

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Mgr. Pavel Ťupek

Salafijský islám: ideologické zdroje a interpretace

Salafi Islam: Its Ideological Sources and Interpretations

Disertační práce

školitel: prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

2010

Prohlášení autora o původnosti práce:

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.


Pavel Ťupek

Děkuji svým rodičům za podporu a obětavost. Svému školiteli prof. Luboši Kropáčkovi za vzorné vedení disertační práce a četné připomínky. Rovněž děkuji kolegovi Ondřeji Beránkovi za to, že práci přečetl a poskytl mi řadu cenných postřehů. Mimo to byl tak laskavý, že mi zprostředkoval mnohé vzácné a těžko dostupné studie.

Obsah:

Salafijský islám: ideologické zdroje a interpretace

Úvod	3–10
I. Na cestě k ortodoxii	11–38
II. Ideologická role Ibn Tajmíji a obrana ortodoxie	39–72
III. Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb a radikální interpretace salafíje	73–98
IV. Salafíja jako ideologie saúdského státu: otázka dogmatu a metodologie	99–122
Závěr	123
Seznam pramenů a literatury	130–149
Shrnutí disertační práce	150
Abstract	151

Jazyková poznámka:

Používám kombinaci transkripce a transliterace. Pro přepis hamzy používám znak „‘“, jako ve slově al-walá‘, kdežto hrdelnici ajn přepisuji „‘“, jako ve slově „‘Alí“. Vazbu značím apostrofem „‘“, jako například „fi ‘l-qur‘án“. Ekvivalenty arabských slov v zásadě přejímám z Kropáčkových *Duchovních cest islámu*, vyjma slova „cháridžovský“, jež po domluvě se svým školitelem píši „cháridžitský“ (analogicky k sunnitský a ší‘itský).

Ačkoliv se vyhýbám různým „ismům“, pokud se nejedná o zavedené technické termíny (súfismus), volím přesto ve dvou případech výraz „hanbalismus“ a „aš‘arismus“. V případě hanbalismu to je proto, že toto slovo označuje jednak teologickou školu, jednak školu právní. V arabštině se tento rozdíl dá vyjádřit takto: *hanbalí al-‘aqída*, *salafí al-‘aqída* oproti *hanbalí al-fiqh*. Pro tuto významovou složitost nenalézám vhodnějšího slova než hanbalismus; slovo aš‘arismus pak pro frekvenci jeho užití, často v kontextu pojednávajícím o hanbalismu.

U některých arabských toponym dávám v českém textu přednost počestěným názvům, pokud jsou běžné (příklad: Bagdád, Medína, Mekka, Irák, Saúdská Arábie). Z téhož důvodu pak píši saúdský“ namísto „sa‘údský“, ale už Ibn Sa‘úd (zcela správně vlastně Ibn Su‘úd). Slovo šíitský a ší‘a, třebaže jsou v českém úzu již „zdomácnělá“, píši ší‘a a ší‘itský, jak žádá odborný text.

Úvod

Salafijové se pod ochranou Saúdské Arábie během několika málo desetiletí stali velmi vlivnou intelektuální a politickou skupinou ve velké části muslimského světa. Absolventi saúdskoarabských islámských univerzit nalézají své uplatnění v rozsáhlé salafijské síti v Saúdské Arábii, Jemenu, Jordánsku, Kuvajtu, Pákistánu, Indii či Indonésii. Jejich rostoucí vliv a aktivity lze pozorovat například i ve Velké Británii, USA, Francii či na Balkáně. Salafijská ideologie se šíří rovněž skrze klasická i moderní média: salafijská nakladatelství tisknou ve velkých nákladech na kvalitním papíře knihy a brožurky, které se pak prodávají mnohdy za symbolické částky nebo jsou docela zadarmo. Na internetu jsou dostupné kopie takovýchto textů pořízené nejmodernější technologií, stejně dostupné jsou audio a video nahrávky.

Aktivity a učení moderních salafijů, fungování jejich sítí, jejich vztah k politickým zřízením, vnitřní dělení, proudy a polemiky, to vše se dostává do zvýšené pozornosti odborníků z mnoha oborů: politologů, sociologů, historiků a odborníků na islám. Díky tomuto nebyvalému zájmu tyto studie postupně vytvářejí mozaiku, jež nám umožňuje chápat tento složitý náboženský, politický, sociální a kulturní fenomén.

V poslední době lze pozorovat rostoucí zájem o problematiku salafijského islámu v odborných kruzích. Zejména po událostech z 11. září se tímto fenoménem začalo zabývat stále více odborníků na islám, mezinárodní bezpečnost i politologů. Západní akademické studie se do té doby, počínaje atentátem na Sádáta v roce 1982, věnovaly zhusta tématu „fundamentalismu“. K tématu salafijského islámu existovaly sice různé kvalitní erudované práce, ty se ale zabývaly středověkou vzdělaností (tradicionalismus, hanbalismus).

Výjimkou byl například Gilles Kepel nebo Reinhard Schulze.¹ Ostatní odborníci salafiji studovali jako součást tzv. neofundamentalismu (Roy Olivier) či fundamentalismu (u nás Luboš Kropáček v knize *Islámský fundamentalismus* a Miloš Mendel v knize *S puškou a Koránem*).

¹ Viz úvod ke sborníku Meijer, Roel (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 2009.

Ve své práci ukazují, že salafíja může být studována samostatně a že se vůči ostatním islámským směrům jasně vymezuje. Není to pouze moderní jev – její ideové kořeny sahají do středověkého islámu, tradicionalismu a hanbalismu, kde se vymezuje zejména v teologii (jako škola, hájící metodu salaf v otázce Božích přívlastků a jmen, někdy dokonce zvaná salafíja), ale i v právní metodologii. To zůstává v platnosti do dnešní doby.

Je třeba zmínit, že tento přístup, který reflektuje současný salafíjský diskurz, umožňuje rozlišovat mezi dvěma (historicky a ideologicky) zcela odlišnými proudy salafíje. Jako jeden z prvních správně upozornil na záměnu, jež se děje v odborném diskurzu a jež se týká racionalistické salafíje Džamál ad-Dína al-Afgháního, Muhammada 'Abdo a Rašída Ridá, například Quintan Wiktorowicz (*Anatomy of the Salafí Movement*) nebo Bernard Haykel (v metodologické studii v *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*).

Haykel vyslovil kritiku názoru, jenž zastává Roy Olivier ve své monografii *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, že současní salafíjové mají pramálo společného se salafíjí v pojetí Džamál ad-Dína al-Afgháního a jeho žáků, ale mají mnoho společného s wahhábity. Jelikož, domnívá se Roy Olivier, současní salafíjové často napadají to, co nazývá „tradiční salafíjí, je užití pojmu salafíja historicky zavádějící. Právě z tohoto důvodu volí termín „neofundamentalismus“.²

Za „tradiční salafíjí“ považují autoři jako Roel Meier, Thomas Heggammer, Quintan Wiktorowicz, Bernard Haykel či Stéphane Lacroix salafíji Ibn Tajmíji a jeho žáků. Racionalistickou salafíji Džamál ad-Dína al-Afgháního a jeho žáků nazývají, v souladu se současným salafíjským diskurzem, „osvícenecká salafíja“ (*as-salafíja at-tanwíríja*).

S nejlepší taxonomií současného salafíjského hnutí přišel Quintan Wiktorowicz se ve své studii *Anatomy of the Salafí Movement*. Konstatuje zde, že ačkoliv salafíjské hnutí zahrnuje často rozdílné proudy a skupiny, které zaujímají rozdílné postoje vůči politice či násilí, jejich pojitkem je společné vyznání a metoda. Tímto vyznáním je tawhíd, odmítnutí role rozumu, logiky a žádostivosti. Podle „kontextuální interpretace“, tedy

² Roy Olivier, *Globalised islam: The Search for a New Umma* (New York: Columbia University Press, 2004), 233.

postojů vůči aktuálním problémům, dělí salafijské hnutí do tří proudů: puristy (Purists), politicky angažované (Politicos) a džihádisty. V poslední kapitole disertační práce používám mimo jiné také dělení, které se víceméně překrývá s pojetím Wiktoroviczovým: saúdská loajální salafija, saúdská oficiální salafija (Purists), směr kombinující salafijské dogma a politickou metodu Muslimského bratrstva (Politicos). Džihádisty ve smyslu bojovníků v Afghánistánu či Iráku se ve své disertační práci nezabývám, neboť sleduji zejména aspekt teologický a právní. Výjimkou je část věnovaná Muhammadu ibn ‘Abd al-Wahhábovi. Zde se džihádu věnuji jen do té míry, abych ukázal na radikalizaci jeho interpretace. Jinak pro salafiji nemá distinktivní charakter (na rozdíl od klíčové teologie, nebo v právu například v otázce zijáry, ačkoliv i ta s teologií – tawhídem – souvisí).

U nás se salafiji, pojímanou metodologicky jako salafija, nikoliv jako součást širšího pojmu islámský fundamentalismus, zabývá Ondřej Beránek a Pavel Ťupek. Jejím aspektem politické ideologie se salafiji Ondřej Beránek zabýval v monografii *Saúdská Arábie mezi tradicemi a moderností*. Pavel Ťupek pojednal o ideologickém střetu salafije a Muslimského bratrstva v příspěvku do sborníku *Politický islám* (ed. Emil Souleimanov); spolu s Ondřejem Beránkem se pak zabýval kultem mrtvých a právní otázkou zijáry ve studii *From Visiting Graves to Their Destruction: the Question of Ziyara through the Eyes of Salafis* a salafijskou propagandou v knize *Dvoji tvář islámské charity*.

Tyto a jiné studie se však zabývají převážně různými aspekty salafije – politickými, sociálními, bezpečnostními, právními a v menší míře i teologickými –, opomíjejí však spojitost moderní a současné salafije se salafiji středověkou na základě studia tzv. salafijské metodologie (*manhadž as-salaf, teologická škola as-salafija*).³

Salafijským islámem jsem se začal zabývat již ve své diplomové práci nazvané *Wahhábitské hnutí a snahy o dovršení islamizačního procesu na Arabském poloostrově*.⁴ Při psaní jsem využil bohatých zdrojů knihovny patřící Univerzitě krále Sa‘úda v Rijádu, kde jsem studoval jako stipendista. Tehdy jsem se zabýval zejména dějinami wahhábitského hnutí ve vztahu k islamizaci.

³ Jistou spojitost naznačil Q. Wiktorovicz a B. Haykel.

⁴ Vedoucím diplomové práce, obhájené na FF UK v roce 2005, byl prof. Luboš Kropáček.

Na téže univerzitě jsem měl možnost seznámit se na „vlastní kůži“ se salafíjskou indoktrinací i diskutovat o některých věroučných a právních problémech. Konečnou odpovědí šejchů byla častá věta, že odpověď se nachází v textech. Těmito texty se ani tak nemyslel Korán, jako rozličná středověká tradicionalistická literatura, i díla saúdskoarabských náboženských autorit. Tak jsem se dostal ke studiu náboženských textů.

Za podnětné považuji též své soukromé studijní pobyty v Egyptě, při nichž jsem měl možnost seznámit se osobně s několika salafíjskými šejchy a jejich „egyptskou interpretací“ salafíje a získat možnost srovnání s „interpretací saúdskou“. V Egyptě jsem rovněž nashromáždil podstatnou část literatury v arabštině, zejména v salafíjských knihkupectvích v Káhiře i na tamním knižním veletrhu. V Egyptě později vznikla i část textu pojednávající o Ibn Tajmíjovi.

Na vysvětlenou: mým původním záměrem bylo položit hlavní důraz na současný salafíjský islám a interpretace různých salafíjských šejchů. Při podrobnějším studiu textů se však ukázalo, že jejich názory jsou v tom podstatném jen parafrází již řečeného a že není možné interpretovat a pochopit současný salafíjský bez znalosti díla Ibn Tajmíji, zejména v jeho teologickém a právním rozměru. Totéž platí, třebaže v daleko menší míře, o díle Muhammada Ibn ‘Abd a-Wahhába. Předmět studia se neustále rozrůstal, neboť bylo třeba chápat stále nové a nové souvislosti a pročíst mnoho náboženských textů. Z tohoto důvodu jsem se rozhodl, že je třeba věnovat více prostoru hlavním ideologům salafíjského islámu, Ibn Tajmíjovi a Muhammadu ibn ‘Abd al-Wahhábovi, a sledovat také jeho genezi v rámci formování ortodoxie.

Tato provázanost současné salafíje se středověkým učením i aktuálnost a živost některých středověkých i moderních textů mi umožnila zvolit i strukturu práce. Ačkoliv se na časové ose pohybují v rozmezí staletí, tento časový rozdíl není vzhledem k intertextualitě podstatný: O to víc, že salafíjský islám je záležitostí intelektuálního odkazu, silně vázaného právě na text. Z tohoto důvodu používám zejména kritického islamologického přístupu, jenž v sobě zahrnuje i metodu filologickou, sémantickou a komparativní.

Co se týče samotné struktury disertační práce, tak ta je rozdělena do čtyř kapitol. V první z nich nazvané „Na cestě k ortodoxii“ se zabývám otázkou, co to vlastně je „ortodoxie“. Pojednávám o formování tzv. ortodoxního islámu v kontextu politického, právního a teologického myšlení. Osou výkladu je střet racionalismu s tradicionalismem jako dvou formativních tendencí (nejde mi o dějiny, nýbrž právě o tyto tvořivé tendence) a vymezování se ortodoxie (*ahl as-sunna*) vůči heterodoxním učením (*ahl al-bida'*). Důraz je položen na mimořádnou úlohu tradicionalistů v tomto složitém procesu i na specifický význam hanbalismu jakožto právního i teologického směru.

Druhá kapitola s titulem „Ideologická role Ibn Tajmíji a obrana ortodoxie“ je stěžejní část disertační práce. Ukazuje Ibn Tajmíju jako klíčovou postavu pro záchranu ortodoxie před cizími myšlenkovými vlivy a herezemi i jako hlavního ideologa salafijského islámu. Zejména na jeho *Wásitíjském vyznání* představují nejdůležitější salafijská dogmata v kontextu klíčové koncepce tawhídu. Klíčové jsou zde dva aspekty tawhídu. První se týká bohoslužby v kontextu přísného monoteismu. V této souvislosti se věnuji fenoménu *zijáry* i právním názorům na ni. Druhý aspekt je teologický a týká se povahy Božích jmen a přívlastků. Tato část učení Ibn Tajmíji je velice významná, neboť je jednotícím prvkem salafíje.

Třetí kapitola se zabývá Muhammadem ibn 'Add al-Wahhábem v kontextu reformního hnutí 18. století, volajícím v duchu hanbalismu po obnově *idžtihádu*. Ibn 'Abd al-Wahháb je důležitým ideologem salafijského islámu, neboť jeho učení se ukázalo vitálním. Díky spojenectví s rodem Sa'údu se z něj stal vlivný salafijský ideolog, jehož mnohé myšlenky byly přivedeny do praxe. Tato kapitola rovněž ukazuje Ibn 'Abd al-Wahhábovu interpretaci Ibn Tajmíji a míru jeho vlastního originálního myšlení v náboženském, politickém a sociálním kontextu.

Čtvrtá, závěrečná kapitola pojednává o salafíji jakožto ideologii saúdského státu. Ukazují, jakou roli v tomto ohledu hraje doktrinální a metodická (metodologická) otázka v salafijském diskurzu.

Co se týče středověké části disertace, tak zde vycházím z tradice západní islamologie. Navazuji zejména na tu část islamologické tradice, která se zabývá hanbalismem v jeho

teologických i právních rozměrech. Třebaže s myšlenkou dvojího charakteru hanbalismu (*dual character*) pracoval již například Montgomery Watt ve své klasické práci *The Formative Period of Islamic Thought*, omezil se víceméně na pouhé konstatování a dál ji nerozváděl. Tuto mezeru v islamologii pak zaplnil George Makdisi, jenž mě v tomto ohledu ovlivnil. George Makdisi sám navázal na znalce Ibn Tajmíjova díla Henriho Laousta. Byl rovněž žákem velkého znalce mystiky Louise Massignona. Jako takový se snažil o „rehabilitaci“ vžitého a mylného názoru, že Ibn Tajmíja odsuzoval mystiku jako takovou. S Makdisiho koncepčními myšlenkami – zejména otázkou vztahu jednotlivých právních a theologických škol a otázkou tzv. ortodoxie – pak pracuji zejména v první a druhé kapitole disertace.

Neméně jsem byl ovlivněn klasickou islamologickou prací Ignáce Goldzihera *The Zāhirīs. Their Doctrine and Their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*, která mimo jiné sleduje střet racionalismu a tradicionalismu v islámu. Významné jsou modernější práce z pera Waela Hallaqa, znalce islámského práva a Christophera Melcherta, jenž se kromě islámského práva a tradicionalismu zabývá hanbalismem. V první kapitole, třebaže v menší míře, rovněž vycházím z pramenů. Důležité jsou zejména klasická islámská hereziologická díla aš-Šahrastáního a al-Baghdádího.

Druhá kapitola pojednávající o Ibn Tajmíjovi se opírá hlavně o prameny. Jelikož Ibn Tajmíjovo dílo je velmi rozsáhlé a jeho značná část se nachází stále v rukopise, neexistují jeho kompletní sebrané spisy. Rozsáhlé je však „kritické vydání“ dobrozdání Ibn Tajmíji *Madžmú‘at al-fatáwá*, které přihlíží k několika rukopisům. Využívám i další díla Ibn Tajmíji, která jsou buď opatřeny ideologickým výkladem, či jsou bez výkladu vůbec.

Slova o kritickém vydání arabských děl lze obecně brát jen s jistou rezervou, neboť nejsou srovnatelná s kritickými vydáními islamologickými západní provenience. Tak například biografický slovník *Tabaqát al-hanábila* od Ibn Radžaba obsahuje mnoho ideologicky silně zabarvených poznámek. Ty jsou však samy o sobě cenným „pramenem“ k poznání salafíjského myšlení, pokud se k nim přistupuje s tímto vědomím.

Z tohoto důvodu jsem měl také možnost vybírat z mnoha různých edicí děl, které neodkazují na rukopis. V případě Ibn Tajmíjova *Wásitíjského vyznání*, jež hojně cituji, jsem zvolil výklad šejcha al-‘Uthajmíja. Jedná se navíc zřejmě o nejrozšířenější výklad v arabských zemích. Existuje též kvalitní překlad Wásitíjského vyznání do angličtiny, jež pořídil Merlin Swartz, s názvem *A Seventh-Century (A. H.) Sunnī Creed: The Aqīda Wāsitiya of Ibn Taymīya*. Překlad stojí za pozornost pro svou úvodní studii.

Třetí kapitola je rovněž pramenná. Kromě komentáři opatřených nejvýznamnějších děl Ibn ‘Abd al-Wahhába vycházím i z dobových kronik. Za pozornost stojí zdařilé vydání Ibn Ghannámova díla *Táríh nadžd* (v mnohých reedicích, al-Qáhira: Dár aš-šurúq, 1994), jež přihlíží k několika rukopisům. Z arabské literatury stojí za zmínku studie Sáliha ibn ‘Abd ar-Rahmán ‘Abbúda *Aqídat aš-šajch Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb as-salafija wa athruhá fi’ l-‘álam al-islámí*, která může být považována současně za pramen díky tomu, že má silný ideologický podtext.

Z prací západní provenience je třeba upozornit z důvodu její neobjektivnosti na monografii autorky Natany Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Její práce se snaží představit wahhábismus jako umírněné náboženské hnutí. Propagandistickou povahu této akademické publikace kritizuje například i Madawi Al-Rasheed.⁵

Co se týče pramenů k poslední kapitole disertační práce, mají většinu formu propagačních brožur. Ty prosaúdské jsou mnohdy naskenovány (v perfektní kvalitě) a přístupny na internetu. Kromě toho jsem na internetu navštěvoval různé webové diskusní konference, muslimské i jiné webové stránky. Seznam nejdůležitějších – pro jejich četnost – uvádím v bibliografii.

Některé publikace však postrádají základní bibliografické údaje, jak je tomu například u děl al-Albáního. Používám takováto díla, jelikož se mi nepodařilo získat lepší vydání. Na druhou stranu jsou právě tyto brožury a laciné tisky (a jejich internetové obdoby) velice rozšířené a čtené.

⁵ V knize *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 10.

Stojí za zmínku, že salafijská díla vydávají nakladatelství, jejichž jména se zde často opakují a napovídají, že se jedná o salafijská nakladatelství (např. Dár al-hadíth). Rovněž se opakují různá místa vydání, nejčastěji Rijád, Káhira či Mansúra, kde žije významná salafijská komunita v Egyptě. To je dáno mou akvizicí v těchto zemích a o ničem nevyprávím. Zajímavým rysem podobných knih ale je, že ač tištěny na kvalitním papíře a mnohdy vsazeny do zlacené vazby, jejich cena je například v Egyptě srovnatelná se základním občerstvením „fast foodu“ západního stylu. Jako duchovní potrava jsou tak dostupné i chudým muslimům.

