjji přímo čerpal a vycházel.

Hlavním tématem četných Ibn Abdulwahhábových prací byla Boží jedinečnost (*tawhíd*) v protikladu k modloslužebnictví (*širk*) a pověřeným praktikám, které se v jeho době rozšířily mezi muslimy.

⁶¹ Laoust, H.: *Ibn Taymiyya in Encyclopaedia of Islam*, str. 954.

⁶² Hallaq, W.B. 1993: *op.cit.*, str. liii.

Rozlišuje Boží jedinečnost v pohledu na Jeho panování a vlastnictví všeho stvořeného, v pohledu Božího výsadního práva na uctívání a v pohledu jedinečnosti Božích atributů, které přijímá, nevysvětluje, nepopírá a ani neztotožňuje jedny s druhými, přesně dle Ibn Tajmíjova vzoru.

S Ibn Tajmíjou sdílí jeho kritiku racionalizmu a praktik, které odporují víře prvních generací muslimů.⁶³

Ibn Abdulwahháb píše jednoduchým a jasným stylem, srozumitelným širokým masám a nezabředává do rozprav a diskuzí elit a vzdělanců, jak činil Ibn Tajmíjja. I přesto naprosto beze změny přejímá Ibn Tajmíjovo rozdělení tawhídu a jeho pohled na Boží atributy.

Nejslavnější Ibn Abdulwahhábovo dílo, Kitábu t-tawhíd, obsahuje věroučné poučky dokladované koránskými verši a hadísy. Mezi nimi lze najít i kapitoly věnující se amuletům a talismanům, odmítající jejich účinnost a povzbuzující na jejich strhávání⁶⁴, o věštění a zaříkávání.⁶⁵ Kausalita není v jeho pracích dominantním tématem a na jeho přesnou kauzální teorii lze jen obtížně usuzovat. Vzhledem k Ibn 'Abdulwahhábovu pojmání klíčových Božích jmen a atributů vůle a znalosti se lze domnívat, že se významněji nelišila.

S hnutím Ibn 'Abdulwahhába se pojí vláda dynastie Sa'údu. V přímé návaznosti na Ibn Tajmíjovy myšlenky se r. 1346/1927 král Ibn Sa'úd rozhodl kodifikovat předpisy islámského práva:

„Tato kodifikace měla vycházet nejen z hanbalovského mazhabu, ale měla po vzoru myšlenek Ibn Tajmíjji na každý problém vybírat názor, který se jevil v dané problematice nejsolidněji podložený Koránem a Sunnou, nezávisle na mazhabu. To vyvolalo odpor hanbalovských právníků, kteří se zasadili o to, aby soudcové soudili na základě uznaných hanbalovských textů.“⁶⁶

Al-Matroudi prokazuje jasný a živý Ibn Tajmíjův odkaz v pracích učenců moderní salafíjje, jako např. Ibn 'Usajmína. Je dokonce ještě mnohem větší, než dopad klasických myšlenek hanbalovského mazhabu.⁶⁷

Ibn 'Usajmín v odpovědi na otázku ohledně určení pohlaví dítěte před narozením stanovuje, že verš v Koránu nemůže odporovat jasně ustanovenému vědeckému faktu. Jakmile je jedinec stvořen, jeho

⁶³ Fakhry, M. 2004. *Op.cit.*, str. 329.

⁶⁴ Ibn 'Abdulwahháb. (překl. Jasin Ebu Abdullah). 2009. *Knjiga tewhida – novi prijevod*, b.m., Udruženje Kevser, str. 20.

⁶⁵ *Ibid.*, 50.

⁶⁶ Schacht, J. 1982. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford:Oxford University Press str. 87.

⁶⁷ Al-Matroudi, A.H.I. 2006. *The Hanbali school of law and Ibn Taymiyyah – conflict or conciliation*, Routledge, New York, str. 168.

pohlaví přestává být věcí nepoznatelného.⁶⁸ Tento koncept souladu rozumu a textu a koncept časové posloupnosti je názornou ukázkou Ibn Tajmíjovy kauzální teorie.

Na jiném místě odpovídá Ibn 'Usejmín na dotaz, nakolik se spoléhat na předpoklady a prostředky (jiným způsobem příčiny) k dosažení určeného cíle. Vyděluje tři kategorie, 1. nepřipustnou, kam řadí veškeré typy amuletů, talismanů, pověrečných praktik a uctívání čehokoli mimo Boha; 2. rovněž nepřipustnou, kdy se dotýčný spoléhá na povolené, reálné příčiny a zanedbává, že jejich Původcem je Bůh, což je také podoba modloslužebnictví, které ale člověka nečiní nemuslimem, na rozdíl od prvního typu. Na druhé straně stojí 3. skupina, která uznává příčiny a je si vědoma absolutní moci Boží, čímž následuje správný přístup, který principy *tawhídu* neruší.⁶⁹ Tím Ibn 'Usajmín opět uplatňuje Ibn Tajmíjovo vysvětlení příčinně následkových vztahů.

