

Univerzita Pardubice
Filosofická fakulta

Pojetí Boha v Sunnitském islámu

Petr Šilha

Bakalářská práce
2013

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající z e zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše. Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Praze dne
17. 6. 2013

Petr Šilha

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: Petr Šilha
Osobní číslo: H10246
Studijní program: B6101 Filozofie
Studijní obor: Religionistika
Název tématu: Pojetí Boha v sunnitském islámu
Zadávací katedra: Katedra religionistiky

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Práce bude sestávat z analýzy těchto okruhů:

1. Pojetí Boha v Koránu a sunně
2. Pojetí Boha islámskou teologií
3. Pojetí boha v islámské mystice (tasaawuf)
4. Pojetí Boha v muslimské středověké filosofii (falsafa)

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury: **viz příloha**

Vedoucí bakalářské práce:

Mgr. Štěpán Lisý, M.A. Th.D.
Katedra religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2012**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2013**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan

L.S.

 **Univerzita Pardubice**
Fakulta filozofická
532 10 Pardubice, Studentská 84



Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2012

Příloha zadání bakalářské práce

Seznam odborné literatury:

- Abú Bakr ibn Tufajl (přel. Hrbek, I.): Živý syn Bdícího, Praha 2011.
- Abú Hámid Muhammad ibn Ahmad al-Ghazzálí (přel. Kropáček L.): Zachránce bloudícího, Vyšehrad 2005.
- An-Nawawí, J. (ed.): Zahrady spravedlivých, sbírka výroků proroka Muhammada, Praha, 2008.
- Böwering G.: God and his Attributes, in: Encyclopaedia of Islam, vol. II, 2nd ed., Brill 1965, s. 316-331.
- Cook, M.: Muhammad, Praha, 1994.
- Ernst, C., W.: Sufism, An Essentials Introduction to the Philosophy and Practice of the Mystical Tradition of Islam, London, 1997.
- Gardet L.: Allah, in: Encyclopaedia of Islam, vol. I, 2nd ed., Brill 1966, s. 406-415.
- Ibn Síná (přel. Štěpková J.): Kniha Definic, SNPL 1954.
- Krejčí J.: Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář, duchovní základy civilizační plurality, Praha 1996.
- Kropáček, L.: Sufismus, Dějiny islámské mystiky, Praha, 2008.
- Kropáček, L.: Duchovní cesty islámu, Praha, 2004.
- Ostřanský, B.: Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti, Praha, 2009.
- Muhsin Khan, M. (transl., ed.): Summarized Sahih al-Bukhari, Riyadh, 1996.
- Renard, J. (ed.): Windows on the House of Islam, Muslim Sources on Spirituality and Religious Life, California, 1998.
- Ostřanský B.: Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky, Orientální ústav AV ČR, Praha 2004.
- Ostřanský, B.: Hledání skrytého pokladu. Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví, Orientální ústav AV ČR, Praha 2008.
- Chittick, W. C.: Sufism. A Beginner's Guide, Oxford, 2008.
- Schimmel, A.: Mystical Dimensions of Islam, The University of North Carolina Press 1975.
- Sudbrack, J. (přel. Raban, M.): Mystika, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1995.
- Reynolds, A. N.: The Mystics of Islam, Arkana 1989.
- Zahra Sands, K.: Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam, Routledge, New York 2007.
- De Libera, A: Dějiny filosofie V. - Středověká filosofie, Oikoymenh, 2001
- Armstrongová, K: Dějiny Boha, Vyšehrad 1996
- Ibn Rušd, Rozhodné pojednání o vztahu filosofie a náboženství, Academia 2012
- al-Ghazálí, Ghazálího Výklenek světél (Miškát al-anwár) a význam osvětlení v islámské filosofii, Academia 2012

„Nikdo nemá skutečnou znalost toho, co je Bůh, kromě Boha.“

- al-Ghazálí

Poděkování

Můj veliký dík patří následujícím lidem:

mgr.Štěpánu Lisýmu, M.A. Th.D.

- za jeho vedení a pomoc při hledání konceptu práce

PhDr. Bohumile Krčové:

- za podporu a za to, že po mě zkontrolovala překlepy. Nehledě na to, kolikrát bych si text přečetl, vždy by se v něm pár překlepů skrývalo.

Kristýně Kobzevové:

- za snahu o podporu a půjčení notebooku, na kterém byla tato práce sepsána.

Anotace

Tato práce zkoumá pojetí Boha v sunnitském islámu. Zabývá se obrazem Boha v Koránu a dále reflektuje stručný vývoj představ o Bohu ve středověkém islámském myšlení. Kromě Koránu tak mezi další okruhy zkoumání pojetí Boha patří islámská theologie, filosofie a mystika.

Klíčová slova

bůh, alláh, islám, súfismus, falsafa

Title

The Concept of the God in Sunni Islam

Anotation

This work examines conception of the God in sunni islam. It deals with the image of the God in the Quran, and reflects the development of conception of the God in mediaeval islamic thought – that means it examines conception of the God in islamic theology, philosophy and mysticism.

Keywords:

god, allah, islam, sufism, falsafa

OBSAH:

Předmluva	s.8
1. Bůh Koránu	s.10
1.1 <i>Jedinost</i>	s.10
1.2 <i>Boží atributy</i>	s.13
1.3 <i>Fyzický vzhled Boha</i>	s.14
2. Teologický spor o pojetí Boha	s.17
2.1 <i>Racionální přístup</i>	s.17
2.2 <i>Tradicionalistická reakce</i>	s.23
2.2.1. <i>Ahmad ibn Hanbal a tradiční pojetí Boha</i>	s.23
2.2.2. <i>Al-Aš'arího odmítnutí otázky „jak?“</i>	s.25
3. Bůh filosofie na východě	s.27
3.1 <i>Al-Kindí</i>	s.27
3.2 <i>Ibn Síná</i>	s.31
4. Bůh mystiků	s.34
4.1 <i>Al-Halládž a mystika opojení</i>	s.38
4.2 <i>Al-Džunad a mystika střízlivosti</i>	s.40
4.3 <i>Ibn al-Arabí</i>	s.45
5. Al-Ghazálího reakce	s.47
5.1 <i>Problém zařazení</i>	s.47
5.2 <i>Vyvrácení filosofie</i>	s.47
5.3 <i>Filosofie v al-Ghazálího práci</i>	s.49
5.4 <i>Jediné pravé poznání Boha</i>	s.52
6. Filosofické reakce na „vyvrácení“	s.54
6.1 <i>Ibn Tufajl</i>	s.54
6.2 <i>Ibn Rušd</i>	s.58
7. Závěr	s.63
7.1 <i>Shrnutí myšlenkového vývoje</i>	s.63
7.2 <i>Jak je Bůh v islámu pojímán</i>	s.66
Bibliografie	s.68

PŘEDMLUVA

Pojetí Boha v islámu je nepochybně rozsáhlým tématem a skutečnou výzvou k jeho zpracování. Podle mého názoru však nejde kvalita práce ruku v ruce s počtem stran a rozsahem. Proto první zásadou při vypracování bylo vybrat pouze určitá klíčová témata a autory, kteří k diskusi o pojetí Boha v islámu přispěli. V západní literatuře, která se věnuje islámským učencům, dochází často k jednoduchému řazení „Bůh Koránu“, „Bůh teologů“, „Bůh mystiků (súfismus)“, „Bůh filosofů (falsafa)“. Tohoto dělení užívá například přední český islamolog Luboš Kropáček ve svém článku „Pojetí Boha v islámu“. Karen Armstrongová oproti němu dělí témata pouze na „teologii, súfismus a filosofii“. Toto zjednodušené dělení považuji za příliš obecné a při bližším zkoumání jednotlivých autorů ukázalo být problematické a proto jsem ve své práci navrhnul rozdělení témat upravit. Rozdělení uvedených autorů totiž působí dojmem, že v islámu vedle sebe existovali tři až čtyři intelektuální okruhy, v kterých měl každý své vlastní pojetí Boha. Ve skutečnosti jde však o živou diskusi a vzájemné ovlivňování jednotlivých směrů a to až do té míry, že je problematické je kategoricky zařadit.

Další zásadou této práce bylo shromažďování informací k jednotlivým tradicím a autorům na základě studia pramenné literatury. Sekundární literatury bylo užíváno pouze k doplnění pohledu západních vědců na danou problematiku.

Za počátek diskuse o pojetí Boha v islámu považuje předkládaná práce zjevení v Koránu. Při shromažďování informací k této kapitole bylo čerpáno prakticky výhradně z Koránu v Hrbkové překladu. Někdy bylo při doplnění tradice užito česky vydané sbírky „Zahrady spravedlivých“. Při snaze popsat pojetí Boha teologů budeme vycházet z textů dvou škol, které stojí myšlenkově k protikladu. Oba dva směry jsou určitým „extrémem“ a stojí každý na opačném pólu diskuse. Vybrány byly proto na základě předpokladu, že právě na ukázce diskuse dvou extrémů bude celá problematika pojetí Boha mezi teology zřetelnější. Uvádíme *mu'tazilu*, jako stoupence čistě racionálního přístupu. Pro ilustraci bylo vybráno publikace „Defenders of Reason in Islam“ od kolektivu autorů. Představuje pěkný úvod do problematiky racionální interpretace Koránských veršů a obsahuje i překlad jednoho z mála dochovaných děl *mu'tazily* od al-Džabara. Proti *mu'tazile* jsou v této práci postavené myšlenky ibn Hanbala, který naopak zosobňuje „ortodoxní islám“, a který nepřipouštěl jiné, než doslovné výklady v Koránu. Jako primární zdroj posložil dokument „The Creed of Four Imams“ od al Khumajjise, který předkládá jeden ibn Hanbalových traktátů. Kapitola o ibn Hanbalovi byla doplněna informacemi z Melchertovi monografie „Ahmad ibn Hanbal“, která samotná nabízí přeložené fragmenty ibn Hanbalovi práce. Jako spojnicí mezi těmito dvěma extrémů uvádím myšlenky Al-Aš'ariho, který se pokusil o určitý kompromis mezi

směry. K prezentaci jeho myšlenek musel postačit McDonaldův „Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory“ z roku 1903. Novější překlad jeho díla sice existuje, ale je v současné době zcela nedostupný. Jedná se o McCarthyho práci z roku 1953 „The theology of Al-Ash‘ari“.

Pokud se týká tématu filosofie, byl pro tuto práci přínosný především pátý svazek „Dějiny filosofie“ od de Libery. De Libera v něm nastínil práci jednotlivých islámských filosofů a podle jeho výpovědí o myšlení jednotlivých filosofů a dostupnosti pramenné literatury jsem vybral filosofy pro svou práci. Jedná se o al-Kindího, u kterého jsem vycházel z knihy Alfreda L. Ivryho, „Al-Kindi’s Metaphysics“, jež obsahuje jeho traktát „On the First Philosophy“. Za zmíněnou „první filosofii“ považuje al-Kindí filosofii o Bohu a právě tomu tématu se celý zmíněný traktát věnuje. Jako dalšího filosofa uvádím ibn Sínu. V češtině od něj vyšla „Kniha definic“ a „Avicenna – Z díla“. Přesto, že obě knihy obsahují některé zajímavé myšlenky tohoto filosofa, k podání komplexního obrazu o učení ibn Sína jsou hrubě nedostačující a bylo je třeba doplnit publikací „Theology of Avicenna“ od Arrberyho. Součástí publikace je překlad ibn Sínova traktátu, který zasadil informace načerpané z českých překladů do kontextu.

Na zmíněné filosofy navazujeme súfismem. K filosofii se práce vrací o něco dál pozdějšími filosofy, kteří jsou však zcela zásadně ovlivněni buď súfismem, al-Ghazálím, nebo obojím. Samotný al-Ghazálí byl silně ovlivněn myšlenkami súfijů a proto po filosofii uvádíme právě tento směr. Klíčová diskuse mezi súfijskými směry se vede mezi „mystikou opojení“ a „mystikou střízlivosti“. Podobně jako u teologie, i zde jsme vybrali dva autory, každý zastávající opačného směru. Mystiku opojení jsme ilustrovali myšlením al-Halládže, mystika, který byl za své výroky popraven. K prezentaci jeho myšlenek bohatě posloužila publikace „Slova mystika al-Halládže“, která obsahuje al-Halládžovy výroky k nejrůznějším tématům. Proti al-Halládžovi stavíme jeho učitele, Al-Džunajda. Jen několik málo jeho výroků je dostupných v českém překladu v Ostřanského „Hledání skrytého pokladu“ a jsou hrubě nedostačující pro podání uceleného obrazu tohoto mystika. Bylo tedy nutné sáhnout po zahraniční literatuře a výbornou publikací, která obsahuje celou řadu jeho přeložených traktátů a dokonce i dopisů je „The Life, the Personality and Writings of al-Junayd“ od Abdela-Kadera. Závěr kapitoly je doplněn ibn Arabím, jehož myšlenky a částečný překlad jeho díla v dostačující formě uvádí Ostřanský v „Dokonalém člověku islámské mystiky“. Doplnující informace k uvedeným autorům byly čerpány z Kropáčkovy publikace „Súfismus, dějiny islámské mystiky“, Ostřanského úvodům k zmíněným překladům a působivé a rozsáhlé monografii zahraniční autorky Schimmelové „Mystical Dimensions in Islam“. Na súfismus navazuje myšlením al-Ghazálí, který ho označuje v knize „Zachránce bloudícího“ za nejlepší možný způsob poznání Boha. Al-Ghazálí sám silně kritizoval filosofii a jeho kritika

ovlivnila další vývoj filosofie. Předkládaná práce tak čerpá z díla „Inconherence of the Philosophers“, ve kterém se al-Ghazálí pokusil filosofii vyvrátit. Na práci al-Ghazálího je třeba si však také povšimnout, že ačkoliv filosofii vyvrací, sám některých jejích myšlenek využívá – jako například teorie emanace. Na toto poukazujeme v jeho díle, které také vyšlo česky, „Al-Ghazálího výklenek světél“. Závěr práce pak pojednává o dvou filosofech, kteří na al-Ghazálího reagují. První je ibn Tufajl v knize „Živý, syn Bďícího“. V uvedené publikaci ibn Tufajl dokazuje, že k představě Boha lze dojít racionální argumentací a že je také možné si súfijský postup filosoficky odvodit. To vede k zakoušení Boha, které al-Ghazálí vyzdvihoval jako správné pojetí Boha.

Jiným způsobem reaguje na al-Ghazálího ibn Rušd. Svoji kritiku soustředil na al-Ghazálího důvody pro vyvrácení filosofie a poukazuje na to, že mnohé zaběhnuté myšlenky, které al-Ghazálí vyvyšuje, jako například stvoření světa z ničeho (stavěné proti teorii o existenci světa od věčnosti), jsou založené na špatné interpretaci Koránu. Vycházíme z jeho spisů „Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie“ a „Kitab al-kashf an manahij al-adilla“ (anglický překlad názvu u zdroje není uváděn).

Cílem práce je poukázat na určitý vývoj diskuse, za jejíž základní téma bychom mohli považovat otázku, jak dalece je ospravedlnitelné užívání rozumu v přístupu k tomu, co je pokládáno za Božské zjevení.

1) BŮH V KORÁNU

Korán je svatou knihou muslimů. Obsahuje sbírku textů, které za více než dvacet let své prorocké činnosti pronesl prorok Muhammad. Tyto texty jsou Božím sebezjevením a obsahují celou širokou škálu témat, od apokalyptických vizí až k právním uspořádáním. Pro účely této práce však postačí, když se zaměříme primárně na témata, která nějakým způsobem mluví přímo o Bohu samotném.

1.1. Jedinost

Bůh který v Koránu mluví k lidem, je stejný Bůh, který se předtím zjevil Židům a křesťanům. Muhammad na jejich prorockou tradici navazoval, nepovažoval se však za křesťana nebo Žida. „*Abraham nebyl ani židem, ani křesťanem, avšak byl hanífem odevdaným do vůle Boží; a nepatřil mezi modloslužebníky.*“¹ Korán tímto veršem poukazuje na to, že společný prorok všech tří náboženství – Abraham, nebyl ani křesťan ani Žid. Verš tu zdůrazňuje, že byl *hanífou*, tedy člověkem vyznávajícím monoteismus a odevdaným do vůle Boží. A právě zde se dostáváme k jádru Koránského poselství. Tímto jádrem je přísný monoteismus, tedy pojetí absolutní Boží

¹ 3:67 – Korán, přel. Ivan Hrbek, 7. vydání, Academia, 2000. Tato práce pro označování veršů užívá číslování egyptské verze Koránu.

jedinosti.

Bůh, kterého Muhammad kázal, byl zřejmě součástí před-islámského pantheonu a zastával úlohu tvůrce země a nebes. *“Když se jich zeptáš: „Kdo stvořil nebesa a zemi a podmanil si slunce a měsíc?“, odpovídají: „Bůh!“ Jak se tedy mohou tak odvracet?”*² Z následujícího verše je cítit, že úlohu Boha jako stvořitele země nebylo pro Muhammadovy současníky těžké přijmout, protože takovou úlohu v před-islámském pantheonu zastával. Byl to právě důraz na absolutní jedinstvo tohoto Boha, která byla pro Muhammadovy posluchače těžko uchopitelná. Předislámská Arábie byla totiž polyteistická a v Ka'bě byly umístěny sochy pohanských božstev.³

V Koránu se dočteme i jména některých dalších bohů zmíněného pantheonu a to v súře „Hvězda“: „*Al-Uzzá*“, „*Manát*“ a „*al-Lát*“.⁴ Avšak prorok po svém vystoupení zcela vyprazdňuje prostor, který se nachází mezi Bohem a člověkem. Andělé existují, ale jejich funkce je sloužit Bohu - nemají žádnou moc přimluvy pro člověka. *“A vůbec nic nepomůže přimluva andělů, at' sebevíc jich je na nebi, ”*⁵ Pouze Bohu podle Koránu patří modlitba, nikomu jinému. Modlit se k čemukoliv nebo komukoliv jinému by znamenalo připodobňovat onu věc nebo člověka na roveň Bohu - a to je ten největší hřích, kterého se může člověk dopustit. Korán dokonce naznačuje, že přidružování k Bohu je jediný hřích, který Bůh člověku neodpustí.

*„Bůh věru neodpustí, je-li k němu něco přidružováno, ale odpustí, komu chce, věci jiné než toto. A kdokoliv přidružuje k Bohu, ten se dopouští hříchu velkého.“*⁶

Víře v jedinstvo Boha se říká *tawhíd*. Tato myšlenka je obsažena i ve vyznání víry, tedy: *šahádě*:

“Není boha kromě Boha a Muhammad je Posel Boží.”

Důraz na jedinstvo Boha ovšem nejen značí rozchod se starou vírou, ale je také důvodem pro kritiku křesťanství a jasné odmítnutí myšlenky, že byl Ježíš Kristus synem Boha. Islám vidí v trojjediném Bohu polyteistické prvky a proto to pojetí odmítá. V Koránu je Ježíš zdůrazňován jako jeden z nejdůležitějších proroků, nikdy však není chápán jako syn Boha. Jak sám poznamenává Kropáček, Muhammad chápal učení trojice jinak – podle kollyridiánské hereze, jejíž myšlenky byly v předislámské Arábii přítomné, se domníval, že trojici tvoří Bůh, Ježíš a Marie⁷. Toto přesvědčení se odráží i v Koránu.

*“A věru On - povznesena nechť je důstojnost Pána našeho - si nevzal družku ani syna žádného.”*⁸

Muslimové však na základě opakujícího se důrazu na pojetí Boží jedinstvi odsuzují i dogmatické

² 29:61

³ I. Hrbek, „Předmluva ke Koránu“, v uvedeném vydání, s. 18

⁴ 53:19-20

⁵ 3:25, podobně vypovídají i následující verše; 6:51, 6:94, 20:109 a mnohé další

⁶ 4:48

⁷ L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. vydání, Vyšehrad 2006, s. 229

⁸ 72:3

chápaní trojice. Al-Ghazálí, který znal křesťanskou věrouku mnohem lépe, říkal že „*nebytí dogmatu o trojici a popírání Božího poslání Muhammadova, bylo by křesťanství absolutním vyjádřením pravdy.*“⁹ Křesťanští teologové často při disputacích s islámem upozorňovali právě na špatné chápaní trojice. Například Tomáš Akvinský zdůrazňoval, že učení o trojici není v rozporu s vírou v jediného Boha.

*„Protože tedy Otce, Syna a Ducha svatého nerozlišujeme v božské přirozenosti, ale pouhými vztahy, vhodně nenazýváme tři osoby třemi bohy, ale vyznáváme jednoho a dokonalého Boha... ve třech božských osobách nejsou tři numericky odlišné přirozenosti, ale nutně jen jedna jednoduchá božská přirozenost...“*¹⁰

Tomáš tedy zdůrazňuje, že tři osoby jsou označení pro vztahy v jediné Božské přirozenosti. Označení jednotlivých osob užíváme podle Tomáše pouze natolik, „*nakolik lze označovat božské věci lidskými slovy,*“¹¹ Muslimové však nadále vidí v křesťanském učení polyteistické prvky. Přidružování něčeho na úroveň Boha se nazývá *širkh*, a je to v islámu jeden z nejodpornějších hříchů, jakých se může člověk dopustit. Pro ilustraci uvádím následující vyprávění:

*“Od Abdulláha ibn Amr ibn al-Ás, kež je s ním i s jeho otcem Alláh spokojen, že prorok, kež mu Alláh požehná a dá mu mír, pravil: “Smrtelné hříchy jsou přidružování k Alláhovi, neúcta k rodičům, zabití člověka a křivá přísaha.” Vyprávěl al-Bucháří. ”*¹²

Jak bylo zmíněno, jedinstv Boha je v Koránu opakovaným tématem. Nejvýstižnější vyjádření tohoto tématu najdeme v súře “Upřímnost víry”, jejíž recitování se podle tradice vyrovná recitování třetiny Koránu,¹³ což podtrhuje důležitost jedinství.

1 Rci: “On Bůh je jedinečný,

2 Bůh sám o sobě věčný.

3 Neplozil a nebyl zplozen

*4) a není nikoho, kdo je mu roven.”*¹⁴

⁹ L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. vydání, Vyšehrad 2006, s. 229

¹⁰ T. Akvinský, „O důvodech víry“, Aquinata 2011, s. 41

¹¹ Akvinský, s. 33

¹² Vyprávění číslo 337 z knihy: Imám Jahjá al-Rawání, Zahrady spravedlivých, v překladu Petra Pelikána vydalo AMS Trading, Praha 2008

¹³ Muhammad o této súře prý řekl: „Při tom, v jehož ruce je moje duše! Ta se věru vyrovná třetině Koránu!“, jak je uvedeno ve vyprávění 1010 z knihy: Imám Jahjá al-Rawání, Zahrady spravedlivých, v překladu Petra Pelikána, AMS Trading, Praha 2008. Ivan Hrbek ovšem v poznámkách, kterými opatřil svůj překlad této sýry v českém vydání Koránu uvádí, že se její recitace rovná jedné čtvrtině Koránu. Navzdory tomuto rozporu je zřejmé, že krátké súře, která jasně deklaruje jedinstv Boha, je příkládán obrovský význam.

¹⁴ 112:1-4, Hrbek ve svém komentáři k této súře píše, že důvodem jejího vzniku je pravděpodobně reakce na požadavky Muhammadových součastníků nějak jasně v několika bodech formulovat základní myšlenky nové víry.

Varianty tohoto vyznání se v Koránu mnohokrát opakují, např. v *“Já vpravdě jsem Bůh a není božstva kromě Mne; uctívej Mne tedy a modlitbu konej, na Mne vzpomínaje!”*¹⁵.

Koránské zjevení tedy klade důraz primárně na přísný monoteismus.

1.2. Boží atributy

Přes zmíněný důraz na Boží jedinečnost Korán popisuje – i když méně často, Boha i jinými způsoby.

Koránské zjevení podává Boha jako stvořitele – lidí, vesmíru, země, zkrátka všeho, co existuje. Toto téma, o Bohu jako o tvůrci, je zmíněno hned v první seslané súře. Vlastně v úplně prvním verši, který byl Muhammadovi zjeven a udělal z něj proroka, stojí; *“Přednášej ve jménu Pána svého, který stvořil.”*¹⁶.

Jak sám Bůh v Koránu říká, zvládnul to za šest dní a na rozdíl od toho, co tvrdí Bible, tvoření ho nijak neunavilo: *“Stvořili jsme nebesa a zemi a to, co je mezi nimi, v šesti dnech, aniž se nás dotkla únava.”*¹⁷ Bůh od té doby na svět dohlíží a vládne mu.

Stvoření také není chápáno jako akt, který se udál, ale který se děje i nadále. Bůh vytváří větry, vládne obloze, sesílá deště a bouřky, formuje hory, vytváří koryta pro řeky - tvoření je tedy nahlíženo spíše jako trvajícím akt živého Boha. Bůh stvoří dešť, ten prší na zemi, ze které vzejde tráva - každým okamžikem dochází k dalšímu a dalšímu tvoření. Bůh tak vlastně obstarává obživu pro svoje stvoření – dává vyrůst úrodě. Tvoří jen pouze to, co si on sám přeje – vše, co tedy ve světě je, je tu z jeho vůle.¹⁸ Bůh je navíc natolik mocný, že mu k tomu, aby něco stvořil, postačí prostě říci *“Staniž se!”*¹⁹ Bůh nestvořil pouze Adama, jako prvního člověka, ale stvořil podle Koránu každého člověka co kdy byl a bude. *„On tvoří vás v lůnech matek vašich jedním tvořením za druhým, i v temnotě trojnásobné.”*²⁰

Korán udává i důvod stvoření světa: *“A džiny a lidi jsem jediné proto stvořil, aby Mne uctívali,”*²¹ nebo na jiném místě: *“A On je ten, jenž nebesa a zemi v šesti dnech stvořil, zatímco trůn Jeho se nad vodou vznášel, aby vyzkoušel, kdo z vás lepší bude ve skutečích.”*²²

Koránské představy vidí Boha jako někoho, kdo stvořil náš svět konečný. Tento konec světa je v

¹⁵ 20:14

¹⁶ 96:1

¹⁷ 50:38

¹⁸ 3:47; 5:17;24:45; 28:68; 30:54; 39:4; 42:49

¹⁹ Arabsky *“Kun”*. “K” a “N” jsou v islámské tradici písmeny stvoření.