I. Na cestě k ortodoxii

Počátky politického štěpení

Náboženství, jako každá ideologie, má své pravověrné i sektářské učení. Islám, třebaže jej nelze redukovat na pouhou ideologii, není v tomto směru žádnou výjimkou. Dnes se drtivá většina muslimů hlásí k sunnitské větvi islámu. Sunnité jsou na základě své většinové převahy všeobecně považováni za ortodoxii, pravověrné a původní učení. Ší'a, která dnes po sunně co do počtu svých vyznavačů tvoří druhou větev islámu, se ale také považuje za původní, pravověrný islám. Sunnité ji ovšem považují za herezi, třebaže je občas ší'a na důkaz smířlivosti uznávána jako pátý *madhhab* sunnitského islámu. Třetí větev islámu se nazývá cháridža. I cháridža považuje sebe samu za legitimní, pravověrné učení, ale jak sunna, tak ší'a ji považují za krajní sektu, nepatřící vyjma jednoho jejího učení do islámské komunity. V dnešní době slouží v blízkovýchodních médiích nálepka cháridžité jako označení pro teroristy, v minulosti se tak pejorativně říkalo všem extremistickým a kacírským muslimským sektám.

Toto dělení je pochopitelně schematické a jako takové s sebou nese jistá zjednodušení, spočívající jak v kritériích, tak v úhlech pohledu. Tak například Goldziher s vědomím, že islám není srovnatelný s křesťanstvím v tom smyslu, že nemá synody ani koncily, které by rozhodovaly o dogmatických otázkách a o tom, co je to ortodoxie, vidí charakteristický rys sunnitského islám v konsenzu (*idžmá'*), kdežto ší'itský islám podle něj spočívá na autoritě. Sluší se dodat, že dogmatický vývoj islámu byl vždy větší či menší měrou spojen s politikou. Toto trojí dělení je tedy nutné chápat jako velice hrubý rámeček pro další myšlenkové a jiné proudy v islámu. Ty se vyznačují rozmanitostí a vnitřní pestrostí svých dílčích elementů, těch heterogenních složek jednotlivých větví, které spoluutvářely islám jakožto nesmírně složitý ideologický, společenský a kulturní systém. Mnozí badatelé proto znovu a znovu opakují, že islám není žádný šedivý monolit, třebaže se tak někdy snaží vypadat.

I podle klasického muslimského podání byl vznik těchto tří větví politický.⁶ Po smrti proroka Muhammada, který si podle tradičního podání nevybral svého nástupce a neměl

⁶ Klasickým podáním tu myslím soubor hereziologické literatury a ostatních textů náboženské povahy.

mužského potomka doživšího se dospělého věku, nastala bezprecedentní situace, kdy se muselo rozhodnout, kdo se postaví do čela muslimské obce. Za této situace bylo podle starého kmenového zvyku holdováno Abú Bakrovi, jednomu z prorokových druhů. Z této zvyklosti se poté ustavil institut následnictví zvaný chalífát (*chalífa*). Chalífát byl, alespoň v počátku, určován praxí, nikoliv teorií. Proto nebylo zcela jasné, o jaké nástupnictví se jednalo. Někteří chalífové se považovali za zástupce proroka, zatímco jiní za zástupce samotného Boha.⁷ Abú Bakr byl prorokův tchán, jehož dcera 'Á'íša byla prorokovou chotí. S Muhammadem ho pojil i společný původ, oba pocházeli z kmene Qurajšovců.

O jiné skupině víme to, že stranila 'Alímu. Je proto označována arabsky *ší'at* 'Alí, doslova strana 'Alího. Z pramenů vysvítá, že existovaly „dvě ší'y“. První se nazývala *tašajju'* (stranění), neboť hájila nároky 'Alího na následnictví. Ta byla pozdější ortodoxií respektována, údajně se k ní hlásil i imám aš-Šáfi'í. Jiná skupina byla sunnou pejorativně označovaná *ráfida*, doslova „odmítající“ autoritu prvních zvolených chalífů Abú Bakra a 'Umara. 'Alíovci, jak se též ší'ité nazývají, prosazovali elitářské nástupnictví v přímé prorokově linii. 'Alí byl totiž nejen Muhammadovým bratrancem, ale díky sňatku s jeho dcerou Fátimou se stal i jeho zetěm. V této souvislosti je zajímavá snaha sunnitských ideologů vytvořit obraz 'Á'íši jako prorokovy nejmilejší manželky.⁸ Cílem bylo dodat větší legitimitu Abú Bakrovi a upozadit Fátimu, ačkoliv její matka byla prorokova první žena Chadídža (V době svatby asi čtyřicetiletá, 'Á'íša asi šestiletá).

Islám prvních muslimů byl praktickou záležitostí a nikoliv teorií, a již vůbec ne ideálem. Politické vraždy byly velice běžné. 'Alí po vraždě třetího chalífy 'Uthmána (jehož dcera byla rovněž prorokovou manželkou) vítězně vybojoval bitvu proti 'Á'íše, již podporovali někteří prorokovi druzi usilující o post chalífy. 'Alí bojoval i s jiným pretendentem na post chalífy – Mu'áwijou. Mu'áwija byl 'Uthmánovým vzdáleným příbuzným a pozdějším zakladatelem umajjovské dynastie. Svou legitimitu hájil skrze údajný společný původ s prorokem. Podle sunnitského podání se při jedné z bitev mezi

⁷ Viz studie Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁸ Tento ortodoxní názor byl pak přejímán v prvních západních studiích o muslimské teologii, uvádí jej například již Duncan B. Macdonald, *Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 13.

oběma zneprátelenými tábory od 'alfovců oddělila jistá skupina věřících. Ustálil se pro ni obecný název *cháridža*. Existuje několikrát etymologie tohoto slova. Podle prvního výkladu dostala svůj název proto, že odešla (*charadža*) z tábora 'Alího, neboť neuznala arbitráž mezi oběma tábory. Druhý výklad praví, že odešla dočasně do ústraní ze světa nevěřících po vzoru Muhammadovy hidžry. Podle třetího výkladu dostala své jméno proto, že se vzbouřila proti autoritě 'Alího (*charadža 'alá*). Konečně za čtvrté tomu bylo tak, že vyhlásila džihád. Zde je zjevná narážka na koránský verš 9:83–84, který hovoří o dvou skupinách věřících. První není ochotná vést džihád a nečinně „sedí“ (koncepte *qu'úd*), kdežto druhá je bojechtivá (koncepte *churúdz*).⁹ Mezi politická hesla cháridžy patřilo „není soudu, leč u Boha“ (*lá hukma illá li' lláh*), kde se dovolávala koránského verše 5:44. Cháridža zastávala názor, že není potřeba jak 'Alího, tak Mu'áwiji. Jejím politickým heslem bylo „ani jeden, ani druhý“ (*lá hádhá wa lá dháka*). Chalífát (*imáma*) nepovažovala za nezbytnost, neboť k dispozici bylo Boží vedení Koránu.

Podle současného bádání Wansbroughovy školy je výklad spojený s cháridžou až pozdější stylizací.¹⁰ Podle Hawtinga cháridža reflektovala spor mezi karaity a rabínským judaismem. Cháridžité lpěli na Písmu a neodmítali arbitráž, ale autoritu ústního práva chalífů, které se tehdy nazývalo *sunna* (zvyklost).¹¹ V tomto kontextu je zajímavé, že podání sunnitských hereziologů dává tomuto názoru zapravdu, třebaže hlavním sdělením mělo být něco jiného. Například aš-Šahrastání uvádí, že *azraqité* – jedna z cháridžitských sekt – odmítají trest kamenování cizoložníka, neboť není stanoven v Koránu (v něm se hovoří pouze o bičování). Na straně druhé jim připisuje extremistické názory, třeba že dovolovali zabíjet děti a ženy svých názorových odpůrců.¹²

Jiným cháridže připisovaným názorem je její rovnostářství. Pozdější sunnitská tradice cháridžitům neprávem podsouvala výrok, že chalífou se mohl stát i černý, etiopský otrok.¹³ Tento kvietistický postoj byl však vlastní ortodoxii. Hanbalovský právník Ibn

⁹ Podle W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Oxford: One World Publications, 2002), 15.

¹⁰ Podle Johna Wansbrougha, který islám interpretoval metodami z judaistiky. Mezi jeho významné žáky patří P. Crone, M. Cook a G. R. Hawting.

¹¹ Viz G. R. Hawting, “The Significance of the Slogan „la hukma illa lillah” and the Reference to the Hudud in the Tradition about the Fitna and the Murder of ‘Uthman,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 3 (1978).

¹² Aš-Šahrastání, *Al-milal wa 'n-nihal* (Bajrút: al-Maktaba 'l- 'asrija, 2005), 97.

¹³ I v orientalistice to byl častý omyl, zavedený Ignácem Goldziherem. Moderní práce dokazují, že to nebyl egalitarismus cháridžitů, jako spíše sunnitský kvietismus, ospravedlňující i nelegitimního

Batta (z. 997) nabádá: „nesmíš povstat proti imámům, i kdyby byli nespravedliví. Prorok, Bůh mu žehnej a dej mu mír, pravil Dharrovi: ‘bud’ trpělivý, i kdyby to byl etiopský otrok’“.¹⁴

Cháridža nicméně nebyla hnutím elitářů a měla oporu u těch, kteří chtěli uplatnit koránský princip bratrství. Ten byl elitářskými předislámskými skupinami jaksí upozadován. S cháridžity sympatizoval i Muhammad ibn al-Hanafíja, ‘Alího syn, jehož matka nepatřila k privilegovaným dcerám proroka. Skrze jeho linii pak údajně přešel imámát (*imáma*), právo na vůdcovství, na ‘Abbásovce.

Původní apokalyptická představa vůdce muslimské obce jako spasitele, tak jak ji odráží mekkánské období a raná islámská literatura, byla postupně zinstitutionalizována. V případě ‘alfovců byli imámové, kteří se záhadně ztratili, „dočasně“ zastoupeni vůdci, kteří nebyli v žádném příbuzenském vztahu s prorokem. U ‘Abbásovců zase pozorujeme oblibu apokalyptických jmen prvních chalífů, jež však ztratila svůj původní náboj: as-Saffáh, al-Hádí, ar-Rašíd, al-Amín či al-Ma’ mún (Šlechetný, obě dvojice pak znamenají Bohem správně vedený a Bohem chráněný).¹⁵ Zdá se, že cháridža se nejvíce držela Koránu a jeho poselství, zatímco zbylé dvě sekty procházely procesem institucionalizace a byly pevně spjaty s politickou mocí.

Cháridža byla první, kdo v dějinách islámu nastolil otázku pravé víry. Korán zná dichotomní dělení na dva tábory: věřící (*mu’ min*) a nevěřící (*káfir*). Ti, kdo přijali víru, jsou muslimové bez ohledu na to, zda-li jsou pokrytci (*munáfiq*) či hříšníci (*fásiq*), či zda-li je jejich víra formální (*islám*), nebo niterní (*imán*).¹⁶ O tom, kdo přijde do ráje, rozhoduje Bůh, člověk nesoudí. Cháridžité rozdělovali mezi světem nevěřících a vlastní islámskou komunitou. Podle jejich názoru ale mohl být muslim buď věřící, nebo nevěřící. To bylo nové. Nevěřícím muslimem byl v jejich očích ten, kdo spáchal

vladaře (sultán) či chalífu. Viz Patricia Crone, “Even an Ethiopian Slave: The Transformation of a Sunni Tradition,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994).

¹⁴ Abū Abdallāh Ubajdullāh ibn Muhammad ibn Batta, *Kitāb al-Sharh wa’l-Ibāna alā usūl al-Sunna wa’l-Diyāna*, ed. H. Laoust (Damascus, 1985), 66 ff., citováno z Bernard Lewis “On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986): 141.

¹⁵ Viz David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic* (Princeton: The Darwin Press, 2002), 144–145; vychází ze studie Bernarda Lewise “The Regnal Titles of the First Abbasid Chalifs.”

¹⁶ K sémantické analýze těchto pojmů viz Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmān and Islām* (Kuala Lumpur: Islamic Book Thrust, 2006).

smrtný hřích (*murtakib al-kabíra*). Takového muslima nepovažovali za věřícího a exkomunikovali ho (*takfír*), neboť by svým hřichem mohl ohrozit celou komunitu. Nejradikálnější cháridžité jej dokonce označili za *mušrika*. Slovo mušrik vlastně označuje v Koránu zejména křesťany a židy, kteří vedle Boha staví Ježíše či 'Uzajra, případně některé pohanské kulty předislámské.¹⁷ V doktríně cháridžitů nalezneme aspekt výlučnosti. Sami se považovali za lid ráje (*ahl al-džanna*), kdežto nevěřící byli v jejich očích lidem pekla (*ahl an-nár*). Nevěřících obecně i nevěřících muslimů se stranili (*tabarra`a*) a důraz kladli na vlastní integritu (*tawallá*).

Vedle cháridžitů stála v otázce víry skupina, nazývaná *murdzi`a*. Její jméno je odvozené od toho, že odkládala (*irdžá`*) soud týkající se toho, kdo je věřící a kdo nevěřící. V této formě byla tato koncepce spíše politická. Teologického obsahu nabyla později, kdy znamenala upřednostňování (*irdžá`*) víry (*ímán*) před skutky (*amal*, pl. *a`mál*). Murdzi`a pak považovala hříšníky (*fásiq*) stále za muslimy, patřící do společenství věřících. Jestliže otázka víry stála ve středu zájmu murdzi`y, pak pro jinou skupinu, zvanou *mu` tazila*, to byl spíše okrajový problém. V této otázce zastávala názor, že hříšník stojí kdesi na pomezí víry a nevíry, aneb v „pozici mezi dvěma pozicemi“ (*manzila bajna `l-manzilatajn*), totiž peklem a rájem. Pro *mu` tazilu* byla víra záležitostí rozumového zdůvodňování: agrumentace (*istidlál*) a poznání (*ma` rifa*). Oproti nim stáli pietističtí tradicionalisté. Pro ně byla víra niterní záležitostí, zalíbením se Bohu a pokorou. Ahmad ibn Hanbal říkal: „Jsem věřící, dá-li Bůh“ (*aná mu` min, in šá` a `lláh*).

Střet rozumu a víry

Raný islám byl svědkem převratného náboženského a myšlenkového vývoje. Ten spočíval v kontaktu s vyspělejšími kulturami a náboženskými a filozofickými systémy, s kterými se muslimové na dobytých územích střetli. Důležitým stimulem byl i zájem o řecké přírodní vědy, následně i filozofii. Zvláště 'abbásovský chalífa al-Ma` mún proslul jako mecenáš řecké vzdělanosti. Ve své knihovně shromáždil díla řeckých učenců a inicioval překlady do arabštiny. V konfrontaci s křesťanstvím a řeckým dědictvím

¹⁷ V Koránu zmíněná postava uctívaná údajně židy a stavená podobně jako Ježíš na roveň Bohu. Problematikou idolatrie se zabývá G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Hawting argumentuje, že islám vznikl polemicky v monoteistickém prostředí židovství a křesťanství v Syropalestině, nikoliv v arabském pohanství, což považuje za pozdější stylizaci.

vyvstala pro muslimy apologetická potřeba hledat odpovědi na různé otázky věroučné. Nová realita si z praktických důvodů rovněž žádala rozvoj muslimské právní vědy. Jak právo, tak teologie neměly ještě povahu ucelených systémů. Montgomery Watt proto tento intelektuální kvas výstižně nazval formativním obdobím islámského myšlení (632–950).

V tomto formativním období se snažily prosadit se dvě důležité tendence. První má původ v řeckém racionalismu, druhá spočívá na autoritě Koránu a sunny. Tyto zjevené texty se později nazývaly souhrnně „přenos“ (*naql*). Bylo tomu zřejmě proto, že se předávaly z generace na generaci. V případě Koránu šlo o písemnou fixaci a věřímeli muslimskému podání, tak i souběžný přenos ústní. Tradice se přenášely orálně, teprve později byly zaznamenávány písemně. Třebaže měly zpočátku sloužit zejména k výkladu Koránu, později získaly takový význam, že někteří muslimové a moderní reformátoři volali po návratu k autoritě Koránu.¹⁸

V Koránu samotném Bůh často nabádá věřící, aby byli rozumní. Bůh dává lidem skrze své verše znamení (*ájja*, pl. *áját*) a apeluje tak na jejich rozum (*'aql*), Korán samotný je důkazem. Muslimští hereziologové rozlišují dvě skupiny vzdělanců. U prvních převažoval osobní vhled a názor (*ra'j*) na určitý problém. Tito se nazývali racionalisté (*ahl ar-ra'j*, *asháb ar-ra'j*). Druhá skupina se opírala zejména o tradice (*hadíth*, pl. *ahádíth*) a jsou nazýváni tradicionalisty (*ahl al-hadíth*, *asháb al-hadíth*). Zdálo by se, že víra a zjevení jsou ve shodě. Historicky se však principy *'aql* a *naql* střetly na poli práva a teologie. Je vhodné předeslat, že vyhrál tradicionalismus. Racionalismus si našel cestu do práva, kdežto v ortodoxní teologii pro něj nakonec místa nebylo. Obě skupiny tedy byly svým způsobem legitimní a racionalismus byl vždy v nějaké míře ovlivněn náboženskými texty, přinejmenším Koránem. Navíc i legitimita osobního názoru či soudu rovněž vychází z Koránu, a sice ve formě řečnické otázky „co soudíš o“ (například koránské *a fa ra'ajta*, znamenající doslova „jaký je tvůj názor“, fráze užívaná i z textech právní povahy). Mimo tyto dvě kategorie existovalo označení pro „svévolníky“ (*ahl al-ahwá'*), kteří ve svých úvahách zřejmě zašli příliš daleko a vzdálili se tak od islámu. Patří sem rovněž i směry neislámské, jako řecká filosofie a různé východní vlivy. Co se týče výrazu tradicionalista, tak měl přibližně dva významy. Mohl

¹⁸ Například *ahl al-qur'án*, v Egyptě to byl nedávno Muhammad al-Ghazálí, kterýrazil heslo „nejdřív Korán, pak sunna“.

znamenat čistě znalce hadíthů, který se právními otázkami zabýval jen minimálně, tak i právníka, opírajícího se o hadíth více nežli o rozum.¹⁹ V takovýchto označeních vždy nepanovala shoda a podléhala osobnímu názoru autora. Ze čtyř později ustavených ortodoxních právních škol jen „zakladatel“ hanbalovské školy, Ahmad ibn Hanbal, byl shodně považován za přívržence *ahl al-hadíth* ve smyslu znalce tradic a Abú Hanífa za *ahl ar-ra'j*. Co se týče Málíka ibn Anase a aš-Šáfí'ího, tak zde se názory rozcházely. Zvláště aš-Šáfí'í se snažil o nalezení kompromisu mezi tradicionalisty a racionalisty.

Racionalismus a tradicionalismus v teologii

Racionalistické teologické diskuze a rozpravy se objevily za vlády pátého 'abbásovského chalífy Hárúna ar-Rašída (vládl v letech 786–809). Tehdy nejspíše vznikla mu'tazilitská škola v Bagdádu a Basře. Stoupenci tohoto směru pocházeli z různých názorových a sektářských skupin. Jedná se tak o poměrně vágní označení. V podstatě až do vzniku *al-aš'arije* a *al-máturídije* byl téměř každý, kdo používal řeckou metodu diskurzu (*kalám*), považován za mu'tazilitu.²⁰ Tato metoda učených disputací a kladení si otázek pak dala jméno teologii samotné.²¹ Tradicionalisté, kteří odmítali racionální a někdy i spekulativní charakter kalámu, volili raději výraz *usúl ad-dín*, fundamenty náboženství, který je utvořen analogicky od *usúl al-fiqh*, vědě o zdrojích práva a právních metodách.

Mu'tazila zastávala několik principů, podle nichž byla identifikována. Například vlastní označení mu'tazila se zároveň obsahově částečně překrývá s pojmem *al-qadaríja*, skupinou, která odmítala víru v předurčení (*qadar*). Sem spadali i ší'ité a cháridžité. Svě oponenty nazývali *džabríja*, jako výraz pro ty, kteří slepě věří v nutnost. Jednalo se o jeden z prvních dogmatických sporů v islámu, který byl podnícen křesťanským vlivem. Za povšimnutí stojí absurdní etymologie slova *al-qadaríja*, na kterou poukázal již aš-

¹⁹ Je tedy třeba rozlišovat mezi znalci hadíthů s jejich kritickou metodou a tradicionalistickými právníky, nazývanými též *fuqahá' asháb al-hadíth*, opírající se zejména o hadíth. George Makdisi zde zavedl v anglickém diskurzu distinktivní dvojici slov „traditionist“ a „traditionalist“. Česky nazývám obě skupiny tradicionalisté, v textu vždy vysvětluji, pokud to není patrné z kontextu, kterou skupinu mám na mysli. K tomuto složitému problému viz zasvěcenou studii Christopher Melchert, „Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law,“ *Islamic Law and Society* 8, 3 (2001).

²⁰ Pointa D. Thomase, *Anti-Christian Polemic in Early Islam*, převzatá z Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologia in the Sectarian Milieu. 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins* (Leiden: Brill, 2004), 22.