Závěr

Korán a Sunna, jakožto základní a určující prameny islámského myšlení reflektují kauzalitu tří typů: a) kauzalitu každodenního světa, b) příčinu a následek v rovině duchovní a religiózní, která dojde naplnění již na tomto světě, anebo c) až na světě onom.

Vedle filozofických termínů převzatých od starších civilizací, zejména z antiky, představoval Korán a Sunna též základní zdroj terminologie, zejména v případě Božích přívlastků a atributů.

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

V odpovědi na tuto novou otázku se vydělily tři navzájem konkurenční pohledy. První původní, interpretující dané texty Koránu a Sunny, respektující je jako Zjevení, tj. absolutní premisy, uzavřené volné interpretaci lidským rozumem, setrvávající ve starých přesvědčeních a rezervovaný vůči veškerým novým vlivům.

Druhým byl naopak nadšený a otevřený pohled filozofů pod vlivem děl antické, nebo dokonce persko-indické tradice. Korán a Sunnu spíše chápali jako základní matici svých myšlenek, na níž budovali novou, komplexnější vizi světa, zohledňující i jiné pohledy. Spíše než výkladem Koránu a Sunny byly jejich práce variacemi na dané téma.

Jejich volnomyšlenkářství vyvolalo bouři nevole a reakce ze strany dalších učenců, kteří sami tvořili několik jasně vymezených proudů. Mu'tazilité se snažili dokázat, že mezi filozofií a vírou nemusí být rozpor. Stali se obhájci filozofů a přenesli jejich tezi nutnosti vazby příčiny k následku a nedůvěru k zázrakům i na pole teologie. Proti nim stáli aš'arité, kladoucí si ortodoxní přesvědčení za cíl a scholastické vyvracení svých protivníků jako metodu. V názoru na kauzalitu byli okazionalisté, popírali

⁶⁸ Ibn Uthajmin, Sulayman, F.B.N. (ed. a překl.) b.d. *Islamic verdicts on the pillars of islam*. Riyadh: Darussalam, str. 1/62.

⁶⁹ *Ibid.*, str. 1/97.

jakoukoli jinou příčinu než Boha. Poslední proud, máturídíja, se snažil zaujmout střední pozici a svá stanoviska si eklekticky vybíral z obou táborů.

Konflikt mezi všemi těmito tezemi byl nevyhnutelný a neřešitelný. Spočíval zejména v otázce věčnosti tohoto světa a Božího atributu tvořivosti, ve kterých byla stanoviska nepřátelých stran protichůdná tak, že jedni druhé napadali z hereze. Svérázné rozřešení přineslo opětovné posílení pozic ahlu I-hadís. Ti odmítli předchozí disputace filozofů a spekulativních teologů a nahradili je návratem k textům, braným jako absolutní a pravdivé postuláty. Mezi takovým jejich pochopením a tím, co požaduje zdravý rozum, v konečném důsledku musel panovat soulad, jak ukázal Ibn Tajmíjja.

Jeho úloha v dějinách islámského myšlení zřejmě nebyla plně doceněna, tím spíše, že jde o klíčovou postavu pozdějších islámských obrodných hnutí od 19. století dodnes. V islámském světě jsou stále živé i jeho názory na kauzalitu, jak ukazuje práce moderního autora Dr. Dža'fara Idrise, zabývající se islámským pohledem na dnešní kosmologii.⁷⁰

Největší odezvu na Západě zaznamenala teologie al-Ghazálího již poměrně záhy po svém vzniku. Patrně nebyla neznámá Tomáši Akvinskému, jak naznačuje jeho dílo *Summa contra gentiles*.⁷¹ Naproti tomu myšlenky mu'tazilitů byly známy dlouho jen zprostředkovaně, názory učenců po al-Ghazálím prakticky vůbec, snad s výjimkou Ibn Rušda. Specifickému významu se pak těšila obě Vyvrácení.⁷²

Křesťanští scholastici přejímali argumenty mutakallimů pro stvoření světa z ničeho a pro všeobjímající Boží znalost. Aš'aritský okazionalismus se objevuje u Guillaumea z Occamu, který na jeho základě vystavěl vlastní popření kauzálních souvislostí.⁷³

Vliv školy ahlu I-hadís postupně slábl, ale naplno se obnovil obrodnou snahou Muhammada ibn 'Abdulwahhába.

⁷⁰ Podrobněji viz Idrís, Dža'far, 1994: *The Contemporary Physicists and God's Existence*. K dispozici online na <http://www.jaafaridris.com/English/Books/physicists.htm>.

⁷¹ Sharif, M.M.: *Influence of Muslim Thought on the West*, in Sharif, M.M. (ed.): *op. cit.*, vol. 2 str. 1359.

⁷² Tamtéž, str. 1360.

⁷³ Tamtéž, str. 1362.