²⁰ 39:6

²¹ 51:56

²² 11:7

Koránu označován jako soudný den, jehož je Bůh vládcem, jak dokládá například verš: „*Chvála Bohu, Pánu lidstva veškerého, milosrdnému, slitovnému, vládci dne soudného!*“²³ Nejčastěji se ve spojitosti s koncem světa užívá výrazu „*Hodina*“. Nikdo z lidí však podle Koránu nemůže vědět, kdy tento konec přijde; „*Vědění o ní je jedině u Boha.*“²⁴

Až *Hodina* udeří, dojde k poslednímu soudu. „*Lid pravice*“ půjde do ráje, „*Lid levice*“ půjde pít rozžhavené bahno do pekla. O tom, kdo půjde kam, rozhodne Bůh a pouze Bůh. Takto se lidé rozdělí, jedni budou věčně uvězněni v „*Drtící*“²⁵ a druzí si budou věčně užívat rajských rozkoší. Bůh posílá do stvořeného světa své proroky, aby se zjevil lidem. Proroci a varovatelé měli podle Koránu vlastně dva úkoly – šířit mezi lidmi tu dobrou zprávu, že světu vládne spravedlivý a milosrdný Bůh, ale zároveň jeho obyvatele varovat a upozornit je, co by se mohlo stát, kdyby lidé Bohu neprokazovali dostatečnou úctu. „*My posíláme posly jen jako hlasatele zvěsti radostné a jako varovatele...*“²⁶ První z proroků byl Adam (*Ádam*) a následovalo mnoho dalších – mnohé z nich známe ze Starého zákona, jako je Noe (*Núh*), Josef (*Josuf*), Abraham, (*Ibrahím*) a mnozí další. Z Nového zákona pak v Koránu vystupuje Ježíš (*Ísá*). Dále mluví Písmo i o prorocích, kteří nejsou v Bibli vůbec zmíněni, Korán se o nich nijak moc nerozepisuje a proto toho o nich moc nevíme. Patří mezi ně například *Húd*. Skrze tyto proroky Bůh promlouvá k lidem a dává poznat sebe a svojí vůli. Na konci dějin pak Bůh lidi rozsoudí podle toho, zda byli poslušni jeho příkázáním, či nikoliv. Zatímco co ti poslušní si budou užívat rajských rozkoší, nehodní skončí ve věčném ohni. Není to však jediný trest, který může člověka postihnout. Jak již bylo zmíněno, Bůh podle Koránu aktivně zasahuje do dění světa a pokud se mu nějaký národ svým počínáním znelíbí, má podle muslimů moc jej celý vyvrátit. Tento osud podle Koránu potkal národy, jako byli *Ádovci*, *Thamúdovci*, nebo lid *Noeho*. Korán nám tedy předkládá také Boha aktivně působícího v dějinách.

Pro označování Boha užívá Korán i dalších slov, jako jsou například; *Slitovný*, *Milosrdný*, *Všemohoucí*, *Moudrý*... těchto a dalších přívlastků využívá Korán, aby věřícím nějak přiblížil a popsal Boha. Tyto atributy jsou v islámu označovány souhrnně jako „*překrásná jména Boží*“ - *Sifat Allah*.

„*On je Bůh, stvořitel, tvůrce i utvářející. Jemu přísluší jména překrásná a Jeho slaví vše, co na nebesích je i na zemi - On mocný je i moudrý!*“²⁷

²³ 1:2-4

²⁴ 33:63

²⁵ Možná daleko barvitější, než líčení rajských rozkoší, je líčení pekelného utrpení v Koránu. Jeden si dokáže představit, že tyto pasáže museli mocně působit nejen na Muhammadovy současníky, ale i všechny ostatní lidi v průběhu staletí. O pekle se mluví jako o „*Drtící*“, což je „*Boží oheň zažehnutý, až k srdcím šlehající*“ (104:6-7). Působivá líčení o šlehajících plamenech a rajských rozkoších nacházíme v Koránu zejména na začátku, když byl Muhammad ve svých prorockých počátcích, které v akademických diskusích ozančuje jako „*první mekkánské období*“. Později se soustředil na jiné věci, ale nebezpečí pekla nezapomínal občas připomenout.

²⁶ 6:48, podobně i na dalších místech, např. 18:56, 34:28, 41:4 atd.

²⁷ 59:24 – je součástí většího celku tří veršů, které najdeme na 59:22-24. Toto místo nabízí nejširší přehled překrásných

Uvedené verše vlastně tedy věřícího povzbuzují, aby Boha vzýval jeho krásnými jmény. Tradice v souvislosti s těmito Koránskými verši vypočítává 99 překrásných jmen Božích, která nalezneme v Koránu.

Ne vždy jsou však Koránské výpovědi o Bohu jasné. Často využívá protikladných atributů, zřejmě aby byla zdůrazněna Boží nepostižitelnost. V Koránu se tak píše, že Bůh „*počátkem je i koncem, zjevný i skrytý*“²⁸.

1.3. Fyzický vzhled Boha

O vlastnostech Boha mluví Korán často, jak již bylo ukázáno. O jeho fyzickém vzhledu však mluví Korán skoro vzácně, nicméně pokud k oněm zmínkám dochází, je užíváno především antropomorfních termínů.

Súry popisují Boha, jako mající „tvář“²⁹, „oči“³⁰, „ruce“³¹ a je představován, jako „sedící na trůně“³², jako „vládce nebo pán trůnu“³³. Jeho tvář je připodobňována k všemu, co kolem sebe vidíme.

„*Bohu náleží východ i západ, a ať se obrátíte kamkoliv, všude je tvář Boží. A Bůh věru je všezahrnující, vševědoucí!*“³⁴ Na druhou stranu Korán naopak zdůrazňuje, že „*není nic, co by podobné Mu bylo...*“³⁵ Později se mezi učenci jednotlivých myšlenkových směrů vedly diskuse, zda pojímat Boha antropomorfně nebo transcendentně. Na tyto diskuse bude poukázáno později, nicméně již zde si můžeme povšimnout, že obě tvrzení mají svou oporu v Koránu.

Korán se nezmiňuje ani o uších, přesto však opakuje, že Bůh je „slyšící“, nezmiňuje jeho ústa, ale Bůh přesto „promlouvá“. Stejně tak není zmíněná jakákoliv pohlavnost Boha, ale pokud se v Koránu odkazuje na Boha, je užíváno maskulina.

Mezi další žhavé otázky patří také to, zda budou lidé schopní Boha spatřit. Součástí Koránského líčení konce světa je i moment, kdy budou moci lidé pohlédnout na Boha, jak čteme ve verši: „*V ten den budou jedny tváře zářící a ke svému Pánu hledící.*“³⁶ Podle tohoto verše se tedy věřící budou

jmen Božích. Podobně je však najdeme i na dalších místech: 17:110, 7:180, 20:8

²⁸ 57:3

²⁹ 55:27 - ale objevuje se na více místech, Boží tvář je v Koránu často opakovaným tématem

³⁰ 52:48, 52:48; 54:14, je zmíněno i „oko“ - 20:39

³¹ 5:64,38:75, zmíněna je i jedna „ruka“ - 3:73; 5:64; 48:10; 57:29

³² 2:255 - slavný „verš trůnu“. Trůnu se Korán věnuje na více místech. Zřejmě existoval již před stvořením, neboť „*nebesa a zemi v šesti dnech stvořil, zatímco trůn Jeho se nad vodou vznášel...*“ (11:7). Jeho trůn navíc „*obepíná nebesa i zemi...*“ (2:255). Na tomto trůně Bůh sedí jako král a vládne svému stvoření. Korán nikdy nepopisuje Boha, jako pohybujícího se - vždycky jako sedícího na trůně (vyjma těch šesti dní, kdy tvořil). Ten trůn nesou andělé (40:7)

³³ 40:15; 85:15; 17:42; 81:20 a další

³⁴ 2:115

³⁵ 42:11

³⁶ 75:22-23

moci těšit z pohledu na Boha. Na druhou stranu Korán v mnoha místech důsledně upozorňuje na to, že člověk není schopen Boha spatřit, protože „*Zraky lidí Ho nedosáhnou...*”³⁷. Jinde zase věřící ujišťuje, že je jim Bůh blíže, než jejich krční tepna³⁸. Boha však nebyl schopen spatřit ani Mojžíš. V Koránu se vypráví, že když se Bůh před Mojžíšem zjevil, „...*obrátil ji (horu) v prach a Mojžíš klesl jak bleskem zasažen.*”³⁹

Korán zmiňuje dvě vidění Muhammada⁴⁰, která jsou Böweringem v Encyklopedii Koránu⁴¹ interpretována jako dvě vidění Boha. Při bližším zkoumání veršů a s přihlédnutím k tradici, která říká, že Muhammad obdržel poselství od Boha skrze archanděla Gabriela⁴², je zcela bez pochyb, že zde nemluví Muhammad o Bohu, ale o “vznešeném poslu”.⁴³ Nejedná se tedy o vidění Boha, ale o vidění jeho posla, archanděla Gabriela. „*Kdo je nepřitelem Gabriela. . . neboť on (Gabriel) seslal - z dovolení Božího - do srdce tvého zjevení jako potvrzení pravdivosti poselství i jako správné vedení i zvěst radostnou pro věřící.*”⁴⁴

Korán na mnoha místech připodobňuje Boha světlu, které září na stvoření. Jedno z nejhezčích vyjádření Boha jako světla najdeme ve “verši světla”.

„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 světě! A Bůh vede k světlu Svému, koho chce, a Bůh uvádí lidem podobenství různá. Bůh vševědoucí je o věci každé.”⁴⁵

Veršů v Koránu, které nějak spojují Boha a světlo, je mnoho. Nejedná se ovšem o složité metafory, jako v příkladu “verše světla”, ale o prosté odkazy, že Bůh je světlem⁴⁶, že z něj vychází světlo⁴⁷ a nebo odkazují na světlo, které Bůh seslal mezi lidi.⁴⁸

Takto tedy mluví Korán o Bohu. Máme zprávy o jeho tělesnosti brát doslovně? Nebo bychom je měli spíše brát jako jakési přirovnání? Na tuto otázku neodpovídá Korán jednoznačně.

³⁷ 6:103

³⁸ 50:16

³⁹ 7:143

⁴⁰ 53:5-18

⁴¹ G. Böwering „God and his attributes“, Encyclopaedia of Islam, vol. II, 2nd ed., Brill 1965

⁴² L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. Vydání, Vyšehrad 2006, s. 14

⁴³ 81:19-24 - zde je vylíčena jedna ze dvou epizod a zde také ve verši 19 vidíme, že se nejedná o Boha

⁴⁴ 2:97 – Hrbek ve svém překladu Koránu v poznámce k tomuto verši uvádí, že je to poprvé, co je anděl přinášející poselství zmíněn jménem.

⁴⁵ 24:35 - verš významný zejména pro islámskou mystiku

⁴⁶ 9:32; 39:69; 61:8

⁴⁷ 5:15; 39:22

⁴⁸ 4:174; 7:157; 64:8

Korán však neodpovídá nejasně pouze na otázky tělesné povahy Boha. Je celá škála otázek, na které Korán odpovídá nejasně, nebo si v odpovědích protirečí. Celou tuto problematiku si ukážeme na příkladu předurčení.

Začnemě od Koránské výpovědi, která Boha podává jako „vševědoucího“. V celé existenci není nic, co by se dalo před Bohem utajit – Korán nám sděluje, že „*On zná zjevné i skryté.*“⁴⁹ Ví prý přesně, co se odehrává v našich duších. Zkrátka a dobře, neexistuje otázka, na kterou by Bůh neznal odpověď. Jak je to ale s osudem člověka?

Na jednu stranu figuruje Bůh jako nejvyšší soudce - člověk je odpovědný za své činy. Ale jiná místa v Koránu přímo říkají, že je to sám Bůh, kdo „zavírá“ lidem srdce. Korán zdůrazňuje, že Bohu a jeho vůli nic nemůže uniknout - vše co se děje, se tak děje, protože o tom Bůh rozhodl. „Bůh vede všechny k vykoupení a zatracení jsou tak jen ti, kteří vědomě odmítnou jeho pomoc.“⁵⁰ Tato interpretace Koránského verše „*To dobré, jehož se ti dostane, pochází od Boha a to zlé, jež tě postihne, pochází od tebe samého*“⁵¹ Jiné verše ovšem naznačují, že je to sám Bůh kdo rozhoduje o tom, kdo jeho pomoc odmítne. „*A Bůh zbloudit nechává, koho chce, a cestou správnou též vede, koho chce, a On mocný je i moudrý*“⁵². Korán dokonce naznačuje, že pokud Bůh dá někomu zbloudit, nemá jedinec co zbloudil jedinou nadějí na záchranu.⁵³ Bůh je nechá zbloudit a pak na ně uvalí příšerný trest. Tato koncepce má obdobu i ve Starém zákoně.⁵⁴

Jak je vidět, k otázce předurčení najdeme v Koránu dva druhy odpovědí. Podobně protikladných tvrzení je víc a islámští učenci vůči nim skrze dějiny zaujímali nejrůznější stanoviska.

2) TEOLOGICKÝ SPOR O POJETÍ BOHA

2.1. Racionální přístup

Jedním ze způsobů, jak vyřešit uvedené problémy, je přistoupit ke Koránu s použitím rozumu. Tento racionalistický přístup, který Kropáček připodobňuje křesťanské scholastice⁵⁵, je souhrně nazýván

⁴⁹ 87:7

⁵⁰ L. Gardet., „Allah“, z „Encyclopaedia of Islam, vol. I,“ 2nd ed., Brill 1966, z anglického jazyka jsem překlad udělal já. Tato úvaha vychází z obsahu verše 4:79, s. 408

⁵¹ 4:79

⁵² 14:4b, podobně hovoří i 16:93, 6:39

⁵³ 17:97, 18:17 a další

⁵⁴ A ne na jednom místě, naopak. V Exodu Hospodin opakovaně zatvrzuje srdce faraona, takže faraon pak nechce izraelity propustit. Zde se víc než kdy jindy ukazuje, že jsou cesty Boží nevyzpytatelné. Skrze Mojžíše Hospodin působí zázraky, aby faraon uvěřil v jednoho Boha a nechal Židy odejít z Egypta. Zároveň však Hospodin způsobí zatvrzení faraonova srdce, takže faraon nepovoluje – a za trest, že faraon nepovoluje, pak Hospodin sesílá na Egypt jednu pohromu za druhou – vedoucí až k smrti všech prvorozených. Chudák faraon za to třeba ani nemohl – to JHVH mu zatvrzoval srdce.

Podobné příběhy o zatvrzení srdcí ve Starém zákoně nacházíme i Dt 2,30, Joz 11,20, Ž 77,8, Iz 63,17, dokonce i v Novém zákoně: J 12,40, Ži 3,16

⁵⁵ L. Kropáček, Pojetí Boha v sunnitském islámu, <http://global21.cz> > Ideje > Religionistika (19.6.2013)

kalám. Nejznámějším racionálním proudem v dějinách islámského teologického myšlení je hnutí *mu'tazily*.

Mu'tazila vzniká někdy v posledních letech ummajovského chalífátu. Většina západních vědců se shodne na tom, že jejich motivy vzniku byly primárně silně politické⁵⁶. Je možné, že impulsů ke vzniku tohoto myšlenkového směru bylo více, sekundární literatura však největší váhu přikládá právě politickým motivům. Svým racionálním přístupem se snažili vyvrátit právo Umajjovců na chalífát.

Ti totiž z perspektivy Boží vševědoucnosti mohli tvrdit, že Bůh už od věčnosti znal vývoj chalífátu. Tím pádem je Boží předurčení, že ho získá Mu'áwija a jeho potomci – nikoliv rod hášimovský, ke kterému patřil Alí, zeť proroka a jeho rodina. To, že Bůh od věčnosti znal tento vývoj událostí, vlastně zajišťovalo vládnoucím umajjovcům politickou legitimitu, neboť tak mohli tvrdit, že Bůh vlastně jejich vládu předurčil. *Mu'tazila* toto vyvrátila zpochybněním Božích atributů a jeho vševědoucnosti.

Ze spisů *mu'tazily* se nám do dnešních dob nezachovalo prakticky nic. Teprve až ve dvacátém století byl objeven spis 'Abd al-Džabara (z. 1025) „Kniha pěti fundamentů“ (*Kitab al-Usul al-khamsa*), který byl vydán v anglickém překladu jako součást knihy „Defenders of Reason“ od Richarda C. Martina a kol.

'Abd al-Džabar je v „Defenders of Reason“ předkládán jako poslední *mu'tazilita* a teolog tohoto směru, široce známý v arabském středověkém světě. V tomto svém spise, napsaném jako fiktivní dialog, kdy si autor sám pokládá otázky a sám si pak na ně odpovídá, jsou obsažena veškerá důležitá témata *mu'tazily*.

Ihned na úvod předkládá základní myšlenku *mu'tazily* a to v odpovědi na otázku, co je největší povinností člověka vůči Bohu. Odpovídá, že touto největší povinností je užívat rozumu a spekulativního přístupu v otázkách o Bohu. *Mu'tazila* tedy zřejmě nepovažovala rozum za pouhý nástroj pro porozumění Bohu, ale dokonce tvrdila, že je největší odpovědností člověka tohoto rozumu užívat při snaze pochopit Boha⁵⁷. Proto je podle autora i tolik dvojsmyslných nebo vzájemně protimluvných veršů v Koránu – je to pobídka pro člověka, aby při jeho reflexi používal rozum. Celá tato úvaha nemá však oporu pouze v myšlení *mu'tazily*, ale samotný směr ji odvozoval přímo z Koránu, který podle al-Džabara k tomuto uvažování prý přímo vybízí veršem:

„On je ten, jenž seslal ti Písmo, v němž některé verše jsou pevně stanovené, a ty jsou podstatou Písma, zatímco jiné jsou

⁵⁶ Takto vznik *mu'tazily* interpretuje jak de Libera (s.106) tak Armstrongová (s.199). Určitou váhu politickým motivům pro vznik *mu'tazily* dává i Kropáček (s.62). Je třeba zdůraznit, že se jedná o interpretaci motivů pro vznik *mu'tazily*, v žádném případě se nejedná o tvrzení, že by *mu'tazila* měla politický charakter po celou dobu své existence.

⁵⁷ Richard C. Martin a spol., „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 90

víceznačné. Ti, v jejichž srdcích je odchýlení, následují to, co je v něm víceznačné, usilujíce tak o rozkol a snažíce 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.“⁵⁸

Racionální přístup je proto tolik důležitý, protože povinností člověka je porozumět Božím záměrům. V případě jejich nepochopení člověku hrozí, že skončí v pekelném ohni.

Dostupná literatura, která se snaží o reflexi myšlenkových proudů *mu'tazily* jako jedno z dalších klíčových témat tohoto směru uvádí popírání jakékoliv fyzické podoby Boha⁵⁹.

„*Mu'tazilité* odmítali, že by bylo možno spatřit Boha, a to i v ráji, protože je svou podstatou spirituální.“⁶⁰

Pokud se vrátíme zpět k zmíněnému spisu al-Džabara, nalezneme stejné myšlenky.

*"A víš, že nemá (fyzické) tělo, a není pro něj možné dostat se nahoru nebo dolů, nebo se pohybovat, měnit nebo mít formu... nemá přívlastky barvy nebo vůně..."*⁶¹

Mezi muslimy ovšem panovala představa, že v soudný den a v ráji budou moci spravedliví popatřit Boha. Toto tvrzení je dokonce přímo založené na Koránském verši⁶². Stejně tak i na jiných místech Korán praví, že věřící budou v ráji ve společnosti Boha.⁶³

Mu'tazila toto však zcela odmítá.

*„Neboť Bůh řekl: „Zraky lidí ho nedosáhnou“ (6:103), a procesem vnímání zraku je vidění, takže nutně není možné Boha vidět... může být spatřen pouze srdcem, porozumněním a věděním. Říká se „V ten den budou jedny tváře zářící a ke svému Pánu hledící“ (75:22-23); interpretace tohoto je taková, že ony (tváře) jsou v očekávání Boží odměny, nebo v očekávání Jeho slitování...“*⁶⁴

Boha tedy není možné spatřit zrakem a Koránské zmínky o možnosti vidění Boha vykládá al-Džabar alegoricky. Jedná se tedy o důsledné odmítnutí jakéhokoliv možného fyzického vzhledu. Je ovšem třeba poukázat i na to, že al-Džabar uvádí další důležitou funkci rozumu jako jednoho ze dvou možných prostředků, jak nahlížet Boha.⁶⁵

⁵⁸ 3:7

⁵⁹ Vynikající český islamolog Luboš Kropáček uvádí, že *mu'tazila* jednoznačně popírala jakýkoliv možný antropomorfní projev Boha nebo fyzickou existenci.

⁶⁰ L. Kropáček, „Duchovní cesty Islámu“, 4. vydání, Vyšehrad 2006, s. 63

⁶¹ Al-Džabar, „Kitáb al-Usul al-khamsa“ v; Richard C. Martin a spol, „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 92

⁶² 20:111, 75:22-23

⁶³ 3:107

⁶⁴ Al-Džabar, „Kitáb al-Usul al-khamsa“ v; Richard C. Martin a spol, „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 95

⁶⁵ Zmíněná publikace „Defenders of Reason in Islam“ mimo al-Džabarova pojednání přináší i článek indonéskeho autora jménem Harun Nasution, který se v současné době *mu'tazile* nejen věnuje, ale patří i mezi několik málo islámských učenců, kteří jí veřejně obhajují. Předložený text je původně součástí širší práce, „Racionální islám: idej

Mezi další horká témata islámské teologie patří otázka svobody člověka. Jak bylo poukázáno v kapitole věnující se pojetí Boha v Koránu, svatá kniha muslimů nepodává na tuto otázku jednoznačnou odpověď.

Stanovisko *mu'tazily* je v tomto směru jednoznačné. Člověk má svobodnou vůli. Toto stanovisko svobodné vůle bylo podle Karen Armstrongové⁶⁶ i de Libery⁶⁷ důležité v opozici proti umajjovskému chalífátu⁶⁸. Navíc pokud by to bylo proti jeho vůli, mohl by to změnit z pozice své všemohoucnosti. Oni sami za své jednání nemohou – Bůh to takto předurčil.

„Pokud by lidské činy byly tvořeny Bohem, k čemu by pak bylo, aby On přikazoval eticky dobré a zakazoval eticky špatné, a odměňoval a velebil poslušnost, a zavrhoval a trestal neposlušné?“⁶⁹

Takto se ptá al-Džabar v reakci na otázku svobody lidského jednání. Předurčení *mu'tazila* odmítá a klade odpovědnost za lidské činy člověku samotnému, čímž zpochybňuje boží legitimitu umajjovského chalífátu. *Mu'tazila* klade důraz především na Boha jako milosrdného a dobrotivého. Je to zkrátka proti pojetí takového Boha, aby tvořil lidi předem odsouzené k věčným pekelným mukám.

„Jak by pro Boha bylo možné vytvořit chybné chování a poté je trestat? Bylo by to stejné, jakoby někdo něco přikázal svému otrokovi a pak ho za to trestal za uposlechnutí příkazu.“⁷⁰ Je jasné, že se al-Džabarovi zdá logicky zcela v rozporu, pokud by někdo odměňoval nebo trestal to, co sám přikázal. Pokud by Bůh hřimal a vyčítal bezvěrcům jejich světonázor, vlastně by tak kritizoval sám sebe. Al-Džabar dokonce dodává: *„Pokud by pro Boha bylo možné přát si neposlušnost, znamenalo by to pak, že jak člověk poslušný jeho příkazům, tak člověk neposlušný – oba vlastně pouze plní Boží vůli.“⁷¹*

Korán opakovaně zdůrazňuje, že Bůh je spravedlivý – pokud by činy lidí byli předurčené Bohem, byl by to i Bůh, kdo koná bezpráví – což je zcela v rozporu s Koránskou představou spravedlivého Boha. Na základě Koránského verše 2:286 pak al-Džabar tvrdí, že Bůh ukládá každému člověku jen to, co je pro něj možné.

„Bůh nekládá do člověka nevíru, aniž by mu dal sílu věřit – ukládá ji nevěřícímu, který se sám rozhodl být nevěřícím.“⁷² Nepřipouští tedy ani možnost, že by Bůh okolnostmi ve světě, kterému

a myšlenky“ (*Islam Raswnal: Gagasan dan Pemikira*), která je souborem jeho článků a zapsaných přednášek na téma *mu'tazily*. I ten klade důraz na alegorický výklad. Upozorňuje však, že alegorický výklad má svoje hranice a jsou chvíle, kdy je třeba brát Korán doslovně. *„Bůh určitě nemá ruce nebo židli, ale má autoritu.“*

⁶⁶ K. Armstrongová, „Dějiny Boha“, Argo 1996, s. 199

⁶⁷ De Libera, „Dějiny filosofie 5 - Středověká filozofie“, OIKOYMENH 2001, s. 106

⁶⁸ Podle Kropáčka toto myšlení navazuje na qadaríju, která s tímto pojetím přišla už před *mu'tazilou* (L. Kropáček, „Duchovní cesty islám“, 4. Vydání, Vyšehrad 2006, s. 64)

⁶⁹ Al-Džabar, „Kitab al-Usul al-khamsa“ v; Richard C. Martin a spol., „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 97

⁷⁰ Al-Džabar, s. 97

⁷¹ Al-Džabar, s. 99

⁷² Al-Džabar, s.92

vládne, mohl člověka dovést ke stavu nevíry. Nespravedlnost, zlo a nevíra podle *mu'tazily* tak vždy vychází z člověka, nikdy nemůže být Bohem způsobená.

Nejvýznamnější kritikou ze strany oponentů *mu'tazily* proti pojetí svobodné vůle u člověka byla námitka, že *mu'tazila* svým učením vlastně popírá Boží vševědoucnost. Tento Boží atribut samozřejmě al-Džabar nikde nijak nepopírá, z jeho práce však toto popření nepřímo vychází.

Proč vševědoucí a všemohoucí Bůh nezabrání zlu (v tomto konkrétním případě vládě umajjovců)? To al-Džabar neřeší. Důsledně však opakuje, že zlo vychází z člověka a nikdy od Boha. Je třeba si uvědomit, že al-Džabar žil dlouho poté, co padl umajjovský chalífát a je spíše dědicem tradice *mu'tazily*, než politickým odpůrcem. Jeho práci vztahujeme zpětně na vládu umajjovců nikoliv proto, že by al-Džabar tento chalífát zpětně kritizoval, ale protože zmínění západní badatelé píší v rámci *mu'tazily* o zpochybňování atributu všemohoucnosti, což al-Džabar, také *mu'tazilita*, nedělal. Na druhou stranu, pokud si dovolíme rozvinout trochu pojetí Boží všemohoucnosti, narazíme na pár rozporů a omezení už v samotném Koránu. Ten zdůrazňuje, že Bůh nemá syna ani dcery – doslova se v Koránu píše, že by to bylo pod jeho úroveň; „*Není Boha důstojná, aby si bral syna nějakého.*“⁷³ Zřejmě by tím utrpěla Boží důstojnost, neboť Bůh je podle Koránu nad takové věci povznesen.⁷⁴ Al-Džabar zase ve svém spise píše, že není možné, aby Bůh konal zlo – odporuje to jeho podstatě⁷⁵.

Podobně hovoří i Nasution. Ten v části, kde se zabývá hříchem a svobodnou vůlí dokonce přímo píše, že „Bůh *nemůže* dělat, co není dobré.“⁷⁶

Navzdory tomu, co tvrdí Korán i al-Džabar o Boží všemohoucnosti, jsou tu určitá omezení – určité věci, které Bůh ze své podstaty nedokáže udělat. Kategorické odmítání možnosti věřících, aby spatřili Boha při soudném dni nebo v ráji vede k závěru, že Bůh na sebe zřejmě podle *mu'tazily* není schopen vzít podobu, kterou by věřící spatřit mohli. *Mu'tazila* tedy i v tomhle případě udává určitá omezení Boží všemohoucnosti. Nejde nám teď o teologickou polemiku, ale o pouhé poukázání, že některé výroky islámských učenců, které primárně obhajují Boží dobrotivost, jedinnost, neuchopitelnost a dokonalost paradoxně přináší limity pro jeho všemohoucnost. Bohužel islámští učenci tento rozpor nereflektovali a nemůžeme jej proto dál rozvádět.