²¹ Moderním výrazem je kalk z řečtiny *'ilm al-láhút*.

Šahrastání či v orientalistice Goldziher jako na princip *lucus a non lucendo*.²² Mezi další myšlenky připisované mu'tazile patřilo učení o Boží spravedlnosti ('*adl*), slíbu a trestu (*al-wa'd wa 'l-wa'id*), příkazování dobrého a zakazování špatného (*al-amr bi 'l-ma'rúf wa 'n-nahj 'ani 'l-munkar*) a již zmíněná koncepce *al-manzila bajna 'l-manzilatajn*.

Nejdůležitější byla mu'tazilská idea Boží jednosti či jedinečnosti (*tawhíd*), z níž pramenila i doktrína o nestvořenosti Koránu. Souvisela s tím, že v Koránu i v sunně je Bůh popsán skrze antropomorfní příměry. V těchto přívlastcích mu'tazilité viděli zásadní rozpor mezi Boží transcendentalitou a antropomorfismem.

Pro mu'tazilu znamenal *tawhíd* Boží jednotu a integritu. Aš-Šahrastání uvádí, že mu'tazilité usuzovali, že Bůh je věčný (*qadím*), přičemž to je jeho podstata (*dhát*). Touto podstatou, tedy sebou samým, je Bůh vědoucí ('*álim*), mocný (*qádir*), živý (*hajj*), a nikoliv skrze vědění ('*ilm*), moc (*qudra*) a život (*haját*). Tyto významy jsou soupodstatné s ním (*qá'ima bihi*) jako věčné přívlastky (*sifát qadíma*) a nejsou to oddělitelné kvality. Vlastnosti (přívlastky) jako vědění, moc a život mu'tazilité odmítali, neboť nejsou hypostatické. Uznání ostatních vlastností jako vůle (*iráda*), sluch (*sam'*) či zrak (*basar*) považovali za *širk*. Odmítali jakékoliv připodobňování (*tašbíh*) stvořených věcí k Bohu, ať již to byl například směr (*džíha*), místo (*makán*), forma (*súra*), tělo (*džism*), prostorovost a s tím vyplývající ohraničenost (*tahajjuz*), pohyb (*intiqál*) či změnu (*taghajjur*). Považovali za povinné se v takovýchto případech uchýlit k alegorickému výkladu (*ta'wíl*).²³ Podle al-Baghdádího odmítali mu'tazilité veškeré věčné přívlastky (*sifát azalíja*) a domnívali se, že Bůh nebyl ve věčnosti (*azal*) ani jménem (*ism*), ani přívlastkem (*sifa*).²⁴ Logickým důsledkem tohoto spekulativního učení byla teze, že Korán jakožto řeč Boží (*kalám alláh*) vznikl (*háđith, muhdath*) a je tedy stvořený (*machlúq*). Dalším důležitým článkem vyplývajícím z tohoto učení bylo odmítnutí uzření Boha (*ru'já*, lat. *visio beatifica*) jinak nežli alegoricky.

Je evidentní, že metoda mu'tazilitů byla silně ovlivněna aristotelovskou metafyzikou, stejně jako arabskou gramatikou. Jejich koncepce popírání přívlastků odrážela rovněž vliv křesťanské negativní teologie. Pozdější sunnitská ortodoxie nazývala tu část

²² Aš-Šahrastání, *Al-mílal wa 'n-nihal* (Bajrút: al-maktaba al-'asríja, 2005), 39; Ignaz Goldziher, *Mohammed and Islam*, transl. Kate Ch. Seelye (Yale University Press, 1917), 101.

²³ Aš-Šahrastání, *Al-mílal wa 'n-nihal*, 39–40.

²⁴ Al-Baghdádí, *Al-farq bajna 'l-firaq* (As-Sajdá: at-tab'a al-'asríja), 114.

mu'tazilitského učení, které odmítalo Boží přívlastky, arabským slovem *ta'til*. Celou skupinu pak nazývala *al-mu'attila* – stoupenci negativní teologie. Slovo se vyskytuje často s pojmem popírání (*na'fj*) a znamená coby abstraktní výraz vyprázdnění, nulifikaci a zrušení. Goldziher výraz příhodně přirovnává k řeckému *kenosis*.²⁵

Na opačném konci stála afirmativní teologie, zvaná *as-sifátija* (přívlastkáři). Protože potvrzovala (*tathbít*) přívlastky, nazývala se též *al-muthabbita*. Uznávali sifát azalíja, ale i přívlastky antropomorfní (*sifát chabaríja*) jako ruce nebo tvář. Tato skupina byla vnitřně diferenciovaná a dělila se podle způsobu interpretace zejména těchto sifát chabaríja. Následující dělení je víceméně schématické.

První skupina chápala tyto přívlastky doslovně a dopouštěla se antropomorfismu. Arabština má pro antropomorfismus tři výrazy. Nejvýstižnější výraz *tašbíh* znamená připodobňování Boha k člověku a stvořeným věcem. *Tadžsím* zase odráží myšlenku korporalismu, neboť Bůh byl pojímán materialisticky jako tělo (*džism*). Konečně třetí pojem *tamthíl* vyjadřuje obecně ideu dávání příměrů Bohu a odpovídá křesťanské symbolické teologii. To je však porušení koránské zásady, že Bohu nic není podobno (doslova „nic není jako on“, arabsky *lajsa ka mithlihi šaj'*).

Druhá skupina rovněž uznávala tyto přívlastky, leč ve snaze nedopustit se alegorického výkladu se vzdávala jejich exegeze. Víru v ně považovala za součást své dogmatiky (*'aqída*). Tato metoda se nazývá *tafwíd* (dosl. delegování, přenechání). Označuje názor, že jejich význam zná jen Bůh. Aš-Šahrastání píše, že pokud se tato skupina odmítala zastavit (*tawaqquf*) a vzdát se výkladu „zjevného“ (*záhír*), dopouštěla se antropomorfismu.²⁶ *Záhír* je právní *terminus technicus* označující mimojiné přístup k částem náboženských textů, které z povahy jazyka umožňovaly několik významů. Volil se vždy ten z nich, který byl převažující, podle definice ten, který člověka nejdříve napadne. Této metody nebylo třeba tam, kde byl význam jednoznačný (*nass*), „černé na bílém“.²⁷

²⁵ Goldziher, *Mohammed and Islam*, 117.

²⁶ Viz aš-Šahrastání, *Al-milal wa 'n-nihal*, 74.

²⁷ Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 153. Jedná se o zásadní dílo k islámským právním koncepcím, v užším pojetí pak k metodám a formám idžtihádu.

Aš-Šahrastání jmenuje několik salaf, prvních muslimů, kteří se vystříhali ta'wílu i tašbíhu. Nejdůležitější z nich byl Málík ibn Anas, který je známý svým výrokem, který řekl v souvislosti s velmi diskutovanou otázkou. Ta se týkala výkladu koránských veršů, pojednávajících o tom, že Bůh, poté co stvořil nebesa a zemi, se usadil (*istawá*) na trůn. Málík zde stál zřejmě u zrodu teologického principu *balkafa*, čili „bez otázky jak“ (*bilá kajfa*). Prohlásil, že „posazení“ je známé, modalita neznámá, víra v to je povinná a otázka na to je hereze (*al-istiwá' ma'lúm, wa 'l-kajfija madžhúla, wa 'l-ímán bihi wádžib, wa 's-su'ál 'anhu bid'a*).²⁸ Týž princip pak přejímá i Ahmad ibn Hanbal.²⁹ Podle aš-Šahrastáního se Ahmad ibn Hanbal natolik obával antropomorfismu, že mu byl připisován výrok, že má být uřata ruka tomu, kdo by jí hýbal při recitaci veršů „stvořil jsem svýma rukama“ (38:75), nebo uřaty prsty, pokud by jimi ukazoval při čtení hadíthu „srdce věřícího je mezi dvěma prsty Milosrdného“.³⁰

K as-sifátíji pak ještě patřila *al-kullábija* a *al-aš'aríja*. Al-kullábija bylo učení pojmenované podle Ibn Kullába (z. 855). Protože metodu kalámu používal ve prospěch ortodoxie, je možné jeho učení nazvat sunnitský kalám. Kalám rovněž převzal al-Aš'arí, který připouštěl i alegorický výklad (*ta'wíl*). Třeba dodat, že slovo ta'wíl neznamenovalo vždy alegorický výklad, ale bylo synonymem slov *tafsír* a *tafsíl*, která jsou všechna koránského původu. Teprve později se konvenčně začalo rozlišovat mezi oběma výrazy ve smyslu sedmého verše koránské súry Rod Imrámův:

On je ten, jenž seslal ti Písmo, v němž některé verše jsou pevně stanovené (muḥkamát), a ty jsou podstatou Písma, zatímco jiné jsou víceznačné (mutašábihát). Ti, v jejichž srdcích je odchýlení, následují to, co je v něm víceznačné, usilující o rozkol (fitna) a snažící se o svévolný výklad toho; však nezná výklad toho nežli Bůh (a ti, kdož pevní jsou vědění, hovoříce: „My v ně jsme uvěřili; Vše, co obsahuje, od Pána našeho je!“ A připomínají si to jedině ti, kdož rozmyslem jsou obdařeni.)³¹

²⁸ Viz aš-Šahrastání, *Al-milal wa 'n-nihal*, 74.

²⁹ To je teze přijatá Goldziherem, Wensinckem, Halkinem, Laoustem, Makdisim, Abrahamovem a Watterem. Jen Schacht se domníval, že Ibn Hanbal nepoužíval principu *balkafa*. Téhož menšinového názoru je Williams, který se snaží dokázat, že Ahmad ibn Hanbal byl antropomorfista a že to byla tehdy běžná náboženská představa, viz Wesley Williams, „Aspect of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Antropomorphism in Early Islamic Discourse,” *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002).

³⁰ Aš-Šahrastání, *Al-milal wa 'n-nihal*, 82.

³¹ Arabské slovo *fitna* je velmi obtížné slovo na překlad, neboť má celou řadu různých významů, například tavení kovů a odtud přeneseně oddělení dobrého od zlého; pokušení, svod; roztržka, nesvář, občanská válka; apokalypsa atd.

Větu v závorce lze číst jak v poměru slučovací, tak i jako významově samostatnou větu. Arabská gramatika to umožňuje. Velké postavy arabské filosofie, mystiky a dogmatické teologie se o tento problém přely celý středověk. Stojí za zmínku, že v současných exemplářích Koránu bývá na konci první věty vyznačena značka, informující o příhodnosti pauzy (*waqf*).

Racionalismus a tradicionalismus v právu

Vznik právní vědy byl dán samou povahou islámského náboženství (*dín*) jakožto věroučného i normativního systému. Korán jako základní a nejdůležitější kniha islámu pochopitelně neobsahoval odpovědi na veškeré otázky. Ve věrouce to zapříčinilo vznik kalámu, který se pohyboval mezi dvěma protipóly. První se opíral o rozum a byl do značné míry ovlivněn řeckým myšlenkovým odkazem. Tyto racionální směry měly povahu neucelených filozofických systémů spíše nežli teologie. Příkladem je učení zvané *al-džahmija*, o kterém příliš mnoho nevíme, a *al-mu'tazila*. Na druhé straně stála skupina tradicionalistů, která se odmítala pouštět do teologických sporů spočívajících na rozumové argumentaci. Pro ně byla důležitá víra, pietismus, důraz na morálku a hlavně na tradice.

Podobně tomu bylo i v právu (*fiqh*). Zde se střetávaly dva principy: přílišný důraz na rozum na jedné straně, a strohý tradicionalismus na straně druhé. V právu se oba dva přístupy, jak urputný důraz na hadíth, tak víra v sílu vlastního rozumu, postupně sblížovaly. Vznikly tak právní školy (*madháhib al-fiqh*, *al-madháhib al-fiqhija*), které přetrvaly až do dnešní doby. Jejich zakladateli jsou Abú Hanífa (z. 765), Málík ibn Anas (z. 795), aš-Šáfi'í (z. 820) a Ahmad ibn Hanbal (z. 855). Ahmad ibn Hanbal není považován za vlastního zakladatele, ale spíše za znalce hadíthů. Dal však jméno škole, která je v arabských pramenech uváděna mezi ostatními madhhaby až na počátku desátého století.

George Makdisi vidí vznik čtyř právních škol jako výsledek střetu racionalismu a tradicionalismu.³² Vysvětluje tím i skutečnost, proč nepřežily právní školy, zaujímající jedno z krajních stanovisek, jak přísný racionalismus, tak tradicionalismus. Příkladem

³² Viz George Makdisi, "The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History," *International Journal of Middle East Studies* 10, 1 (1979).

vysloveně racionalistické právní školy je mu‘tazila, kterou známe hlavně jako školu teologickou, a v táboře přísných tradicionalistů pak madhhab al-Awzá‘iho či Dáwúda az-Záhirího. Dáwúd kategoricky odmítal v právu analogii (*qijás*) jakožto racionální metodu. V tomto směru byl blízko pozice Ahmada ibn Hanbala. Na rozdíl od něj ale Ahmad ibn Hanbal v některých případech analogii připouštěl.³³

Za vlastního zakladatele sunnitské jurisprudence je považován aš-Šáfí‘í. V orientalistice je tato teorie spojována se jménem Josepha Schachta. Schacht ho považoval za původce právních metod (*usúl al-fiqh*), zejména abrogační teorie (*an-násich wa 'l-mansúch*) a kritiky hadíthů, jenž stál u zrodu právní terminologie. Dnes je předním kritikem tohoto názoru Wael Hallaq, který aš-Šáfí‘iho význam spatřuje výhradně v užití hadíthu v právní teorii.³⁴ Ať již byl aš-Šáfí‘í vlastním zakladatelem sunnitské jurisprudence, či mu byly zásluhy připsány až pozdější muslimskou tradicí, jeden počín z něj učinil slavného muže ortodoxie. Tím bylo ustanovení sunny jako druhého zdroje práva. Abychom pochopili důležitost této změny ve formování ortodoxního myšlení, je třeba malý exkurz do sémantiky tohoto slova.

Užití slova sunna sahá do doby předislámské. Znamenalo zvyklost nebo tradici, kterou je dobré udržovat, neboť je to osvědčená věc. Jako taková byla kladně přijímána. Jeho antonymem je *bid‘a*, novota. Před novotou je třeba se mít na pozoru, je to věc neuznávaná a nelegitimní. Obě slova si našla i svou cestu do Koránu. Sunna zde znamená „zvyklost Boží“ (*sunnat alláh*) například v tom významu, že Bůh stvořil tvořivým slovem svět, a to bylo dobré. Bid‘a se nachází v kontextu dějin profecie, abrahámovské tradice a apokalypsy: „Nejsem novotářem mezi proroky: a nevím, co učiněno bude se mnou, nebo s vámi, když následuji pouze to, co vnuknuto mi bylo, a jsem jen varovatelem zjevným,“ praví Korán (46:9).

Bid‘a byla zahrnuta do islámské terminologie s významy novota, novotaření, a odtud i hereze. Skrze tento pojem se vymezuje ortodoxie (*ahl as-sunna*) vůči heterodoxii a

³³ Qijás v právní vědě znamená analogii, přičemž se jedná o překlad hebrejského slova hekkes, které je v tomto smyslu používáno v talmudském právu. V pozdějším období, zejména ve filozofickém diskurzu, ale i v právu, stává se ekvivalentem řeckého sylogismu.

³⁴ Viz Wael B. Hallaq, „Was al-Shaf‘i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?,” *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993). Pro přehled nejdůležitějších islamologických teorií a přístupů k studii hadíthů viz Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (Curzon, 2000).

sektářům (*ahl al-bid'a*). Je zajímavé, že slova se dochovala i v tvarech množného čísla *ahl as-sunan* a *ahl al-bida'*, tedy doslova lid zvyklostí a lid novot. To vede k domněnce, že existovalo více takovýchto tradic, stejně tak četnost herezí. Jednou takovouto sunnou byla *sunna muttaba'a* (následovaná zvyklost, zvyklost hodná následování), která znamenala praxi rané muslimské obce.³⁵

Konečně se dostáváme k významu aš-Šáfi'ího. Ten spočívá v tom, že propojil význam sunny Boží, jak je doložena v Koránu, s výroky proroka Muhammada, jimž tak dodal výjimečné náboženské autority, posvěcené samotným Bohem. Z ryze formálního hlediska zavedl zásadu, že řetězec (*isnád*) tradentů, vypravěčů hadíthů, má sahát přímo k proroku Muhammadovi. Takový hadíth se pak nazýval doslova „zvednutý“ (*hadíth marfú'*). Sunna prorokových druhů (*hadíth mawqúf*) a jejich následovníků (*hadíth mursal*) byla rovněž brána v potaz, nicméně neměla již takovou autoritu jako prorokova sunna (*sunnat an-nabí*). Někteří učenci jako například Ahmad ibn Hanbal výroky Muhammadových druhů (*aqwál as-sahába*) považovali za třetí zdroj práva.³⁶ Na etymologii slova sunna měl jen nepatrně odlišný názor. V prorokově sunně viděl vzor hodný následování (*uswa hasana*) (Korán 33:21), kdežto aš-Šáfi'í ve svém Pojednání (*ar-Risála*) ztotožňoval sunnu s koránským slovem „moudrost“ (*hikma*), které se vyskytuje vedle Koránu.

Aš-Šáfi'í se snažil sloučit tradicionalismus s racionalismem na poli práva. Úlohu sunny určil tak, že má vysvětlovat Korán. Oba zdroje práva se vzájemně hermeneuticky doplňují. V případě konfliktu mezi Koránem a sunnou je však sunna podřízena Koránu.³⁷ Zjevené texty rovněž předepisují racionální metody zvané idžtihád, analogie (*qijás*) a konsenzus (*idžmá'*). Zásada idžmá' vychází z výroku proroka, že se jeho obec neshodne na bludu. Třebaže je tato metoda legitimizována hadíthem, sama o sobě je racionální. V právních otázkách, které nemají oporu v textech, je proto přípustná konfrontace (*munázara*) a neshoda (*chiláf*), nicméně v dogmatických otázkách a tam, kde existují

³⁵ Sunna rovněž znamenala i autoritu chalífů, která byla nahrazena prorokovou tradicí, viz Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 58–80.

³⁶ Viz Abú 'l-Husajn Abú Ja'lá, *Tabaqát al-hanábila*, ed. 'Abd ar-Rahmán ibn Sulajmán al-'Uthajmín (Ar-Rijád: al-amána al-'amma bi 'htifál bi-murúr mi'at 'ám 'alá ta'sís al-mamlaka, 1999), 14, nebo *fatáwá as-sahába* (právní názory sahába) v teoretickém úvodu Muhammad ibn Sálíh al-'Uthajmín, *Al-džámi' li ahkám fiqh as-sunna*, ed. Muhammad as-Sa'id (Al-Qáhira, al-Mansúra: Dár al-ghad al-džadíd, 2006), 40–42.

³⁷ K teorii an-násich wa 'l-mansúch viz Muhammad ibn Idrís aš-Šáfi'í, *Ar-risála*, ed. Muhammad Ahmad Šákir (Bajrút: Dár al-kutub al-'ilmíja), 106.

normativní předpisy, idžmá‘ přípustné není.

Ahmad ibn Hanbal a první vítězství ortodoxie

Význam Ahmada ibn Hanbala nespočíval v právu. Právními otázkami (*masá‘il*) se zabýval čistě prakticky, teorie nedbal, stejně tak v dogmatice se odmítal pouštět do debat. Tyto praktické otázky se týkaly například rituální modlitby či různých příkazů a zákazů. Uvedl jsem, že hanbalovský madhhab proto jako právní škola vznikl až později, a to zásluhou jeho žáků: syna ‘Abdalláha a zejména Ibn Challála (z. 923). Ve středu Ibn Hanbalova učení stál důraz na morálku, osobní ctnosti a skromnost. Christopher Melchert, jedna ze současných autorit na vývoj tradicionalismu, považuje pietismus za jeho hlavní rys.³⁸ Tradicionalisté byli rovněž známi svým střídým způsobem života. Ahmad ibn Hanbal sám vedl život v odříkání, ale nikoliv krajním. I hanbalitské životopisy líčí imáma Ahmada jako člověka stojícího mezi dvěma krajnostmi. Je zřejmé, že měl představovat ideál střední cesty, koránský obraz muslimů jako „lidu středu“ (*ahl al-wasat*). Dovídáme se tak, že jeho oděv nebyl ani příliš prostý, ani přespříliš jemný. Pro oživení uvádím anekdotu z nejslavnější hanbalovské životopisné literatury *Generace hanbalovců (Tabaqát al-hanábila)*:

Jednoho dne jsem si přivstal, abych Ahmadovi zabránil v jeho odříkání, a tak jsem mu rozprostřel rohožku a polštář. On se na to podíval a řekl: „dej to pryč, odříkání se nepozná než skrze odříkání“. Tak jsem to dal stranou a on se posadil na holou zem.³⁹

Ibn Hanbalův asketismus nezapadal do představy islámského asketismu jako takového, stejně tak byl dalek představě mnišství, kterou výslovně odmítal. Je považován za umírněného asketu (termín Hurvitz, mild ascetism). Za vzor (*qudwa, uswa*) si bral proroka a jeho druhy. O jejich asketismu (*zuhd*) dal dohromady sbírku hadíthů, která nese lakonický název *Kniha o asketismu (Kitáb az-zuhd)*.