Dále de Libera poměrně zjednodušeně píše, že s důrazem na absolutní Boží jedinnost došlo k potlačení všech Božích atributů (*sifat allah*)⁷⁷. Tento výrok je však nepřesný. Lepší pochopení

⁷³ 19:35a

⁷⁴ 6:100

⁷⁵ Al-Džabar, „Kitab al-Usul al-khamsa“ v; Richard C. Martin a spol., „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 96

⁷⁶ H. Nasution, „Islam Raswala: Gagasan dan Pemikiran“, v; Richard C. Martin a spol., „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 186

⁷⁷ De Libera, „Středověká filosofie“, Dějiny Filosofie 5, OIKOYMENH 2001, s. 106

problematiky podává Kropáček, který píše, že se *mu'tazila* pouze stavěla proti doslovnému chápání Božích atributů a přistoupila k výkladům alegorickým⁷⁸. Atributy jsou navíc totožné s Boží podstatou. „Devětadevadesát překrásných jmen Božích (*al-asmá, al-husná* 7:180), používaných porůznu jednotlivě v Koránu a následně shrnutých a zakotvených v systému tradic, neznamená existenci zvláštních vlastností odlučitelných od Boží podstaty.“⁷⁹

Podobný výklad podává i D. Gimeret. Ten říká *Mu'tazila* slovo „atribut“ - *sifa*, chápala stejně jako slovo *wasf*⁸⁰ a pokládala je vedle sebe jako synonyma. Boží jména jsou prostě slova, kterými nějak popisujeme Boží esenci. Jsou to lidská slova, jsou to popisná a často i obrazná vyjádření lidskou myslí neuchopitelného Boha⁸¹.

Zmíněný Harun Nasution se sice také přiklání k myšlence, že *mu'tazila* odmítá atributy – ale rozvádí jí podobně jako Kropáček. Podle něj *mu'tazila* nepopírá pasáže, které mluví o Bohu jako o milosrdném, slitovném atd, ale že spíše než o atributy se jedná o aspekty jeho jediné esence.

Mu'tazila měla problém s atributy údajně proto, že byly chápány jako věčné. Podle *mu'tazily* je však věčný pouze Bůh a proto podle Nasutiona nemluvíme o attributech, ale aspektech. Bůh zná věci nikoliv na základě svého atributu „vševědoucího“, ale na základě toho, že vševědoucnost je součástí jeho jedinečné esence. Primárním zájmem *mu'tazily* podle Nasutiona je především zdůraznění Boží jedinečnosti a zřetelné oddělení od jakéhokoliv polyteistického smýšlení.⁸²

Al-Džabar píše, že Bůh má atributy takové, které s ním žádná bytost nesdílí⁸³.

Atributy jako takové tedy nepopírá. Nevyjadřuje se přímo k zmíněným 99ti atributům. Říká, že Boží atributy jsou jedinečné a není ničeho v celé existenci, co by mělo stejný atribut jako Bůh. Jak jsme uvedli, pokud se jedná o fyzické atributy, jako jsou ruce nebo oči, zdůrazňuje al-Džabar alegorický výklad, přesto že nepopírá, že Bůh určitě „vidí“ i „slyší“ - vždyť pro něj není nic nemožné.

Ukázali jsme tedy, že *mu'tazila* považovala rozum za klíčový a jeho užívání dokonce chápala jako povinnost muslima při jeho přístupu ke Koránu, aby byly Boží nároky a požadavky správně pochopeny. Znamená to tedy, že je rozum nadřazen zjevení? H. Nasution píše, že taková představa o *mu'tazile* by byla mylná.

Podle něho *mu'tazila* nikdy nezastávala stanovisko, že by pouhý rozum stačil a zjevení nebylo třeba. Lidský rozum není dostatečný k poznání všeho. Skrze rozum například nelze odhalit Boží

⁷⁸ L. Kropáček, „Pojetí Boha v islámu“, *global21.cz* › [Ideje](#) › [Religionistika](#) (8.6. 2013)

⁷⁹ L. Kropáček, „Duchovní cesty islám“, 4. Vydání, Vyšehrad 2006, s. 63

⁸⁰ V češtině bychom použili slovo „popis“ nebo „deskripce“.

⁸¹ D. Gimeret, „Sifat Allah“, *Encyklopaedia of Islam*, vol. 9, 2. vydání, Brill 1965, s. 552

⁸² H. Nasution, „Islam Raswala: Gagasan dan Pemikiran“, v: Richard C. Martin a spol., „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 185

⁸³ Richard C. Martin a spol., „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 92

příkázání nebo rituály. Je možné poznat Boha, ale nebylo by možné poznat jeho zákon. Krom toho zjevení je nutné jako potvrzení věcí, ke kterým jsme došli díky rozumu⁸⁴. Jak bylo také ukázáno v myšlení *mu'tazily*, své učení vždy zakládala na nějakém Koránském verši. Nikdy její určení nebylo v přímém rozporu s Koránem. Například, jak bylo poukázáno v úvodní kapitole o Koránu, ten skutečně připouští v některých místech svobodnou vůli člověka.

2.2. Tradicionistická exegeze

Předtím, než se pokusíme o reflexi reakce ortodoxie na učení *mu'tazily*, musíme si položit otázku: „Co myslíme onou tradicionistickou?“

Při studiu západní sekundární literatury, která pojednává o islámu a vývoji myšlenkových směrů v islámu, narazíme často na krátké pojednání o *mu'tazile*, která je označována jako racionalistický proud. Západní autoři mají ovšem potřebu označit nějak právní a teologické školy, které s učením *mu'tazily* nesouhlasily a nějak se vůči němu vymezovaly. Zřejmě proto, aby autor takových textů nemusel užívat slovních spojení „odpůrci *mu'tazily*“, přichází mnoho z nich s jiným slovem, které nepřátele racionálního proudu označuje nějak souhrně.

Tak například v „Defenders of Reason“ je používáno slova „tradiční“, stejného slova užívá i Armstrongová v Dějinách Boha. Kropáček na druhou stranu naopak užívá slova „islámská ortodoxie“. Jsou tedy používána jiná slova, ale významově se autoři snaží říci totéž: jedná se o směry, které tíhnou k tradici a které se snaží své učení zakládat co nejvíce na Koránském zjevení. Směry, které se staví podezřele proti všemu, co není vysloveně uvedeno v Koránu.

V sekundární literatuře o vývoji islámského myšlení je také opakováno jedno jméno: Ahmad Ibn Hanbal.

Jeho jméno není uváděno převážně proto, že by byl jediným bojovníkem proti *mu'tazile*, ale proto, že na učení ibn Hanbala je nejlépe vidět rozdíl mezi *mu'tazilou* a tradičními proudy.

2.2.1. Ahmad ibn Hanbal a tradiční pojetí Boha

Hanbalovu právní školu označuje Kropáček za „zvláště přísnou“⁸⁵. Ve svém článku pro portál Global21 dokonce o Hanbalovi píše, že zkomplikoval postavení celé teologie⁸⁶. A to z toho důvodu, že v podstatě teologii neuznával. Zastával podle Kropáčka názor, že Bůh se již plně zjevil tak, jak se zjevit chtěl. Bůh sám sebe v Koránu věřícím odhaluje tak, jak si přál. Pokud by o sobě přál zjevit více, udělal by to⁸⁷. Z toho tedy vyplývá, že ibn Hanbal zřejmě neměl potřebu jakkoliv o Koránu

⁸⁴ H. Nasution, „Islam Raswala: Gagasan dan Pemikiran“, v: Richard C. Martin a spol., „Defenders of reason in islam“, One World 2003, s. 188

⁸⁵ L. Kropáček, „Duchovní cesty islám“, 4. vydání, Vyšehrad 2006, s. 65

⁸⁶ L. Kropáček, „Pojetí Boha v islámu“, global21.cz › [Ideje](#) › [Religionistika](#) (8.6. 2013)

⁸⁷ Kropáček, Pojetí Boha v Islámu

racionálně mluvit. Ke stejným závěrům dochází i Armstrongová; „Ibn Hanbal nestrpěl o Bohu jakoukoliv racionální disputaci.“⁸⁸

Oba dva zmínění autoři uvádí jako ohnisko střetu mezi *mu'tazilou* a ibn Hanbalem v učení o stvořenosti Koránu. Podle zmíněných se totiž v době, o které mluvíme, rozmohla představa, že stejně jako Tóra a Boží moudrost, i Korán je praexistentní – byl tedy u Boha již před stvořením světa a času a existuje s ním od věčnosti. Tento názor se zakládá na učení o Božích attributech, které jsou podle tradičních proudů součástí Boha a existují s ním od věčnosti. Stejný statut dostal i Korán, jako věčné a nestvořené Boží slovo. Ze stejných důvodů, pro které *mu'tazila* odmítla Boží atributy (tedy důraz na jedinnost), zřejmě odmítla i existenci Koránu od věčnosti.

Zajímavé ovšem je, že otázce nestvořenosti Koránu se nevěnuje ani al-Džabar, ani Nasution.

Nejednalo se tedy zřejmě o jedno ze základních tvrzení *mu'tazily*, ale spíše o myšlenku, která tak nějak vyplývala z jejich učení. Něco podobného naznačuje i Christopher Melchet. Podle něho je totiž autorem této doktríny al-Marisi (z. 833-4?), který byl žákem hanafíjské školy. *Mu'tazila* toto učení prý jenom přejala.⁸⁹

Není ovšem divu, že konflikt o původu Koránu je tak často uváděn jako konflikt především mezi *mu'tazilou* a ibn Hanbalem. V době, kdy byla na krátkou dobu *mu'tazila* oficiálním učením za chalífy al-Ma'múna, byl ibn Hanbal vězněn a mučen právě kvůli tomu, že nechtěl uznat stvořenost Koránu. Tato doktrína, kterou se rozhodl al-Ma'mún ustanovit jako oficiální, nebyla původní myšlenkou *mu'tazily*⁹⁰. Ibn Hanbal se však pro nepřijetí této myšlenky nechal mučit a ostře proti ní vystupoval. Jeho pozici v této debatě ilustruje následující citát;

*„Bůh byl vždy mluvčím a Korán je promluvou Boha, Mocného a Velikého. Korán není nijak stvořen a Bůh nesmí být popisován jinak, než jak sám – Mocný a Velký – popsal Sebe v Koránu.“*⁹¹

Ibn Hanbal nepřipouštěl stvořenost Koránu z prostého důvodu – jedná se o promluvu Boha. Pokud bychom se pokusili ilustrovat toto ibn Hanbalovo prohlášení na jiném příkladě, nejlépe by tato ibn Hanbalova myšlenka vynikla na popisu snahy Boha vytvořit si například ruku. Bůh nemůže sám sobě stvořit ruku, aby byla jeho součástí – nebyla by už věčná, byla by stvořená. A protože Bůh sám o sobě podle mínění muslimů je věčný, musí být věčná každá jeho část – tedy i Korán, jakožto Boží promluva.

*"Korán je promluva Boha, a není stvořený.... neb ta promluva vychází z něho, a nic z něho nemůže být stvořeno."*⁹²

⁸⁸ K. Armstrongová, „Dějiny Boha,“ Argo, 1996, s. 201

⁸⁹ Ch. Melchert, „Ahmad ibn Hanbal“, One World 2006, s. 9

⁹⁰ Melchert, s. 9

⁹¹ Ahmad ibn Hanbal, „Kitaabul - Mihnah“ v Muhammad Ibn 'Abdur Rahmaan al Khumajjis, „The Creed of four Imams“, E-book: http://www.missionislam.com/knowledge/books/creed_4_imaams.pdf, s. 46 (8.6. 2013)

⁹² The Creed of four Imams“, E-book: http://www.missionislam.com/knowledge/books/creed_4_imaams.pdf, s. 47

Mu'tazila toto odmítala, jak bylo ukázáno; věřila totiž, že věčný může být jen jeden – a tím je Bůh. Z tohoto důvodu zpochybňovala tradiční pojetí atributů a přejala i učení o stvořenosti Koránu. Velmi kontrastní vůči učení *mu'tazily* je ibn Hanbalovo pojetí lidské svobody – tedy spíše nesvobody. Ibn Hanbalova pozice vůči této otázce zcela jasně vyplývá z následujícího citátu:

„Věřím v Boha, z jeho vůle.“⁹³

Je tedy jasné, že ibn Hanbal nepřipisoval sám sobě vůbec žádnou zásluhu za to, že by byl věřící – podle uvedeného citátu se spíše zdá, že si sám připadal jak člověk, který v Boha věřil pouze a díky tomu, že si to tak všemocný Bůh přál. Ze stejného důvodu zřejmě označoval Muhammada za „otroka Boha“ - aby ještě víc zdůraznil absolutní závislost člověka na Bohu⁹⁴.

Ibn Hanbal tedy odmítal jakékoliv teologické disputace – kladl důraz, aby věřící vycházeli pouze z Koránu, kde Bůh sám sebe odhalil tak, jak si sám přál. „Koránské výroky je třeba brát doslovně“⁹⁵ a o Bohu se nesmí mluvit jinak, než jak mluví Bůh sám o sobě ve zjevení.

Ibn Hanbalovu snahu úplně se vyhnout teologické disputaci a nepoužívat ji, označuje Melchert za neúspěšnou⁹⁶. Hned v dalším století jeden jeho následovník sestavil odmítnutí některých heretických výroků. Využil přitom teologii a věnoval jej Ahmadovi. Úplné odmítnutí užívání racionálního uvažování v přístupu ke Koránu a v pojetí Boha se nakonec neprosadilo.

2.2.2. *Al-Aš'ariho odmítnutí otázky „jak?“*

Racionální přístup *mu'tazily* se neujal. Důvody mohou být různé, Kropáček například udává, že její myšlení zřejmě oslovovalo pouze intelektuální elity. Navíc ztrácela vliv poté, co chalífa al-Mutawakkil zavedl opět ortodoxní pojetí jako státní doktrínu⁹⁷.

Na druhou stranu, Melchertův závěr je, že ani ortodoxní pojetí ibn Hanbala se neujalo⁹⁸. Podobně soudí i Armstrongová: „Ibn Hanbalovo stanovisko bylo trochu prostomyslné. Mnoha muslimům připadlo zvrhlé a tmářské.“⁹⁹

S alternativou k oběma směrům přichází bývalý *mu'tazilita* al-Aš'arí, jehož stanovisko se dá bez nadsázky označit jako určitý kompromis mezi racionálním přístupem a rigidní ortodoxií. Pokusme se nyní jeho myšlenky nastínit na klíčových tématech, která byla zmíněna i u předchozích směrů. Předně se tedy ptajme po otázce Božího vzhledu. Ve vyznání al-Aš'arí říká, že Bůh tvář má, a ta tvář

(8.6.2013)

⁹³ Creed I, IAY 1:24 v: Ch. Melchert, „Ahmad ibn Hanbal“, One World 2006, s. 87

⁹⁴ Ch. Melchert, „Ahmad ibn Hanbal“, One World 2006, s. 88 – autor cituje z paměti Ibn Hanbalova syna, Sáliha.

⁹⁵ L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. vydání, Vyšehrad 2006, s. 65

⁹⁶ Ch. Melchert, „Ahmad ibn Hanbal“, One World 2006, s. 101

⁹⁷ L. Kropáček, „Duchovní cesty islám“, 4. vydání, Vyšehrad 2006, s.

⁹⁸ Ch. Melchert, „Ahmad ibn Hanbal“, One World 2006, s. 101

⁹⁹ K. Armstrongová, „Dějiny Boha“, Argo 1996, s. 201

je plná majestátnosti a velkomyslnosti¹⁰⁰. Dále al-Aš'arí (a tato část je pro jeho pojetí vzhledu Boha důležitá) přiznává, že Bůh má i oči a ruce. Všechna tato tvrzení dokládá citacemi z patřičných míst v Koránu, kde jsou jednotlivé části těla zmíněna. Ale dodává, že se „neptá, jak je má (*bilá kajfa*)“.¹⁰¹

Je vidět, že al-Aš'arí také odmítá doslovnou „materiální“ interpretaci některých výroků o Bohu, nechce se však pouštět do interpretací a alegorií. Kropáček toto jeho učení vykládá tak, že je třeba brát zmíněné Boží vlastnosti jako reálné – nezlehčovat je alegoriemi, ale ani je si je nevysvětlovat antropomorfně, jako to činili Hanbalovci. al-Aš'arí tak podle Kropáčka klade důraz na lidskou neúplnost a nedokonalost, která brání člověku pochopit „jak“¹⁰². Nicméně je podle al-Aš'arího jisté, že v soudný den věřící spatří svého pána, „*stejně jasně, jako spatří měsíc*“¹⁰³ a nevěřící budou od Boha odděleni.

al-Aš'arí dále uznává nestvořenost Koránu a jeho věčnost. Ukázali jsme, že toto učení sice není primárně výsledkem myšlení *mu'tazily*, která je pouze přejala. Vyplývá z toho ovšem další důležitá věc – al-Aš'arí věří ve věčné a nestvořené Boží atributy. Zdůrazňuje tak, že je Bůh „Vidící“ a „Slyšící“, což podle něj *mu'tazila* popírá.¹⁰⁴

K otázce predestinace se al-Aš'arí v uvedeném vyznání staví jednoznačně: Bůh utváří lidské činy. „*Činy bytostí jsou stvořeny a predestinovány Bohem, jak řekl (37:94)*.“¹⁰⁵

V uvedených vyznáních sice tuto myšlenku nenajdeme, ale v západní literatuře se často opakuje určitý komplikovanější koncept predestinace podle al-Aš'arího. Shodují se na něm všichni významní autoři a tak se zřejmě sluší jej zde poznamenat.

Například Armstrongová píše, že podle al-Aš'arího Bůh sice činy člověka vytváří, ale dovoluje člověku za tyto činy „získávat si zásluhu, nebo se poskvrnit.“¹⁰⁶ Tímto vlastně podle Armstrongové al-Aš'arí odmítl úplnou svobodu lidských činů, ale zároveň přiznal člověku možnost podílet se na své vlastní spáse. Kropáček si toto pojetí vykládá tak, že člověk má možnost toužit po Božích činech a schvalovat je, čímž si získává „náboženskoprávní zásluhy.“¹⁰⁷ Toto lidské získávání zásluh za činy, které za něj řídí Bůh, označuje arabština slovem *kasb*.

Zdá se, že není úplně bez důvodu, že sám al-Aš'arí tento koncept neuvádí – podle jiných zdrojů se totiž nejedná o jeho myšlenku, ale o myšlenku kterou rozvíjeli jeho následovníci. al-Aš'arí sice byl s

¹⁰⁰ Duncan B. McDonald, „Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory“, Scribner (New York) 1903, s. 294, autor překládá al-Aš'arího z arabského textu uvedeného v: *Spitta's Zur Geschichte al-As'ari's*

¹⁰¹ McDonald, tamtéž.

¹⁰² L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. Vydání, Vyšehrad 2006, s. 66

¹⁰³ Duncan B. McDonald, „Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory“, Scribner (New York) 1903, s. 295, autor překládá al-Aš'arího z arabského textu uvedeného v: *Spitta's Zur Geschichte al-As'ari's*

¹⁰⁴ McDonald, str. 294

¹⁰⁵ McDonald, tamtéž.

¹⁰⁶ K. Armstrongová, „Dějiny Boha“, Argo 1996, s. 203

¹⁰⁷ L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. Vydání, Vyšehrad 2006, s. 66

tímto konceptem seznámen, ale sám ho nijak nerozvíjel¹⁰⁸.

3) BŮH VE FILOSOFII NA VÝCHODĚ

Na další utváření představ o Bohu měly podle předních západních autorů podíl především překlady spisů řeckých filosofů do arabštiny. V polovině osmého století začíná horečná překladatelská činnost podporovaná Abbásovskou dynastií a do arabštiny jsou překládána mnohá díla řeckých filosofů. Kromě Platóna, Euklida, Ptolemaia to byl především Aristoteles. De Libera se snaží nárůst tohoto zájmu vložit do kontextu. Podle něj je hlavním důvodem nárůst konkurenčních theologických stylů a škol, nejen uvnitř islámu. Uvádí dále, že například *mu'tazila* sice prosazovala racionální teologii, ale zároveň se nepřiklonila k filosofii¹⁰⁹. Kropáček však uvádí myšlenky egyptského filosofa Hahjá Huwajdího, který právě zmíněnou *mu'tazilu* a jí podobné směry označuje jako „koránskou filosofii“ nebo „filosofii islámu“, zatímco arabské autory, jejichž práce byly inspirovány myšlenkami řeckých filosofů, označuje jako „helénistická filosofie islámu“. Sám Kropáček přidává tradiční západní vnímání arabské filosofie jako zprostředkujícího článku mezi antikou a renesancí.¹¹⁰

Bylo by mylné domnívat se, že celá debata arabských filosofů se zaměřila pouze na Boha – s řeckými spisy se mezi muslimy rozšířili i pojednání o právu, etice, přírodě atd. Pro účely našeho pojednání si však budeme všimnout především těch prací, které se zabývaly metafyzikou. Kolem devátého století tak vzniká vedle již vyspělého a rozvinutého theologického myšlení vlastní arabská aristotelická filosofie¹¹¹. Cílem metafyziky nebylo podle Armstrongové dokázat Boží existenci – nikdo o ní nepochyboval. Šlo především dokázat, že je koránský Bůh slučitelný s „racionalistickým ideálem“¹¹². Podle Kropáčka bylo snahou arabských filosofů především bránit pojetí islámského Boha proti heretickým proudům vycházejícím ze staroíránského mazdaismu nebo manicheismu¹¹³. Podle Ostřanského se arabská filosofie vyvíjela od 8. do 11. století s tím, že na východě, kde vznikla o něco později, vydržela o 200 let déle¹¹⁴. Jiní autoři, například Karel Petráček období *falsafy* rozděluje na „východní“ a „západní“¹¹⁵. Ať tak a nebo tak, obecně je za prvního arabského filosofa považován al-Kindí.

¹⁰⁸ <http://www.muslimphilosophy.com/ei2/ashari.htm> (8.6. 2013)

¹⁰⁹ De Libera, „Dějiny filosofie 5 - Středověká filozofie“, OIKOYMENH 2001, s.102

¹¹⁰ L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. vydání, Vyšehrad 2006, s. 67

¹¹¹ Jako „arabskou filosofii“ označujeme filosofii na půdě islámu – nejedná se o etnické označení. Islám byl v této době už dávno rozšířen za hranice arabského poloostrova a mnozí z islámských filosofů nebyli etničtí arabové.

¹¹² K. Armstrongová, „Dějiny Boha“, Argo 1996, s. 203

¹¹³ L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. vydání, Vyšehrad 2006, s. 68

¹¹⁴ Bronisla Ostřanský, „Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti“, Libri 2009, s. 63

¹¹⁵ K. Petráček, V. Kubíčková, „Avicenna – Z díla“, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954

3.1. Al-Kindí (lat. Alkindus)

Cestu k racionálnímu pojetí Koránského zjevení připravila už *mu'tazila*. Na její myšlení navazuje „otec zakladatel“, al-Kindí, zřejmě první muslim, který v duchu antických filosofů, přistoupil v druhé polovině devátého století ke zkoumání Koránu racionální metodou a snažil se o skloubení Koránského zjevení a metafyziky.¹¹⁶ De Libera si jeho úspěch vysvětluje především ochranou, které se mu dostalo od chalífy al-Ma'múna (který podporoval i *mu'tazilu*) a jeho nástupce al-Mu'tasima.¹¹⁷ Alfred L. Ivry, který přeložil al-Kindího spis „K první filosofii“ (*al-Falsafah al-Ulá*), poukazuje na to, že al-Kindího myšlenky i přes přízeň chalífy nebyly úplně kladně přijímány. Filosofie totiž v mnohých vzbuzovala podezření, neboť se jednalo o cizí a sekulární kulturu. Mezi jeho posluchače patřila chalífova rodina a další aristokraté, studenti a theologové. Odmítnutý byl nejen ibn Hanbalem – ze zcela zřejmých důvodů - ale i *mu'tazilou*, která byla "více racionalistická".¹¹⁸

Stejně jako *mu'tazila* pokládala racionální myšlení za úkol člověka, označuje al-Kindí filosofii za "vysoké a vznešené umění".¹¹⁹ Podle něj je úkolem filosofie hledat pravdu, a to žádnou menší, než je ta nejvyšší. *"Filosofie se nezabývá jednotlivostmi, protože ty nejsou omezené a znalosti je nemohou obsáhnout všechny. Filosofie je znalost věcí, znalost jejich bytí a pravé podstaty."*¹²⁰ Ve svém traktátu „K první filosofii“ se zabývá Bohem, neboť právě jej považuje za „pravou podstatu bytí“. Al-Kindí je zkrátka toho názoru, že je zbytečné filosofovat o jednotlivých věcech, protože je jich mnoho. Pokud budeme filosofovat o Bohu a pochopíme ho, odhalíme pravou podstatu všech věcí.

Al-Kindího učení je i krásným příkladem pro tvrzení Karen Armstrongové, že filosofové se snažili racionálně dokázat, co bylo zjevené v Koránu¹²¹. Al-Kindí tak například filosofuje o konečnosti našeho světa. Říká, že jakákoliv věc kvantitativního charakteru nemůže být nekonečná. Například čas můžeme spočítat, proto je konečný.

„Pokud máme nekonečné těleso, tak pokud z něho odejmeme část konečného rozsahu, to co nám zbyde bude buď těleso konečného nebo nekonečného rozsahu. Pokud to co nám zbyde bude konečného rozsahu, tak přidáním původně oddělené části konečného rozsahu ... dostaneme znovu těleso konečného rozsahu...“

Pokud je zbytek (tělesa původně nekonečného rozsahu po oddělení tělesa konečného rozsahu) nekonečného rozsahu, tak pokaždé, když je k němu přidáno něco, co bylo z něj původně oddělené, dostaneme těleso buď většího

¹¹⁶ Bronislav Ostřanký, „Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti“, Libri 2009, s.63

¹¹⁷ De Libera, „Dějiny filosofie 5 - Středověká filozofie“, OIKOYMENH 2001, s.108

¹¹⁸ Alfred L. Ivry, „Al-Kindí's Metaphysics“, State university of New York press, 1974, s. 4.

¹¹⁹ Alfred L. Ivry, s.12

¹²⁰ Al-Kindí, „On the first philosophy“, s. 124 odst. 20 v; Alfred L. Ivry, „Al-Kindí's Metaphysics“, State university of New York press, 1974, s. 78

¹²¹ K. Armstrongová, „Dějiny Boha“, Argo 1996, s. 203

nebo stejného rozsahu oproti tomu, jak velké bylo před tímto přidáním. Pokud bude větší, tak to, co mělo původně povahu nekonečnosti, bude větší než nekonečno... a toto je nemožný rozpor. Pokud není větší, než bylo předtím, co bylo k němu něčeho přidáno tak dostáváme těleso, které se nezvětší poté, co k němu bylo něčeho přidáno a celé se neustále rovná samo sobě ... a toto je také nemožný rozpor. Tímto bylo teď vysvětleno, že je pro těleso nemožné, aby bylo nekonečné povahy.“¹²²

Pokud spojíme libovolné množství dvou spočítatelných věcí, dostaneme vždy spočítatelný – a tedy konečný – výsledek. Z toho plyne, že nekonečnost není u počítatelných věcí možná – což dokazuje i další úvahou: pokud bychom skutečně měli nekonečno času, pokud bychom z něj část odkrojili, měli bychom dostat dvě spočítatelné části – už by se nejednalo o nekonečno. Pokud bychom tyto dvě spočítatelné části spojili opět dohromady, měli bychom dostat nekonečno – což nedostaneme, protože platí první úvaha. Logicky je to tedy v rozporu a al-Kindí takto ukazuje, že žádná existující věc, která je nějakým způsobem změřitelná, nemůže být nekonečná – a to včetně času.¹²³ Svět nemůže ani trvat od věčnosti. Pokud by to tak bylo, nikdy by nenastal dnešní den, protože mezi dnem včerejším a začátkem času by bylo nekonečně mnoho dní. al-Kindí tímto dokazuje jak vznik světa, tak i jeho konečnost. Obě tyto myšlenky patří ke klíčovým částem koránského zjevení. al-Kindí si tímto také připravuje půdu pro své chápání Boží jednosti, neboť současně při dokazování nutné konečnosti všech těles se pokouší o definici věčného.

„Věčné je to, co nikdy nebylo ve stavu neexistence, bytí věčného nemá žádné „předtím“; věčné je bytí, které nebylo způsobeno něčím jiným; věčné nemá příčinu; věčné nemá subjekt ani predikát; nemá prostředek ani důvod.“¹²⁴

Toto „věčné“ později al-Kindí vztáhne na Boha. Nejdříve však uvažuje o povaze jednosti. Pokud mluvíme o jednotě, al-Kindí odmítá tento pojem vztahovat na individuum oddělené od své skupiny. Není totiž jednota ve svém jádru. Je to spíše označení individuality, nikoliv jednosti. Všechny věci jsou výsledkem něčeho, reakcí na něco. Jedna věc způsobuje druhou, ta způsobí další. Každá věc je složená z částí – jako jednota se pouze jeví a není pravou jednotou. Tyto části se nějak musely složit dohromady. Al-Kindí pak po dlouhých úvahách dochází k závěru, že každá mnohost musí mít v sobě jednotu – mnohost znamená podle al-Kindího pohyb, ale jednota v mnohosti znamená stálost. V každé věci tak musí být i jednoty, aby se pohybující věc mohla ustálit¹²⁵.

¹²² al-Kindí, 115

¹²³ al-Kindí, 116,5

¹²⁴ al-Kindí, 113

¹²⁵ al-Kindí, 133, 25

Naopak nemůže být ani jednota bez mnohosti - nemohlo by se nic pohybovat.¹²⁶ Touto úvahou dochází k závěru, že musí být jedna, pravá a nutně nezpůsobená, jednota. Jednota je tak s mnohostí spojená ve všech viditelných předmětech¹²⁷. Al-Kindí se dále táže; kdo takto spojil zmíněné věci? Rozhodně odmítá myšlenku, že by se to stalo náhodou – to by vyžadovalo stav, kdy tyto věci byly jednotné, což nikdy nebyly – vždy jich bylo víc, byly složené a byly mnohostí.

„Není tedy možné, aby zde byly věci, které se spojily (do své současné podoby) pouhou náhodou, tedy bez příčiny. Zbývá tedy pouze možnost, že spojení těchto věcí je způsobené, a to již od počátku existence těchto objektů.“¹²⁸

Al-Kindí dochází ve svých úvahách k závěru, že všechny věci našeho světa jsou složené – a tedy mnohostí. Zároveň se s touto mnohostí spojuje určitá jednota, tedy stálost. Složení těchto věcí a udržování zdánlivého rozporu jednoty a mnohosti ve všech věcech musí mít nutně nějakou příčinu. Věci nemohou způsobovat samy sebe – to by musely být věčné, což bylo vyloženo jako nemožné. Objevují se postupně, v čase, a proto nemohou vznikat samy ze sebe.

„Nyní tedy bylo vyloženo, že všechny věci musí mít nějakou první příčinu, která nemá jejich rod ani se jim jinak nepodobá. Je spíše těmto věcem nadřazená, vznešenější a je příčinou jejich vznikání. Tato příčina může být jednotou nebo mnohostí. Pokud by byla mnohostí, byla by jednota její součástí, neboť mnohost není nic než souhrn jednotlivostí, a byla by jednotlivostí a mnohostí zároveň. Příčinou spojení jednotlivostí do mnohosti by tak byla věc, jejíž povaha je spojením jednotlivostí do mnohosti, a tedy by byla příčinou sebe sama. Příčina je však jiná než její výsledek, z čehož vychází, že věc by byla jiná, než je její esence. Toto je zřejmě v rozporu, takže první příčina není mnohostí. Nezbyvá tedy jiná možnost, než že tato příčina je jednotlivostí pouze, bez jakékoliv povahy mnohosti.“¹²⁹

Skrze tuto úvahu tedy al-Kindí dochází k závěru, že svět má stvořitele, že je tento stvořitel jeden. Al-Kindí jej nazývá „Pravdivé jedno“. Když dojde k tomuto závěru, začne filosoficky vyvozovat, co z této jednoty vyplývá.

Tak především – a tady se zřejmě poprvé ve svém učení rozchází s Koránem - odmítá jakoukoliv možnost toto „Pravdivé jedno“ popisovat. Ve všech věcech, jak bylo ukázáno, je skrytá mnohost – proto je možné je přirovnávat k jiným věcem. Například nůž se skládá z částí – má rukojeť a čepel. Sám dohromady je to nůž (to je zmíněná jednota) – ale je v něm skrytá mnohost – tou je rukojeť a čepel. Proto můžeme nůž popsat, protože víme, z čeho se skládá. Můžeme ho přirovnat k jinému

¹²⁶ al-Kindí 138, 15. Al-Kindí uvádí mnohem více příkladů – bez mnohosti by nebyla různorodost nebo pestrost argumentů atd. Přirovnání k pohybu užíváme pro snazší pochopení problematiky – není cílem této práce, aby se čtenář ztratil či se vyčerpával v obrovském množství analogií.

¹²⁷ al-Kindí, 140, 20

¹²⁸ al-Kindí, 141, 15

¹²⁹ al-Kindí, 143, 1-5

noži, protože nožů je hodně. Můžeme o něm například vypovědět, že je stejně ostrý jako břitva. Toto všechno však nemůžeme říci o Bohu – al-Kindí zcela odmítá jakákoliv synonyma i hononyma. Bůh je jeden ve své podstatě, jak bylo ukázáno a proto není nic, co by jsme k němu mohli přirovnat. Al-Kindí doslova píše, že Bůh nemá tvar, formu, mnohost, poznatelné věci, nebo rod, vlastnictví, nepohybuje se, protože pohyb je změna a změna zakládá mnohost. *"Je to, tedy, čistá a jednoduchá jedinnost, tedy nic než jedinnost, zatímco vše ostatní je mnohostí."*¹³⁰ al-Kindí se k otázce Božích atributů v tomto traktátu nevyjadřuje přímo, ale z uvedeného se dá soudit, že minimálně jejich doslovnou interpretaci odmítal.

Pokud shrneme uvedené, podle al-Kindího je Bůh absolutní nehybná jednota, zcela nepoznatelná pro člověka. *"Je absolutně transcendentní vůči veškerým predikátům, je to naprosto jednoduché kauzální jsoucní, k němuž se nevztahuje žádná aristotelská kategorie ani žádný predikát duše nebo rozumu."*¹³¹ shrnuje de Libera al-Kindího učení.

Západní literatura také často zdůrazňuje již zmíněný aspekt al-Kindího učení – tedy, že jeho učení neprotiřečí Koránu. Podle Jovileta měla měla filosofie pro al-Kindího stejný význam jako zjevené poselství proroka, obě vědy by měly říkat stejnou pravdu.¹³² Nesmíme však zapomínat na jeho nepřímé zpochybnění Božích atributů.

Vzhledem k tomu, že se al-Kindí přiklonil ke stvoření *ex nihilo*¹³³, zdráhá se ho Armstrongová označovat jako pravého filosofa¹³⁴. Toto stanovisko však další autoři nezastávají, naopak de Libera přímo píše: *"Pokud existuje islámská filosofie, pak nepochybně začíná u al-Kindího."*¹³⁵

3.2. Ibn Síná (lat. Avicenna)

Tento filosof je západními vědci uváděn jako poslední velký východní filosof před vyvrácení filosofie al-Ghazálím. Podle Petráčka je Ibn Síná dovršitelem arabského východního aristotelismu¹³⁶. Štěpková ve svém úvodu k překladu ibn Sínovi „Knihy definic“ píše, že historie „přířkla“ tomuto velikánovi přezdívky jako „Třetí učitel“ nebo „Hlavní mistr“. Západní vědou je ibn Sína považován za největšího filosofa východu. De Libera i Kropáček poukazují především na to, že Avicenna definoval předmět metafyziky nikoliv jako nauku o Bohu, ale o *„jsoucní jakožto jsoucní“*¹³⁷. Samozřejmě se však Avicenna racionálnímu důkazu Boží existence ve svých pracích

¹³⁰ al-Kindí, 160, 15

¹³¹ De Libera, „Dějiny filosofie 5 - Středověká filozofie“, OIKOYMENH 2001, s.108

¹³² J. Jolivet, R. Rashed, „al-Kindí“, Ecyklopaedia of Islam vol. 5, 2nd edition, Brill 1965, str. 122,

¹³³ Tedy „z ničeho“. Další arabští filosofové tento koncept odmítali.

¹³⁴ K. Armstrongová, „Dějiny Boha“, Argo 1996, s. 213

¹³⁵ De Libera, „Dějiny filosofie 5 - Středověká filozofie“, OIKOYMENH 2001, s.110

¹³⁶ Avicenna, „Z díla“, přeložili a poznámkami opatřili: Věra Kubičková a Karel Petráček, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954, s. 104

¹³⁷ Avicenna, „Z díla“, přeložili a poznámkami opatřili: Věra Kubičková a Karel Petráček, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954, s. 125

věnoval.

Bytí jako takové rozděluje na dva druhy. To, jehož existence má příčinu a to, které pro svou existenci příčinu nemá. Pokud příčinu má, znamená to, že je nahodilé. Tím, že se stane existujícím, neztrácí svou nahodilost. Na druhou stranu je tu bytí, jehož existence je bez příčiny a je tedy nutně existující. Jeho existenci dokazuje následovně:

*„Taková bytost je buď nahodilá, nebo nutná. Pokud je nutná, pak bylo věci, kterou jsme chtěli dokázat, dosaženo. Pokud je na druhou stranu nahodilá, tak se nemohla vzniknout jinak, než že z nějakého důvodu došlo k obrácení ze stavu neexistence do stavu existence. Pokud byl důvod tohoto obrácení také nahodilý, pak vzniká řetězec nahodilých bytí, vzájemně propojených, z nichž žádné nemá opravdové bytí; neboť subjekt naší hypotézy se nemůže stát existujícím, pokud by mu nepředcházela nekonečná řada nahodilých bytí, což je absurdní. Proto platí, že řetězec nahodilých bytí končí v Nutném Bytí.“*¹³⁸

Základní dělení je tak určené na jsoucna nahodilá a nutně existující. Nahodilá jsoucna přichází ke svému bytí v podstatě celou řadou náhod. Pokud bychom sledovali řetězec příčin až k jejich počátku, došli bychom k nutnému bytí, které samo o sobě žádnou příčinu nemá. Bůh je tedy první, jediné a dokonalé jsoucno, nutné bytí, které uvádí ostatní jsoucna do existence. Z podstaty nutného bytí ovšem vyplývá i závěr, že Bůh nemůže nebyt.¹³⁹ Podle de Libery tedy ibn Sína skládá svůj důkaz Boží existence pouze z pojmů bytí, nutnosti a možnosti. De Libera označuje tento důkaz za čistě teologický. „Boha chápe jako příčinu způsobeného jsoucna... a nikoliv jako Prvního hybatele...“¹⁴⁰ „Hybatelem“ teologové nerozumějí jen počátek pohybu, jak to činí fyzikové, nýbrž počátek bytí a jeho dárce jakožto stvořitele světa.¹⁴¹ V „Knize definic“¹⁴² se mimo mnoho jiných témat pokusil ibn Sína taktéž o definici Boha.

„Stvořitele - On jest Mocný a Mohutný - nelze vyjádřit definicí ani popisem, poněvadž nemá nadřazený rod, ani druhový rozdíl, ani složení, ani případy, které by s ním byli spjaty. Jest však o něm výrok, daný jeho jménem, a to ten, že On jest jsoucno, nutné svým bytím, které nepochází z ničeho kromě sebe sama. A nebo z kromě Něho není bytí, pokud z jeho bytí nevyplynulo. To jest výklad jeho jména a z toho vyvozujeme, že On jest jsoucno, které nemá mnohost ani v počtu, ani ve velikosti, ani v částech trvání, ani v částech vztahu. Je neměnné v podstatě i ve

¹³⁸ Avicenna, „On the nature of the God“ v; A. J. Arberry, „Theology of Avicenna“, Hyperion Press 1951, s. 25

¹³⁹ Avicenna, s. 30

¹⁴⁰ De Libera, „Dějiny filosofie 5 - Středověká filozofie“, OIKOYMENH 2001, s.126

¹⁴¹ De Libera, tamtéž.

¹⁴² Studium logiky, jejích pravidel a základů, považuje Ibn Sína za naprosto základní pro další vědecká bádání. Člověk by se nejdřív měl seznámit se zákonitostmi logiky, jako jakousi základní lidskou vědou, jako nutný základ pro další tudium. „Správné myšlení není možné bez přesného vymezení pojmů, a ty lze jediné určit definicí.“ (Ibn Sína, „Kniha definic“ - přel. Barbora Štěpková, Státní nakladatelství politické literatury, 1954, s.41). Díky Barboře Štěpkové je pro českého čtenáře dostupná Avicennova „Kniha definic“, ve který se autor pokusil o celou řadu definic týkajících se nejrůznějších témat.

vlastnostech s podstatou nesouvisejících i ve vlastnostech s podstatou spjatých.”¹⁴³

Podle definice ibn Síny je čas určitou mnohostí, která je zcela neslučitelná s Boží jedností – z toho vyvozuje, že Bůh žije zcela mimo čas. Nemohlo existovat nic před Stvořitelem, protože on existoval ještě před vznikem času a není na ničem závislý. Je tak prvotní z hlediska času i podstaty.¹⁴⁴

Význam Božích atributů vidí ibn Sína v popisu Boží esence. Důsledně odmítá možnost, že by Boží esence byla tvořena těmito atributy, protože by to porušilo jeho jedinnost. „*Je zcela evidentní, jako výsledek absence příčiny, že je pro Něj zcela nemožné nějak se změnit; neboť význam změny je ve vzdání se jednoho atributu a přijmutí jiného...*“¹⁴⁵.

Podobně jako al-Kindí i ibn Sína vidí Boha jako nehybné jsoucno. Přesto, že v uvedeném spisu se Avicenna takto přímo nevyjadřuje, je mnohými vědci považován za zastávce věčné existence světa. Kenneth Shoulers podává ibn Sínův argument následovně: Bůh je „nutné bytí“ a je zcela neměnný a věčný. Rozhodnutí něco stvořit by v něm zakládalo změnu a proto z něj „bytí“ nutně tryská už od věčnosti¹⁴⁶.

Bůh je také ze své podstaty vědoucí. Jeho znalosti jsou stálé a neměnné a nezávislé na tom, zda objekty jeho znalostí stále existují. Součástí Božího vědomí je u uvědomování si sebe sama. Karen Armstrongová píše, že arabští filosofové byli často kritizováni za domněnku, že Bůh neví všechno. Ona sama pak píše, že tyto „rozbouřené vody“ se snažil ibn Sína uklidnit následovně: pokud by se Bůh zabýval každou drobností všedního života, došlo by k pošpinění jeho čisté esence – Bůh je údajně prostě příliš vznešený na to, „...*aby se snižoval k vědění o tak nehodných, jednotlivých jsoucnech, jako jsou lidé a jejich konání!*“¹⁴⁷ Sama autorka si jeho učení vysvětluje tak, že Bůh zná náš svět v universálních tématech; „*jednotlivinami se nezabývá.*“¹⁴⁸

Je však třeba toto tvrzení autorky minimálně problematizovat, vzhledem k následujícímu citátu pocházejícího od ibn Síny samotného: „...*nic v nebi nebo na zemi není vzdáleno jeho vědění.*“¹⁴⁹

Toto ibn Sínovo tvrzení je založeno na úvaze, že všechno, co existuje, vychází z Boha. Z toho vyplývá, že Bůh musí vědět o všem.

Zásadní ibn Sínovou myšlenkou, na kterou poukazují badatelé, je koncept emanace. Těmito

¹⁴³ ibn Sína, „Kniha definic“ - přel. Barbora Štěpková, Státní nakladatelství politické literatury, 1954, s.61 -62

¹⁴⁴ ibn Sína, definice č. 72

¹⁴⁵ Avicenna, „On the nature of the God“ v; A. J. Arberry, „Theology of Avicenna“, Hyperion Press 1951, s. 30

¹⁴⁶ K. Shouler, „Muslim philosophy: Avicenna and Averroes“, <http://www.netplaces.com/philosophy/st-anselm-and-other-significant-medieval-thinkers/muslim-philosophy-avicenna-and-averroes.htm> (19.6. 2013)

¹⁴⁷ K. Armstrongová, Dějiny Boha, Argo 1996, s. 223

¹⁴⁸ Armstrongová, tamtéž.

¹⁴⁹ Avicenna, „On the nature of the God“ v; A. J. Arberry, „Theology of Avicenna“, Hyperion Press 1951, s. 34

myšlenkami navazuje podle de Libery na svého předchůdce al-Farábího¹⁵⁰. Přímo z Boha se emanuje opět pouze jeden akt. Pokud by jich bylo více, zakládalo by to mnohost i v Bohu, což je v rozporu s jeho absolutní jedností a tedy podle ibn Sína nesprávné. Jestliže je Bůh jeden, pouze jediné se z něj emanuje. Toto jediné není tělo – protože tělo je složitou věcí, která zakládá mnohost (opět bychom se tedy dostali do rozporu s Boží jedností). Nejdříve se z Boha emanuje „První inteligence“.

„A vskutku, první věc mající bytí, která se z Něj emanovala, byla ta nejvznešenější; poté dochází k sestupné tendenci od těch nejvznešenějších k nižším, až bylo dosaženo toho nejnižšího. Nejdříve Inteligence, poté Duše, pak Tělo Nebes; poté materie čtyř elementů s jejich formami.“¹⁵¹.

Úplně nejniže je tedy zřejmě hmotný svět, který soudě podle uvedeného citátu ibn Sína hodnotil jako „nejnižší“¹⁵². Kropáček poukazuje na to, že na rozdíl od přechozích teorií o emanaci, v Avicennově teorii nevzniká látka postupnou degradací jednotlivých emanujících se sfér, ale „je universální možností, souvěčnou s Bohem.“¹⁵³

Proti učení filosofů a zejména proti učení ibn Sína vystoupil al-Ghazálí, kterému zřejmě mnozí dávají za vinu úpadek filosofie v islámu. De Libera cituje S. Munka a jeho tvrzení, že al-Ghazálí zasadil filosofii ránu, ze které se již nebyla schopná vzpamatovat. Toto tvrzení ovšem prý není přesné a de Libera navazuje citátem A. Badawiho, podle kterého pokračovala tradice islámské filosofie dalších 300 let¹⁵⁴. Navzdory tomuto nezpochybnitelnému tvrzení ovšem zůstává pravdou, že z tradice východní islámské filosofie už nevzešel nikdo, kdo by svým učením překonal Ibn Sína.

4. BŮH MYSTIKŮ

Jelikož úvahy dalších velikanů středověkého islámského myšlení nebyly čistě filosofické, ale obsahovaly i mystické tendence, bude nejlepší nyní uvést hlavní pojetí Boha islámskou mystikou – súfismem. Ten se vyvíjí paralelně s filosofií a jak bude ukázáno v příští kapitole, částečně jí i

¹⁵⁰ al-Farábí byl v této práci úmyslně vynechán. Překlady al-Farábího jsou sice dostupné, ale chybí zcela překlad díla, kde by se al-Farábí skutečně zabýval emanační teorií. Existuje přeložená práce al-Farábího „The philosophy of Plato and Aristotle“, ve které ovšem nenajdeme žádné stopy po aristotelské teologii nebo emanační teorii. V knize al-Farabi, „Political writings“ je slibně znějící překlad traktátu „Book of religion“ - jedná se však o politický spis. Zkrátka řečeno, k tématu al-Farábího metafyziky není nic přeloženého. Protože z uvedených důvodů nebylo možné informace o al-Farábím čerpat z primární literatury, rozhodl jsem se ho v této práci vynechat. Jeho myšlenky a příspěvky ke středověké filosofické debatě o povaze Boha tak budou reflektovány skrze myslitele, kteří na něj navazovali (ibn Sína), nebo kteří jej kritizovali (al-Ghazálí). I když tedy samostatná kapitola z důvodu nedostupnosti pramenné literatury v této práci chybí, al-Farábího klíčové myšlenky vynechány nejsou.

¹⁵¹ Avicenna, „On the nature of the God“ v; A. J. Arberry, „Theology of Avicenna“, Hyperion Press 1951, s. 30

¹⁵² Nejnižší – tedy nejen ve významu směru emanance, ale i kvality .

¹⁵³ L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. Vydání, Vyšehrad 2006, s. 69

¹⁵⁴ De Libera, „Dějiny filosofie 5 - Středověká filozofie“, OIKOYMENH 2001, s.131

ovlivňuje. Súfijská víra vychází především z předpokladů, že lze dosáhnout a zakoušet Boha již v tomto světě, a že v seslaném zjevení je dvojí pravda: zjevná, vyplývající z textu a skrytá.

Přední současný český odborník na sufismus Bronislav Ostřanský ve své knize „Dokonalý člověk v zrcadle islámské mystiky“ poukazuje na určitý předěl mezi islámskou mystikou a sufismem. První část datuje do dob umajjovského chalífátu. Věřící se podle Ostřanského odvraceli od života na zemi a všeho co s ním souvisí, protože jej chápali pouze jako dočasný a pomíjející. Soustředili se na život po smrti a snažili si úzkostlivým dodržováním zjeveného zákona zaručit, že tento posmrtný život bude u Boha. Hlavním motivem by podle Ostřanského strach z posmrtného trestu a touha po odměnách, jež v Koránu Bůh slibuje svým služebníkům. Teprve později se připojuje láska – jako třetí motivace. Člověk touží po Bohu nikoliv z důvodu touhy po odměně, ale z lásky k němu. Tento okamžik pak Bronislav Ostřanský nazývá předělem, kdy se islámská askeze mění v sufismus¹⁵⁵.

Sufismus - původ tohoto slova má mnoho výkladů, většina muslimských autorů a orientalistů se shoduje na tom, že slovo pochází od *súf*, což je „ovčí vlna“. Asketičtí mystikové se totiž oblékali do prostého a hrubého šatu z ovčí vlny, aby tím dali najevo své pohrdání světským oděním.¹⁵⁶ Nenajde se však západní práce, která by tento původ slova označila za definitivní. Ostřanský uvádí například hypotézy samotných súfijů, podle nichž je slovo odvozeno např. z *saff*, což označuje řadu (súfijové sami sebe považují jako první v řadě stojící mezi věřícími) nebo *safá'*, což znamená čistotu ducha.¹⁵⁷

Na rozdíl od křesťanské mystiky nežijí súfijové v uzavřených společnostech – žijí běžné životy a mají manželky. Celibát není islámskou mystikou vyžadován. Kromě povinné modlitby se modlí ještě dobrovolný *wird*¹⁵⁸.

Cílem je zakoušení Boží přítomnosti již v tomto světě. Jedinec tak kráčí po pomyslné mystické cestě ve dosáhnout Boha a rozplynout se v něm (*faná*). Důležitým aspektem ovšem je nauka, že vlastním úsilím by člověk Boha nikdy nedosáhl – zakoušení Boha se člověku dostává z dovolení Božího. Tento aspekt bude později rozebrán podrobně.

Sufismus není jednotný – je mnoho škol, neboli „řádů“, a ty učí různé cesty, jak dosáhnout Boha. O pravém vzniku súfijských řádů hovoříme podle Ostřanského však až od 12. století, kdy vznikl nejstarší z nich, *qádriríja*, pojmenovaná podle šajcha Muhjiddína Abdalqádira ibn Abdalláha al-Džílího.¹⁵⁹ Každá škola (*tariqa*¹⁶⁰) se většinou jmenuje podle svého zakladatele, člověka, kterého pro

¹⁵⁵ B. Ostřanský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky, OÚAVČR, 2004, s.26-27

¹⁵⁶ Str. 16, Kropáček, Sufismus - Dějiny islámské mystiky, Vyšehrad 2008

¹⁵⁷ B. Ostřanský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky, OÚAVČR, 2004, s.17

¹⁵⁸ Kropáček, „Pojetí Boha v islámu“, článek na: global21.cz/ideje/religionistika 11.6.2013

¹⁵⁹ B. Ostřanský, Hledání skrytého pokladu, Orientální ústav AV ČR, 2008, s. 166

¹⁶⁰ Slovo označuje jak súfijskou školu, tak i cestu.

nedostatek západních pojmů označujeme jako „světec“¹⁶¹. Školu vede *šejch*, kolem kterého se soustředí jeho žáci a který svým posluchačům sděluje nauku o mystické cestě. Každá z těchto rozmanitých mystických tradic staví na svůj počátek Muhammada, který sdělil nějakou tajnou pravdu, nebo se s zakladatelem mystické školy podělil o esoterické poznání.¹⁶² Bronislav Ostřanský se ve své knize „Hledání skrytého pokladu“ zmiňuje, že ve středověku byl dokonce sufismus považován za regulérní vědní obor. Měl svoji vlastní metodologii a od ostatních věd se lišil tím, že by označován za „vědu prožitého“¹⁶³. Pravým cílem poznání obecně, bylo pro sufije právě poznání Boha. Toho však nelze poznat racionálně, je nutno ho zakoušet. Aby toho sufí dosáhl, musí nejdříve projít mystickou cestou.

Mystické cestě předchází hledání správného učitele, který adepta mystické cesty nasměruje k odhalení „skrytého poznání“. ibn al-Arabí definuje sufijskou cestu následovně: „*Cesta: Výraz pro srdce, začne-li směřovat k Vznešení pravdě, prostřednictvím dhikru,*¹⁶⁴ *praktik připomínání a rozpomínání se.*“¹⁶⁵ Jelikož je poznání sufismu žité a nesdělitelné, nemůže učitel žákovi cestu prostě prozradit, ale poukázat, že za zjevenou stránkou věcí je i stránka skrytá. Sufijové se tak často uchýlovali k činostem, které ostatním lidem nedávaly smysl. Existenci skrytého poznání a své jednání, pro teology často pohoršující, odvozují podle Ostřanského především od Koránského příběhu o al-Chidrovi.¹⁶⁶ Ostřanský o něm píše:

*„Tato záhadná postava, jež bývá považována za patrona sufijů, není v Koránu nazvána jménem, ale muslimové věří, že jí byl al-Chidr – symbol nadpozemského poznání a ten, který se napil z pramene nesmrtnosti.“*¹⁶⁷

Korán vypráví o tom,¹⁶⁸ jak začal prorok Mojžíš putovat s člověkem. O tom člověku Bůh v Koránu mluví jako o jednom, „ze služebníků Našich, jehož jsme milosrdenstvím Svým obdařili a jehož jsme vědění z Nás vycházejícímu naučili,“. Jak se zmiňoval Ostřanský, tradice této záhadné postavě přiřkla jméno al-Chidr. Mojžíš se chtěl něco přiučit, a tak al-Chidrovi navrhnul, že by putoval s ním. „*Ty trpělivost se mnou mít nebudeš schopen; a jak bys také mohl mít trpělivost v tom, co je mimo rozsah vědění tvého?*“ odpovídá mu al-Chidr, nicméně Mojžíš ho přesvědčí, že ho bude pouze v tichosti následovat. Al-Chidr pak na svých cestách s Mojžíšem dělá věci, které jsou nejen zcela nepochopitelné, ale zdají se být úplně v rozporu s Koránským učením. Jednou potopí loď plnou

¹⁶¹ Na problémy překladu *awlíjá* jako „světec“ bylo již poukázáno dříve.