Ahmad ibn Hanbal měl v očích pozdějších sunnitů vysoký morální kredit.⁴⁰ Jedna

³⁸ Mimojiné ve studii Christopher Melchert, “The Piety of the Hadith Folk,” *International Journal of Middle East Studies* 34 (2002).

³⁹ Tyto a další anekdoty jsou z Abú Ja‘lá, *Tabaqát al-hanábila*, 23.

⁴⁰ Tradicionalisté se nazývali rovněž *ahl as-sunna* (sunnité), ale o sunně jako takové je v 9. století předčasné mluvit. Svými protivníky byli nazýváni hanlivými jmény, jako například *an-nábíta* nebo *al-*

událost však z něj učinila klíčovou postavu ortodoxního islámu a zařadila jej po bok aš-Šáfi'ího. D. B. Macdonald se vyjádřil v této souvislosti vyjádřil tak, že jestliže aš-Šáfi'í přispěl svým intelektem, tak Ahmad ibn Hanbal byl sunnitský světec, jímž jej učinila událost zvaná *mihna*.⁴¹ Mihna je velice významná sunnitská koncepce matryria. Slovo v doslovném překladu znamená těžkost a utrpení, běžným ekvivalentem v přímé souvislosti s Ibn Hanbalem je ale inkvizice.⁴² Jednalo se o jakýsi soudní proces, který měl vyšetřit dogmatickou otázku stvořenosti Koránu. Trval dlouhých patnáct let (přibližně 833–848), za vlády tří 'abbásovských chalífů al-Ma'múna, al-Mu'tasima a al-Wáthiqa. Interpretace důvodů a pohnutek, které k mihně vedly, se různí. Podle ortodoxního podání stála v pozadí zášť mu'tazilitů vůči tradicionalistům, jejichž čelní postavou byl tehdy právě Ahmad ibn Hanbal.

Patton, autor vůbec první a stále citované práce k mihně v západní vědě, v podstatě přejímá ortodoxní podání. Jediný rozdíl vidí v tom, že původcem mihny nebyli přímo mu'tazilovští teologové, ale sám chalífa al-Ma'mún. Hurvitz, jenž bere v potaz hlavně mu'tazilitské prameny, nabízí docela opačný pohled. Podle jeho interpretace byla tato událost obranou malé intelektuální elity, soustředěné kolem chalífy al-Ma'múna, který byl známým mecenášem vědy a obdivovatelem řecké vědy. Tato elita se bránila skupině teologů hájících antropomorfní názory, jež měla oporu v lidových nevzdělaných vrstvách (*al-'ámma*). Podle Hurvitze nešlo ani tak o otázku stvořenosti Koránu, jako spíš o právo vést učené debaty na náboženské (dogmatické) otázky, právo na vlastní existenci těch teologů, jejichž metodou byl kalám.⁴³ Melchert upozorňuje na to, že proponentem myšlenky o stvořenosti Koránu nebyli mu'tazilité, ale hanafijové.⁴⁴ Sám chalífa považoval doktrínu o negaci toho, že Korán je stvořený a objevil se v čase, za analogickou k učení křesťanské sekty nazarénů, kteří totéž říkali o Ježíšovi, synu Mariininu.⁴⁵

Je rovněž třeba vidět politické pozadí mihny, které bylo odrazem blízkého vztahu ší'y a

hašwiya. Jako *ahl as-sunna wa 'l-džamá'a* se nazývají například v qádiríjském vyznání, viz dále.

⁴¹ Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 38.

⁴² Pojem zavedl ve svém díle W. M. Patton, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of The Imām Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna, 218-234 A. H.* (Leiden: Brill, 1897).

⁴³ Viz Nimrod Hurvitz, "Mihna as self-Defence," *Studia Islamica* 92 (2001).

⁴⁴ Christopher Melchert, *Ahmad ibn Hanbal* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 9.

⁴⁵ *Ibid.*, 10.

mu'tazily. Ten lze doložit například tím, že al-Ma'mún ve stejné době, kdy mihna začala, oznámil, že 'Alí ibn Abí Tálíb je hned po proroku nejlepším člověkem. Teprve za ním následovali prorokovi druzi a chalífové Abú Bakr, 'Umar a 'Uthmán.⁴⁶ Po porážce mu'tazily chalífou al-Mutawakkilem se její stoupenci uchýlili ještě více do ší'itských kruhů a sehráli důležitou roli na východě chalífátu.

Ať již tomu bylo jakkoliv, důležitý je význam mihny v očích pozdějších interpretů. Podle Pattona bylo jejím výsledkem „zachování ortodoxního dogmatu“ a vítězství nad mu'tazilou. Podle některých orientalistů, například H. A. R. Gibba, měla událost přímo zásadní význam pro odmítnutí řecké tradice na Blízkém východě. V bohaté hanbalitské literatuře je Ahmad ibn Hanbal líčen jako mučedník, jak naznačil Macdonald. Jeho mihna je tedy jakousi sunnitskou obdobou utrpení ší'itkého světce al-Husajna či mučednické smrti al-Halládže v mystice.

Tak například Ibn al-Džawzí (z. 1200) v hagiografii Ahmada ibn Hanbala (*Manáqib al-imám Ahmad ibn Hanbal*) líčí mihnu následovně:

Amír al-mu'minín, kníže věřících, vstoupil a posadil se na stolicí, načež byl předveden Ahmad ibn Hanbal. „Nechám tě zmrskat, k čemuž mě opravňuje můj úzký příbuzenský vztah k poslu Božímu, pokud neodvoláš [že Korán je nestvořený],“ řekl kníže věřících. Pak přikázal pochopovi: „odved' ho,“ i tak se stalo. Když mu uštědřil první ránu, Ibn Hanbal řekl: „ve jménu Božím.“ Při druhé ráně vyslovil: „není moci a není síly, leč u Boha.“ Když ho šlehl potřetí, Ibn Hanbal opět promluvil: „Korán je slovo Boží a není stvořené.“ Při čtvrté ráně pronesl: „nic se nám nestane, kromě toho, co nám Bůh uložil.“⁴⁷

Ibn Hanbal neodvolal a z mučení vyvázl nakonec živ. Přispělo k tomu prý i to, že měl v kapse schovaný prorokův vlas.⁴⁸

⁴⁶ Ibid., 8. Zprávu uvádí historik at-Tabarí.

⁴⁷ Citováno z David Cook, *Martyrdom in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 51. Poslední výrok je narážkou na koránský verš 9:52.

⁴⁸ Ibid., 52. Cook vychází z Ibn al-Džawzího.

Tříbení ortodoxie a vyloučení sektářů po mihně

Mihna sloužila jako katalyzátor procesu tříbení sunnitské ortodoxie, k němuž došlo v třetím století hidžry, tedy v devátém století po Kristu. V centru této ortodoxie bylo tradicionalistické vyznání Ahmada ibn Hanbala a jeho následovníků, zatímco jiné teologie a ideje jako *irdžá'*, *qadar* a *i'tizál* byly vytlačeny. Ortodoxie v sobě sice stále uchovávala jejich podstatnou část, nicméně ne v takové míře, aby se mohla nazývat *murdži'a*, *qadaríja* či *mu'tazila*. Mihnu je tedy možné chápat jako přelomovou událost formativního období sunnitského islámu, v níž se prosadil tradicionalismus jako hlavní a nejsilnější proud islámu. Dotvářela se zároveň představa ortodoxních muslimů a metoda přenosu náboženské autority a legitimacy, vymezené vůči racionalismu. Tato autorita přešla neporušená od Muhammadových druhů (*sahába*, *asháb*) na jejich následovníky (*tábi'ún*), následovníky následovníků (*tábi'ú at-tábi'in*) a odtud dále na další generace, nazývané slovem *chalaif*. Nejdůležitější úlohu v tomto přenosu sehrály hadíthy. Metodou zaručující neporušenost a správnost takového přenosu byly isnády. Ruku v ruce se sbírkami hadíthů vznikala další přidružená literatura, jako biografie zvané *tabaqát*, jakési slovníky „Kdo je kdo“.⁴⁹ Jedním z nejznámějších autorů literatury zvané *ridžál* (doslova muži, ačkoli mezi nimi bylo i několik žen) byl například právě Ahmad ibn Hanbal.

Oblíbeným rčením v této souvislosti bylo: „nebýt isnádu, kdokoliv by mohl říkat cokoli“ (*laula 'l-isnád la qála man šá'a má šá'a*). Isnád tak měl sloužit jako ochrana před podvrhy a výmysly. Muslim (z. 875), věhlasný tradicionalista, byl skeptik a sám nebyl zcela spokojený s výběrem hadíthů, které zahrnul do své sbírky. Cituje autoritu Ibn Sírína, jednoho z *tábi'ún*:

Lidé se nezajímali o isnády, ale když vypukla fitna, tázali se: „pověz nám, od koho vypravuješ. Tak se studovala ahl as-sunna a její tradice byly vybírány, a studovala se ahl al-bid'a a její tradice byly zavrhovány. Podle zdravoti isnádu byly hadíthy tříděny do kategorie správný (sahíh), dobrý (hasan) a podvrh (mawdú').⁵⁰

⁴⁹ Viz George Makdisi, „Tabaqát-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam,” *Islamic Studies* 32, 4 (1993): 374.

⁵⁰ Viz Alfred Guillaume, *Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* (Oxford: The Clarendon Press, 1924), 85–89.

Tyto kategorie se dále členily podle různých kritérií. Metoda kritiky isnádů a jednotlivých naratorů se nazývala *džarh* nebo *ta'an*, neboli doslova zranění reputace (například na základě špatné paměti či úsudku) a následné ospravedlnění (*ta'dil*), jakési „lustrace“. Metoda to byla v zásadě formální, takže se nevztahovala na vlastní obsah (*matn*).⁵¹ Existovaly však výjimky – například Ibn al-Džawzí se pouštěl do kritiky vlastního textu tradic a nespokojil se s pouhou formální kritikou.⁵²

Melchert ukázal, že po mihně se výrazně změnil poměr mezi heterodoxními a ortodoxními tradenty ve prospěch ortodoxních.⁵³ Biografická literatura obsahovala údaje o tisících mužích (a několika ženách), kteří předávali hadíthy. Mezi kanonické sbírky hadíthů patří dílo al-Buchárího (z. 970), Muslima (z. 875), Abú Dáwúda (z. 889), at-Tirmidhího (z. 892), an-Nasá'ího (z. 887) a Ibn Mádžy (z. 887). Ti jsou kromě sběratelů též ortodoxními tradenty. Stojí za zmínku, že ačkoliv tradicionalismus vznikl v semitském prostředí, tito sběrači byli Íránci.

Mezi nejvýznamnější autory biografí patřil Ibn Hadžar al-'Asqalání (z. 1448). Tento šáfí'ovský učenec rozdělil ve svém díle *Tarqīb at-tahdhīb* tradenty z těchto šesti jmenovaných sbírek do dvanácti generací, které nazval generacemi (*tabaqát*). V první generaci byli prorokovi druzi, ve druhé nejstarší následovníci (*tábi'ún*) a prorokovi současníci, ve třetí ti, kteří se s prorokem nesetkali, ačkoliv byli jeho současníci. Do třetí generace například patřil al-Hasan al-Basrí (z. 110 hidžry / 728 po Kristu) či Ibn Sírín. Ve čtvrté až desáté třídě byli následovníci následovníků (*tábi'ú at-tábi'in*). Někteří z nich s setkali s následovníky, zatímco jiní, jako Ahmad ibn Hanbal, nikoliv. Do zbývajících tříd pak Ibn Hadžar zařadil jejich následovníky, zejména at-Tirmidhího (z. 279 hidžry/ 892 po Kristu) a jeho současníky.

Melchert, který převzal Ibn Hadžarovo dělení, vypracoval analýzu, v níž zkoumal zastoupení sektářů v jednotlivých třídách. Za sektáře ve shodě s ortodoxním názorem al-'Asqaláního považoval antropomorfisty (*mudžassima*), skryté nevěřící (*zanádiqa*), a nejčastější stoupence idejí ší'y a koncepcí *irdžá'* a *qadar*. Do ší'y spadali ti, kdo stranili

⁵¹ Ibid.

⁵² Merlin Swartz, *A Medieval Critique of Anthropomorphism. Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbār as-Sifāt: A Critical Edition of the Arabic Text with Translation, Introduction and Notes* (Leiden: Brill, 2002), 11.

⁵³ Christopher Melchert, "Sectaries in The Six Book: Evidence for their Exclusion from the Sunni Community," *The Muslim World* 3-4 (1992): 287.

‘Alímu (*tašajju*) i ti, kdo odmítali autoritu prvních dvou chalífů Abú Bakra a ‘Umara (*ráfida*.) První skupině se dnes říká zajdovci (*zajdija*). Mezi ostatní sektáře patřila cháridža a skupina stranící Mu‘áwijovi před ‘Alím.

Melchert přišel s velmi objevnými výsledky. Z první třídy není nikdo označen za sektáře, ve druhé a třetí jich je minimálně. Stejně tak v předposlední skupině je minimum sektářů, v poslední dvanácté skupině se pak nenachází žádný. Z toho lze učinit zajímavé závěry. Nulové zastoupení sektářů ve dvanácté třídě svědčí o vítězství tradicionalistů, zatímco značná tolerance v prvních třech skupinách o sunnitském dogmatu o bezchybnosti prorokových druhů (*ta‘díl as-sahába*). Významnou tendencí bylo připsání ortodoxních názorů i tradentům s některými sektářskými názory. Příkladem je Abú Hanífa, označovaný u muslimských hereziologů za stoupence irdžá’, navzdory mu připisované víře ve stvořenost Koránu. Melchert dochází k závěru, že sunnitská umírněnost ve vztahu k prvním respektovaným muslimským postavám je v kontrastu vůči intoleranci křesťanů, kteří zavrhlí muže jako Órigenés na základě pozdější ortodoxní představy.⁵⁴

Ortodoxie si jinými slovy přivlastnila významné postavy raného islámu a vykládala jejich názory tak, aby odpovídaly jejím představám. Jednalo se o jakýsi zápas o interpretaci toho, kdo byli salaf a v co věřili. Suleiman Ali Mourad tento jev podrobně demonstroval na příkladu al-Hasana al-Basrího, jedné z nejpozoruhodnějších postav islámského filozoficko-náboženského myšlení.⁵⁵ Na al-Basrího odkaz si dělaly nároky různé islámské proudy. Jeho učení o svobodné vůli si přivlastňovala qadaríja, která ho považovala za průkopníka této ideje. Pozdější ortodoxie zase toto slovo chápala jako predestinaci, v souladu s dvojitou možnou etymologií tohoto slova. Al-Hasan al-Basrí byl i učitelem Wásila ibn ‘Atá’, který se údajně od al-Hasana odloučil (*i‘ tazala*) a položil tak základy mu‘tazily.⁵⁶ Pozdější súfijové v něm viděli mystika a člověka bohobojného. Tak jej viděl i Ahmad ibn Hanbal, jenž al-Hasana al-Basrího zahrnul jako jeden ze vzorů do své *Knihy asketismu*.

Ahmad ibn Hanbal, v různé míře skutečný i hagiografický, byl jedním z prvních

⁵⁴ Ibid., 295.

⁵⁵ Suleiman Ali Mourad, *Early Islam Between Myth and History: Al-Hasan al-Basrī (d. 110H/ 728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship* (Leiden: Brill, 2006).

⁵⁶ Přijatelnější jeví se mi výklad, že i‘tízál znamená teologickou pozici al-manzila bajna ‘l-manzilatajn.

proponentů dogmatu o bezchybnosti prvních muslimů (*salaf*), nazývaných proto zbožní (*sálih*), což odráží pietismus tradicionalistů. Jako skutečná historická postava používal metodu kritiky isnádů zvanou *al-džarh wa 't-ta'dil*, jejímž výsledkem byl výběr důvěryhodných autorit (*thiqa*, pl. *thiqát*). Jak jsem výše ukázal, ve skutečnosti se tato metoda obrátila zejména proti sektářům od konce třetí generace, zatímco salaf byli nedotknutelní.

Co se týče hagiografického, stylizovaného obrazu Ahmada ibn Hanbala, tak je líčen jako obránce prorokových druhů a čistoty dogmatu. Tak podle Ibn Hanbala sahába nevěřili ani ve svobodnou vůli, ani se neúčastnili vnitřních rozbrojů v muslimské obci (*fitna*). Největší stylizace dosáhl autor slavného biografického slovníku *Tabaqát al-hanábila*, právník Abú Ja'lá. Zde je Ahmad ibn Hanbal, jako kdekoliv jinde, považován za jednoho z posledních salaf. Aby Ahmadově autoritě dodal větší váhu, vytvořil mu Abú Ja'lá rodokmen, sahající přes Ismá'íla až k Abrahámovi.⁵⁷ Ahmada ibn Hanbala je prý jako čistokrevného Araba třeba milovat, neboť prorok Muhammad řekl: „Milujte Arabý ze tří důvodů: protože já jsem Arab, Korán je arabský, a jazykem těch, kdo přijdou do ráje, je arabština.“⁵⁸ Abú Ja'lá rovněž propojuje tento hadíth dogmatem o zákazu urážení prorokových druhů a jejich bezchybnosti:

Ar-Rabí'a ibn Sulajmán pravil: „slyšel jsem aš-Šáfi'ího říkat, že kdo nenávidí Ahmada ibn Hanbala, je nevěřící.“ Zeptal jsem se ho: „Nazýváš jej nevěřícím?“ Načež mi přitakal: „Kdo nenávidí Ahmada ibn Hanbala, staví se proti sunně, a kdo se staví proti sunně, dotýká se prorokových druhů, a kdo se dotýká prorokových druhů, nenávidí proroka, a kdo nenávidí proroka, Alláh mu žehnej a dej mu mír, je rouhač bez víry v převelikého Alláha.“⁵⁹

Zde stojí za všimnutí dvě věci. Zaprvé již zmíněná doktrína o zákazu urážení sahába (*sabb as-sahába*). Zadruhé je zajímavá řetězovitá posloupnost, jakási kauzalita, která věrně odráží přenos nábožensko-právní autority z generace na generaci přímo k prorokovi. Jednoduše řečeno, jestliže se aš-Šáfi'í zasloužil o propojení sunny s

⁵⁷ Viz Abú Ja'lá, *Tabaqát al-hanábila*, biografické heslo Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal. Z této práce dosti vychází Nimrod Hurvitz, *Formation of Hanbalism: from Piety to Power* (London: Coutledge Curzon, 2002), 27.

⁵⁸ Abú Ja'lá, *Tabaqát al-hanábila*, 10.

⁵⁹ *Ibid.*, 29.

prorokem a dodal jí tak náboženské autority posvěcené Bohem, Ahmad ibn Hanbal propojil prorokovy druhy a salaf s touto autoritou.

V sunnitské tradici je dobře znám hadíth, hovořící o tom, že všichni lidé jsou si rovni jako zuby hřebenu. Nad obyčejné lidi však vynikali prorokovi druzi. Této výjimečnosti se říká *fadá' il*, (sing. *fadila*), jakési ctnosti, zásluhy a přednosti některých z nich. Jednu z takovýchto sbírek – *Přednosti druhů (Fadá' il as-sahába)* – sestavil Ahmad ibn Hanbal. Můžeme se zde například dočíst následující charakteristiky: „mí druzi jsou jako sůl v pokrmu“ nebo „neurážejte mé druhy, neboť kdo je urazí, toho Bůh zatratí.“⁶⁰ Typický je hadíth, který slouží jako argumentace proti nárokům 'Alíovců: „za prorokova života jsme říkali, že po něm jako nejlepší z obce věřících následuje Abú Bakr, pak 'Umar, pak 'Uthmán.“⁶¹ Ve sbírce je i kapitola věnovaná 'Alímu a jeho synům al-Hasanovi a al-Husajnovi. Sbíрка je koncipována tak, že největší zásluhy má Abú Bakr a první tři chalífové, teprve pak 'Alí. Abú Bakr je hned pro prorokovi nejdůležitější postavou sunnitského islámu. Ve sbírce je prvním z druhů, který uvěřil, a co je důležité, je zde implicitně uvedeno, že si prorok vybral právě Abú Bakra za svého nástupce (*chalífa*): „Bůh si mě vzal za přítele (*chalíl*), jako si vzal za přítele Abraháma, a mým přítelem je Abú Bakr.“⁶²

Ortodoxní charakter madhhabů a hanbalismus jakožto právní i teologický směr

George Makdisi přišel s paradigmatem, které překonalo starší Schachtovu teorii týkající se vzniku právních škol.⁶³ Jeho interpretace umožňuje pochopit vztahy mezi ortodoxními právními školami (*madháhib al-fiqh*) a teologickými směry a jejich vzájemné ovlivňování. Jeho studie se navíc snažily zbořit některé mýty, spojené zejména s hanbalismem a aš'arismem. V této části se zaměřím na zcela mimořádný charakter hanbalismu, jímž se odlišuje od ostatních právních škol a teologických směrů a ukážu na nejdůležitější tendence věroučné, které předcházely učení Ibn Tajmíji.