¹⁶² Kropáček, „Sufismus - Dějiny islámské mystiky“, Vyšehrad 2008, s.48

¹⁶³ B. Ostřanský, „Hledání skrytého pokladu“, Orientální ústav AV ČR 2008, s.72

¹⁶⁴ Vzpomínání Boha.

¹⁶⁵ ibn al-Arabí, „Terminologie sufijů“, v: „B. Ostřanský, „Hledání skrytého pokladu, OÚ AVČR, s. 83

¹⁶⁶ B. Ostřanský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky“, OÚ AVČR, 2004, s. 52

¹⁶⁷ B. Ostřanský, s. 51-52

¹⁶⁸ 18:65-82 – následující citace v textu budou odkazovat k této pasáži

zbožných lidí, pak na svých cestách zabil chlapce; jindy zase opraví zed' ve městě lidem, kteří odmítli dávání almužny. Mojžíš se vždy nad takovým jednáním pozastavuje a al-Chidr ho kárá slovy „*Neřekl jsem ti, že nebudeš schopen mít trpělivost se mnou?*“ Mojžíš se vždycky omluví, ale příště se ptá znovu. Al-Chidr se s ním tedy rozchází, protože Mojžíš nedoržel svůj slib pouze v tichosti přihlížet. Předtím, než se rozloučí, mu však al-Chidr vyjeví skrytý význam jeho počínání:

„Co týká se lodi oné, ta patřila chudákům, kteří na moři pracují. A chtěl jsem ji poškodit, aby ztratila cenu pro krále jednoho, jenž na ně číhá a jenž každou dobrou loď násilím jímá. A co týká se chlapce toho, rodiče jeho byli věřící, a obávali jsme se, že vzpurností a nevděkem svým on zavede je oba, a přáli jsme si, aby Pán jejich jim jej vyměnil za jiného, jenž bezúhonnější aby byl a lásky jejich více byl hoden. A co se týká té zdi, ta patřila dvěma chlapcům sirotkům ve městě tom a byl pod ní poklad pro ně předurčený; a otec jejich muž bezúhonný byl a Pán tvůj si přál, aby oni nejdříve dospělosti své dosáhli a teprve pak poklad svůj odkryli z milosrdenství Pána tvého. A já pak nic z toho z rozhodnutí vlastního nečinil; a toto je výklad toho, v čem tys trpělivosti nebyl schopen.“

Výroky a slova, která se na první pohled se mohou zdát být pobuřující, mají skrytý význam. Jsou službou Bohu mnohem oddanější, než je prosté dodržování zákona. Poznání, že kromě zjeveného existuje i skryté poznání, jak bylo vidět v příběhu o al-Chidroví, patří mezi základ sufismu. Znovu je třeba zopakovat, že lidem, kteří stejného poznání jako súfijové nedosáhli, se jejich slova mohou zdát pohoršující.

„Družíš-li se s kteroukoliv skupinou lidí, je to pro tebe bezpečnější, než kdyby ses družil se súfijí, neboť celé Stvoření setrvává u vnějších stránek zbožnosti, avšak tato skupina již spočinula u pravých podstat věcí. Běžní lidé si pro sebe žádají pouze vnější projevy ustanovení Božího řádu, zatímco oni (súfijové) se dožadují (poznání) pravé podstaty zbožnosti a nikdy neutuchající pravdomluvnosti. A tomu, kde se s nimi družívá a pak se s nimi dostane do rozepře kvůli něčemu, k čemu se oni již dobrali, vskutku vznešený Bůh odejme světlo víry z jeho srdce.“¹⁶⁹

Z uvedeného citátu je patrné, že existuje vnější poznání – tedy doslovně chápaný zjevený Korán a vnitřní tajemství. Aby člověk dosáhl této skryté pravdy, musí dosáhnout Boha, tedy vykonat mystickou cestu. Ostřanský poznamenává, že v mystické cestě rozlišují súfijové mezi stupni (*maqám*), jež představují výdobytky jejich duchovního úsilí a vzestupu dotyčného súfího, a stavy, (*hál*, pl. *ahwál*), kterých se mystikovi dostává od Boha odměnou za jeho úsilí¹⁷⁰. Jsou to tedy dary Boha, člověk by jich vlastní silou nedosáhl. Súfijové tedy tvrdí, že Boha nelze dosáhnout a zakoušet pouze vlastním úsilím. Bůh musí mystikovi, abychom tak řekli, „podat ruku“. Člověk dosahuje

¹⁶⁹ Al-Qušajrī, „Qušajrīho traktát“, v: „B. Ostřanský, „Hledání skrytého pokladu“, OÚ AVČR, 2008, s. 51

¹⁷⁰ B. Ostřanský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky“, OÚ AVČR, 2004, s. 27

jednotlivých stupňů a stoupá tak na své mystické cestě. Pokud si Bůh přeje, odměňuje člověka stavy.

Konečným cílem mystického snažení je zakoušení Boha. Súfijové tímto nečiní něco, co by Bůh nechtěl – naopak, samotný Bůh se chce nechat poznat. Samotný Bůh k tomuto poznání vybízí v dochovaném hadíthu; *“Byl jsem skrytým pokladem a toužil jsem být poznán. Proto jsem stvořil stvoření, abych byl poznán.”*¹⁷¹ Podle tohoto hadíthu je tedy přímo úkolem lidí poznávat Boha. Bronislav Ostřanský upozorňuje na súfijské pojetí, že smrtí proroka se sice uzavřel řetězec zjevení, avšak neuzavřela se komunikace stvořitele s jeho stvořením¹⁷².

Problém ovšem nastává ve chvíli, kdy si celá řada súfijů začne islámské právo vykládat po svém. Jelikož tito súfijové dosáhli oné skryté pravdy, chovali se - pro své současníky - často zcela nepochopitelně. Někdy dokonce pronášeli rouhačské výroky. Oni sami se pak bránili tím, že jejich výroky nejsou rouhačské, pouze nepochopené těmi, kdo mystické vytřžení (*faná'*) nezažili. Nutno poukázat zpět na Koránský příběh o al-Chidrovi, jehož chování bylo také pro Mojžiše šokující, ale jak al-Chidr později ukázal, opodstatněné. Takovou mystiku nazýváme „mystikou opojení“ (*tasawwuf as-sukr*).¹⁷³

Jedním z nejznámějších mystiků tohoto směru byl al-Halládž, který byl za své rouhačské výroky popraven.

4.1. Al-Halládž a mystika opojení

Výroky tohoto mystika, popraveného v roce 922 našeho letopočtu, jsou přístupny i českému čtenáři v knize „Slova mystika al-Halládže“.¹⁷⁴ V knize jsou uvedené citáty od tohoto mystika na nejružnější témata, na kterých si pro naše potřeby můžeme ilustrovat jeho myšlení.

Jsem, koho miluji, On, koho miluji,

Je já – duchové dva, však jedno tělo.

A spatříš – li mne, viděls také Jej,

*A spatříš-li Jej, mé já jak by v Něk tkvělo.*¹⁷⁵

Jak bylo přitom poukázáno v Koránu, je zakázáno cokoli srovnávat s Bohem. Z uvedeného citátu to skoro vypadá, jako by al-Halládž Bohu připodobňoval sám sebe. Tak si to skutečně mnozí jeho

¹⁷¹ B. Ostřanský, „Hledání skrytého pokladu, Orientální ústav AV ČR 2008“, s.7, jedná se o tzv. „zlatý hadíth“. Je to také promluva Boha, ale místo bdělosti byla Muhammadovi vnuknuta například ve snu – není tak součástí Koránu.

¹⁷² B. Ostřanský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky“, OÚ AVČR, 2004, s. 20

¹⁷³ B. Ostřanský, „Hledání skrytého pokladu“, OÚ AVČR, 2008, str. 45/pozn. 118

¹⁷⁴ „Slova mystika al-Halládže“, přel. Alena Mrázková, Vyšehrad 2002

¹⁷⁵ al-Halládž, s. 52

současníci vykládali a byli těmito výroky pohoršeni. Avšak k pohoršení vedlo podle Kropáčka hrubé nepochopení verše - ve skutečnosti šlo podle interpretace, kterou Kropáček uvádí, o pokorné konstatování rozplynutí al-Halládže jako subjektu v Bohu. Al-Halládž sám prohlašoval, že *“existuje nestvořený Boží hovořící duch, který se spojuje se stvořeným duchem askety, takže dochází k inkarnaci božského v lidském.”*¹⁷⁶

Al-Halládž nebyl jediným súfím, který šokoval výrokem, ve kterém (podle některých zdánlivě) připodobňoval Bohu sám sebe. Kropáček uvádí i příklady dalších súfiů. Jedním z nich byl Abú Jazíd (Bajazíd) al Bistání věřil v úplné splnutí jedince a jeho rozpuštění se v Bohu. Poté šokoval výroky, které jinak patří výhradně Bohu. Al-Ghazálí uvádí ve „Výklenku“ al-Bistáního výrok *„Sláva mi, jak jsem veliký!”*¹⁷⁷ Jeho zdánlivé sebezboštění zmírňují pozdější výklady. Například když al-Bistání prohlašoval *“Já vpravdě jsem Bůh a není Božstva kromě Mne!”*, poukázal Sarrádž na to, že vlastně pouze citoval Korán. Podle Rúmiho bylo zase zrcadlo al-Bistáního duše tak dokonale vyleštěné, že se v něm odráželo samotné božství.¹⁷⁸

Al-Halládž samotný určitě nechtěl nijak zpochybňovat Boží jedinnost. Naopak, kladl na pojetí jedinství, stejně jako ostatní muslimové, silný důraz.

*„Vstoupil jsem k Halládžovi a řekl jsem mu: „Dej mi nějaké ponaučení k vyznání jedinství.“ Právil: „Vyznání jedinství leží mimo slova; proto jej nemůžeš vyslovit.“ Ptal jsem se: „Co tedy znamená: „Není boha kromě Boha?““ Právil: „Je to slovo, jímž On zaměstnává obyčejné lidi, aby se nesmísili se skutečnými vznavači Boží jedinství. To je vysvětlení vyznání jedinství vyložené z oblasti mimo náboženské předpisy.“ Pak zčervenal ve tvářích a řekl: „Mám ti to krátce shrnout?“ Odpověděl jsem „Ano.“ Právil: „Kdo tvrdí, že prohlašuje o Bohu, že je jeden, ten už k Němu něco dodal.“*¹⁷⁹

Co k němu vznavač dodal? No přeci sám sebe. Vyznáním víry vlastně člověk potvrzuje kromě Boha i sám sebe, tedy osobu, která může Boha vyznávat. Podle al-Halládže *„...je to totiž Bůh sám, kdo vyznává svou jedinství ústy jednoho ze svých stvoření.”*¹⁸⁰ Takové tvrzení může vzbuzovat představu pantheismu – al Halládž jej však sám vyvrací: *„Kdo se domnívá, že se božské mísí s lidským, nebo lidské s božským, je nevěřící; neboť Vznesený Bůh se co do Svě esence i Svých atributů izoloval od esence a atributů Svých stvoření.”*¹⁸¹ Al-Halládž se tímto citátem vyjadřuje i k

¹⁷⁶ L. Kropáček, „Súfismus – Dějiny Islámské mystiky“, Vyšehrad 2008, s. 67

¹⁷⁷ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“, kap. 2, odst. 46, v; Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světel“, Academia 2012, s. 168

¹⁷⁸ L. Kropáček, „Súfismus – Dějiny islámské mystiky“, Vyšehrad 2008. Bistání byl perský mystik, ale jeho výroky jsou hojně komentované i mezi tureckými básníky, s. 65

¹⁷⁹ „Slova mystika al-Halládže“, přel. Alena Mrázková, Vyšehrad 2002, s. 20

¹⁸⁰ al-Halládž, tamtéž.

¹⁸¹ al-Halládž, s. 21

trvalé diskusi o pojetí Božích atributů. On sám, jak je vidět, jejich existenci nepopíral, ale zdůrazňoval, že jsou zcela odlišné od atributů jeho stvoření.

Častým znakem súfismu bylo také úplné odvržení světa, který byl považován pouze za cosi pomíjícího a zcela přechodného. V předchozím citátu o povaze Božích atributů bylo ukázáno, že al-Halládž považoval Boží atributy za odlišné od atributů stvoření.

Zmíněná kniha „Slova mystika al-Halládže“ také zaznamenává výběr z „Tradic“ (*Riwáját*). Al-Halládž sestavil 27 takových „tradic“, ve kterých se nachází velmi specifické tradenti, jejichž řetěz míří až k samotnému počátku, k prameni Božské moudrosti.

„Od zřetelného pochopení, od slavného Koránu, od Muhammada, proroka Božího, od Gabriela, od Boha – Vznešeného a Velebného. Kdo zná tento pomíjící svět, nezná Mne (Boha). Kdo se důvěrně obeznámil se stvořeními, nemiluje mne. Kdo mne miluje, nezná radosti ani strasti tohoto světa.“¹⁸²

Na příkladu uvedeného citátu můžeme poukázat na další typický znak súfismu, a to snahu odvrhnout věci našeho světa jako pomíjivé a nedokonalé, a zcela se obrátit k Bohu, jako jedinému existujícímu. Bůh jako takový nebyl pro al-Halládže pouze objektem uctívání a bázně, ale také veliké lásky. *„Od pravdivého snu, od moudrého anděla, od velkého cheruba, od uchované desky, od vědění: Nikdo Boha neuctívá způsobem, jenž by Mu byl milejší, než ten, kdo Jej miluje.“¹⁸³* Al-Halládž zde naznačuje, že láskyplný vztah k Bohu je tím nejlepším uctíváním. Je možné, že tímto výrokem al-Halládž reagoval na současníky, kteří dodržovali náboženská přikázání nikoliv pro lásku k Bohu, ale pro touhu po odměnách ráje. Avšak al-Halládž Boha skutečně miloval. Z jeho výroků je cítit, že toužil po Bohu mnohem více, než po odměně, kterou představuje ráj. Chtěl uctívat Boha z lásky k němu, nikoliv ze strachu před věčným utrpením v pekle.

„Pro mne však, který jsem zakusil závan zafíru Tvé lásky a okusil vůni tvé blízkosti, pro mne jsou nejmohutnější pohoří jen nízkými pahorky a nebe i zemi pokládám za nicotné. Při Tvé pravdě! Kdybys mi chtěl prodat ráj za jediný moment vytržení nebo za okamžik mých nejhoroucnějších dechů, neprodal bych jej. A kdybys přede mne postavil oheň pekelný, plný Tvých trestů, měl bych jej za snesitelnější než stav, do kterého upadám, když se mi skrýváš.“¹⁸⁴

¹⁸² al-Halládž, s. 95

¹⁸³ al-Halládž, s. 94

¹⁸⁴ „Slova mystika al-Halládže“, přel. Alena Mrázková, Vyšehrad 2002, s. 31

Připomeňme si znovu Ostřanského, který říká, že súfismus jako takový vzniká, když začne být touha po Bohu motivována nikoliv trestem či odměnou, ale láskou k němu. Slova mystika al-Halládže toto tvrzení krásně ilustrují.

4.2. Al-Džunajd a mystika střízlivosti

Al-Džunajd, ačkoliv byl al-Halládžovým učitelem (a mohlo by se tedy zdát, že jejich myšlenkové systémy budou skoro totožné), prosazoval tzv. „mystiku střízlivosti“ (*tasawuf as-sahw*). Tito mystikové, ačkoliv dosáhli skrytého poznání, vyvarovali se jakýchkoliv náboženských výstřelků a jednali v souladu s předpisy Koránu. K výkladu al-Džunajdových postojů využijeme publikace „The Life, the Personality and Writings of al-Junayd“ od Alí Hassana Abdel-Kadera, ve které je přeložená celá řada al-Džunajdových dopisů a traktátů a jedná se zřejmě o nejobsáhlejší antologii al-Džunajdových prací.

V knize al-Makkímu se al-Džunajd zabývá otázkou dosažení poznání. Klade důraz především na studium knih a meditaci. Varuje však, že existují určité okolnosti, které brání dosažení cíle i těm, kteří si osvojili znalosti knih. „... *především je tím tvůj sklon k nepřímým důmyslným interpretacím a tvé zálibě ve věcech světa.*“¹⁸⁵ V uvedeném dopise al-Džunajda se projevuje naprostá odevzdanost Boha a uvědomění, že všeho, čeho člověk dosahuje (v materiální či intelektuální rovině), dostává darem od Boha. Proto al-Džunajd říká: „*A nyní – dá-li Bůh – popíšu ti povahu těch, kteří znají pravdu mezi učenými.*“¹⁸⁶ V následujícím rozsáhlém popisu těchto učenců nacházíme především myšlenky a činy, které byly v islámské zbožnosti obecně považované za ctnostné:

*„Poznávají co je zlo, odmítají ho a straní se ho... zatímco studují pravé vědění, jejich jazyky velebí Boha... Když shromáždí pravé vědění, jejich chování je v pořádku a když jej pochopí (vědění), uznají, že se jedná o Boží milost pro ně.“*¹⁸⁷

Již v závěru tohoto citátu je patrná ona „mystika střízlivosti“, kdy al-Džunajd upozorňuje především na chování, které „je v pořádku“. Z uvedeného můžeme usuzovat, že se tímto výrokiem al-Džunajd vymezuje proti výstřednímu chování „mystiky opojení“. Explicitní vyzývání k umírněnosti nacházíme o něco dál. Al-Džunajd stále vypočítává vlastnosti těch, kteří „znají pravdu mezi

¹⁸⁵ al-Džunajd, „A copy of the Letter (Kitáb) by Al-Junayd to Amr Ibn Uthmán al-Makkí“, v: „The Life, the Personality and Writings of al-Junayd“, přel. Ali Hassan Abdel-Kader, Luzac & Company LTD, 1962, s.132

¹⁸⁶ al-Džunajd v dopise al-Makkímu, s. 139

¹⁸⁷ al-Džunajd v dopise al-Makkímu, s. 140

učenými“

„Je expertem v náboženském právu, a v tom, co je povoleno a co je zakázáno, a je nejlépe zpraven ve všech věcech týkajících se islámu. Kráčí v stopách proroků a následuje životní cestu svatých a spravedlivých... neupouští od uznání zavedených tradic islámu.“¹⁸⁸

Náboženským právem samozřejmě rozumíme ustanovení zjevená v Koránu, případně doplněná o právo odvozené z tradic o chování proroka Muhammada (hadíthů). Muž pravého vědění tedy následuje příkladů proroků a zavedeného náboženského práva. Tato „mystika střízlivosti“ však není v rozporu s učením, že Boha lze zakoušet již v tomto světě. Al-Džunajd učí, jak toho dosáhnout.

První kroky směrem k Němu vedou po cestách zbavení se všeho kromě Boha. S Boží pomocí ho dosáhnou první ze všech, kteří ho hledají, jejich kroky jsou k němu vyvýšeny, pokud za sebou zanechají veškeré touhy. Poté se na ně velkoryse září světlo zjevení a Boží přítomnost je zalije jako stoupající záplava.¹⁸⁹

Boha tedy lze dosáhnout a zakoušet a al-Džunajd vypočítává tři stupně vyvanutí (*faná*).

„Prvý: vyvanutí atributů, charakteristik a přirozených kvalit v tvých pohnutkách, když vykonáváš náboženské povinnosti, vynakládáš veliké úsilí a děláš pravý opak toho, co by sis mohl přát a převědčuješ sám sebe ke konání věcí, po kterých netoužíš. Druhý: Vyvanutí tvého následování potěšení z pocitu radosti v poslušnosti Božích příkázání, takže budeš zcela Jeho, bez jakýchkoliv zprostředkujících kontaktů. Třetí: Vyvanutí tvého vědomí, které dosáhlo Boha ve finálním stádiu extáze, když je Boží vítězství nad tebou kompletní. V této chvíli jsi zcela vyvanutý v Bohu a máš v něm věčný život a existuješ pouze v existenci Boha, protože ty sám jsi byl vymazán. Tvé fyzické bytí pokračuje, ale tvá individualita byla vymazána.¹⁹⁰

Uvedený verš, ve kterém al-Džunajd přikládá vyvanutí v Bohu (*faná*) určité stupně, nyní porovnejme s tvrzením Ostřanského. Pro al-Džunajda je mystickým cílem absolutní odevzdání se, které ovšem neimplikuje ztrátu vlastní individuality.¹⁹¹ Jak to tedy je? Mýlí se Ostřanský? Nebo měl

¹⁸⁸ al-Džunajd v dopise al-Makkímu, s. 142-143

¹⁸⁹ al-Džunajd, „A Letter of Abu'l Qásim al-Junayd to Abú Ya'qúb Yúsuf ibn al-Husayn ar-Rázi“, v: „The Life, the Personality and Writings of al-Junayd“, pře. Ali Hassan Abdel-Kader, Luzac & Company LTD, 1962, s.147

¹⁹⁰ al-Džunajd, „Kitáb Fí'l-Farq bain al-Ikhlás Was-Sidq“, v: „The Life, the Personality and Writings of al-Junayd“, pře. Ali Hassan Abdel-Kader, Luzac & Company LTD, 1962, s.175

¹⁹¹ B. Ostřanský, „Hledání skrytého pokladu“, OÚ AVČR, 2008, s.38-39/ pozn. 86

snad al-Džunajd rozporuplné názory?¹⁹² Přesto, že Ostránský u svého tvrzení neodkazuje na konkrétní pasáž al-Džunajdovi práce, pokusíme se nyní o interpretaci, která snad poukáže na to, že citát al-Džunajda není v rozporu s tvrzením Ostránského. Jak bylo ukázáno v předchozí části, pro al-Halládže bylo mystickým cílem absolutní rozpuštění vlastního „já“ v Bohu. Bylo poukázáno na al-Halládžově vyznání Boží jednosti, že ve vztahu k Bohu dokonce odmítá existenci vlastního „já“. Pro al-Halládže to byl Bůh sám, co vyznával Boží jednost. Al-Džunajd na druhou stranu připouští ve zmíněném citátu existenci určitého subjektu, který k vyvanutí dochází. Poukazuje na fyzické tělo, které jakkoliv může být pomíjivé, pokračuje v bytí. Zatímco pro al-Halládže je jednost existence ničeho jiného kromě Boha, al-Džunajd říká: *“Vyznání jednosti znamená oddělit věčné od možného.”*¹⁹³

Z uvedeného citátu si povšimněme dalšího důležitého tématu súfijů, na kterou již bylo upozorněno jak v úvodu ke kapitole o mystickém pojetí Boha, tak v samotném pojednání o al-Halládžovi. A tím je touha po Bohu kvůli Bohu samotnému, nikoliv kvůli odměnám přislíbeným za dodržování jeho nařízení. Přesto, že al-Džunajd nevyjadřuje lásku k Bohu tak explicitně jako al-Halládž, cítíme tyto tendence z věty: *„Vyvanutí tvého následování potěšení z pocitu radosti v poslušnosti Božích přikázání, takže budeš zcela Jeho, bez jakýchkoliv zprostředkujících kontaktů.“* Tedy touha po Bohu kvůli Bohu samotnému.

Přesto, že i al-Džunajd viděl cíl mystického snažení v rozplynutí se v Bohu, v uvedených citátech je patrné, že podle jeho názoru dosažení tohoto cíle neopravňovalo mystika k odvržení zjeveného zákona. Právě tato polemika patří mezi klíčové diskuse mezi islámskými mystiky. Al-Halládž a jemu podobní¹⁹⁴ nacházeli pro své nepochopitelné chování oporu v Koránském příběhu o al-Chidrovi, jehož chování bylo na první pohled nanejvýš pohoršující, ale když pak al-Chidr odhalil motivaci svých činů, vyšlo najevo, že měl na srdci pouze blaho zbožných a spravedlivých lidí. Tím se také bránili lidé jako al-Halládž, kteří své chování, často pohoršující celou muslimskou obec, vysvětlovali nikoliv jako rouhačské, ale zkrátka nepochopené.

Al-Džunajd a jemu podobní ovšem kladli naopak důraz na důsledné dodržování zákona. Velmi zajímavá debata mezi al-Halládžem a al-Džunajdem se také týkala Boží jednosti. Nečekejme v

¹⁹² Pro upřesnění uvádím klíčovou pasáž z předchozího citátu al-Džunajda, abych dal čtenáři na jeho případné posouzení možnost, že jsem špatně porozumněl anglickému překladu: „Your physical being continues, but your individuality has departed.“

¹⁹³ B. Ostránský, Hledání skrytého pokladu, Orientální ústav AV ČR, 2008, s.119

¹⁹⁴ Mezi další patří např. nechvalně známá *malámatija* - extrémní, patrně vůbec nejextrémnější směr súfismu. Stoupenci se v očích věřících muslimů chovali rouhačsky, cynicky a pohrdavěcky. Za to se jim dostávalo urážek a nadávek. *“...svým společenským nepřijatelným chováním chtěli jen demonstrovat svůj skutečný nezájem o věci tohoto světa... a soustředění se na věci onoho světa.”* (B. Ostránský, „Mal encyklopedie islámu a muslimské společnosti, Libris 2009, s. 121)

tomto směru nějaké šokující zpochybnění konceptu jedinství, ať už al-Halládžem, nebo al-Džunajdem. Oba dva přikládali k Boží jedinství nejvyšší důraz. S přihlédnutím ke Koránskému příběhu o klanění andělů ovšem docházíme k paradoxní situaci, ve které mystik, který vyznává Boží jedinství do nejzazších krajností, uznává Ďábla (*Iblís*) jako prvního skutečného monoteistu. Příběh si připomeňme;

„A naučil Adama jména všechna, potom je předvedl andělům a řekl: „Sdělte mi jména těchto, jste-li pravdomluvní!“ „Sláva Tobě,“ řekli, „my máme vědění jen o tom, čemus nás Ty naučil, neboť Tys jediný vševědoucí, moudrý!“ Pravitel: „Adame, sděl jim jména toho všeho!“ A když jim sdělil ta jména, pravitel Bůh: „Neřekl jsem vám, že znám nepoznatelné na nebesích i na zemi a že znám dobře i to, co najevo dáváte, i to, co skrýváte?“ A když řekli jsme andělům: „Padněte na zem před Adamem!“, tu padli všichni kromě Iblíse¹⁹⁵, jenž to odmítl, zpychl a stal se jedním z nevěřících.“¹⁹⁶

Mnozí súfijové podle Ostránského považovali Satana za skutečného monoteistu – neboť se odmítl sklonit před jinou bytostí, než je Bůh.¹⁹⁷ Mezi tyto mystiky řadí Schimmelová i al-Halládže. „Al-Halládž a celá řada pozdějších súfijů Iblíse rozvněž chválí, protože jako jediný jednal jak pravý vyznavač Boží jedinství: jak by mohl padnout před někým jiným, než před Bohem?“¹⁹⁸ S přihlédnutím k tradici, která klade na vyznávání Boží jedinství takový důraz, Ďábel skutečně působí jako vzorný monoteista. Na druhou stranu nyní postavme al-Džunajdovo chápání příběhu o klanění andělů. Existuje o al-Džunajdovi tradovaný příběh, ve kterém ho sváděl Ďábel právě tím, že sám sebe představil jako vzorného monoteistu.

Pravitel jsem: „Ty prokletý? Co ti zabránilo, abys padl na kolena před Adamem?!“ Odpověděl: „Ach Džunajde, jak si můžeš představovat, že bych padl na kolena před někým jiným, než před Ním (Bohem). Al-Džunajd opáčil: „Byl jsem z jeho řeči celý zmatený, avšak v tu chvíli zaznělo zvolání: „Řekni mu, „Lžeš! Kdybys byl opravdovým služebníkem Božím, jak bys mohl nevyšlyšet Jeho příkaz a zákaz.“ Ďábel uslyšel zvolání vycházející z mého srdce, propukl v nářek a pravitel: „Při Bohu! Porazil jsi mne!“ a nato zmizel.“¹⁹⁹

V uvedeném příběhu se velký mystik al-Džunajd nechá skutečně zmást těmito slovy, ale ochrání ho sám Bůh tím, že Satanovo provinění označí za neuposlechnutí Boha. Co je ovšem na tomto příběhu

¹⁹⁵ Iblís, neboli také „ďábel“ nebo „satan“.

¹⁹⁶ 2:31-34

¹⁹⁷ B. Ostřanský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky“, AV ČR, 2004, s. 51

¹⁹⁸ A. Schimmelová, „Doslov“ v: Al-Halládž, „Slova mystika al-Halládže“, Vyšehrad 2002, st. 126

¹⁹⁹ al-Hudžwírí, „Odhalení skratého“, v: B. Ostřanský, „Hledání skrytého pokladu“, OÚ AVČR, 2008, s. 41

důležité: opět tu stojí v protiváze zmíněné skryté poznání. Ďábel neuposlech Boha. Pokud můžeme věřit Schimmelové, al-Halládž, jako zastánce mystiky opojení, v zdánlivě šokujícím chování Ďábla především skrytou pravdu – Ďábel si před uposlechnutím Božího příkazu vybral následování toho nejdůležitějšího – tedy vyznání jednosti. Al-Džunajd, respektive Bůh skrze al-Džunajda, zase poukazuje na to, že se jednalo o Ďáblův pýchu, která mu nedovolila uposlechnout Boží příkaz. Můžeme si to ale vykládat i tak, že al-Džunajd raději volí cestu přikázání Boha spíše, než aby udělal něco, co je v rozporu s Božím přikázáním a založené na skryté pravdě. Zřejmě právě v této diskusi můžeme spatřit podstatu rozepří mezi „mystikou opojení“ a „mystikou střízlivosti“.

4.3. Ibn al-Arabí

Pokud bychom si položili otázku, která mystika se nakonec prosazuje, odpověď by zněla, že ta střízlivější. Někteří pozdější myslitelé se k ní přiklání. Vlivný autor který bude uveden, al-Ghazálí, sám „mystiku střízlivosti“ vyzdvihoval a naopak varoval před výroky „mystiky opojení“, které můžou lidem připadat matoucí.²⁰⁰

Důvodem prezence ibn al-Arabího v této práci není téma debaty mezi „mystikou střízlivosti“ a „mystikou opojení“. Jeho práci nemůžeme ignorovat zejména zejména proto, že se zřejmě jedná o nejplodnějšího a nejdůležitějšího súfijského autora. V monografiích o súfismu mu západní věda prakticky vždy věnuje celou podkapitulu – jako třeba Kropáček ve své knize „Súfismus“ nebo Bronislav Ostřanský v jeho „Dokonalém člověku“. Schimmelová, ve svých „Mystických dimenzích islámu“, dokonce přímo říká, že „ibn Arabího vliv na vývoj súfismu lze jen těžko přecenit“²⁰¹. ibn al-Arabí je sice chronologicky nejstarším autorem uvedeným v této práci, uvádíme ho však před filosofy, o kterých budeme pojednávat až v návaznosti na al-Ghazálího „vyvrácení“.

Co se týče vyvanutí v Bohu (*faná*), vedly se mezi mystiky diskuse, jak tento zážitek popsat někomu, kdo ho nezažil. Někteří se o určitý popis pokoušeli, ibn al-Arabí však rezolutně odmítal jakoukoliv možnost výpovědi o prožitku Boha. Ve svém spisu *at-Tadbíráť al-iláhíja fí isláh al-mamlaka al-insáníja*²⁰² se o popisu zážitku z dosažení Boha vyjadřuje takto:

„Co je důkazem svědčícím o sladkosti medu a jaký je důkaz rozkoše při souloži a tak podobně? Zprav mne o podstatě těchto věcí!“ Jistě ti odpoví: „Toto poznání nedostane než skrze osobní zážitek a není pro něj žádného

²⁰⁰ Kromě intelektuální podpory „mystiky střízlivosti“ pozdějších autorů můžeme mezi jeden z důvodů prosazení tohoto směru zařadit i fakt, že zastánci „mystiky střízlivosti“ většinou nekončili na popravišti.

²⁰¹ A. Schimmelová, „Mystical Dimensions of Islam“, The University of North Carolina Press 1975, s. 263

²⁰² Česky vyšel selektivní překlad některých částí této práce v; B. Ostřanský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky“, OÚ AVČR, 2004

důkazu.“ Řekni mu tedy: „Obě věci se podobají.“²⁰³

Stejně tak, jako člověk nemůže popsat chuť nebo vůni tomu, kdo je její povahy zcela neznalý, nemůže podle ibn al-Arabího být podán výklad prožitku Boha. ibn al-Arabí se jako správný muslimský učenec vyjadřuje k nejčastějšímu tématu, kterým je pojetí Boží jednosti. U ibn al-Arabího je však pojetí jednosti zajímavé především v tom smyslu, že byl na jeho základě několikrát nařčen z pantheismu:

„Když bylo dáno vzniknout tomuto chalífovi (tím je myšlen Duch v člověku) v souladu s tím, který jej stvořil, bylo mu řečeno: „Ty jsi zrcadlo, skrze tebe vidíme věci stvořené, v tobě se projevují jména a atributy, ty jsi důkaz vedoucí ke mně. Ustanovil jsem tě chalífou ve tvém světě (to je „v člověku“)...“²⁰⁴

Podle al-Arabího z Ducha vyzařuje Božské světlo. Toto světlo však do člověka proniká zvenčí, tedy od Boha. ibn al-Arabího pojetí Boha je tedy stejné jako u Ibn Síny – Bůh existuje skrze svou vlastní bytnost a ostním jsoucnům dává podíl na existenci.²⁰⁵ Stvoření má v ibn al-Arabího systému svou vlastní důležitost – skrze něj totiž dochází k Božimu sebenazýrání. Vyzářované světlo Boží, skrze které dochází jsoucna ke své existenci, se totiž ve stvoření zase odráží:

„A stejně tak jako se liší přijímání tohoto světla v závislosti na odlišnosti míst, která jej přijímají, tak také vstřebávání těly lesklými není rovno jeho vstřebávání těly pokrytými prachem. A stejně tak se liší jednotlivé části těla v přijímání vyzářování Ducha a jeho vstřebávání u zvířete není tímž, čím u člověka, a u něj zase není takové, jako u anděla.“²⁰⁶

Základní představou tedy je, že Bůh je jakési slunce a duch člověka je měsícem, které odráží Boží paprsky, a to různou intenzitou. Skrze tyto odrazy, podobně jako u lámání světla skrze hranol, Bůh poznává sám sebe a manifestuje své atributy. Kropáček tyto ibn al-Arabího myšlenky interpretuje následovně: *“Podle jeho pojetí neexistují Boží atributy ani samy o sobě, ani pouze v lidské představivosti, ale zrcadlí se v lidském vědomí jako paprsky jedné Pravdy lámající se v prizmatu.”²⁰⁷* ibn al-Arabí tak přispívá do debaty o Božích attributech zcela novým pojetím. Toto

²⁰³ ibn al-Arabí, „at-Tadbírat al-iláhíja fi isláh al-mamlaka al-insáníja“, v: B. Ostránský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky“, OÚ AVČR, 2004, s. 87.

²⁰⁴ ibn al-Arabí, s. 90

²⁰⁵ L. Kropáček, „Súfismus, dějiny islámské mytiky“, Vyšehrad 2008, s. 85

²⁰⁶ ibn al-Arabí, „at-Tadbírat al-iláhíja fi isláh al-mamlaka al-insáníja“, v: B. Ostránský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky“, OÚ AVČR, 2004, s. 89

²⁰⁷ L. Kropáček, „Súfismus, dějiny islámské mytiky“, Vyšehrad 2008, s. 84

tvrzení může vést k představě, že mají lidské bytosti podíl na Boží esenci – tedy k existenciálnímu monismu. Ibn Arábí ovšem takovou představu Boha sám odmítá: „*Bůh stvořil Bytí, nikoliv však proto, že by jej potřeboval, nýbrž jedině proto, aby jeho prostřednictvím vyjevil Svá jména a přívlastky,*”²⁰⁸ Také Schimmelová tyto domněnky uvádí na pravou míru. Podle ní člověk nemá podíl na Boží esenci, Bůh se v lidech manifestuje pouze skrze své jméno – bytosti nemají části identické s Bohem, jsou pouze demonstrací jeho atributů.²⁰⁹ Čím lepší je lidský duch, čím méně je „zaprášený“ pomíjivými věcmi tohoto světa, tím více se v něm odráží paprsky božství. Ibn al-Arabí tak v lidech viděl zrcadla, která slouží Bohu, aby mohl poznávat sám sebe. Toto tvrzení je plně v souladu se slavným „zlatým hadíthem“ (*hadíth qudsí*)²¹⁰, který byl sůfiji často citován: „*Byl jsem skrytým pokladem a toužil jsem být poznán. Proto jsem stvořil stvoření, abych byl poznán.*”²¹¹

5. AL-GHAZÁLÍ

Pokud ve světě islámu existuje myslitel, který je těžko zařaditelný z důvodu všeobecného rozsahu své práce, je to právě al-Ghazálí.

5.1. Problém zařazení

Karen Armstrongová ho ve své knize „Dějiny Boha“ řadí mezi filozofy – stejně tak činí i de Libera, který ho uvádí v pátém svazku „Dějin filosofie“. Toto řazení není úplně bezdůvodné – zejména spis „Výklenek světél“, který se dočkal českého překladu a vydání, vykazuje mnohé filosofické prvky. Na druhou stranu je al-Ghazálí autorem traktátů namířených proti filosofům.²¹² A dílo, které se také dočkalo českého vydání - „Zachránce bloudícího“ (*Al-Munqidh min al-dálal*), naznačuje mystickou orientaci²¹³. S trochou nadsázky můžeme říct, že na otázku, do kterého myšlenkového směru řadit al-Ghazálího, vlastně není žádná odpověď špatná. Bylo by však zřejmě chybou řadit ho pouze do jednoho ze zmíněných směrů, a tak zřejmě nejlepší řešení nabízí Kropáček, který se naopak o al-Ghazálím ve své monografii o islámské mystice²¹⁴ vyjadřuje jako o člověku, který spojil všechny tři proudy: teologii, filosofii a mystiku. Důležitost jeho osobnosti tkví zřejmě právě v provázání těchto tří tradic.

²⁰⁸ B. Ostránský - Hledání skrytého pokladu, Orientální ústav AV ČR 2008, s. 117

²⁰⁹ A. Schimmel, „Mystical Dimensions of Islam“, The University of North Carolina Press 1975, s. 267

²¹⁰ Tradice zaznamenává určité Boží výroky, které se nedostali do Koránu. Muhammadovi se těchto zjevení od Boha dostalo například ve spánku, nejedná se tedy o běžné Boží zjevení, kterým se dostávalo Muhammadovi za bdělosti a která rovnou pronášel.

²¹¹ B. Ostránský - Hledání skrytého pokladu, Orientální ústav AV ČR 2008, s.7

²¹² Jako je dílo nazývané „Vyvrácení filosofů“ či „Zhroucení filosofů“ - pouze pracovní překlady českých vědců. V češtině tento spis dosud nevyšel.

²¹³ al-Ghazzálí, „Zachránce bloudícího“, Vyšehrad 2005

²¹⁴ L. Kropáček, „Súfismus - Dějiny islámské mystiky, Vyšehrad 2008, s.80

5.2. Vyvrácení filosofie

Al-Ghazálí pluralitu v přístupu k pojetí Boha ve své době zřejmě dobře uvědomoval. Ve svém úvodu k „Zachránci“ píše, že v jeho době se mezi lidi rozšířila spousta náboženských představ, a on chce ukázat, které jsou ta pravé, ke kterým se člověk má uchýlit, a které jsou naopak mylné a mohla by pro člověka znamenat věčnost v pekle. Zejména však varuje před filosofií. V „Zachránci“ al-Ghazálí rozděluje filosofii na určité podskupiny a dodává, že většina z nich se vyznačuje bezvěrečtím a ateismem. Silně kritizuje především teze o „existenci světa od věčnosti“ a tvrzení, že život „vzniká ze spermatu a živočichů“, což považuje za prosté kacířství. Bůh je podle al-Ghazálího stvořitelem světa a je to i on, kdo v lůně matky tvoří člověka. Dále rezolutně prohlašuje, že ateisty, jako jsou Platón, Sokrates, ibn Síná nebo al-Farábí, je třeba kaceřovat. Jejich práce se podle al-Ghazálího skládají pouze z kacířství, nežádoucích novot nebo částí, které je třeba úplně odmítnout²¹⁵.

Al-Ghazálí nemá problém přímo s filosofií. V jedné části „Zachránce“ vysvětluje jednotlivé disciplíny filosofie. Ne všechny přímo odmítá, ale často poukazuje na to, že i když nejsou vyloženě protináboženské, plyne z nich nebezpečí. Například matematika. Nikterak negativně ani pozitivně se nezaobírá otázkou náboženství, má však dvě rizika: kdo je ohromen přesností matematiky se může mylně domnívat, že odborná přesnost je i v jiných vědách²¹⁶.

Druhé nebezpečí vidí al-Ghazálí v úplném odmítnutí matematiky nevzdělaným člověkem, který ji neschvaluje už jen z principu, tedy protože není náboženská. Všichni vzdělanci, co ho slyší, pak můžou nabýt dojmu, že islám se zakládá na popírání důkazů. Logika sebou nese nebezpečí, že člověka přiláká k bezvěreckým filosofům. Přírodní vědy mu nevadí, pokud ovšem dostatečně jasně zdůrazní, že je celá příroda podřízena Bohu²¹⁷.

Nejhorší je podle Ghazálího metafyzika. Ta sama je hlavním problémem, který má s filosofií. Zde se právě vrací ke svému dílu „Vyvrácení filosofů“ a uvádí největší omyly filosofů:

- a) tresty v den Soudu budou pouze duchovní - nedojde ke zmrtvýchvstání těl
- b) Bůh zná obecné, nikoliv konkrétní
- c) preexistence a věčnost světa²¹⁸

V reakci na tezi o preexistenci světa al-Ghazálí v „Zachránci“ reaguje prostým: „...v *nic takového nikdy žádný muslim nevěřil.*“²¹⁹ Ve „Vyvrácení filosofů“ svou kritiku trochu rozvíjí:

²¹⁵ al-Ghazálí, s. 27

²¹⁶ al-Ghazálí tu samozřejmě mluví o náboženských vědách, jak poukáže on i my později.

²¹⁷ al-Ghazálí, s. 30

²¹⁸ al-Ghazálí, s. 34

²¹⁹ al-Ghazálí, s. 34

„Jak chcete vyvrátit toho, kdo říká, že svět přešel do stavu existence z vůle věčného, který jeho existenci vyžadoval v určitý čas...? Z tohoto pohledu svět nebyl objektem věčné vůle předtím, než započal svou existenci;... A byl objektem věčné vůle v čase, kdy vznikl. Co nám může zabránit věřit této věci, jaký je v ní rozpor?“²²⁰

Jak bylo poukázáno v kapitole o filosofii, al-Kindí a ibn Síná chápali Boha jako zcela neměnné jsooucn. Změna v něm by zakládala určitou mnohost, což by bylo v rozporu s pojetím jednosti. Proto odmítali myšlenku, že by se věčný a neměnný Bůh najednou rozhodl stvořit svět. Al-Ghazálí zde ale poukazuje na to, že činu musí předcházet záměr – aktu předchází vůle. Nejprve nás něco napadne, pak to napíšeme. Podle al-Ghazálího je tedy těžko vyvrátitelné, že stvoření předcházela vůle – a proto nemůže svět existovat od věčnosti. Není to však jediný důkaz, který uvádí. Ke své kritice přesvědčení, že svět existuje od věčnosti, se vrací i na dalších místech. Poukazuje na to, že sami filosofové věří, že je svět stvořen Bohem. Jenže jejich učení je v zjevném rozporu s jejich vírou.

„Čin musí mít nějaký počátek v čase. ...A čin znamená způsobit, aby něco přešlo ze své neexistence do stavu existence, tím, že tomu dáme původ. ... Pokud ale něco existuje od věčnosti, nemohl tomu být dán původ. ... Oni považují svět za trvajícím od věčnosti. Jak by ale takový svět mohl být činem Boha?“²²¹

Karen Armstrongová správně upozorňuje na to, že hlavním argumentem al-Ghazálího proti filosofům v jeho „vyvrácení“ je nedostatečná schopnost filosofů jejich tvrzení verifikovat nebo jinak přesvědčivě dokázat. Filosofické teze tak zpochybňuje jednoduše tím, že mu důkazy filosofů nepřijdou dostatečně ověřitelné.

V závěru „Zachránce“ autor uvádí, že nebezpečí se vystavuje ten, kdo filosofii zcela odmítá - může v ní být něco pravdivého. Autor cituje Alího Ibn Tálíba: *“Neurčuj pravdu podle mužů, nýbrž rozpoznaj pravdu, a pak poznáš, kdo je pravdomluvný.”*²²² Studium filosofických spisů přirovnává ke směnárnickovi, který z hromady falešných mincí vybere ty dvě nebo tři pravé. Je na to ale zapotřebí vzdělaného člověka. U nevzdělaného hrozí druhé nebezpečí filosofie - přijmutí všeho, tedy včetně myšlenek, které al-Ghazálí označil za heretické. Protože se člověku může něco z bludů ve filosofických knihách zalíbit, navrhuje al-Ghazálí pro jistotu všechny filosofické knihy zakázat.

5.3. Filosofie v al-Ghazálího práci

Vzhledem k tomuto stanovisku je o to zajímavější jiný jeho spis „Výklenek světěl“ (*Miškát al-*

²²⁰ al-Ghazálí, „Tahafut al-Falsafiah – Inconherence of the philosophers“, trans. Sabid Ahmad Kamali, Pakistan philosophical congress, 1963, s. 16

²²¹ al-Ghazálí, „Tahafut al-Falsafiah“, s. 68

²²² al-Ghazálí, Zachránce bloudícího, Vyšehrad 2005, s. 34

anwár). Tento traktát je snahou o exegezi slavného „verše světla“ (24:35) a prorokova hadíthu: „*Bůh má sedmdesát závojů světla a temnoty, a kdyby je zvedl, sláva jeho tváře by spálila všechny, na koho by padl Jeho pohled.*“²²³ Podle Hesové se v uvedeném díle setkávají dvě tradice, které al-Ghazálí stavěl do protikladu: na jedné straně mystická zbožnost a teologie, na druhé straně racionální filosofická spekulace. Podle Hesové byl dokonce al-Ghazálí na základě obsahu „Výklenku“ obviněn, že se tajně přiklání k filosofickým naukám, které se snažil odsoudit ve „Vyvrácení“. Některé pasáže totiž nápadně připomínají emanační teorie filosofů. Ve svém díle ztotožňuje Boha se světlem a světlům jako takovým připisuje určitou hierarchii.

*„Když jsi nyní poznal, že světla jsou uspořádána v hierarchii, věz, že tato není konečná. Stoupá k prvnímu zdroji, jímž je světlo samotné, světlo samo o sobě, jemuž žádné světlo odjinud nepřichází. Z tohoto světla se vylévají všechna světla podle tohoto uspořádání.“*²²⁴

Uvedené domněnky o hierchii světél zakládá al-Ghazálí na Koránském verši: „*Není mezi námi nikoho, kdo by neměl místo určené, my věru pak jsme ti, kdo v řadách stojí.*“²²⁵ Pro al-Ghazálího byl Bůh světlem – nejednalo se však o přirovnávání ke světlu – přímo naopak. „*Vznešený Bůh je nejvyšší a nejzazší světlo, a když se ti vyjeví jejich podstaty, bude ti odhaleno také, že On je pravé, skutečné světlo – On sám, bez společníka.*“²²⁶ Bůh není tedy světlu podobný, on je světlem – tím nejlepším a nejdokonalejším. Ostatní věci, které lidé nazývají světlem, jsou pohým přirovnáním, metaforou. Existuje pouze jediné světlo – nic jiného samo o sobě světlo nemá. Dále pak al-Ghazálí pokračuje myšlenkami, které najdeme před ním právě u ibn Síny.

*„Bytí se rozděluje na bytí, které věci náleží skrze věc samotnou, a na bytí skrz jinou věc. Věc, jež drží bytí z jiného, má bytí pouze vypůjčené... skutečné bytí je tedy Vznešený Bůh, jakož i skutečné světlo je Vznešený Bůh.“*²²⁷

Veškeré jsoucnost má tedy podíl na bytí, které vychází z jediného Boha. Z uvedeného citátu také vyplývá, že pouze Bůh je podle al-Ghazálího světlem. Světlo podle al-Ghazálího „*činí věci zjevnými pro vnímání*“.²²⁸ Světlo jako takové lze vnímat dvojím způsobem: zrakem a smysly. Smyslové vnímání al-Ghazálí označuje za nedokonalé a mající celou řadu vad. Jako druhý způsob,

²²³ Tradované rčení Muhammada, ze sbírky hadíthů Sunan Ibn Mádži v: al-Ghazálí „Výklenek světél“ v; Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světél“, Academia 2012

²²⁴ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“, kap. 1, odst. 37, v; Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světél“, Academia 2012, s. 165

²²⁵ 37:164-165

²²⁶ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“, kap. 1, odst. 1, v; Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světél“, Academia 2012, s. 151

²²⁷ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“ 1,41

²²⁸ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“ 1,6

kterým může člověk vnímat světlo, je srdcem.²²⁹ To je podle něj dokonalým okem, které je schopné vnímat plně Boží světlo. Co je ovšem zajímavé, ono „oko srdce“ al-Ghazálí připouští pojmenovat i jinak. „*Věz tedy, že se v srdci člověka nachází oko, které má tuto dokonalost (tedy vnímat plně Boží světlo). Někdy je nazýváno rozumovou schopností, někdy duchem, někdy duší člověka.*“²³⁰ Al-Ghazálí připouští pojmenovat údajnou schopnost člověka zřít Boží světlo jako „rozumovou schopnost“. Není to však jediný případ, kdy vyzdvihuje užívání rozumu, činí tak i ve svém traktátu „*Kánony Ta'wilu*“ (*Qanun at-ta'wil*).

*„Pátá skupina volí střední cestu a kombinuje studium rozumu i písma. Udělali z každého z nich důležitý základ a popřeli, že by byl nějaký opravdový konflikt mezi rozumem a písmem. Ten kdo popírá písmo popírá i rozum, protože pouze skrze rozum je pravdivost písma známa. Kdyby nebylo pravdivosti racionálních důkazů, jak bychom poznali rozdíl mezi opravdovým prorokem a falešným, nebo mezi důvěryhodným člověkem a lhářem? Jak by mohl být rozum popírán písmem, když může být písmo dokázáno pouze rozumem? Toto ustavuje skupinu, která má pravdu. Ti sledují správný postup.“*²³¹

Oproti „Zachránci“ a „Vyvrácení“, kde dochází k odmítnutí filosofie tu najednou je patrné, že al-Ghazálí užívá filosofických konceptů (emanace) a vyzdvihuje užívání rozumu. Podobně, jako většina racionálních proudů, ať už v teologii (*mu'tazila*) nebo filosofii (ibn Sína), se al-Ghazálí staví jednoznačně proti jakýmkoliv představám tělesnosti Boha. Výroky o tělesnosti jsou podle al-Ghazálího od lidí, kteří jsou zahaleni částečně tmou a částečně světlem. Zcela jednoznačně odmítá jakékoliv antropomorfní pojmání Boha. „...*když mají vyvětlit podstatu božských atributů slyšení, vidění a života, jsou nuceni se obrátit na podobnost významu atributů s lidskými vlastnostmi.*“²³² Ve „Výklenku“ se al-Ghazálí vyjadřuje i tématu skrytého poznání. Jak bylo poukázáno v předchozí kapitole o mystice, někteří súfijové nedodržovali doslovné znění zákona, protože pochopili jeho skrytou pravdu. Sám al-Ghazálí navrhuje chápat poselství Boha i proroka jak doslovně, tak obrazně. Uvádí příklad hadíthu: „*Andělé nevstupují do domu, ve kterém je pes.*“²³³ al - Ghazálí tvrdí, že část lidí si uvedený hadíth vyloží doslovně a nevezmou si domů psa. Jiní lidé tvrdí, že se jedná o

²²⁹ V islámské tradici není srdce vnímáno pouze jako orgán, ale jako prostředek k nazírání božských skutečností. V islámské tradici se vypráví legenda o Muhammadově narození. Prý k němu, čerstvě narozenému, sestoupili andělé, vyňali z jeho hrudi srdce a omyli ho, takže bylo úplně dokonale čisté. ibn al-Arabí zase psal, že onen „Duch“, jehož koncept byl představen v předchozí kapitole, sídlí právě v lidském srdci – a skrze něj nazírá Bůh sám sebe. Koncept „srdce“ se u různých autorů trochu mění, ale snad bychom mohli srdce v islámské tradici chápat jako jakési „oko duše“.

²³⁰ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“ 1,10

²³¹ al-Ghazálí, „The Canons of Ta'wil“, překl. Nicholas Heer, v; Renard, J. (ed.), „Windows on the House of Islam, Muslim Sources on Spirituality and Religious Life“, California, 1998 s.48

²³² al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“, kap. 3 odst. 24, v; Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světél“, Academia 2012, s. 198

²³³ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“, kapitola 2, odst. 37, v; Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světél“, Academia 2012, s. 183. Hesová v poznámce uvádí, že se jedná o „slavný hadíth“ ze sbírek Sahíha nebo Bucharího.

obrazné přirovnání, které nabádá „k vyčištění domu svého srdce od psa – hněvu“, a psa jako takového doma mají.

„Nejde o psa kvůli jeho formě, ale o to, co představuje – dravost a divokost. Jestliže je třeba chránit dům, tělesné sídlo lidské osoby, před samotným psem, tím spíše je třeba chránit dům srdce, sídlo pravé lidské podstaty, vlastní pouze člověku, proti zlu které představuje pes. Tímto spojuji zjevné a tajemství... Vidíš tedy, že dokonalý člověk si nedovolí opomenout jedině ustanovení zákona, a to i přes to, že do něj dokonale pronikl náhledem.“²³⁴

Správné řešení dokonalého člověka je kombinace obou; uposlechnout doslovného znění zákona, a zároveň chránit své srdce před zlem.