⁶⁰ Ahmad ibn Hanbal, *Kitáb fadá' il as-sahába*, ed. Muhammad ibn 'Abbás (Ad-Dammám: Dár Ibn al-Džawzí, 1999) I, 68 a 123.

⁶¹ Ibid., 108.

⁶² Ibid., 124.

⁶³ Následujících pár odstavců vychází zejména ze studie George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: Rationalist Infiltration of Traditionalist Institutions* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997) a Christopher Melchert, "George Makdisi and Wael B. Hallaq," *Arabica* T. 44, Fasc. 2 (1997).

Makdisi rozlišuje několik vývojových etap právních škol. V první etapě Makdisi spojuje vznik právních škol s určitými místy, zejména Irákem a Medínou, a nazývá je proto školy geografické. Po nich přišly školy osobní, jež se utvořily okolo jednotlivých osobností islámského právního myšlení, například Málíka a aš-Šáfí'ího. Třetí vývojovou etapou byly takzvané „cechovní školy“ (Guild Schools). Tyto cechovní školy měly zcela mimořádný význam pro zachování tradicionalismu jako dominantní tendence v ortodoxním islámu, zejména v jeho akademickém, intelektuálním aspektu, ale nikoliv výhradně. Tyto školy fungovaly podle Makdisiho jako profesní cechy a vytvořily složitý systém právního vzdělávání, který se opíral především o *waqfy*, islámské nadace.

Makdisi na těchto vývojových schématech vysvětlil, proč některé školy zanikly, zatímco jiné přetrvaly až do současnosti. Například některé geografické školy 8. a 9. století neměly pokračování v osobním období. Z mekkánské školy se zachovalo jen málo v aš-Šáfí'ího škole, škola z Basry byla zase vstřebána hanafíjským madhhabem. Stejně tak některé osobní školy se nevyvinuly do fungujících cechovních škol, například madhhab Abú Dáwúda az-Záhirího či Muhammada ibn Džaríra at-Tabarího. Nejdůležitější byla tedy poslední etapa spojená s procesem institucionalizace.

Výsledkem této institucionalizace byly standardizované formy náležitosti k těmto školám. Těmi byly například různé atestace a vysvědčení, vlastně jakási povolení (*idžáza*) předávat toto vzdělávání dál. Toto vzdělávání, jež kladlo primární důraz na právní vědu, však do značné míry ignorovalo vývoj ve filozofickém a teologickém myšlení. Jinými slovy příslušnost k ortodoxii byla vyjádřená formální příslušností k některé z uznávaných právních škol. Makdisi to vysvětluje tak, že islám je nomokracií. Nejvyšší autoritou v muslimské společnosti je šarí'a, Boží zákon (*ius divinum*). V islámu je tudíž právo konzervativní silou, která má legitimizující potenciál, neboť spočívá na autoritě textů i rozumu. Právě proto se právo stalo zdrojem legitimacy pro některé názorové, teologické směry. Například mu'tazila, která byla politicky poražena po úspěchu sunny, pronikla do hanafíjského madhhabu, kdežto aš'arité do madhhabu šafí'ovského.⁶⁴ V praxi to vypadalo tak, že racionalistický stoupenec kalámu se sice mohl hlásit k „ortodoxii“, ovšem pouze jako právník, kde musel respektovat právní

⁶⁴ Viz George Makdisi, „The Significance of the Sunni Schools of Law,” *International Journal of Middle East Studies* 10, 1 (1979): 6–7.

metody té či oné školy, nikoliv jako *mutakallim*. Myšlení teologické se tedy vyvíjelo paralelně s konzervativními právními školami a vyznačovalo se učenými disputacemi, spekulacemi a racionálními úvahami. Tyto teologické směry nikdy nedosáhly nezávislosti právních škol. Existovala zde tedy možná součinnost mezi právní školou (*madhhab al-fiqh*) a případným učením věroučným (*'aqida*). To platilo pro madhhab hanafíjský, málikovský a šáfi'ovský.

Zcela mimořádné postavení zde měl hanbalismus. Tato jeho mimořádnost spočívá v jeho dvojakém charakteru. Tato skutečnost neunikla ani Wattovi.⁶⁵ Avšak domnívám se, že to byl právě tento jeho duální charakter, v čem spočívala jeho mimořádná síla a vliv na formování sunny, třebaže se jednalo o menšinový směr co do počtu stoupenců i regionálního zastoupení. Hanbalismus byl totiž ze své podstaty jak teologickým (dogmatickým), tak právním učením. Byl proto baštou tradicionalismu jak v právu, tak v teologii.

Pro vývoj ortodoxního myšlení je příznačné, že různé teologické systémy infiltrovaly ortodoxní právní školy. Koncem 11. století aš'arismus infiltroval šáfi'ovskou školu. Máturídíja, směr podobný aš'arismu a ovlivněný mu'tazilou, zase upřednostňovala hanafíjský madhhab. Racionalismus, třebaže přišel o politickou podporu, si skrze intelektuální dialog našel svou cestičku v islámském teologickém myšlení a oporu zejména v těchto dvou právních školách. Bylo proto běžné, že jeden učenec byl například hanafíjského či šáfi'ovského madhhabu a aš'aritského vyznání (čili arabsky *šáfi'í al-madhhab*, *šáfi'í al-fiqh*, ale *aš'arí al-'aqida*). Arabský výraz pro hanbalovce – *hanbalí* označoval jak právníka, tak teologa. Sami hanbalovci však raději říkali, zejména co se dogmatu týče, že následují cestu salaf, přičemž pro cestu volili jeden z arabských výrazů *madhhab*, *taríqa* či *minhádž*. Stávalo se však, doklady o tom jsou z konce 10. století, že se hanbalovci jakožto teologové klonili k šáfi'ovskému madhhabu. V tom případě se rozlišovalo, že je takovýto učenec šáfi'ovec co do práva, ale hanbalovec co do vyznání (*šáfi'í al-madhhab wa hanbalí al-'aqida*).

⁶⁵ Viz W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: The University Press Edinburgh, 1986), 98. Je však dosti možné, že se jedná o dřívější postřeh Laoustův.

Vítězství hanbalismu nad aš'arismem

Role aš'arismu v historickém vývoji islámské teologie byla často zveličována na úkor tradicionalismu, který byl neprávem přehlížen. Islamologie viděla v hanbalismu to, jak jej aš'aríjští teologové sami líčili: malou skupinu zpátečnických teologů, stojících žalostně proti mnohem početnějším a pokrokovějším šáfi'ovcům, údajně spolčených s aš'arity. Badatelé však neviděli zdánlivý paradox, že šáfi'ovci byli rovněž v opozici vůči aš'aritům samotným.

Jestliže hlas šáfi'ovců nebyl tak slyšet jako hlas hanbalovců, tak to bylo dáno jejich kromobyčejnou situací: většina aš'aritů, vůči níž byli v opozici, byla z jejich vlastní školy.⁶⁶ Makdisi tvrdí, že většina šáfi'ovců považovala aš'arismus za parazita, kterého se usilovně snažila zbavit.⁶⁷ Rovněž aš'aríjské prameny samy vzbuzovaly představu, že hlavní nepřátelé aš'aritů byli na jedné straně ultraracionalističtí mu'tazilité, stoupenci negativní teologie, na straně druhé hanbalovci jakožto ultrakonzervativci, kteří byli „nakaženi“ antropomorfismem. Smyslem této podsouvané představy bylo navodit dojem, že aš'arité představovali střední cestu mezi těmito dvěma extrémy.⁶⁸

Hlavním propagátorem této smyšlenky byli zejména Ibn 'Asákir (z. 1175) a as-Subkí (z. 1355), v orientalistice ji pak převzal Goldziher. Byl to právě Goldziher, který popsal aš'arismus jako oficiální ortodoxii, ve snaze rozlišit ji od „starší ortodoxie tradicionalistů, následovníků salaf“. Tuto starou školu viděl jako rigidní a fanatickou a za jejího představitele považoval Ibn Tajmíju.⁶⁹ Představa, že v 11. století zvítězil v ortodoxním islámu aš'arismus, vychází rovněž z muslimské hereziologické literatury, která však byla psána samotnými aš'arity.⁷⁰

⁶⁶ George Makdisi, „Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History II,” *Studia Islamica* 18 (1963): 37.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ George Makdisi, „Hanbalite Islam,” in *Studies on Islam*, trans. and ed. Merlin L. Swartz. (New York: Oxford University Press, 1981), 255. Makdisi dává tuto Goldziherovu snahu do souvislosti se zavedením tomismu papežem Lvem XIII jakožto polooficiální teologii katolické církve. Goldziher, který sympatizoval s tímto vývojem, viděl obdobnou snahu v zavedení aš'arismu jako oficiálního směru vezírem Nizám al-Mulkem.

⁷⁰ Jsou to aš-Šahrastáního *Al-milal wa' n-nihal*, Ibn 'Asákirův *Tabjín*, as-Subkího *Tabaqát*, al-Baghdádího *Farq bajna 'l-firaq* a *Usúl ad-dín*, včetně prací připisovaných samému al-Aš'arímu jako *Maqálát al-islámijín* nebo *Istihsán al-chawd fi 'ilm al-kalám*.

Dnešní salafjové poukazují na skutečnost, že al-Aš'arí měl tři teologická období, přičemž mají na mysli v první řadě jeho postoj k otázce Božích jmen a přívlastků. V prvním období byl mu'tazilita, spoléhající na sílu vlastního rozumu. S mu'tazilou se ale al-Aš'arí rozešel ve druhém období a metodu ta'wílu používal jen v některých případech, dávaje přednost metodě balkafa. Konečně ve třetím období se přihlásil k učení Ahmada ibn Hanbala a cestě salaf jak v otázce přívlastků a jmen, tak i predestinace.

Aš'arité se hlásí k učení al-Aš'arího v jeho druhém teologickém období, třebaže on sám od svých názorů později upustil. Navíc většina šáfi'ovců, kteří nebyli aš'arité ve smyslu al-Aš'arího druhého teologického období, nechovala vůči hanbalovcům žádnou zášť, ba naopak byli jako tradicionalisté jejich spojenci. Aš'arismus ve smyslu racionálního učení, nikoliv al-Aš'arího tradicionalistické *Ibány*, nebyl hlavním proudem.⁷¹ Al-Báqillání (z. 1013), Džuwajní (z. 1085), aš-Šahrastání (z. 1153) a Fachruddín ar-Rází (z. 1209), věříme-li životopiscům, se na smrtelné posteli káli z toho, že užívali kalám. Al-Ghazálí (z. 1111) tak učinil již za svého života.⁷² Navíc šáfi'ovci, u kterých tito „aš'arité“ nacházeli útočiště, stále častěji přijímali hanbalovskou (salafijskou) teologii.

Příchod učilišť *dár al-hadíth* zaměřených na studium hadíthů byl v tomto směru pro tradicionalisty přelomovým okamžikem. Třebaže první z nich, pojmenovaná po svém zakladateli Núr ad-Dínu Zankím, byla zpočátku ovládána šáfi'ovskými aš'arity jako byl Ibn 'Asákir, záhy zde převládl tradicionalismus. Tak al-Birzálí (z. 1339) či al-Mizzí (z. 1341) byli již stoupenci tradicionalismu sympatizující s Ibn Tajmíjou. Příčinou této změny bylo to, že instituce typu *dár al-hadíth* neměly výlučně „madhhabový charakter“ a byly navštěvovány studenty všech sunnitských právních škol. To sice mohli i v madrasách a mešitách, ale na rozdíl od nich se mohli studenti z *dár al-hadíth* stát nástupci svých učitelů bez ohledu na madhhabovou příslušnost.⁷³ Vznikla tak jakási kontinuita žáků z více madhhabů, kteří byli ovlivněni tradicionalistickými učiteli.

K oblíbě *dár al-hadíth* přispělo to, že studium bylo financováno waqfy, které vyplácely

⁷¹ Makdísí, „Ash'ari and the Ash'arites,” 38. Jedná se o dílo *al-Ibána 'an usúl ad-dijána*.

⁷² *Ibid.*, 39.

⁷³ Zajímavý je sémantický výklad arabského slovesa „učit“ (*darrasa*), který nabízí Makdísí. Pokud nemá toto sloveso předmět, znamenalo ve středověku vždy jako technický termín „učit právo“. Viz Makdísí, „Hanbalite Islam,” kde s touto tezí pracuje.

studentská stipendia a studentům poskytovaly i další služby. V centru curricula stála věda o hadíthu – ostatní vědy sice byly rovněž studovány, ale byly chápány jako podpůrné, tím pádem podružné a druhořadé. Proto získali navrch hanbalovci jako největší znalci tradic. Hanbalovci tak skrze dár al-hadíth a přesahem do jiných madhhabů upevňovali v sunně tradicionalismus. Příkladem hanbalovského učenice, který měl nesmírný vliv na šáfi'ovský madhhab na úkor aš'arismu, byl Ibn Tajmíja. Mezi jeho šáfi'ovské žáky patřil kromě al-Birzálího a al-Mizzího i adh-Dhahabí (z. 1348) a Ibn Kathír (z. 1373).⁷⁴ Třebaže první dva byli nekritickými stoupenci Ibn Tajmíji, adh-Dhahabí a Ibn Kathír se zařadili mezi největší učenice středověkého islámu.

Na druhé straně kalám jako metoda pronikal do hanbalovské teologie. Příčinou bylo to, že hanbalovci, kteří již nedbali zákazu Ahmada ibn Hanbala, pouštěli se do teologických rozprav. Je přirozené, že se někteří z nich v tomto diskurzu dali ovlivnit názory svých racionalistických protivníků. Nejdůležitější teologickou otázkou byla povaha Božích jmen a přívlastků. Třebaže většina hanbalovců se držela metody balkafa, přesto se pouštěla do složité argumentace na způsob mutakallimů ve snaze vyvarovat se s antropomorfismem. Antropomorfismus byl v islámské teologii vnímán velice záporně. Tradicionalisté z něj byli často viněni a sloužil tak jako jakási ideová nálepka. Jedním z hanlivých označení byla *al-hašwíja*. V hanbalovské doktríně nazvané *al-qádiríja* podle 'abbásovského chalífy al-Qádira (z. 1031), který ji přijal na obranu zejména proti sektářskému učení ší'itské imámíje a ismá'ílíje, mu'tazily, karrámitů a aš'aritů, je antropomorfismus zavrhnut.⁷⁵ Příkladem toho, do jaké míry pronikl kalám ve 12. století do hanbalismu, je *Knihá hadíthů s Božími přívlastky (Kitáb achbár as-sifát)* od Ibn al-Džawzího.

Ibn al-Džawzí trval na prvenství rozumu tam, kde doslovné chápání Božích jmen a přívlastků vede k antropomorfnímu výkladu. V takovém případě trval považoval za nutný výklad alegorický. Ibn al-Džawzí vinil z rozrůstání antropomorfismu ve svém madhhabu Ibn Hámida (z. 1013), Abú Ja'lá (z. 1066) a Ibn Záhúního (z. 1132). Názorově blízký byl Ibn al-Džawzímu naopak hanbalovec Ibn 'Aqíl (z. 1119). Oba muži odmítali i fundamentální tradicionalistické dogma, podle něhož věřící v soudný den užří Boha na vlastní oči (*ar-ru'já*), které bylo pro ně nepřijatelné právě kvůli jeho

⁷⁴ Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites," 79.

⁷⁵ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 100–101.

materiální, smyslové představě. Oba byli kritiky kalámu jako spekulativního nástroje mutakallimů, ale sami jej používali.⁷⁶

Stojí za zmínku, že Ibn al-Džawzího opozice vůči aš'arismu a mu'tazile byla zpočátku motivována politicky, neboť tyto skupiny stály na straně Seldžuků, kdežto Ibn al-Džawzí podporoval 'abbásovské chalífy. Později po porážce seldžukovských emírů byl jeho postoj smířlivější a dokonce byl některým jejich názorům nakloněn, zejména v otázce Božích přívlastků.⁷⁷

V reakci na Ibn al-Džawzího alegorický výklad napsal jeho mladší kolega a žák Ibn Qudāma al-Maqdisí (z. 1223) několik prací, v nichž odsoudil kalám. Kalám byl pro něj nepřijatelný, ať již byl používán stoupenci heterodoxie či ortodoxie. V souladu s názorem Ahmada ibn Hanbala tvrdil, že se salaf odmítali pouštět do jakýchkoliv disputací se sektáři.⁷⁸ Ibn al-Džawzího jeho teologické pozice přivedly do konfliktu s ostatními hanbalovci, jejichž mluvčím byl právě Ibn Qudāma.⁷⁹ Na Ibn Qudāmu pak navázal Ibn Tajmíja, který sloučil tradicionalismus s racionalismem.

Po Subkím, největším ideologickým odpůrci Ibn Tajmíji, se aš'arismus stával stále více racionalistickým a čím dál tím méně smířlivějším. Neuspěl ve své snaze získat legitimitu a vzdal se svého úsilí infiltrovat právní školy. Neúspěch aš'arismu v teologii připomíná neúspěch záhiríje v právu, pouze mechanismus byl opačný. Záhiríja zanikla, neboť mezi své zdroje práva nebyla na rozdíl od ostatních právních škol schopná zahrnout racionální element (princip analogie *qijás*). Aš'arismus neuspěl jako teologická škola zase proto, že ze své teologie nevyloučil racionální element (princip alegorického výkladu *ta'wíl*) po způsobu tradicionalistů, tvořících většinu právních škol. Mu'tazila, jejíž teologický systém nedokázal získat legitimitu, zůstávala ortodoxní tím, že se přizpůsobila a začlenila se do hanafijského madhhabu. Racionalistický

⁷⁶ Swartz, *A Medieval Critique of Anthropomorphism*, 23.

⁷⁷ *Ibid.*, 41.

⁷⁸ Viz George Makdisi, *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology: An edition and Translation of Ibn Qudāma's Tahrīm an-nazar fī kutub ahl al-kalām, with introduction and notes; a contribution to the study of Islamic religious history* (London: Luzac and Company, 1962).

⁷⁹ Je paradoxní, že právě Ibn al-Džawzí byl dlouhá léta v islamologii nepochopen. Goldziher v něm viděl zarytého fanatického hanbalovce a velkého nepřítele mystiky. Tato mylná představa měla svůj původ v Margoliouthově části překladu Ibn al-Džawzího knihy *Talbīs Iblīs* (Ďáblova šalba). Tato část varuje před některými nástrahami, do nichž mohou padnou mystici. O „rehabilitaci“ Ibn al-Džawzího se zasadil až Makdisi či nedávno Swartz.

element byl přijat v právu, oproti záhirfji, a odmítnut v teologii, oproti aš'aritům.⁸⁰ Úspěchem tradicionalistů bylo i to, že konsenzus jakožto jeden ze zdrojů sunnitského práva a vysloveně racionální metoda, zůstával většinou omezen na dobu salaf.

⁸⁰ Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites," 36–37.

II. Ideologická role Ibn Tajmíji a obrana ortodoxie

Ibn Tajmíja: jeho doba, myšlení a vlivy

Ibn Tajmíja žil v jednom z nejkrušnějších období islámské historie. Třinácté století bylo svědkem pustošivého vpádu Mongolů do srdce islámského světa. Roku 1258 Mongolové dobyli vyspělé a kulturní město Bagdád a popravili 'abbásovského chalífu, stín Boží na zemi. Ibn Tajmíja se narodil právě do této kritické doby. Jeho rodina musela před Mongoly uprchnout z Harránu, starobylého centra v Anatolii, do syrského Damašku. Damašek se mongolským nájezdům poměrně úspěšně bránil, neboť egyptská provincie Šám (Syropalestina) byla pod ochranou mamlúků, kteří představovali jedinou vojenskou sílu schopnou Mongolům vzdorovat.

Pád Bagdádu znamenal i důležitou změnu pro hanbalovskou kontinuitu. Bagdád přestal být centrem hanbalovského učení a jeho místo i v tomto směru zaujal Damašek. Jestliže v Bagdádu byli hanbalovci vlivnou politickou silou, která měla značnou podporu mas a občas docházelo i k projevům fanatismu na ulicích, tak v Damašku tvořili hanbalovci menšinu. Nejvýznamnějším rysem hanbalismu bylo to, že se mnozí z jeho stoupenců soustředili spíše na intelektuální život, třebaže i nadále kladli aktivní důraz na dodržování náboženských předpisů a přísnou morálku. V této době vznikla například první soustavná kniha hanbalovského práva z pera Ibn Qudámy. Za vrchol lze považovat intelektuální dílo jeho následovníka Ibn Tajmíji.

Mamlúci (1260–1517) byli první muslimskou mocenskou elitou, která prosazovala autoritu všech čtyř sunnitských madhhabů. To se nejdříve projevilo v praxi tak, že každý madhhab měl svého čelného právníka (*qádí al-qudát*), jenž představoval nejvyšší autoritu svého směru. Díky tomu měli hanbalovci své první zastoupení i v Damašku. Prvním soudcem byl Šám ad-Dín 'Abd ar-Rahmán al-Maqdisí (z. 1283), který byl Ibn Tajmíjovým učitelem.