Ne všechny části Koránu jsou však tímto způsobem vysvětlitelné. Pojednává tak ve svém textu „Kánony Ta'wilu“. Jsou části Koránu, kdy by vysvětlení nedávalo smysl nebo nám přijde, že je zcela nemožné. V tom případě má al-Ghazálí doporučení: nikdo by neměl usilovat o úplné pochopení celého písma, není to možné. Dále by člověk neměl trvat na jednom výkladu, pokud jich je možných víc. Neměli bychom se ovšem vůbec snažit odhadnout, co konkrétní pasáží Bůh a jeho Prorok zamýšleli, protože podle al-Ghazálího není v silách člověka taková tajemství odhalit.²³⁵ Jak bylo poukázáno, není lehké jasně zařadit al-Ghazálího myšlenky do jednotného směru. Na jednu stranu se snaží popsat Boha skrze emanační teorie, avšak sám ve stejném spise říká, že účelem jeho slov je pouze čtenáři nějakým způsobem přiblížit, jaký skutečně Bůh je. Podle Armstrongové nebyl pro al-Ghazálího Bůh předmětem racionální diskuse, ale spíše „nejzazší existenci, kterou nelze vnímat tak, jak vnímáme bytí...“²³⁶ Al-Ghazálí vnímal Boha tak, jak ho vnímá islámská mystika.

5.4. Jediné pravé poznání Boha

Al-Ghazálí podobně jako jiní súfijové operuje s termínem „skrytého poznání.“ Kromě určitého zjevného poznání existuje i skryté, které není všem lidem přístupné. Jak bude ještě ukázáno, toto poznání je verbálně nesdělitelné a člověk se k takovému poznání musí propracovat vlastním úsilím. Dosahují ho *awljá*²³⁷ a proroci. „*Jím se zjevují záblesky skrytého a zákony příštího světa a všechno vědění Království nebes i země a dokonce i něco z božského vědění...*“²³⁸ Podle „Zachránce“ se tohoto vědění dostalo i al-Ghazálímu.

²³⁴ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“, 2,37-28

²³⁵ al-Ghazálí, „The Canons of Ta'wil“, překl. Nicholas Heer, v; Renard, J. (ed.), „Windows on the House of Islam, Muslim Sources on Spirituality and Religious Life“, California, 1998 s.53

²³⁶ K. Armstrongová, „Dějiny Boha“, Argo 1996, s. 230

²³⁷ Západní vědci se zdráhají užívat termínu „světcí“, který příliš evokuje křesťanskou tradici. *Awljá* je v podstatě termín pro zvláště zbožné muže.

²³⁸ al-Ghazálí, „Miškát al-Anwár“, kap. 2, odst. 51, v; Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světél“, Academia 2012, s. 187

Svoje poznání ilustruje životním příběhem. V rámci svého hledání přečetl mnoho súfijských spisů. Poté odchází z Bagdádu, kde žil a učil, aby své poznatky načerpané ze súfijských knih uvedl v praxi. *“Tato cesta znamenala vyhýbat se všem poctám i bohatství a uprchnout od svazujících zaměstnání a vztahů.”*²³⁹ Zjistil totiž, že jeho vlastním důvodem k výuce nebyla jen touha dělat bohulibou činnost, ale také touha být slavný a věhlasný.

*„Přemýšlel jsem, co vlastně sleduji výukou, a uvědomil si, že můj záměr nebyl vždy ryzí, obrácený jen k tváři Vznešeného Boha. Motivovalo a podněcovalo jej přání těšit se slávě a věhlasu. Poznal jsem, že se potácím na kraji srázu, a že když neustoupím, zřítím se do ohně.”*²⁴⁰

Al-Ghazálí si tedy vlastně uvědomuje, že ve světě, o kterém Korán mluví jako o „dočasném“ a „přechodném“, si snaží vybudovat slávu (přesto, že je svět zcela pomíjivý), místo aby svou pozornost a činnost soustředil pouze k Bohu, protože on je jediný, který by mu mohl zajistit věčný život v nebi po jeho boku. Dostává strach, že by ho za to mohl Bůh zatratit.

Dva roky pak usazen v Damašku, věnoval se očišťování své duše, bez zaměstnání a o samotě. Celý svůj čas věnoval třibení mravů a připomínání si Boha. Celkem byl v ústraní deset let a z jeho textu vyplývá, že „prozřel“.

*“Během těch let se mi vyjevili věci, jaké nelze shrnout ani spočítat. Uvedu jen tolik, že jsem s jistotou pochopil, že súfijové se ubírají vskutku zvláštní cestou Boží a je to cesta nejlepší. Jejich putování je nejsprávnější a mravy nejčistší.”*²⁴¹

K tomuto poznání, jak sám říká, nedošel racionální metodou jako filosofové a jejich myšlenkové postupy, které si kladou za cíl poznání Boha, považuje za neúspěšné. Boha člověk nemůže poznat filosofií, Boha člověk může poznat, pokud mu to Bůh dovolí.

*„Tohoto bodu (té jistoty, který směr je správný) jsem však nedosáhl systematickým dokazováním a racionální dialektikou, nýbrž díky světlu, které mi Bůh vložil do hrudi. Toto světlo je klíčem k většině veškerého poznání.”*²⁴²

Poté, co si neustále připomínal Boha ve svém srdci, popisuje al-Ghazálí, že se „rozplynul v Bohu“, což označuje jako konec své mystické cesty. On sám však považuje za nemožné toto vědění přímo předávat dál – může se akorát pokusit čtenáře navést správným směrem, což je jeden z důvodů pro

²³⁹ al-Ghazálí, „Zachránce bloudícího“, Vyšehrad 2005, s.57

²⁴⁰ al-Ghazálí, st. 59

²⁴¹ al-Ghazálí, s. 63

²⁴² al-Ghazálí, „Zachránce bloudícího“, Vyšehrad 2005, s. 17

sepsání „Zachránce“ i „Výklenku světél“.

Al-Ghazálí v „Zachránce“ varuje před súfiji, pro které je náboženská praxe cosi podřadného.

Důležitá je čistota víry a plnění náboženských povinností.²⁴³ Tím, že kladl tento důraz na plnění náboženských povinností vlastně obhájil súfismus před ortodoxním islámem a naopak, vložil do teologického smýšlení súfijské prvky.

Rozmanitost al-Ghazálího přístupů však nebyla všemi hodnocena kladně. Ibn Rušd, filosof působící na západě ve Španělsku, viděl v al-Ghazálím toho, který píše spis až poté co zjistí, kdo bude jeho publikem. „*Abú Hámíd je mezi teology teologem, mezi súfiji súfi a mezi filosofy filosofem.*“²⁴⁴

6. FILOSOFICKÉ REAKCE NA „VYVRÁCENÍ“

Společně s přesunutím našeho zájmu k dalšímu tématu se také pomyslně přesouváme z východu na západ, do muslimského Španělska (*al-Andalus*). Začátek filosofického myšlení je západními vědci datován do 12. století. De Libera důsledně opakuje, že chápání vývoje islámské filosofie v rovině „ibn Síná – al-Ghazálí – ibn Rušd“ nemůže sloužit jako interpretační klíč a vykázat myšlenkový vývoj a vývoj vědeckých praktik. Na východě se filosofická díla publikovala i po al-Ghazálího „vyvrácení“ a na západě nepochybně docházelo k publikaci filosofického myšlení i před ibn Tufajlem. De Libera ve svém hledání prvního západního filosofa zmiňuje jméno ibn Hazm – nepopírá však možnost, že i ten měl své předchůdce, jejichž dílo se zkrátka ztratilo.²⁴⁵ Hledání data začátku a konce islámské filosofie není naším úkolem – chtěli jsme pouze zabránit vyvolání mylné představy, na kterou de Libera poukazuje, a kterou by mohl vyvolat selektivní výběr filosofů uvedených v této práci.

6.1. Ibn Tufajl (lat. Abubacer)

Nejznámějším dílem ibn Tufajla je filosoficko-didaktický román „Živý, syn Bdíciho“. De Libera se o této práci vyjadřuje jako o „filosofické robinzonádě“, která je „nejjedinečnejší spis, jaký filosofie v celých svých dějinách poznala“²⁴⁶. Je vlastně příběhem „filosofa samouka“. Pojednává o chlapci, který vyrůstá sám na pustém ostrově a postupně pozorováním přírody a světa kolem sebe, za pomoci racionálního uvažování, dochází k představě existence Boha. „*Hajj dosahuje svého znamenitého rozumového a duchovního vzestupu díky přirozenému dobrému sklonu (fitra), který mu*

²⁴³ Al-Ghazálí, „Zachránce bloudícího“, Vyšehrad 2005, s. 96

²⁴⁴ G. Hourani, „Averroes on the harmony of religion and philosophy, a translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Katab fasl al-maqal*, with its apendix and an extract from *Kitab al-kashf'an manahij al-adilla*, London 1976, kap. 2, s. 61 v: Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světél“, Academia 2012, s. 43

²⁴⁵ De Libera, „Dějiny filosofie 5 - Středověká filozofie“, OIKOYMENH 2001, s.150-151

²⁴⁶ Tamtéž, str. 162

*dal Stvořitel.*²⁴⁷

Hrdina knihy nejdříve dochází k závěru, že svět je konečný a musí tedy být stvořený. „*Viděl že svět je plný případků stvořených a že není možné, aby je sám předcházel; a co není schopno předcházet případky stvořené, je samo stvořeno.*“²⁴⁸ Tímto myšlenkovým postupem pak dochází k úvaze; „*Jestliže je svět stvořen, musí mít nutně tvůrce, který jej stvořil.*“²⁴⁹ Když si uvědomí stvořenost světa, začne přemýšlet o jeho tvůrci;

„Kdyby byl tělesem, náležel by k částem světa, byl by sám stvořen a bylo by nutné, aby měl tvůrce. ... Je tedy nutné, aby svět měl tvůrce, který není tělesem, nemůže být nijak vnímán smysly, neboť pět smyslů vnímá pouze tělesa nebo to, co je od nich oddělitelné. Jestliže je nevnímátný, nelze si ho ani představit, protože představy jsou pouze odrazem vnímatelných forem, když ty nejsou samy přítomny. ... Jestliže je tvůrcem světa, má nad ním bezpochyby moc a je si světa vědom.“²⁵⁰

A protože svět by bez tohoto tvůrce neexistoval, označuje jej hlavní postava ibn Tufajlovy knihy jako „Nutné Bytí“²⁵¹. Toto Nutné Bytí je netělesné a je tedy věčné. V této pasáži, kde Hajj přemýšlí o povaze tohoto tvůrce, se vlastně Ibn Tufajl nepřímou vyjadřuje k Božím atributům. Je zcela jasné, že atributy odmítá – Boha nelze vnímat žádným z pěti smyslů a nelze si ho ani představit. Ibn Tufajl skrze Hajje nastiňuje poměrně obtížně uchopitelnou představu o stvoření světa od věčnosti. V podstatě uznává Boha jako tvůrce světa, ale zároveň přiznává možnost, že tento svět trvá od věčnosti.

„Tedy celý svět ... je Jeho stvořením, a přirozeně pozdější než Tvůrce, i kdyby snad nebyl pozdější časově. Tak například, jestliže vezmeš do dlaně nějaké těleso a potom pohybuješ rukou, musí těleso nezbytně následovat pohyb ruky, a to pohybem, který je v přirozením pořadí pozdější než pohyb ruky, i když není pozdější časově, neboť oba pohyby počínaly současně.“²⁵²

Vraťme se nyní v úvahách zpět k al-Ghazálímu. Ve svém vyvrácení argumentoval proti tezi o existenci světa od věčnosti tím, že každému aktu (v tomto případě stvoření světa Bohem, protože filosofové Boha jako stvořitele uznávali) předchází nějaký záměr. Minimálně proto podle al-Ghazálího nemůže existovat svět od věčnosti. Ibn Tufajl v podstatě přiznává, že záměr určitým způsobem předchází aktu, ale zároveň tvrdí, že záměr stvořit svět a stvoření jako akt probíhají

²⁴⁷ Str. 19, L. Kropáček, „Úvod“ v knize „Ibn Tufajl, „Živý, syn Bdícího“, Academia 2011

²⁴⁸ ibn Tufajl, „Živý, syn Bdícího“, Academia 2011, s. 73

²⁴⁹ ibn Tufajl, Tamtéž.

²⁵⁰ ibn Tufajl, s.73-74

²⁵¹ ibn Tufajl, s.78.

²⁵² ibn Tufajl, s.76

časově ve stejnou chvíli. Je tedy možné, aby svět trval od věčnosti, stejně jako Bůh.

Boha samotného popisuje jako bytí, které nemá příčinu, ale zároveň je příčinou všeho, co vidíme ve světě. V knize se píše, že Hajj nebyl schopný na něco pohlédnout, a nevidět v tom okamžitě dílo Stvořitele. Ibn Tufajl přímo píše: „*On je existence*“²⁵³.

Dále kniha popisuje, jak je Hajj zaujatý tímto Nutným Bytím a chce ho poznávat více. Na základě ohromení člověka Boží krásou si ibn Tufajl vysvětluje i posmrtnou odměnu nebo muka. Pokud někdo tuto bytost znal, a od ní se odvrátil, věnoval se celý zbytek života jiným - tělesným - věcem, pak po smrti ztrácí intuitivní možnost jí vidět. Zůstává tedy v nekonečném hoři a zármutku po tom, jí spatřit.²⁵⁴

Dál vystavuje kritice i pojem “jedinosti” a “mnohosti” - v takových pojmech můžeme mluvit pouze o tělesných věcech. Boží netělesnost jde až za takovou míru, že ho prostě nemůžeme označovat číslovkou.

*„... neboť „četný“, „nečetný“, „jediný“, „jedinost“, „celek“... jsou všechno vlastnosti těles, zatímco o oněch nemateriálních podstatách vědoucích o podstatě Pravdivého, On je vznešený a mocný, nelze říci, že jsou četné nebo jediné, neboť četnost existuje jen v rozlišení jedněch podstat od druhých a stejně jedinnost existuje jen v jednotě.“*²⁵⁵

Nejedná se tedy o prosté odmítnutí jedničky jako čísla, které jsme viděli u al-Kindího. Ibn Tufajl prostě odmítá o Bohu mluvit v souvislosti s čísly nebo jakýmikoliv pojmy, které se užíváme při označování materiálního světa.

Nutné Bytí přirovnává k slunci a jeho svitu a bytosti různě silným odrazům tohoto světla.

*„Uvědomil si, že tomu jako se světlem slunce, které dopadá na tmavá tělesa a viditelně se na nich zjevuje. Světlo, které přičítáme tělesům, na nichž se objevuje, je ve skutečnosti světlo sluneční. Jestliže toto těleso zmizí, zmizí i jeho světlo a zůstane jen sluneční světlo vcelku; nebylo ho přítomností onoho tělesa, ani ho nepřibýlo jeho nepřítomností. Jakmile se objeví předmět schopný přijímat takové světlo, přijme je;“*²⁵⁶

Kropáček ve svém komentáři k tomuto odstavci zmiňuje, že se jedná především o snahu vyhnout se nařčení z pantheismu. Připomeňme podobnost ibn Tufajlova konceptu s ibn al-Arabím, který také tvrdil, že člověk v sobě různou intezitou odráží paprsky Božství. ibn al-Arabí se svými myšlenkami přichází až po ibn Tufajlovi a zřejmě se jeho konceptem inspiroval. Skrze analogii ke světlu dále

²⁵³ ibn Tufajl, s. 77

²⁵⁴ ibn Tufajl, s. 79

²⁵⁵ ibn Tufajl, s.94

²⁵⁶ ibn Tufajl, tamtéž.

Ibn Tufajl připodobňuje věci světa k zrcadlům, která různě odrážejí podstatu Pravého Bytí. Nejvýše stojí místo, kterého dosáhl Hajj ve svém „dokonalém sebevyřazení“.

„...nejvyšší sféra, za kterou u nejsou žádná tělesa, je čistou podstatou oproštěnou od hmoty, která však není podstatou Jediného a Pravdivého a není také sférou samou o sobě, nýbrž je něčím podobným obrazu slunce odraženém na vyleštěném zrcadle. Tento obraz není ani slunce, ani zrcadlo, ani nic, co by od obou bylo rozdílné.“²⁵⁷

Těžko tuto pasáž nějak interpretovat. Zdá se však, že ibn Tufajl o Hajjově zážitku vypověděl, že neviděl přímo Boha, ale jeho odraz v něčem, co bylo lepší než nejdokonaleji vyleštěné zrcadlo. Závěr Ibn Tufajlova díla má tedy, jak je vidět z citovaných částí, silně súfijské konotace. Podobně jako súfijské se rozhodne poznat Boha tak, že ho dosáhne. Podle něj to nejlépe udělá tak, že se pokusí co nejvíce toto Nutné bytí napodobovat. Tedy zejména se snažil on sám sebe omezit od vši tělesnosti. Jedl co nejméně, snažil se naopak co nejvíce a v osamnění sedět na dně své jeskyně. Nakonec se mu to podařilo a došlo ke rozptýlení všeho v Jediné Trvalé Pravdě.

„Vše zaniklo, rozplynulo se a rozptýlilo a nezůstalo nic kromě Jediné Trvalé Pravdy a Bytí, která řekla svými slovy, jež však nepřidávají nadřazený atribut k jeho podstatě: Komu dnes náleží moc královská? Bohu jedinému, podmaniteli. Pochopil tato slova a v pochopení mu nebránilo, že neznal řeč a neuměl mluvit. Ponořil se do tohoto stavu a vnímal, co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani srdce člověka nepochopí.“²⁵⁸

Ibn Tufajl se tak s al-Ghazálího výzvou vyrovnává tak, že spojuje racionální dokazování s mystickým poznáním. Filosofickým uvažováním si odvodí existenci jediného Boha a pozná, co musí dělat, aby se mu přiblížil. Poté dosahuje a zakouší Boha, jehož existenci si předtím odvodil. Pokud bychom to chtěli uvést na příkladu, přirovnali bychom Boha k vínu. Ibn Tufajl tak příběh Hajje říká, že víno lze poznat tím, že si uvědomíme jeho existenci, odvodíme jeho vznik a výrobu a odhadneme, co se s takovým vínem musí dělat. Svým určitým způsobem jsme mnohé poznali o vínu, možné dokonce tolik, kolik by uváděla encyklopedie o vínech. To je Hajjovo racionální poznávání Boha. Pak víno ochutnáme a konečně zakusíme ten nesdělitelný prožitek, když se víno dotkne našeho jazyka. Zakoušíme ho. Stejně tomu tak je u Hajjova zakoušení Boha.

Přesuňme však nyní pozornost na konkrétní pasáž zmíněného citátu: „Pochopil tato slova a v pochopení mu nebránilo, že neznal řeč a neuměl mluvit“. Je jasné, že ibn Tufajl staví Korán a jeho zákon do úplně jiného světla. Ve svém spise rozhodně se zjevením nepolemizuje a drží se hlavních

²⁵⁷ ibn Tufajl, s. 96

²⁵⁸ ibn Tufajl, s. 92

bodů islámské víry – tedy existence jediného Boha, který je stvořitelem a absolutním vládcem světa. Pravdou ovšem zůstává, že jeho celkové závěry důležitost Koránu snižují. V optice ibn Tufajlova díla totiž Korán již není jediné zjevení a jediná cesta ke spáse – ale pouze varianta. Člověk může dosáhnout Boha a zřejmě tedy i spásy bez zjevení, pouze na základě vlastního racionálního uvažování. Hajj navíc, jako neznalý Koránu, nedodržel počet modliteb ani žádný z dalších mnoha zákonů, které islámský právní systém odvodil z Koránských příkázání a hadíthů. Dodnes mezi mnohými muslimy platí, že plnohodnotnou variantou Koránu je pouze ta v originále – arabštině. Ibn Tufajl svým Hajjem, který jazyk neuměl a neměl, tak v podstatě odmítl svázanost zjevení a jazyka a položil důraz na poznání jedinství Boha a stvořitele, které je jazykově universální. Připouští tak mnohost cest, které vedou k jediné pravdě, která je zcela povznesena nad jazykové termíny – jde o to nahlédnout její pravou podstatu, kterou nelze lidskými slovy zachytit a vyložit. „*Ten kdo touží po věcním výkladu, touží tedy po nemožném a podobá se tomu, kdo chce ochutnávat barvy jako takové a tvrdí, že například černá je sladká nebo kyselá.*“²⁵⁹

6.2. Ibn Rušd (Averroes)

Ibn Rušd totiž významně navázal na myšlenky al-Ghazálího, navíc byl jeho kritikem. V reakci na jeho „Vyvrácení“ sepsal „*Taháfut al-taháfu*“, tedy „Vyvrácení vyvrácení“. Ve svém „Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie“ (*Kitáb Fasl al-maqál*) představil vlastní důvody pro filosofický přístup ke zjevení.

Nejlepší cestou k poznání stvořitele je podle ibn Rušda poznání jeho stvoření. Podle něho jeho k tomuto povzbuzují mnohé Koránské verše, kupříkladu; „*Což neuvažovali o království nebes a země a o tom, co Bůh stvořil z věcí, a o tom, že lhůta jejich se již možná přiblížila?*“²⁶⁰ nebo „*Což neuvažují o tom, jak stvoření byli velbloudi, jak nebesa byla zdvižena, jak pohoří byla vztyčena, jak země byla rozprostřena?*“²⁶¹ Těchto veršů, přímo vybízejících k pozorování stvoření, je v Koránu podle ibn Rušda tolik, že se ani nepokouší je všechny přesně vyjmenovat. Celkově jde v této úvaze ibn Rušd ještě dál – je-li to napsáno v Koránu, je pro muslima prakticky závazné, aby stvoření zkoumal. Zkoumat stvoření může člověk pouze skrze rozum – proto ibn Rušd na základě Koránu rehabilituje užívání rozumu. Aby člověk mohl správně pozorovat stvoření, je podle ibn Rušda potřeba znalostí – podle něj Korán povzbuzuje i ke studiu filosofických spisů: a to ve verši 59:2. Jedná se o konec verše, ve kterém Koránský text poučuje věřící z chyb "vlastníků písma". V Hrbkově překladu Koránu text zní: „*A vezměte si z toho poučení, vy, kdož nadání jste prozíravostí!*“

²⁵⁹ ibn Tufajl, s. 92

²⁶⁰ 7:185

²⁶¹ 88:17-20

²⁶² Zdá se tedy, že ibn Rušdova argumentace nedává smysl, jelikož odkazuje na verš, který s užíváním rozumu nesouvisí. Zde je však třeba si uvědomit, že arabština, ve které byl Korán zjeven, nezná interpunkci. Ibn Rušd si osobuje právo vykládat si Korán, stejně jako to dělají jiní učenci a jako součást tohoto výkladu je pro něj i rozhodnutí, kam umístí interpunkční znaménka. Po změně interpunkce zní verš jinak: *"Vy, kdož nadáni jste prozíravostí, rozvažujte!"*²⁶³ Odmítá tedy, že by užívání rozumu byla zavrženíhodná novota (*bida*) – Korán k němu jasně vybízí²⁶⁴. Kromě pobídek v Koránu, ve kterých Bůh podle ibn Rušda ke studiu filosofie a stvoření vyloženě vybízí, ospravedlňuje Ibn Rušd filosofii pomocí analogie k jiné islámské vědě – právu.

*„Nikdo nemůže namítnout, že je tento druh studia rozumového odvozování zavrženíhodnou novotou (bida), neboť neexistoval v nejranějších časech islámu. Vždyť studium právního odvozování a jeho druhů bylo rovněž započato až po prvních generacích věřících, a přesto není považováno za zavrženíhodnou novotu.“*²⁶⁵

Ve svém dokazování významu filosofie pokračuje dál v duchu polemiky s al-Ghazálího kritikou. Vzpomeňme si nyní na podkapitulu o al-Ghazálím, ve které jsme uvedli, že studium filosofie připodobňoval směnárníkovi, který mezi hromadou falešných mincí hledá tu pravou. Proto al-Ghazálí doporučil filosofické spisy úplně zakázat, pro nebezpečí, že by mohly někoho svést na scestí. Al-Ghazálí byl zřejmě názoru, že i kvůli jediné duši, která by mohla sejít z cesty a skončit v pekle má cenu zakázat celou filosofii. Na tyto návrhy, uvedené v al-Ghazálího „Zachránci“, reaguje Ibn Rušd právě v tomto svém spise. Kromě výše uvedených důkazů z Koránu a analogie k právní vědě uvádí další, ze kterých je určitý dialog s al-Ghazálím mnohem patrnější. Nejdříve klade důraz na studium filosofických knih, a to i přesto, že je sepsali lidé jiného vyznání;

*„...každý nový učenec se musí učit od svého předchůdce, aby se dovršila znalost tohoto problému. Je obtížné, ba nemožné, aby kdokoliv z lidí sám od sebe a od počátku zastal vše, co je k tomu potřeba. ... A pokud v tomto bádání někdo jiný než my, je zřejmé, že se v našem úsilí musíme obracet o pomoc k tomu, co o tomto problému řekl náš předchůdce, ať už byl stejného vyznání jako my, nebo ne.“*²⁶⁶

Jeden lidský život je zkrátka příliš krátký na to, aby obsáhl veškeré vědění. Pokud tedy souhlasíme s důkazem z Koránu, že Bůh člověku ukládá zkoumání stvoření, musí člověk stavět na výsledku práce předchozích generací. Těžko bychom například mohli studovat hvězdnou oblohu a nebe,

²⁶² Anglický překlad Koránu na „quran.com“ podává obdobný překlad: *"So take warning, O people of vision."*

²⁶³ ibn Rušd, „Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie“, přel. Ondřej Beránek, AV ČR 2012, s. 101

²⁶⁴ ibn Rušd, „Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie“, přel. Ondřej Beránek, AV ČR 2012, s. 89

²⁶⁵ ibn Rušd, s. 90-91

²⁶⁶ ibn Rušd, s.92

kdybychom nebyli znalci geometrie. A takto je to se všemi vědními obory.

„Ba dokonce můžeme říct, že ten, kdo ve studiu filosofických spisů brání lidem tomu způsobným na základě domněnky, že někteří z nejzkaženějších lidí vlivem svého studia těchto knih sešli ze správné cesty, je jako ten, kdo brání žíznivému napít se čerstvé vody tak dlouho, až žízni zemře jen proto, že někteří lidé se při jejím pití zalkli. A smrt zalknutím během pití je pouze věcí nahodilou, zatímco smrt žízni je věc podstaty a nezbytnosti.“²⁶⁷

Nevědomost tak podle ibn Rušda může napáchat mnohem více škod, než znalosti. Zatímco sejít z cesty na základě špatné interpretace filosofických spisů je spíše náhoda, odsouzení veškerého studia filosofie je jako odpirat vlastnímu tělu vodu, což nutně povede ke strádání.