Hanbalovci však neudržovali blízké styky s vládnoucí mocí tak jako za 'Abbásovců – největší oblibě u dvora se těšili šáfi'ovci. Přesto mamlúcká politika směřovala ke

zrovnoprávnění madhhabů a hanbalovci měli v Egyptě pod mamlúckou správou lepší postavení než za prvních Ajjúbovců.⁸¹ Jako architektonický doklad těchto ekumenických snah může posloužit madrasa mamlúckého sultána Hasana, dostavená roku 1392. V celém komplexu jsou čtyři *iwány* vyhrazené pro právní školy, ale jako jednotlivý prvek se zde nalézá společná mešita.

Ibn Tajmíja pocházel z rodiny významných hanbalovských učenců. Největší vliv na něj měl zpočátku jeho otec, který stál v čele hanbalovské madrasy as-Sukkaríja v Damašku. Od mala studoval tradiční právní disciplíny – hadíth a koránskou exegezi. Výklad Koránu pak v dospělém věku vyučoval v Umajjovské mešitě. Třebaže byl vzdělán v hanbalovském právu, studoval i komparativní jurisprudenci. Kromě hlavních sunnitských právních škol ovládal i záhiríj, jež tehdy již nepatřila mezi živé madhhaby.

Ibn Tajmíja se jako mimořádný učenec své doby nespokojil pouze s tradičním vzděláním. Ačkoliv odmítal metodu kalámu, vážně jej studoval, stejně jako filozofii. Byl obeznámen s učením al-Farábího (z. 950), Ibn Síny (z. 1037), Ibn Tufajla (z. 1195) a mnoha dalších. Velkou část svého intelektuálního života studoval dílo hanbalovských súfijů Abú Ismá'íla al-Ansářího (z. 1089) či 'Abd al-Qádira al-Džíláního (z. 1166). Znal stejně dobře i intelektuální dílo Suhrawardího (z. 1235), Ibn 'Arabího (z. 1240), Ibn Sab'ína (z. 1269) a celé řady dalších významných postav islámského myšlení.⁸² Z těchto postav se nejvíce zabýval vyvracením názorů Ibn 'Arabího a Ibn Síny. Ibn 'Arabího i jím ovlivněné mystiky zvané *ittihádíja* vinil z nepřipustného panteismu, kdežto Ibn Sínu zase z aristotelismu.

Je namístě osvětlit Ibn Tajmíjův vztah k hanbalismu. Domnívám se, že Ibn Tajmíja byl původně tradiční hanbalovský učenec, a to ve smyslu práva a teologie. V pozdější etapě svého života se stal v právu nezávislým absolutním mudžtahidem (*al-mudžtahid al-mutlaq*), kdežto v dogmatice byl spjat s hanbalismem. Adh-Dhahabí to vyjádřil následovně:

⁸¹ Viz Cook, *Commanding Right and Forbiding Wrong*, 147.

⁸² Melin Swartz, "A seventh-century (A.H.) Sunnī creed: The Aqīda Wāsīfīya of Ibn Taymīya," in *Humanoria Islamica: An Annual Publications of Islamic Studies and the Humanities*. I/1973, ed. H. W. Mason. R. L. Nettler, J. Waardenburg a M. L. Swartz (Paris, Hague: Mouton, 1974), 94.

*Již několik let nedává dobrozdání podle určitého madhhabu, ale spočívá na důkazu. Je poryfejem čisté sunny a salafijské metody (at-tariqa as-salafija). Argumentuje v její prospěch důkazy, premisami a věcmi bezprecedentními: razil odvážně výrazy, které se zdráhali použít první i pozdější generace muslimů.*⁸³

Ibn Tajmíja byl dobře obeznámen s heterodoxním náboženským učením. Na rozdíl od většiny sunnitských učenců své doby studoval sektářská díla a nespoléhal se jen na sunnitské hereziologické práce. Znal ideologii ší'itských sekt jako *imámíja*, *zajdíja* a *ismá'ílíja*. Například jedno z jeho významných děl *Cesta sunny (Minhádž as-sunna)* je rozsáhlou polemikou proti knize *Cesta charismatu (Minhádžu al-karáma)* z pera al-Hillího (z. 1325), význačného ší'itského teologa a žáka Násir ad-Dína at-Túsího (z. 1274). Tato polemika je ve srovnání s jinými díly Ibn Tajmíji psána ostřejším tónem a důvody k jejímu napsání byly politické. Souvisely s úspěchy ší'y. K ší'itskému islámu dvanácti imámu konvertoval *ilchán* Chodábende (z. 1316). Laoust se domnívá, že práce byla napsána poté, co mekkánský emír uzavřel s Chodábendem dohodu směřující k tomu, že by se ve svatém městě měla vést politika příznivá pro ší'itský islám.⁸⁴ Podle Laousta byl Ibn Tajmíja hluboce ovlivněn pojednáními *ichwán as-safá'* (Bratři čistoty), díla obsahujícího mnoho heterogenních idejí.⁸⁵ Rovněž jeho znalosti cháridžy byly detailní. Ačkoliv byl velkým obráncem sunnitského tradicionalismu, přesto se do značné míry nedokázal uchránit vlivu učení racionalistických teologů, filozofů a sektářským myslitelů.⁸⁶

Z hlediska náboženského významu lze Ibn Tajmíjovo učení rozdělit na právní, teologické a filozofické. Mimoto se zabýval i otázkami politickými, společenskými či ekonomickými. Společným východiskem je svrchované postavení zjeveného slova (*naql*). Za zdroje práva (*usúl al-fiqh*) považoval Korán a sunnu, idžmá' salaf a qijás. Konsenzus i analogie byly podřízeny Koránu a sunně. Princip idžmá' bylo možné uplatnit jen tam, kde neexistoval precedens v Koránu a sunně. Stejně tak analogie byla použitelná tam, kde bylo třeba právního úsudku porovnáním. Ibn Tajmíja používal tyto

⁸³ Viz úvodní studii v Ibn Tajmíja, *Šarh al-'aqida al-isfaháníja* (Ar-Rijád: Maktabat ar-rušd, 2001), 7. Uvedený výrok cituje i Ibn Radžab, ovšem bez první věty, viz Ibn Radžab, *Adh-dhajl 'alá tabaqát al-hanábila* (Maktabat al-'ubajkán, 2005), vol. 4, 506. Na straně 498 ale shodně uvádí, že „při fatwách se nedržel žádného madhhabu“.

⁸⁴ Viz heslo Ibn Taymiyya v EI

⁸⁵ Swartz, „A seventh-century (A.H.) Sunnī creed,” 95.

⁸⁶ Ibid.

metody. Je však míti na paměti, že v jeho díle se stále opakuje táž zásada: lidský intelekt musí být podřízen náboženským textům Koránu a sunny. Arabsky zásada zní *al-'aql ba'da 'n-naql*.

Dlužno zdůraznit, že Ibn Tajmíja si velice cenil lidského rozumu jakožto nutného nástroje myšlení, vždyť k tomu nabádá i Korán. Tento postoj odráží i jeho filozofické myšlení. Je charakteristické systematickou kritikou řecké logiky, zejména sylogistiky. Sylogistika byla označována tímž slovem jako právní analogie – qijás. Jestliže Ibn Tajmíja napadal qijás, měl na mysli vždy qijás sylogistický, nikoliv analogický.

Svou kritiku provedl v díle *Odpověď logikům (Ar-radd 'ala 'l-mantiqíjín)*. V tomto díle připouštěl platnost dokazování logickou dedukcí jen v čistě exaktních vědách, kdežto pro tento svět je její platnost stejně podmíněna indukcí. V teologii pak nemá žádné místo. V právní vědě, která neřeší čistě teoretické problémy, navrhoval aplikaci analogie na konkrétní právní případy a k nalezení analogické odpovědi na problém nový. Tento postoj je zakotven v empirickém přístupu, který je bližší arabskému konkrétnímu myšlení. I proto byli hanbalovci vždy obviňováni z přílišné smyslovosti. Analogii tak na rozdíl od Ibn Hanbala chápal jako vlastní arabský, nikoliv řecký objev. Pohanskou aristotelovskou logiku v tomto díle výsměšně přirovnal k vepřovému masu na zlaté míse či kusu houžve z velblouda na suťovitém vrcholku hory, přístup k níž je nesnadný, takže tam lidé nelezou, a to maso není tučné natolik, aby pro něj chodili.⁸⁷

Ibn Tajmíjovo teologické myšlení je značně komplikované a vyznačuje se jemností významů a myšlenek. Velikou svízeli, s kterou se badatel musí potýkat, jsou dva problémy. Zaprvé je to rozsahem nesmírné dílo, které po sobě Ibn Tajmíja zanechal. Již jeho současníci a životopisci se zaštiťovali tím, že uvádí jen část jeho díla.⁸⁸ Ibn Tajmíja beze vsí nadsázky prokazoval jasné grafomanské sklony. Značná část se nachází v rukopise a neexistuje ani úplná chronologie jeho děl. Z tohoto důvodu je těžké sledovat vývoj jeho myšlenek či se snažit o kategorické závěry. Zadruhé je to Ibn Tajmíjova obdivuhodná erudice, která se projevuje bohatými odkazy na různé myšlenkové koncepce a jména, což notně ztěžuje porozumění některých, obzvláště metafyzických

⁸⁷ Jedná se o část hadíthu, nad jehož správným výkladem si lámali hlavu arabští filologové.

⁸⁸ Michael Cook to vtipně nazval „bibliografickou noční můrou“. Viz odkazy na Ibn al-Qajjima a Ibn 'Abd al-Hádího v poznámce Cook, *Commanding Right and Forbiding Wrong*, 151.

problémů. Jeho dílo je tak v islamologii zpracováno a pochopeno jen z části.

Ibn Tajmíja má i přesto značný vliv na islámské myšlení. V tomto ohledu je totiž zajímavé, že sám psal i zjednodušené verze na způsob dnešních „ideologických brožurek“, které byly určeny jak pro představitele státní moci, tak pro široké masy. Tyto zjednodušené texty se liší. Nejsou natolik polemické, používají minimum intelektuálních referencí a jsou prosté složité argumentace.

Ibn Tajmíja byl velice ideologicky a politicky angažován. Tato jeho angažovanost byla způsobem jeho boje o záchranu ortodoxního islámu a jeho reformu. Tato reforma zahrnovala mnoho stránek náboženského života. Zaprvé kritizoval zavedené představitele duchovenstva a své současníky, že nejsou dostatečným morálním příkladem, jsou nestálí, hájí především své vlastní zájmy a jsou arogantní. Zadruhé kritizoval scholastické teology (*mutakallimín*) pro jejich racionalismus, zatřetí pak některé tendence súfijských myslitelů (zejména *ittihádíja*) a praktiky lidového súfismu, například v podobě řádu *rifá'íja*.⁸⁹

Proti názoru některých orientalistů, obzvláště pak Ignáce Goldzihera, že Ibn Tajmíja byl nepřátelský vůči mystice, již roku 1939 vystoupil Henri Laoust, který v jeho učení spatřoval mnoho súfijských vlivů. Na Laousta navázal George Makdisi. Makdisi mimojiné dokázal, že sám Ibn Tajmíja byl členem starého qádirijského mystického řádu, a že Ibn Tajmíjovo iniciační zasvěcení sahá až k jeho zakladateli 'Abd al-Qádiru al-Džílánímu.⁹⁰

Charakteristickým rysem Ibn Tajmíjova myšlení koncepce zlaté střední cesty, jež se nese v duchu koránského popisu muslimů jako lidu středu (*ahl al-wasat*, 2:143). Koncepce znamená vystříhání se extrémů. Příklon k jedné z krajností je v náboženském smyslu herezí. Jelikož jde o jakousi nevyváženost, obsahuje i hereze část pravdy. Tento otevřený přístup k herezím umožňoval Ibn Tajmíjovi přejímat některé elementy heterodoxního myšlení.⁹¹

⁸⁹ Viz Swartz, "A Seventh-century (A.H.) Sunnī creed," 98.

⁹⁰ Tento názor publikoval George Makdisi, "Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order," *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973).

⁹¹ Viz *ibid.*, 96–98, Swartz zde vychází z Laousta.

Kromě formálních a teoretických hledisek Ibn Tajmíjova myšlení je zcela namístě zmínit, že se hluboce zabýval i niterní stránkou víry, mravností a náboženským prožitkem. Ibn Tajmíja se tak vedle al-Ghazálího (z. 1111) řadí k nejvýznamnějším sunnitským myslitelům, kteří se systematicky otázkou víry zabývali. Tyto myšlenky shrnul ve své *Knize o víře (Kitáb al-ímán)*.⁹²

Ibn Tajmíja a jeho mihna

Ibn Tajmíja byl velmi kontroverzní postavou se složitým charakterem. Svými odpůrci byl haněn a osočován. Napadána byla jeho inteligence, byl viněn z hereze či znevažování proroka. Záslouhou Goldzihera do orientalistiky pronikla myšlenka, že Ibn Tajmíja to v hlavě neměl zcela v pořádku. Ta má původ ve výroku věhlasného arabského cestovatele Ibn Battúty (z. 1369).⁹³ Jeho stoupenci naopak vynášeli Ibn Tajmíjovu inteligenci a bystrý úsudek. O jeho osobnosti si lze utvořit slušný obrázek, neboť se nám dochovaly i kritické životopisné zprávy od některých jeho žáků, zejména adh-Dhahabího (z. 1348). Víme tak, že byl popudlivý, vznětlivý a měl útočnou povahu, třebaže se ji občas snažil krotit. Byly to nejspíše tyto vlastnosti, které vedle jeho teologických a právních názorů zapříčinily konflikty s jeho kolegy.

Třebaže Ibn Tajmíja, jak ukazují poslední studie, nevyhledával spory s politickou mocí a jeho postoj lze označit za politický utilitarismus, je jeho osud poznamenám řadou střetů s 'ulamá', které měly dohru u dvora.⁹⁴ Ve prospěch tohoto názoru svědčí i to, že Ibn Tajmíja se písemně vyjadřoval velmi opatrně: uvádí vždy více názorů salaf, čtyř imámů i pozdějších učenců (*muta'achchirún*). Na rozdíl od dnešního vžitého názoru, že Ibn Tajmíjův význam spočívá pouze v tom, že vyzýval k džihádu či obviňoval kdekoho z bezvěrectví (*takfír*), je jeho písemný projev kultivovaný a vcelku umírněný. Byl si jistě vědom, že jeho kritika namířená vůči většinovým praktikám nezůstane bez odezvy. Jeho názory je nutné vždy vidět v kontextu doby a okamžiku, ve které byly vysloveny.

⁹² Ibn Tajmíja, *Al-ímán* (Al-Qáhira: Dár al-hadíth, 1994)

⁹³ K této problematice viz Donald P. Little, "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica* 41 (1975).

⁹⁴ Obecně vzato, pragmatismus zvaný princip obecného blaha (*maslaha*) je pro hanbalovce charakteristický. K jeho politickému utilitarismu viz příslušnou kapitolu v monumentální studii Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong*.

Ibn Tajmíjův život připomíná asketismus Ahmada ibn Hanbala a jeho mihnu. Víme o něm totiž, že vedl značně odříkavý život. Byl naprosto zabrán do intelektuálních sfér a zahloubán do knih, ale také aktivně vystupoval v politickém a náboženském životě. Na rozdíl od Ahmada ibn Hanbala, který odsuzoval mnišství – a sám ženat – považoval rodinu za tradiční islámskou instituci, se však Ibn Tajmíja nikdy neoženil a neměl ani konkubíny.⁹⁵ Hlavní paralelou je však mihna. Vůbec poprvé se dostal do střetu s mamlúckými zastupiteli v roce 1294. Tehdy jako 32letý vedl v Damašku protestní akci proti křesťanskému písaři, který urážel proroka Muhammada. Místodržitel dal na tento nátlak písaře zbičovat a uvěznit. Výsledkem bylo, že písař pak přestoupil na islám. Skutečný konflikt se však odehrál až roku 1305, když po řadě veřejných konciliů v Damašku a Káhiře, kterých se zúčastnili vlivní 'ulamá' i mamlúčtí úředníci, byl Ibn Tajmíja vsazen na rok a půl do vězení. Sultán pod tlakem 'ulamá' vydal dekret, který hrozil smrtí tomu, kdo by jej následoval v teologických otázkách týkajících se Boží podstaty a jeho přívlastků (*adh-dhát wa 's-sifát*).⁹⁶

Zdrojem tohoto sporu byly dva dogmatické spisy al-Hámawíja a al-Wásitíja, v nichž Ibn Tajmíja o přívlastcích pojednává. Je pochybné, že by sultána zajímal tento vysloveně teologický spor. Mnohem pravděpodobnější je, že v jeho pozadí stála do značné míry osobní zášť 'ulamá' a dogmatický problém v otázce přívlastků byl jen zástupný. Zpráva Ibn Battúty, který informuje o antropomorfismu Ibn Tajmíji, není považována za příliš věrohodnou, nicméně ukazuje, že Ibn Tajmíja byl z antropomorfismu skutečně mnohými viněn. Ve své *Cestě (Ar-rihla)* Ibn Battúta píše o údajném výroku Ibn Tajmíji: „Pravil Ibn Tajmíja: 'Věřu Bůh sestupuje k nebesům tohoto světa, jako teď sestupuji já.' Načež sestoupil o jeden schůdek ze stupínku kazatelny.“⁹⁷

Al-Birzálí, Ibn Tajmíjův současník a spolu s al-Mizzím jeden z jeho největších oslavovatelů, hájil vehementně svého učitele. V pozadí procesu viděl spiknutí:

Avšak oni proti němu nemohli najít žádné pádné argumenty, neboť byl střídmy, asketický, neusiloval o žádné posty. Veliké bylo jeho učení. Taktéž pádnost jeho

⁹⁵ Ibn Radžab, *Adh-dhail*, vol. 4, 498.

⁹⁶ Donald P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiyya," *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973): 311.

⁹⁷ Ibn Battúta, *Rihla (Ar-Ribát)*, 1997) vol. I., 317. Český zkrácený překlad je o tuto anekdotu ochuzen. Kritikou Ibn Battúty se zabývá Little "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" Ibn Battútovo svědectví je nejspíše zprostředkované.

dobrozdání a právních odpovědi vypovídala o jeho nesmírných znalostech a vynikajícím úsudku. Tudiž začali vystupovat proti jeho vyznání ('aqída), neboť v otázce Božích atributů a Koránu upřednostňovali jinou školu teologů než byla cesta salaf a domnívali se, že je to správné. Tak vzali odpovědi, které psal, a vyvinuli značné úsilí spolu se soudci a znalci práva, aby jednu po druhé překroutili. Vymýšleli si nehorázné lži...⁹⁸

Necelý rok po svém propuštění byl Ibn Tajmíja opět vsazen do vězení. Důvodem byl protest súfijů, kteří demonstrovali proti jeho odmítavé kritice panteistické představy jednoty bytí (*wahdat al-wudžúd*).⁹⁹ Na zásah mamlúckého sultána al-Malika an-Násira, s nímž Ibn Tajmíja udržoval dobré vztahy a jenž se roku 1309 opět dostal k moci, byl Ibn Tajmíja po dvou letech z vězení propuštěn. Nějaký čas pak působil v Káhiře, posléze se vrátil do Damašku. V roce 1318 mu však tentýž sultán zakázal vydávat fatwy týkající se rozvodu (*half bi 't-taláq*), neboť Ibn Tajmíja zastával v té době právně ojedinělý názor.

Šlo o to, že podle šarí'y, chce-li se muslim rozvést se svojí ženou, musí třikrát vyslovit formulku „jsi rozvedená“ (*anti taliq*). Právníci té doby to vykládali tak, že stačilo vyslovit tuto větu třikrát za sebou. Ibn Tajmíja však tento názor odmítal s tím, že mezi jednotlivými vysloveními musí být jistá lhůta. Stojí za zmínku, že jeho názor byl hanbalovci nakonec převzat a dnes se do značné míry uplatňuje i v rodinném právu v Egyptě. Neuposlechnutí tohoto vladařského rozhodnutí mělo za následek Ibn Tajmíjovo další věznění na šest měsíců. Nedlouho po svém propuštění byl opět předvolán a vsazen do vězení na dalších pět měsíců (1320–21).

Ibn Tajmíjova poslední mihna se odehrála roku 1326. Byl zatčen, bez soudu uvězněn a sultánským dekretem, který byl veřejně přečten v Umajjovské mešitě, zbaven práva dávat právní dobrozdání. Důvodem byla fatwa týkající se návštěvy hrobů, kterou Ibn Tajmíja vydal sedmnáct let předtím. Tuto fatwu proti Ibn Tajmíjovi použili jeho odpůrci. Její obsah byl účelově vykládán tak, že Ibn Tajmíja odmítá návštěvu prorokova hrobu a že prorokovi ubírá na zásluhách.

Záminkou k celé této akci byla snad událost v Jeruzalémě, kde Ibn Qajjim al-Džawzija

⁹⁸ Little, "The Historical and Historiographical Significance," 323.

⁹⁹ Překládám tento termín panteismus, neboť tak ho chápal Ibn Tajmíja.

(z. 1350) kázal v souladu s Ibn Tajmíjovým učením o přímlyvnictví proroků a varoval před tím, aby věřící podnikali zjízdu k prorokovu hrobu bez toho, aniž by se předtím pomodlili v jeho mešitě. Ibn al-Qajjim byl úřady zbit, posměšně posazen na osla, a nakonec spolu s Ibn Tajmíjou zatčen.¹⁰⁰ Zde ve vězení Ibn Tajmíja umřel.

Salafijské dogma

Ortodoxním islámem je Ibn Tajmíja ceněn zejména pro své úsilí o oživení sunny a boj proti herezím na poli ideologie. Je obnovitelem (*mudžaddid*) náboženství ve smyslu návratu ke zdrojům islámu, jimiž jsou Korán a sunna. Sám koncept mudžaddida vychází z tradice, již Abú Dáwúd začíná část o apokalypse (*Kitáb al-maláhim*) ve své sbírce Sunan: „Bůh na sklonku každého století vyšle toho, kdo obnoví náboženství.“¹⁰¹ Za mudžaddidy byly považovány největší autority sunnitského islámu, které byly často spojovány s ideou idžtihádu. Mudžaddid byl tedy často absolutní mudžtahid, jak tomu bylo i v případě Ibn Tajmíji. Jeho dílo, zejména v jeho tradicionalistickém a dogmatickém aspektu, se stalo ideovým základem salafijského islámu.

Znalost intelektuálního díla Ibn Tajmíji v islámském myšlení zůstala spíše výsadou vzdělanců. Zvláštní místo v jeho díle zaujímají texty, které překročily hranice, dané jejich intelektuální náročností. Jsou to soupisy nejdůležitějších ortodoxních dogmat a zásad. Jedním z takovýchto textů je *Wásitíjské vyznání* (*Al-'Aqída al-wásitíja*, též *al-Wásitíja*), napsané na žádost soudců iráckého města Wásit. Ibn Tajmíja jím zamýšlel napsat „katechetický text, určený k vzdělání mas“.¹⁰² Již ve své době bylo *Wásitíjské vyznání* používáno v různých oblastech islámské říše v ideologickém boji proti pohanským Mongolům.¹⁰³ Dnes toto vyznání pro jeho přístupnost ve velkých nákladech vydávají různá salafijská nakladatelství.¹⁰⁴ Systematický charakter vyznání se liší od ostatních vyznání (opět pojmenovaných podle měst), které Ibn Tajmíja napsal, a odráží

¹⁰⁰ Viz Ibn Radžab, *Adh-dhajl*, vol. 4, 518; též Hasan Qasim Murad, “Ibn Taymiya on Trial. A Narrative Account of his Mihan,” *Islamic Studies* 18 (1979): 23–24.

¹⁰¹ Viz Ella Landau-Tasseron, “The Cyclical Reform: A Study of the mujaddid Tradition,” *Studia Islamica*, 70 (1989): 79.

¹⁰² Swartz, “A Seventh-century (A.H.) Sunnī creed”, 100.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Wásitíja editovaná al-'Uthajmínem je snad první text od Ibn Tajmíji, které se mi dostal do rukou. Text je přeložený i do angličtiny, za pozornost stojí například dvojjazyčné, anglicko-arabské vydání, určené zejména pro USA s Pákistán: Ibn Taimiyah, *Sharh al-aqeedat-il-Wasitiyah: Text on the Fundamental Beliefs of Islam and Rejection of False Concepts of its Opponents, commentary of Dr. Muhammad Khalil Harras* (Riyadh: Dar-us-Salam Publications, 1996).

snahu podat tradicionalistická vyznání víry po pořádku tak, aby byla snadno zapamatovatelná. Až na jeden či dva odkazy je to text nepolemický a umírněný. Jako takový je odrazem Ibn Tajmíjovy koncepce „zlaté střední cesty“ (*wasat*).¹⁰⁵

V této souvislosti je případné udělat malou odbočku. Třebaže Ibn Tajmíjovo *Wásitíjské vyznání* je snad nejrozšířenější vyznání salafíjského islámu, podle mého názoru nejpozoruhodnějším vyznáním je báseň od Ibn Qajjima al-Džawziji. Je psána v řeči vázané a název *Al-qasída an-núnija* má proto, že se rýmuje na písmeno „n“, což se arabsky řekne „*nún*“. Je známá též jako *Dobrý rým o vítězství spasené skupiny (Al-káfija aš-šáfija fi 'ntisár al-firqa an-nádzija)*.

Shrnuje veškerá salafíjská dogmata, polemiky a argumenty „spasené skupiny“ proti sektářským učením.¹⁰⁶ Její rozsah přesahující šest tisíc veršů z ní dělá nejrozsáhlejší dílo svého druhu vůbec.¹⁰⁷ Je odrazem intelektuálního světa hanbalovské (salafíjské) teologie, čemuž odpovídá i širší povědomí o ní. Její studium je však výsadou několika salafíjských učenců. Báseň dosud nebyla přeložena do západních jazyků.

Na rozdíl od tohoto polemického vyznání, jež se přímo hlásí k Ahmadu ibn Hanbalovi, je *Wásitíjské vyznání* zvláštní tím, že neobsahuje jediný odkaz na Ahmada ibn Hanbala ani jinou autoritu hanbalovské školy. Ibn Tajmíja usiloval o obecně přijatelné vyznání, zároveň se patrná jeho snaha vyvarovat se zbytečnému rozkołu. Je pravdou, že i tehdejší sunnitské netradicionalistické autority na díle neshledaly nic sektářského. Například šejch Sáfí ad-Dín al-Hindí (z. 1315), žák Fachr ad-Dína al-Gháziho, jehož racionalistické dílo Ibn Tajmíja často kritizoval, prohlásil, že toto vyznání je zcela v souladu s Koránem a sunnou. Za přehnané však považují Swartzovo tvrzení, že vyznání je psáno v nekonfliktním sunnitském ekumenickém duchu.¹⁰⁸

Kampaň proti *Wásitíjskému vyznání*, jak bylo řečeno, vyústila v první mihnu a vězení. Důvody prý tehdy byly podle Swartze následující: zaprvé Ibn Tajmíja vysloveně

¹⁰⁵ Viz Swartz, „A Seventh-century (A.H.) Sunnī creed,” 101.

¹⁰⁶ Ibn Qajjim al-Džawzija, *Al-káfija aš-šáfija fi 'ntisár al-firqa an-nádzija* (Džidda, Dár 'álam al-fu'ád, 1328 h.), 12. Toto kritické vydání vyšlo na základě magisterských prací absolventů Islámské univerzity imáma Muhammada ibn Sa'úda.

¹⁰⁷ Viz ibid.

¹⁰⁸ Swartz, „A seventh-century (A.H.) Sunnī creed,” 101.

neodsoudil ta'wíl; zadruhé v textu chybí přímé odsouzení interpretačních metod tašbíhu a tadžsímu, což implikuje přijetí antropomorfismu; zatřetí tvrzení, že Korán přišel od Boha a k němu se navrátí, nechává otevřené dveře pro doktrínu o stvořenosti Koránu. Konečně bylo *Wásitíjské vyznání* (domněle) založeno jen na učení jediného ze salaf, jmenovitě Ahmada ibn Hanbala, což z ní dělá stranické pojednání, nebezpečné pro jednotu komunity.¹⁰⁹

Je zajímavé, že první neprokázané obvinění z antropomorfismu přišlo za poměrně dlouhou dobu, celých sedm let od sepsání díla. Ibn Kathír k tomu poznamenal, že to mohl být tento proces, který *Wásitíjskému vyznání* přinesl popularitu. Na jeho podporu se prý totiž konaly v Damašku demonstrace.¹¹⁰ Ať již to byla tato negativní reklama či jasně a srozumitelně formulovaný obsah, *Wásitíjské vyznání* se stalo velmi vlivnou dogmatickou prací. Laoust se dokonce domníval, že měla značný vliv na wahhábitské kruhy a sloužila jako model pro hlavní věrouku tohoto hnutí. Podle něj bylo *Wásitíjské vyznání* vysoce ceněno i egyptskou salafíjí Rašída Ridá a v určitých kruzích Muslimského bratrstva.¹¹¹

Ústřední myšlenkou vyznání je, že v soudný den bude spasena jen jediná skupina věřících (*al-firqa an-nádžija al-mansúra*) – lid sunny a pospolitosti (*ahl as-sunna wa 'l-džamá'a*). Cestou ke spáse je víra v pravá (ortodoxní) dogmata: víra v Boha, anděly, posly, knihy, vzkříšení, dobrý i zlý osud. V této podobě je vyznání přijatelné pro většinu muslimů. Odlišuje se ale ve způsobu víry v Boha. Toto je jeden z nejzásadnějších článků salafíjské teologie. Ibn Tajmíja říká, že je to víra v to, jak Bůh popsal sám sebe v Koránu a jak jej popsal Muhammad. Jinými slovy o Bohu víme jen to, co je v textech. To je pozitivní přístup (*ithbát*). Stanoví pak teologickou metodu, která je vymezena negativně: „bez deformace (*tahrif*), popírání (*ta'tíl*), modifikace (*takjif*) a příměru (*mathíl*).“¹¹²

Al-'Uthajmín vysvětluje, že deformace může nastat buď změnou textu, nebo změnou významu. První změna je děje z hlouposti, druhá se nazývá alegorický výklad (*ta'wíl*). Upozorňuje na skutečnost, že Ibn Tajmíja neodmítl ta'wíl jako takový, neboť toto

¹⁰⁹ Ibid., 102.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid., 104.

¹¹² al-'Uthajmín, *Šarh al-'aqida al-wásitija* (Al-Qáhira, al-Maktaba at-tawfíqija), 46–58.

slovo má dva významy. Vedle alegorického výkladu je i synonymem slova tafsír.¹¹³

Ta'wíl, velice obtížné slovo na překlad, al-'Uthajmín vykládá koránským veršem 22:45, kde se hovoří o opuštěných a prázdných studních (*bi'r mu'attala*).¹¹⁴ Tento výklad je zajímavý ze dvou důvodů: zaprvé demonstruje tradicionalistický intertextuální výklad, který se opírá o text Koránu nebo sunny, zadruhé ukazuje na (čistě náhodnou) podobnost s interpretací Ignáce Goldzihera ve vztahu k kenosis. Tato druhá zásada je namířena proti al-mu'attile a zahrnuje ty skupiny teologů, kteří popírali přívlastky a Boží jména, jako například mu'tazila. Dále je namířena proti aš'aríjské teologii.¹¹⁵

Třetí zásada modifikace je vlastně zákazem klást si otázku „jak“, neboť lidský rozum má snahu srovnávat jedno s druhým. V této souvislosti vyvstává otázka, zda-li věřící rozumí přívlastkům, nesmí-li se ptát po jejich významu. Al-'Utajmín na to dává odpověď, že metodou salaf je afirmativní teologie (*ithbát*), proto se nelze vzdát jejich chápání (*tafwíd al-ma'ná*). Je třeba se jen vzdát otázky na jejich modalitu (*kajfíja*).¹¹⁶

V teologickém smyslu je metoda tafwíd opakem metody ta'wíl. Salafijové proto chápou svou interpretační metodu v otázce Božích přívlastků jako střední cestu mezi těmito dvěma metodami a přívlastky považují za skutečné (*haqíqa*).¹¹⁷ Aš'aríjská teologie takováto místa chápala veskrze metaforicky (Boží ruka jako „moc“), kdežto salafíjská teologie je chápala sice doslovně (Boží ruka je skutečně ruka), na straně druhé uplatňovala své zásady, mající zabránit jejich antropomorfizaci (není podobná ruce člověka, nevíme „jaká“ je) a metaforám. Dalším rozdílem je, že metoda tafwíd pramení z možného chápání podobných míst z kategorie víceznačných veršů (*mutašábihát*), kdežto salafíjská teologie z výhradně z kategorie veršů jednoznačných (*muhkamát*).

Poslední zásada vychází z koránského verše, že „Bohu není nic podobno, on je slyšící, vidoucí“ (42:11) (*lajsa ka-mithlili šaj' wa huwa as-samí' al-basír*). Ibn Tajmíja ve

¹¹³ Viz *ibid.*, 58–59. Je velice pozoruhodné, že tu čte 7. verš súry Ál 'Umrán v rozporu se sunnitskou interpretací.

¹¹⁴ *Ibid.*, 62.

¹¹⁵ Teologii al-Aš'arího v jeho období před „Ibánou“.

¹¹⁶ Viz *ibid.*, 63.

¹¹⁷ Sám Ahmad ibn Hanbal slovo *haqíqa* v tomto kontextu nepoužíval. Namísto toho se ale vyjadřoval, že je to „jistota“ či „jisté“ (*jaqín*). Vzhledem k tomu, že nemám žádného důvěryhodného kritického vydání Ibn Hanbalova díla „*Odpověď džahmóvcům*“, v němž o tomto tématu pojednává, nemohu jeho postoj konfrontovat.

Wásitíjském vyznání cituje tento verš jako východisko pro chápání veškerých Božích jmen a přívlastků. Říká, že Bůh popsal sám sebe skrze spojení (*džam'*) negace (*an-naff*) a afirmace (*al-ithbát*).¹¹⁸ Jinými slovy je Boha možno poznat skrze dva spojení dvou pohledů – negativní a afirmativní teologii. Tato teologická pozice chrání před antropomorfismem, stejně tak jako před zcela transcendentální představou.

Tuto teologickou pozici Ibn Tajmíja blíže vysvětluje ve svém *Tadmurském vyznání* (*At-tadmuríja*), které je na rozdíl od toho wásitíjského určené vzdělanějším vrstvám. Rozvádí v něm svou myšlenku, že negace nejsou dokonalé přívlastky, protože vždy vyžadují pozitivní popis. Kategoricky odmítá teorii nearistotelovské logiky, která je v rozporu se známým principem „vyloučení třetího“. Připisuje ji sabejcům (*as-sábi'ún*), spekulativním filosofům (*mutafalsifa*), džahmíji a exoterické qarmatíji (*al-qarámita al-bátiníja*). Ti popisují Boha pomocí negací protikladů, ve snaze nedopustit se připodobnění (*tašbíh*) Boha k existujícím věcem (*mawdžúdat*) při afirmaci, a k neexistujícím (*ma' dúmát*) při negaci. Podle tohoto pojetí pak Bůh není existující, ani neexistující; není živý, ani mrtvý; ani vědoucí, ani nevědoucí.¹¹⁹ Ibn Tajmíjovo chápání teologie vychází z arabské gramatiky a sémantiky. Gramatika totiž byla podpůrnou náboženskou vědou a její metody se pak promítaly i do teologie. Veškeré salafíjské výklady kombinují obě metody v interpretaci textů.

Po stanovení nejdůležitějších dogmat a zásad Ibn Tajmíja uvádí vybrané koránské verše a hadíthy, které se týkají vztahů Boha k lidem. Bůh miluje dobrotivé, spravedlivé, kající, očisťující se (tj. ty, co dávají almužny) či „bojující na cestě Boží v jedné řadě jako pevnost z olova“.¹²⁰ Bůh je milosrdný, slitovný, odpouštějící, milující. Na druhé straně se Bůh dovede hněvat: „Kdo úmyslně zabije věřícího, Bůh se na něj rozhněvá a prokleje ho, takový na věky bude [zatracen] v pekle.“¹²¹

Značný prostor ve *Wásitíjském vyznání* Ibn Tajmíja věnuje antropomorfním popisům Boha v Koránu. Mezi ně patří například: „zůstane tvář tvého pána, majestátnosti a velkomyslnosti plného“ (55:27), „vše je pomíjivé, kromě jeho tváře“ (28:88), „co bránilo ti, abys padl před tím, co vlastníma rukama jsem stvořil“ (38:74), „říkají židé:

¹¹⁸ Ibid., 38.

¹¹⁹ Ibn Tajmíja, *At-tadmuríja* (Ar-Rijád: Maktabat al-'ubajkán, 2000), 16.

¹²⁰ Viz al-'Uthajmín, *Šarh al-'aqida al-wásitíja*, 185.

¹²¹ Ibid., 208.

‘Boží ruka je spoutána okovy!’ Necht’ jsou jejich ruce spoutány okovy a necht’ jsou prokleti za to, co říkají! Nikoliv, obě jeho ruce jsou rozevřeny a on uštedruje, jak chce“ (5:64), „trpělivě čekej na rozsudek svého pána, vždyť jsi nám na očích“ (52:48), „jej pak naložili jsme na [arše] z prken a hřebíků. Před našima očima plula, odměnou tomu, kdo nevděčně byl přijat“ (54:13–14) a „já jsem na tebe svou lásku vrhl [tj. zahrnul jsem tě láskou], abys vychován byl pod okem mým (20:39)“.¹²²

Ibn Tajmíja ve *Wásitíjském vyznání* po těchto verších navazuje s antropomorfními popisy, které zahrnují lidské smysly, jako „věru jsem s vámi, slyším a vidím“ (20:46), nebo lidské vlastnosti jako „a strojili úklady, ale také my jsme lest připravili, aniž o tom měli tušení“ (27:50).¹²³ Na několika dalších koránských verších ukazuje zásadu, že Bohu se nesmí nic přidružovat ani s ním nic srovnávat.

Velice důležitou částí hanbalovského (salafíjského) vyznání jsou koránské verše, které se týkají otázky, kde se nachází Bůh. Hanbalovci na něj nazírají několika teologickými abstraktními pojmy: *istiwá’*, *ma’íja* a *fawqíja*. Ve *Wásitíjském vyznání* se Ibn Tajmíja omezuje pouze na uvedení takovýchto veršů. *Istiwá’* znamená „posazení“. Na sedmi místech v Koránu se píše o tom, že Bůh se usadil na trůn poté, co stvořil nebe a zemi v šesti dnech.¹²⁴ V Tadmurském vyznání toto dogma rozvádí a argumentuje následovně:

Na otázku jak se usadil na trůně, necht’ je odpovězeno po způsobu Rabi’i [ibn Abí ‘Abd ar-Rahmána], Málíka [ibn Anase] a dalších: „Že se usadil je známé, jak je neznámé, třeba v to věřit, a otázka jakým způsobem je novota“¹²⁵

Podle jedné anekdoty byla tato otázka pro Málíka natolik nesnadná, že imám sklonil hlavu a začal se potit. Teprve pak se napřímil a odpověděl.¹²⁶ Ibn Tajmíja v tomto kontextu říká, že znalost způsobu (*kajfíja*) přívlastku si vyžaduje znalost popisovaného (*mawsúf*).

¹²² Ibid., 226–249.

¹²³ Ibid., 265 a 269.

¹²⁴ Viz ibid. 306–330. *Ma’íja* a *fawqíja* jsou abstraktní teologické pojmy odvozené z arabských předložek „ma“ a „fawqa“, které značí, že Bůh je s lidmi a zároveň nad stvořenými věcmi. Jsou dokladem vlivu arabské gramatiky na teologii.

¹²⁵ Ibn Tajmíja, *At-tadmuríja*, 43.

¹²⁶ Viz Ibn Tajmíja, *Madžmú‘at al-fatáwá*, vol. 4, 8.

Abstraktní pojmy ma'íja a fawqíja nevychází z Koránu ani sunny. Sám Ahmad ibn Hanbal jich nepoužíval a jsou až výsledkem vlivu kalámu na tradicionalistický islám. K abstraktním problémům patří i otázka „oddělenosti“ (odloučenosti) Boha od tohoto světa. Pro Ibn Tajmíju představuje jednu ze závažných teologických otázek, v nichž se pouští do intelektuálních polemik s filozofy, racionalistickými teology a aš'aríty.

Ibn Tajmíja analyzuje pojmy svých názorových odpůrců – významných islámských myslitelů – tak, že používá zhusta sémantické metody. Ptá se, co je jejich obsahem. Jestli takováto koncepce je inovací v rozporu se způsobem salaf, pak je to hereze. Pokud jde o nový pojem, ale obsah není heretický, pak je přípustný:

Pokud se s nimi dáme do řeči skrze rozumové hledání [smyslu], zeptáme se jich na vysvětlení těchto výrazů. Pokud by [jeden z nich] potvrdil to, že tím, že Bůh je omezen či vymezen (mutahajjiz), tělem (džism) a zaujímá směr (džiha, tj. pozici v prostoru), přičemž myslí, že je uvnitř stvořeného, nebo že ho stvořené omezuje, nebo že je jako to stvořené, nebo že je mu možno totéž co stvořenému atd., tak to je liché. Boží odloučení (mubájana) od světa netřeba chápat zaujímáním prostoru, tělem ani místem.¹²⁷

V polemice s Ibn Sínou sémanticky analyzuje slovo „mutahajjiz“:

Není pochyb, že Stvořitel je odlišný od stvořených věcí, vysoko nad nimi. Svaté texty jsou toho důkazem a salaf a imámové se na tom shodují. Bůh to dal svým tvorům vědět skrze jejich zdravý rozum, rozumové důkazy to prokazují. Tak to je a neexistuje nic než Stvořitel a stvořené. Kromě stvořeného neexistuje nic, co by mohlo být mezi / prostorem (hajz) pro Boha. Tudiž nemůže být řečeno, že Bůh je mutahajjiz z tohoto hlediska. Prostorem někdy [teologové] myslí neexistující ('adami) věc. Následně nazývají svět mutahajjiz, i když není v nějaké jiné existující věci, odlišné od světa. Takto, je-li mutahajjiz, je z tohoto hlediska v neexistujícím prostoru. Neexistence je tedy nic. Tím, že je Bůh v něčem, co není, není tu tedy nic jiného než on sám, nic s ním nekoexistuje. Je oddělen od stvořeného a odlišný od něho. Jeho bytnost (dhát) není smíšena s bytností stvořeného. Pokud je mutahajjiz to, čím se myslí, že je odlišný od jiného, jak texty dokazují, že Bůh je vysoko nad stvořenými věcmi, odlišný od nich, nesmíšen s nimi, tak

¹²⁷ Ibn Tajmíja, *Al-asmá' wa 's-sifát* (Al-Qáhira: Dár ad-da'wa al-islámíja, 2001), vol. 1, 200.