Dochází tímto trvzením ke snížení významu Koránu, podobně jako u ibn Tufajla? Na tuto otázku odpovídá následující citát:

„...vědecké studium nevede k ničemu, co by se přičilo Písmu. Vždyť pravda se neprotiví pravdě, ale shoduje se s ní a dosvědčuje ji. A pokud je tomu tak a vědecké studium vede k nějakému druhu poznání určité části bytí, pak není nazbyt, než aby toto bytí bylo buď v Písmu zamlčeno, nebo zmíněno. Pokud je zamlčeno, pak není s ničím v rozporu. ... A pokud se o tom Písmo vyjadřuje, doslovný význam vyjadřovaného je nutně buď v souladu, nebo v rozporu s tím, k čemu vede dokazování. A pokud je v souladu, tak není co dodat. Pokud je v rozporu, vyžaduje si to alegorický výklad.“²⁶⁸

Přesto, že ibn Rušd považuje Písmo za pravdu, stejně rozumové dokazování nepřímou staví nad zjevení. Z uvedeného citátu je patrné, že pokud jsou Korán a věda v rozporu, je třeba Koránský verš interpretovat. Důkaz pro „povolení“ interpretovat Koránské verše vidí ibn Rušd i v tom, že si některé z nich protirečí a je podle něj úkolem učence, aby je pomocí jejich interpretace sladil.²⁶⁹ Ibn Rušd své tvrzení ještě podpoří Koránským výrokem:

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, usilujíce tak o rozkol a snažíce 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!“²⁷⁰

Ibn Rušd tento verš vykládá tak, že „ti, kdož pevní jsou ve věděni“, jsou zároveň oprávněni

²⁶⁷ ibn Rušd, s.95

²⁶⁸ ibn Rušd, s.97

²⁶⁹ ibn Rušd, s.97

²⁷⁰ 3:7

protimluvné verše Koránu interpretovat. Jistě by totiž bylo možné namítnout, že tento konkrétní verš naopak zdůrazňuje, že pouze Bůh může vdět, co je skrytou pravdou za verši, které si vzájemně odporují. Jak je tedy možné, aby si Ibn Rušd vykládal tento verš ve prospěch možnosti interpretace protichůdných Koránských veršů? Ibn Rušd zde opět podává jiný výklad verše na základě jiného dosazení interpunkce. Jak poznamenává Ondřej Beránek, autor překladu v poznámce: „*Ibn Rušd preferuje chápání v tomto smyslu: „však nezná výklad tohoto nikdo kromě Boha a těch, kdož pevně jsou ve věděni. “Nutno dodat, že Ibn Rušdova verze je spíše násilná.*“²⁷¹

Ibn Tufajl se věnuje otázkám stvoření světa. Nejdříve poukazuje na to, že spíše než po povahu stvořenosti či věčnosti, je samotným sporem vlastní „pojmenování“ těchto věcí. V krátkosti jeho reflexi teologických a filosofických úvah můžeme shrnout následovně: jak teologové, tak filosofové se shodují na existenci tří jsoucen. První je věčné a nestvořené, kterému nepředcházelo žádné jiné jsoucno. Poté konečné a stvořené, tedy jsoucno, kterému časově předcházelo jiné jsoucno. Třetím je pak jsoucno, které tvoří náš svět – časově mu nic nepředchází, protože před ním neexistoval čas, avšak ono samotné vychází z prvního a nestvořeného jsoucna – Boha²⁷². Tyto názory však nejsou podle ibn Tufajla v souladu s Písmem.

„*A Boží výrok: „A on je ten, jenž nebesa a zemi v šesti dnech stvořil, zatímco trůn jeho se nad vodou vznášel“²⁷³ si ve svém zřejmém významu žádá existenci před touto existencí – tedy trůnu a vody – a čas před tímto časem, to jest ten, jenž souvisí s tvarem této existence, tedy počtem pohybů nebeské sféry. A Boží výrok: „v den, kdy země a nebesa změněny budou v něco jiného, než čím jsou“²⁷⁴ ve svém zřejmém významu vyžaduje druhou existenci po této existenci. A ze zřejmého významu Božího výroku: „Potom se k nebi vztyčil, jež dýmem jenom bylo“²⁷⁵ vyplývá, že nebesa byla z něčeho stvořena.*“²⁷⁶

Ibn Rušd tak poukazuje na to, že podle těchto Koránských veršů pouze tvar je stvořený, ale čas a existence je věčná. Místo obhajoby svých filosofických myšlenek volí ibn Rušd jinou taktiku, a tou je protiútok. Al-Ghazálí tvrdil, že svět nemůže trvat od věčnosti a nazval takové domněnky filosofů jako neprokazatelnými. Ibn Rušd na to reaguje tím, že víra ve stvoření světa z ničeho je chybná interpretace Koránu a ten, kdo se mýlí a jeho tvrzení je neprokazatelné, je al-Ghazálí. Upozorňuje tím tak na to, že i teologové užívají alegorických výkladů, pokud tvrdí, že před stvořením světa ničeho nebylo. Trvání světa od věčnosti, se kterým přišli filosofové, je tedy zcela zřejmě v souladu s

²⁷¹ ibn Rušd, „Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie“, přel. Ondřej Beránek, AV ČR 2012, s. 101, pozn. 174

²⁷² ibn Rušd, s.103-104

²⁷³ 11:7

²⁷⁴ 14:48 – v Hrbokově překladu verš zní: „v den, kdy země nahrazena bude zemí jinou a nebe jiným nebem“

²⁷⁵ 41:11

²⁷⁶ ibn Rušd, „Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie“, přel. Ondřej Beránek, AV ČR 2012, s. 105

tvrzením Koránu, a jsou to tentokrát teologové, jejichž tvrzení se s doslovným významem rozchází. Jaký význam by tedy měl člověk přijímat? Ibn Rušd ve snaze odpovědět na tuto otázku rozděluje lidi do tří skupin:

„Jeden druh není vůbec schopen alegorického výkladu. To jsou rétoričtí lidé, kteří představují většinu lidí. A to proto, že neexistuje nikdo se zdravým rozumem, kdo by byl vyloučen z tohoto druhu uvěření. Dalším druhem jsou lidé dialektického výkladu. To jsou ti, kdož jsou dialektičtí pouze povahou, nebo povahou a zvykem. Poslední druh představují ti, kdož jsou sběhlí v nesporném výkladu. To jsou ti, kdož jsou vědečtí povahou i uměním, to jest uměním filosofie. Jejich alegorický výklad by neměl být rozšířen mezi lidi dialektiky, nemluvě o prostých masách.“²⁷⁷

Ibn Rušd tak doslovné interpretace Koránu neodsuzuje – jsou pravdou pro lidi, kteří nejsou zběhlí ve filosofii. Stejně tak připouští alegorické výklady, které ovšem jsou úkolem učenců v těchto vědách zběhlých. Pokud má nějaký verš jak doslovný, tak alegorický výklad, má pak vícero významů. Tímto Ibn Rušd odkazuje zpět ke svému verši 3:7. Má dva významy – prosté masy vnímají tečku za „*kromě Boha*“, zatímco učenec vidí tečku až za „*ti, kdož pevní jsou ve věděni*“. Ten, kdo pochopí interpunkci tak, jak naznačuje ibn Rušd, je tak vlastně způsobilý k užívání filosofie. Souhlasí tak v podstatě s al-Ghazálím, že filosofie je pro masy lidí nepřístupná a mohla by je zmást – on sám však v tom nevidí důvod pro její odmítnutí.

V dalším svém spise, „*Víra a rozum v Islámu*“ (*Kitáb al-kashf an manahidž al-adilla*) Ibn Rušd užívá uvedeného racionalistického přístupu k řešení otázek metafyziky.

„Zákon nám říká, že vesmír byl stvořen Bohem. ... Když člověk vidí věc vytvořenou v určitém tvaru a proporci, a vyvozuje z té věci určité využití a smysl, ke kterému může být přiřazena, je pro něj jasné ... že to bylo vytvoření nějakým tvůrcem.“²⁷⁸

Bůh podle ibn Rušda stvořil zemi tak, aby člověku sloužila. Zákony, které na zemi platí, jsou vytvořené tak, aby člověku sloužily – a toto je podle ibn Rušda důkaz existence Boha. A z této pozice kritizuje některé teology. Ti totiž říkají něco podobného, ale s tím rozdílem, že věci by klidně mohly být rozmístěné i jinak – člověk by klidně mohl vypadat jinak a zákony, jako je akce a reakce, nemusí vůbec platit, pokud si to nebude Bůh přát. Ibn Rušd však v tomto vidí tvrzení, že celé stvoření je jen jednou z možných variant stvoření, když klidně mohlo vypadat jinak a chápe to jako

²⁷⁷ ibn Rušd, s. 114

²⁷⁸ ibn Rušd, *Kitáb al-kashf an manahij al-adilla*, <http://www.fordham.edu/halsall/source/1190averroes.asp> (11.6. 2013), není datováno.

popření Boha. Ukázali by, že ve stvoření vlastně není žádný opravdový záměr – naopak podle Ibn Rušda se vlastně jedná o tvrzení, že byl vesmír stvořen jaksi náhodně. Požehnání takového vesmíru tak vlastně nezakládá úctu a vděčnost člověka, protože nebyl vytvořen pro něho. Ilustruje následujícím příkladem.

„Například, pokud by tvar lidské ruky, počet prstů, jejich délka nebyl nutný, nebo by nezlepšoval lidskou schopnost uchopovat věci různých druhů, pak by práce, kterou člověk může vykonávat díky tvaru ruky, byla pouhou náhodou. ... Pokud by tedy byla v tvoření vesmíru náhoda (což znamená, že vesmír mohl být stvořen i jakkoliv jinak), pak je to jako říkat, že není žádného Tvůrce.“²⁷⁹

Vlastnost ruky je příčina, jejíž následek znamená zlepšení pracovních schopností člověka. Takto se to má se všemi příčinami a následky – pokud bychom tato pravidla považovali pouze za "možnosti", pak by byla nesmyslná i víra, že má vesmír tvůrce. Pravidla a zákony našeho světa jsou důkazem, že takový tvůrce skutečně existuje. Dokládá opět veršem: *Dílo to Boha, jenž věc každou učinil dokonalou...*²⁸⁰ Věci jsou, jak jsou, a musí být, protože jsou vytvořeny dokonale. Uznat možnost jiného stvoření je prakticky popření existence Boha.

Ibn Rušd nicméně nepopírá konání zázraků. Z jeho výpovědi usuzujeme, že zákony našeho světa mohou být porušeny Bohem, aby podpořil poslání svých proroků. Zcela však odmítá magii a čarodějnictví, které zákony světa také porušují. Jedná se o triky, protože Bůh by skrze tyto lidi nikdy zázraky nekonal.

Ibn Rušd se ve svém traktátu vyjadřuje i k problému předurčení člověka, tedy tématu, kterému byla v dějinách islámského náboženského myšlení věnováno mnoho prostoru. On sám si je vědom nejen protimluvných veršů v Koránu, ale i protimluvných hadíthů, které vypovídají různě na toto téma. Svobodná vůle totiž jde ruku v ruce s faktem, že je člověk tvůrce svých vlastní činů – avšak muslimové věří zcela jednoznačně, že tvůrce je pouze jeden. Ibn Rušd se v teorii o predestinaci a svobodě člověka vydává střední cestou; přiznává oboje. Člověk v sobě má možnost svobodně se rozhodovat, ale toto rozhodnutí je závislé na příčinách, které nás obklopují a které jsou působeny Bohem. Bůh za nás nedokončuje práce, které jsme se rozhodli vykonat ani nám v nich nebrání – ale je příčinou toho, že je chceme nebo se jim bráníme. Záměry člověka jsou vázány na příčiny ležící mimo něj. Nicméně ibn Rušd o něco dále ve svém spise přiznává, že Bůh některé lidi už tvoří jako chybní. *"Oni byli již vytvořeni jako chybní, to znamená, zbloudit je jim dáno jejich vlastní povahou, tedy vnitřními a vnějšími příčinami."*²⁸¹

²⁷⁹ ibn Rušd, Kitab al-kashf an manahij al-adilla, <http://www.fordham.edu/halsall/source/1190averroes.asp> (11.6. 2013), není datováno.

²⁸⁰ 27:88

²⁸¹ ibn Rušd, Kitab al-kashf an manahij al-adilla, <http://www.fordham.edu/halsall/source/1190averroes.asp> (11.6. 2013),

Navzdory této snaze smířit filosofii a zjevení však v muslimském Španělsku k přijetí těchto myšlenek nedošlo.

Bylo chybou se domnívat, že byl ibn Rušd posledním filosofem vůbec. Můžeme jej však považovat za posledního filosofa, který nějak zásadně promluvil k otázce pojetí Boha v sunnitském islámu. Sám de Libera považuje konec filosofie v islámu za faktum a datuje jej na konec křesťanského středověku. Na západě pak za koncem filosofie vidí především zhroucení Almohadské říše. Filosofie se podle něj po 15. století provozovala v iránsko-perské části Orientu. Zdůrazňuje, že konec filosofie neznamena konec myšlení, které se v různých podobách zachovalo v teologii a sufismu.

7. ZÁVĚR

7.1. Shrnutí myšlenkového vývoje

Pokusme se tedy v závěru shrnout vývoj myšlení v pojetí Boha.

Korán je promluvou jediného Boha, zjevenou skrze proroka Muhammada, který o sobě tvrdil že je „pečetí proroků“.²⁸²Některé jeho části jsou však nejasné nebo si protirečí a někteří muslimové měli pocit, že je třeba je interpretovat. Otázkou bylo, jak dalece může člověk interpretovat Boží slovo? Má na to vůbec nárok? Mu'tazila tvrdila že ano a interpretovala Koránské zjevení pomocí racionálního uvažování. Odmítla některé pasáže Koránu, protože jí přišly ve zjevném rozporu s rozumem. Proti ní se staví především ibn Habal, který tvrdí, že Korán, jakožto Boží slovo, není člověk hoden ani schopen jakkoliv vykládat a je nutné veškeré zjevení v Koránu přijmout doslova. Problém nastal zejména u antropomorfních výpovědí o Bohu, protože pro mnohé myslitele bylo nemožné, aby Bůh, vládce a tvůrce světa, měl ruce nebo seděl na trůně. Takové výpovědi vzbuzovaly představy určité tělesnosti nebo podobnosti s člověkem, přitom Korán samotný říká, že není nic, co by se Bohu podobalo. Al-Aš'arí, původně mu'tazilita, který se od tohoto teologického směru odklonil, navrhuje chápat Korán doslovně, ale neptat se na to - jak. Bůh zřejmě má ruce, když to tvrdí Korán, ale není v silách člověka pochopit „jak“ ty ruce má.

V užívání racionálního přístupu pokračují filosofové, kteří tvrdí, že povahu Boha je možno poznat na základě filosofického dokazování, které přejímají z antických spisů. Dochází tak primárně ke konceptu Nutného Bytí, tedy představy Boha jako jsoucna, které nemůže neexistovat. Dalším důležitým konceptem, který filosofové (v této práci ibn Síná) rozvíjejí, je princip emanace. Na základě úsudku o naprosté jedinství došel už al-Kindí ke konceptu naprosto neměnného a

není datováno.

²⁸² Tedy, že je poslední prorok.

nehybného bytí – tedy Boha. Ibn Sína proto později tvrdí, že z tohoto nehybného jsoucna se emanují další sféry, z nichž první je „intelekt“. Na rozdíl od al-Kindího u ibn Síny už dochází k odmítání některých částí Koránu, které jsou v rozporu s rozumem a staví tak rozum nad zjevení. Bůh je pro al-Kindího i pro ibn Sínu především jsoucno, stojící zcela mimo lidskou schopnost popisu.

Současně s filosofií se vyvíjí i mystika, která rozvíjí alternativní cestu k poznání Boha - a to prožitím. Souhlasí s tím, že samotný Bůh stojí mimo slovní kategorie a zážitek vyvanutí v Bohu je zcela nesdělitelný. Mystika tedy chápe Boha jako skrytou Pravdu, kterou člověk může poznat. Bylo ukázáno na příkladu al-Halládže, že někteří mystikové tuto skrytou pravdu staví nad zákon zjevený v Koránu. Pro ilustraci tohoto přemýšlení je možné znovu poukázat zpět k příběhu o al-Chidrovi v Koránu, jehož jednání bylo pro Mojžíše z počátku pobuřující, ale když poznal skrytou pravdu jeho chování pochopil, že al-Chidr vlastně celou dobu konal pouze nejvyšší dobro. Oproti pojetí Koránu, kde je Bůh popisován jako absolutní vládce světa, a oproti tvrzení filosofů, kteří představují Boha jako nehybné a jakýmkoliv lidským pojmům vzdálené jsoucno staví mystikové mezi člověka a Boha především silný a vzájemný prožitek lásky. Některé súfijské myšlenky dokonce naznačují důležitost stvoření pro Boha. Ibn Arabí například říká, že lidé jsou nástrojem Boží sebekontemplace.

Ovlivněn jak filosofickým myšlením, tak mystikou vystupuje al-Ghazálí se silnou kritikou filosofie, ale částečně i s kritikou mystiky. Ani jeden ze zmíněných myšlenkových směrů neodsuzuje jako celek – dochází ke kritice určitých částí. U filosofie kritizuje především metafyziku, jejíž výpovědi o Bohu pokládá al-Ghazálí za heretické. Uznává, že například v přírodních vědách má filosofie často pravdu, ale navrhuje pro jistotu zakázat celou filosofii, aby její heretické části nesváděly lidi na scestí. Obává se totiž, že na základě filosofických pravd, obsažených například v geometrii by člověk mohl dojít pocitu, že stejně pravdivě vypovídá filosofie i o Bohu. Kritizuje i „mystiku opojení“, jejíž výpovědi mohou být pro lidi matoucí. Těm, kteří nedodržovali některé náboženské zákony ustanovené Koránem z důvodu, že pochopili skrytý význam těchto veršů, al-Ghazálí říká, že je třeba řídit se jak zjevným, tak skrytým významem veršů a dodržovat je. Kloní se tak na stranu „mystiky střízlivosti“. On sám interpretaci některých Koránských veršů za použití rozumu připouštěl a některé jeho práce, jako je zmíněný „Výklenek světél“, v sobě nesou ryze filosofické rysy.

S jeho kritikou se snaží vyrovnat islámští filosofové v muslimském Španělsku. Ibn Tufajl obhajuje filosofii příběhem filosofa samouka a dokazuje, že k existenci jediného Boha lze dojít i bez Koránu, pouze na základě filosofické argumentace. Filosofickou argumentací odhalí povahu Boha a na základě racionálního uvažování přijde i na to, jak ho zakoušet (jako to dělali súfijové, jejichž poznání al-Ghazálí označil za jediné správné). Existenci Boha a jeho prožitek ibn Tufajl považuje

za něco universálního a Korán je tak pouze zjevením pro ty méně intelektuálně nadané, kteří ke stejnému závěru nedokážou dojít racionální úvahou. Jeho poznání Boha navíc není jazykově svázané s arabštinou, na rozdíl od Koránu samotného.

Poslední filosof, který přispěl do této debaty je ibn Rušd, který se snaží obhájit filosofii před al-Ghazálím. Al-Ghazálího výzvu, aby byla pro jistotu odmítnuta celá filosofie kvůli jejím, podle al-Ghazálího heretickým, výrokům o povaze Boha, ibn Rušd odmítá. Podle něj Korán k filosofickému uvažování přímo vybízí a proto je filosofie pro člověka nejen možností, ale přímo úkolem od Boha. Ibn Rušd spojuje pravdu filosofie s pravdou Koránu. Pokud má verš více významů, platí všechny. Všechna svá tvrzení v traktátech také obhajuje Koránem, který si ovšem často vykládá velmi volně. K otázce trvání světa od věčnosti říká (a dokládá to Koránským veršem), že tvrzení o stvoření z ničeho je založeno na chybné interpretaci ve zjevení. Přistupuje tak zajímavým způsobem k al-Ghazálího kritice. Nesnaží se trvání světa od věčnosti obhájit racionálním důkazem o nehybném Bohu, kterého představil al-Kindí, ale naopak zakládá protiútok – je to al-Ghazálí, jehož výrok se nezakládá na Koránu, nikoliv tvrzení filosofů. Filosofové Koránu neprotiřečí, to al-Ghazálí ho nepochopil.

Zvláštní postavení má v islámském myšlení koncept Boha jako stvořitele a pojetí jedinství. Nikdy nikdo nezpochybňoval, že by Bůh byl stvořitelem vesmíru. Filosofové vynaložili nemalé úsilí na obhajobu tohoto konceptu a na to, aby byl přítom v souladu s jejich tvrzením, totiž že svět trvá od věčnosti. Koncept jedinství také nikdy nebyl zpochybňován, naopak – ve strachu před porušením docházelo často k poměrně složitým konceptům. Ibn Tufajl tak o Bohu odmítal mluvit ve spojitosti s jakoukoliv číslovkou a al-Halládž zase říkal, že když člověk vyznává Boží jedinství, už tak ji sám porušuje.

7.2. Jak je Bůh v islámu pojímán

Ze směrů uvedených v této práci docházíme k závěru, že existují primárně tři základní pojímání Boha:

1) Pojímání Boha na základě zjevení – asi každý muslim, který si vytváří nějakou představu o Bohu, vychází především z Koránu, který je Božím sebezjevením. V této práci byl jako osoba, která vychází čistě a pouze z Božího sebezjevení, uveden Ahmad Ibn Hanbal, podle kterého Bůh v Koránu vyjevili sám sebe tak, jak si přál a není k tomu více třeba dodávat.

2) Pojímání Boha na základě racionálního uvažování – toto druhé základní pojímání se vyznačuje tím, že jeho zastáncům nestačil doslovný výklad Koránu a proto se uchýlili k užívání racionálního

uvažování. Tento směr můžeme ještě rozdělit následovně: a) přístup spekulativní teologie (kalám): dochází k interpretaci Koránských veršů za užívání spekulativního myšlení a význam vykládaných veršů se často liší od jejich doslovného významu. Tento směr si nárokuje možnost rozhodnutí, které verše Koránu je třeba interpretovat a které nikoliv. b) přístup arabské filosofie (falsafa) - vychází z myšlenkových systémů řeckých filosofů a snaží se Koránské zjevení skloubit s odkazem antické filosofie. Jedná se především o snahu dokázat, že zjevení lze spojit s racionálním důkazem. U některých však může docházet k úplnému odmítnutí některých Koránských učení, protože jsou v rozporu s racionálním myšlením (ibn Sína tak například odmítá existenci džinů přesto, že Korán jejich existenci nezpochybňuje).

3) *Pojetí Boha jako skryté pravdy, kterou je nutno prožít* – jedná se především samozřejmě o súfjské pojetí božství. Pro súfije je Bůh skrytou pravdou, ke které nelze dospět racionální argumentací, ale je třeba ji prožít. Do této skupiny patří i určité prožívání víry v Boha – tedy nejen plnění zákonů, zjevených v Koránu, ale i osobní city k Bohu, jako je třeba cit typický pro súfismus – láska. Toto jsou tedy tři hlavní přístupy, skrze které dochází k pojetí Boha v islámu. Pojetí Boha na základě jediného přístupu je v islámu ojedinělé – často k pojetí dochází v kombinaci těchto přístupů. Například al-Ghazálí v sobě spojoval všechny tři tyto přístupy, zatímco již zmíněný ibn Hanbal pouze jeden a ibn Tufajl dva.

Zřejmě každý muslim odvozuje své pojetí Boha především na základě Koránského zjevení. Někteří si Koránské verše interpretují a rozumí jim trochu jinak než jiní. Z určitých důvodů se dokonce mohou rozhodnout některé zákony v Koránu vědomě ignorovat. Nakonec se vztah k Bohu může utvářet i na základě citů, které představa Boha v člověku vzbuzuje.

BIBLIOGRAFIE

Primární literatura a publikace, jejichž součástí je primární zdroj

- „Korán“, přel. Ivan Hrbek, dotisk prvního vydání, Academia, 1972
- Imám Jahjá al-Rawání, „Zahrady spravedlivých“, přel. Petr Pelikán, AMS Trading, 2008
- Richard C. Martin a spol, „Defenders of reason in islam“, One World 2003
- T. Akvinský, „O důvodech víry“, Aquinata, 2011
- Duncan B. McDonald, „Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory“, Scribner, 1903
- K. Petráček, V. Kubičková, „Avicenna – Z díla“, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954
- Alfred L. Ivry, „Al-Kindi’s Metaphysics“, State university of New York press, 1974
- A. J. Arberry, „Theology of Avicenna“, Hyperion Press, 1951
- B. Ostřanský, „Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky, OÚ AVČR, 2004
- B. Ostřanský, Hledání skrytého pokladu, Orientální ústav AV ČR, 2008
- Slova mystika all-Halládže, přel. Alena Mrázková, Vyšehrad, 2002
- Z. Hesová, „Ghazálího výklenek světél“, Academia, 2012
- Al-Ghazzálí, „Zachránce bloudícího“, Vyšehrad 2005
- Al-Ghazálí, „Tahafut al-Falsafiah – Inconherence of the philosophers“, přel. Sabid Ahmad Kamali, Pakistan philosophical congres, 1963
- Renard, J. (ed.), „Windows on the House of Islam, Muslim Sources on Spirituality and Religious Life“, California, 1998
- Ali Hassan Abdel-Kader, „The Life, the Personality and Writings of al-Junayd“, Luzac & Company LTD, 1962
- Ibn Tufajl, „Živý, syn Bdícího“, Academia 2011
- Ibn Sína, „Kniha definic“, Státní nakladatelství politické literatury, 1954
- Ibn Rušd, „Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie“, přel. Ondřej Beránek, AV ČR 2012

Primární literatura – webové zdroje (všechny ověřené 24.6.2013)

- Ahmad ibn Hanbal, „Kitaabul - Mihnah“ v: Muhammad Ibn 'Abdur Rahmaan al Khumajjis, „The Creed of four Imams“
http://www.missionislam.com/knowledge/books/creed_4_imaams.pdf
- Ibn Rušd, „Kitab al-kashf an manahij al-adilla“
<http://www.fordham.edu/halsall/source/1190averroes.asp>

Sekundární literatura

- L. Kropáček, „Duchovní cesty islámu“, 4. Vydání, Vyšehrad, 2006
- G. Böwering „God and his attributes“, v: Encyclopaedia of Islam, vol. II, 2nd ed., Brill, 1965
- L. Gardet., „Allah“, v: „Encyclopaedia of Islam, vol. I,“ 2nd ed., Brill, 1966
- K. Armstrongová, „Dějiny Boha“, Argo, 1996
- De Libera, „Středověká filosofie“, Dějiny Filosofie 5, OIKOYMENH, 2001
- Ch. Melchert, „Ahmad ibn Hanbal“, One World, 2006
- Bronislav Ostřanký, „Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti“, Libri, 2009
- J.Jolivet, R. Rashed, „al-Kindí“, v: Encyclopaedia of Islam vol. 5, 2nd edition, Brill, 1965
- Kropáček, Sufismus - Dějiny islámské mystiky, Vyšehrad, 2008
- A. Schimmelová, „Mystical Dimensions of Islam“, The University of North Carolina Press 1975

Sekundární literatura – webové zdroje (všechny ověřené 24.6.2013)

- L. Kropáček, „Pojetí Boha v islámu“, <http://global21.cz> > Ideje > Religionistika
- W. M. Watt, „Abu 'l-Hasan al-Ash'ari“, <http://www.muslimphilosophy.com/ei2/ashari.htm>
- K. Shouler, „Muslim philosophy: Avicenna and Averroes“,
<http://www.netplaces.com/philosophy/st-anselem-and-other-significant-medieval-thinkers/muslim-philosophy-avicenna-and-averroes.htm>