*tím oni také dokazují tento význam, pro který svědčí Korán.*¹²⁸

V samotném *Wásitíjském vyznání* se Ibn Tajmíja metafyzikou nezabývá, ale soustředí se na výklad sunny. Definuje její úlohu v souladu s názorem aš-Šáfí 'ho: sunna vykládá a vysvětluje Korán, odkazuje na něj a vyjadřuje jej. Je rovněž třeba věřit v to, jak posel Boží popsal Boha ve zdravých hadíthech, které byly přijaty učenci.¹²⁹

Uvádí například následující hadíthy: „Náš pán každou noc sestupuje k nejspodnějšímu nebi pokaždé, když ji zbývá třetina a praví: ‘kdo mě bude volat, tomu odpovím, kdo mě bude žádat, tomu dám; do mě bude prosit o odpuštění, tomu odpustím’“; „Bůh je přešťastný, kaje-li se jeho věřící služebník, jako když jeden z vás nalezne zpět své ztracené jízdní zvíře“; „Bůh se směje dvěma mužům, kteří se vzájemně zabijí, protože oba vstoupí do ráje.“¹³⁰

Mezi mnoha dalšími je pro tradicionalisty mimořádně důležitý a často citovaný hadíth, jenž je dogmatickou odpovědí na otázku, kde se nachází Bůh. Prorok položil své otrokyni otázku „kde je Bůh?“ „V nebi,“ odpověděla. Pak se zeptal: „kdo jsem?“ Když řekla, že posel Boží, pravil: „propust'te ji, neboť je věřící“.¹³¹

Jiným antropomorfním hadíthem je „Pokud jeden z vás povstane k modlitbě, tak ať neplive před svou tvář (tj. před sebe), ani po své pravici, neboť před jeho tvář je Bůh. Ať plive po své levici nebo pod své nohy“.¹³²

Bůh je podle hadíthů člověku velice blízko (*qurb*): „Lidé, buďte klidní, neboť nevzýváte hluchého ani nepřítomného, ale slyšícího a vidoucího. Ten jehož vzýváte je vám blíž než krk vaší velbloudice.“¹³³

Dále uvádí důležitý hadíth, jenž je součástí tradicionalistického dogmatu. Podle něj

¹²⁸ Yahya Michot, “A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla Adhawiyya*, Being a Translation of a Part of the *Dar' Al-Ta'arud* of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation, and Appendices.” Part II. *Journal of Islamic Studies* 14:3 (2003): 331–332.

¹²⁹ al-'Uthajmín, *Šarh al-'aqida al-wásitíja*, 383.

¹³⁰ *Ibid.*, 388–398.

¹³¹ *Ibid.*, 412.

¹³² *Ibid.*, 414.

¹³³ *Ibid.*, 421.

člověk uvidí po smrti Boha na vlastní oči: „Uvidíte vašeho pána jako vidíte měsíc v úplňku a nic vám nezatemní pohled na něj“. Al-'Uthajmín v komentáři Wasitíjského vyznání dokonce zmiňuje, že někteří učenci považovali toho, kdo odmítá toto dogma, za nevěřícího a odpadlíka.¹³⁴

Sunnité, zachráněná skupina, jsou podle Ibn Tajmíji ti, kdo věří v takovéto hadíthy i v to, co prorok o Bohu sdělil i co sdělil Bůh v Koránu, bez toho, aniž by se dopouštěli deformace (*tahríf*), negace (*ta'tíl*), modifikace (*takjíf*) a připodobnění (*tamthíl*). Zaujímají střední pozici mezi muslimskými sektami, stejně jako jsou středem mezi náboženskými obcemi. V otázce Božích přívlastků zastávají střední pozici mezi džahmíji, která přívlastky odmítá (*ahl at-ta'tíl al-džahmíja*) a antropomorfisty (*ahl at-tamthíl al-mušabbíha*). Jsou středem v otázce Božích skutků mezi džabrijou, hlásající predestinaci, a qadaríjou, hájící myšlenku svobodné vůle. V otázce Božího trestu (*wa'id*) stojí mezi murdži'ou a *wa'idíjou* z řad qadaríje; v otázce víry a náboženství mezi *hurúríjou* a mu'tazilou, murdži'ou a džahmíjou; v otázce druhů posla Božího stojí mezi ráfidou a cháridžity.¹³⁵

Toto je velmi důležitá definice ortodoxie. Její podstatou je víra v Boží přívlastky a jména tak, jak se vyskytují v Koránu a sunně. Ibn Tajmíja vždy uvádí krajní názory, přičemž ortodoxii umísťuje pomyslně mezi ně. Ortodoxie jde zlatou střední cestou jak ve věrouce, tak i ve vztahu k ostatním muslimům. Odmítá postoj wa'idíje, známé mu'tazilitské sekty, jež zastávala názor, že jakýkoliv akt neposlušnosti vůči Bohu přivede muslima do pekla. I jeden akt bezvěrectví pro ni prý měl větší váhu než celá víra.¹³⁶ Hurúríja se podle al-'Utajmína vyznačovala zase tím, že dovolovala krev a majetek věřících.¹³⁷

V další části Wasitíjského vyznání se Ibn Tajmíja vrací ke zmíněným dogmatům, která se týkají přívlastků, aby je blíže vysvětlil. Důležité je dogma o nestvořenosti Koránu, které vychází z chápání řeči jako Božího přívlastku. Jako takový je Korán nestvořený, protože přívlastek sám o sobě nemůže být stvořený. „Korán je slovo Boží: seslané, nestvořené, od něho začalo a k němu se vrátí. Bůh skrze něj mluvil skutečně

¹³⁴ Ibid., 426.

¹³⁵ Ibid., 434

¹³⁶ Viz Izutsu, *The Concept of Belief*, 198.

¹³⁷ al-'Uthajmín, *Šarh al-'aqida al-wásitíja*, 434.

(*haqíqatan*).¹³⁸ Ibn Tajmíja říká, že o Koránu je nepřípustné říkat, že je vypravováním o Božím slovu nebo vyjádřením jeho slova. Ač lidé čtou nebo píší Korán, stále je to autentické slovo Boží co do písmene i do významu (*huwa kalám alláh, hurúfuhu wa ma'ánihi*). Dogma o nestvořenosti Koránu je společné všem sunnitům. Aš'arijská teologie se však rozcházela s tradicionalisty v tom, že písmena a hlásky považovala za stvořené. Z toho dogmatu vysvítá, proč salafijové tolik lpěli na doslovném chápání. Ibn Tajmíja v tomto kontextu říká: „Boží slovo nejsou písmena bez významů, ani významy bez písmen.“¹³⁹

Z doslovného chápání Koránu a sunny vycházejí i dogmata týkající se eschatologie. Člověk projde pěti životními etapami: neexistencí ('*adam*), počítím či outěžkem (*haml*), tímto světem (*ad-dunjá*), přechodovým posmrtným stavem (*barzach*), v němž je nesmrtelná duše oddělena od mrtvého těla, s nímž se pak zase spojí na věčnosti (*al-áchira*).¹⁴⁰

Po smrti se bude tříbit mezi lidmi (*fitnat al-qabr*): jedni budou v hrobě trpět ('*adháb al-qabr*), druzí budou blaženi (*na'im al-qabr*):

*V hrobu budou muži dotázáni, kdo je jejich pán, jaké mají náboženství a kdo je jejich prorok. Věřící odpoví: „Mým pánem je Alláh, islám je mé náboženství a Muhammad je můj prorok“. Pochybující odpoví: „Hm, nevím, něco se mi doneslo“. Ten bude udeřen železnou tyčí tak, že ho uslyší celý svět. Jen člověk ho neuslyší, protože by [z toho řevu] ztratil vědomí. Po tomto výslechu bude mrtvý v hrobu buď trpět, nebo bude blažený, a to až do velkého zmrtvýchvstání (*al-qijáma al-kubrá*), kdy budou duše navraceny do těl.¹⁴¹*

Stojí za zmínku, že Ibn Tajmíja do věrouky nezahrnul apokalyptická znamení (*asráat as-sá'a*). Třebaže je tento žánr doménou ší'itského islámu, má své specifické místo i v ortodoxii, kde se rozvíjel zásluhou tradicionalistů. Hlavní apokalyptické představy vycházejí sice z Koránu, velké množství jich je však součástí i autoritativních („kanonických“) sbírek hadíthů. V salafijském islámu se vždy jednalo o oblíbený a

¹³⁸ Ibid., 452–453.

¹³⁹ Ibid., 458.

¹⁴⁰ Viz komentář al-'Uthajmín, *Šarh al-'aqida al-wásitija*, 462.

¹⁴¹ Ibid., 469–480. Tato doktrína je známější pod jednotícím názvem '*adháb al-qabr*.

bohatý žánr. Jednou ze slavných knih je sbírka šáfi'ovského učence a Ibn Tajmíjova žáka Ibn Kathíra (z. 1373), nazvaná *Konec v apokalypsách* (*An-nihája fi 'l fítan wa 'l-maláhim*). Takovéto tradice, pokud nejsou součástí autoritativních sbírek, jsou brány spíše jako živá náboženská představa, obsahující mnoho neislámských vlivů.

Eschatologické výjevy líčené ve *Wásitíjském vyznání* jsou střízlivé. Jejím zjevným poselstvím je vyjádřit myšlenku, že člověk bude po smrti spravedlivě souzen. Lidé tak povstanou z hrobů bosí, nazí a neobřezaní. Až se k nim přiblíží Slunce, zalije je pot a budou vztyčeny váhy, na nichž skutky služebníků budou váženy. Al-'Uthajmín tento hadíth, který by snad mohl vyvolávat rozpaky puritána, komentuje dotazem 'Á'íšy: „Posle Boží, ženy a muži se na sebe budou dívat?“ Muhammad jí odpověděl: „Věc je závažnější, než aby je tohle zajímalo.“¹⁴²

Mezi tyto výjevy patří představa knihy, v níž jsou zaznamenány skutky. Důležitý a pro tradicionalisty typický hadíth, který například ve vztahu k eschatologickým představám uvádí již Ibn Hanbal, je víra v prorokovu prohlubeň či jímku (*hawd*), naplněnou vodou nad mléko bělejší, nad strdí sladší. Pítka tam budou početná jako hvězdy na nebi. Jeho délka a šířka bude jeden měsíc. Kdo se z něj jednou napije, již nikdy nepocítí žízeň.¹⁴³

Jiným příkladem je představa, že lidé budou muset přejít přes peklo po položeném mostě, zvaném *sirát*.¹⁴⁴ Ten překročí v závislosti na svých skutcích. Někteří v okamžení, jiní lehce jako vítr, rychlý oř či velbloud, někteří poběží, jiní půjdou, zatímco další se budou plazit. Někteří z nich budou nabráni na háky a vrženi do pekla. Na konci mostu bude další můstek vedoucí do ráje. Tam bude část z nich potrestána. Pak budou očištěni a vejdou do ráje, jehož dveře otevře prorok. Ten také vstoupí jako první, ze všech obcí jej bude následovat jeho obec.¹⁴⁵

¹⁴² Ibid., 485.

¹⁴³ Ibid., 505.

¹⁴⁴ Existují různé etymologie tohoto slova. Raní arabští filologové považovali slovo za výpůjčku z řečtiny. Jeffery poukázal na to, že se jedná ve skutečnosti o hellenizovanou formu latinského strata. Nejnovější bádání ukazuje na původní aramejskou etymologii s významem „linie“, v přeneseném významu pak cesta. Viz Christopher Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran* (Berlin: Schiler, 2007), 226–227.

¹⁴⁵ al-'Uthajmín, *Šarh al-'aqida al-wásitija*, 512. Arabsky ummatuhu, míní se tím buď islámská komunita, pak ale takovéto tvrzení postrádá smyslu, neboť nikdo další nebude následovat, nebo Arabové, pak je takové tvrzení rasistické.

Prorokova role v soudný den je dalším důležitým dogmatem. Muhammad má právo tří přímluv (*šafá'a*). První prorokova přímluva, zvaná též velká přímluva (*aš-šafá'a al-uzmá*), je určena pro ty, kteří mají být souzeni. Proroci Adam, Noe, Abrahám, Mojžíš a Ježíš, syn Mariin postupně tuto výsadu podstoupí Muhammadovi. Druhá přímluva je pro ty, co mají vstoupit do nebe. I tato přímluva je vyhrazena pouze pro něj. Třetí přímluva je pro ty, jejichž trestem je peklo. Za ně se mohou přimlouvat kromě Muhammada i zbývající proroci, pravověrní (*siddíqún*) i všichni ostatní. Bůh sám ve svém milosrdenství a bez ohledu na přímluvy vyvede z pekla celé zástupy.¹⁴⁶

S představou pekla a ráje souvisí otázka osudu. Ibn Tajmíja ve *Wásitijském vyznání* říká, že spasená skupina, lid sunny a pospolitosti pevně věří v Boží rozhodnutí (*qadar*), ať již je dobré či zlé.¹⁴⁷ Víra má dva aspekty. První aspekt je víra v to, že Bůh vepsal osudy tvorů do chráněné desky (*al-lahw al-mahfúz*) a ví o všech jejich skutcích. První co Bůh stvořil, bylo pero, kterému přikázal vše zapisovat až do dne zmrtnýchvstání.¹⁴⁸ Druhý aspekt je víra v uskutečňující Boží vůli (*maš'á náfidha*) a absolutní moc (*qudra šámila*).

Třebaže se vše děje z Boží vůle, Bůh přikázal svým služebníkům, aby byli poslušni jeho i jeho poslu' a aby se vyvarovali vzpurnosti. Bůh miluje kajícíky, dobrotivé a spravedlivé. Nemiluje ale nevěřící, hříšníky a prostopášníky. Za Boží služebníky Ibn Tajmíja považuje všechny lidské bytosti, jak věřící, hříšníky, tak i nevěřící. Lidé mají svou vůli (*iráda*) a schopnosti (*qudra*), které jim dávají možnost volby (*ichtijár*). Nejedná se ale o absolutní svobodu lidské vůle nezávislé na Bohu, protože Bůh je stvořitel jak vůle, tak schopností vložených do člověka. Tento teologický postoj je opět středem mezi dvěma krajnostmi: džabrijou, která zastávala názor, že lidské konání je vynucené a zbavila tak člověka volby, a qadarijou, která považovala lidskou vůli za nestvořenou.

Důležitá je otázka víry jako takové. Ibn Tajmíja praví, že fundamentálním článkem sunnitů je to, že náboženství (*dín*) a víra (*ímán*) jsou záležitostí slov (*qawl*) a činů (*af'ál*). Slova spočívají v srdci a jazyce, kdežto činy v srdci, jazyce a údech.¹⁴⁹ Swartz tuto

¹⁴⁶ Ibid., 515–523.

¹⁴⁷ Též *qadr*. Dnes se pro toto dogma užívá spojení *al-qadá' wa 'l-qadar*.

¹⁴⁸ Ibid., 534–542.

¹⁴⁹ Ibid., 563–564.

pasáž *Wásitijského vyznání* vykládá tak, že srdce a končetiny odpovídají vnitřním (*bátin*) a vnějším (*záhir*) aspektům víry. Víra musí být podle Ibn Tajmíji záležitostí obou aspektů, aby byla vírou. Její počátek je v srdci skrze uvěření (*tasdíq*). Skutečný *tasdíq* vede ke stavům srdce (*ahwál*), které zahrnují lásku k Bohu, důvěru či bohabojnost. Tyto vnitřní aspekty víry musí být manifestovány veřejným vyznáním a skutky.¹⁵⁰ Ibn Tajmíja se dále dotýká problému pevnosti ve víře: je kolísavá, roste s poslušností (*tá'a*), klesá s neposlušností (*ma'sija*).¹⁵¹

Lid sunny a pospolitosti však přesto, že víra je záležitostí slov i činů, neexkomunikuje muslimy, kteří se modlí směrem ke Ka'bě (*ahl al-qibla*), kvůli neposlušnosti a těžkým hříchům v absolutním smyslu (*mutlaq*), jak činí *cháridža*. Bratrství ve víře je pevné i s hříchy. Hříšník spadá pod slovo víra, a snad pod něj nespadá v absolutním slova smyslu, říká Ibn Tajmíja.¹⁵² Jinými slovy hřích z věřícího člověka ještě nedělá bezvěrce. Jeho hřích je momentálním poklesem víry v době páchání hříchu, neboť Ibn Tajmíjova koncepce víry předpokládá v člověku i část nevíry (*kufir*). Věřícího člověka nevidí jako ideál, ale lidskou bytost, která usiluje o to, aby byla dobrá a zalíbila se Bohu. Pro své tvrzení mimojiné uvádí i tento hadíth z Buchářího sbírky: „Nesmilní smilník, pokud [v daný moment] věří, nepije víno, pokud věří, nekrade, pokud věří, a neplení, pokud věří.“¹⁵³ Jedná se tedy o chvilkový pokles víry, pokud je člověk v jádru věřícím: „Pravíme, že je věřícím ten, jehož víra klesá, totiž věřícím kvůli své víře a hříšníkem kvůli těžkému hříchu. Nelze užít absolutní výraz.“¹⁵⁴ Toto je velmi důležitá myšlenka, neboť je odmítnutím černobílého vidění světa. Z právního hlediska je tak nemožné jen tak nazvat někoho vysloveně nevěřícím, neboť víra a nevíra v člověku kolísá.

Dalším fundamentálním článkem ortodoxie je „zdravost srdcí a jazyků“ ve vztahu k prorokovým druhům.¹⁵⁵ Al-'Uthajmín říká, že jsou z toho vyjmuty činy, neboť ty jsou po smrti druhů omluvitelné, i kdyby se předpokládalo, že někdo vykope jejich hroby a exhumuje jejich těla, neboť to jim neuškodí. Je ale třeba vyvarovat se nenávisti, urážení, kaceřování atd.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Swartz, „A seventh-century (A.H.) Sunnī creed,” 123 v poznámce č. 61.

¹⁵¹ al-'Uthajmín, *Šarh al-'aqida al-wásitija*, 566.

¹⁵² Ibid., 573.

¹⁵³ Ibid., 575.

¹⁵⁴ Ibid., 576.

¹⁵⁵ Ibid., 577.

¹⁵⁶ Ibid.

Lid sunny a pospolitosti přijímá, co je řečeno v Koránu, sunně a vyjádřeno principem idžmá' o přednostech (*fadá'il*) prorokových druhů a jejich pořadí (*marátib*). Muhádžirové mají přednost před ansáry. Podle Ibn Tajmíji panuje mezi ortodoxii shoda v prvenství Abú Bakra. Na druhém místě je 'Umar. Mezi některými byl spor o pořadí 'Uthmána a 'Alího, ale ustálilo se pořadí s 'Alím jako čtvrtým. Otázka 'Uthmána a 'Alího tak nepatří k fundamentům, ale fundamentem už je otázka chalífátu. Zde je dané pořadí Abú Bakr, 'Umar, 'Uthmán a 'Alí: „Kdo by se navážel do chalífátu jakéhokoliv z nich, tak je větší bludař než jeho vlastní osel.“¹⁵⁷

Kromě lásky k sahába je dalším dogmatem láska k prorokově rodině (*ahl al-bajt*). Sunnité mají být vůči ní přátelští (*jatawallawna*) a dbát na prorokovu radu či závěť (*wasíja*), kterou vyslovil u místa zvaného Ghadír Chumm: „pomněte na Boha, co se mé rodiny týče.“¹⁵⁸ Ibn Tajmíja tuto událost nerozvádí, proto je třeba vysvětlit, jaký význam má pro ší'itský islám. Muhammad se na tomto místě zastavil při zpáteční cestě ze své poslední pouti do Mekky. Uchopil 'Alího za ruku a zeptal se věřících, jestli není bližší (*awlá*) k věřícím, než jsou si sami k sobě. Když souhlasili, prorok prohlásil: „koho jsem patronem (*mawlá*), toho je patronem i 'Alí.“¹⁵⁹ Ší'ité si tuto událost vykládají tak, že 'Alí byl jmenován následníkem, kdežto podle sunnitského podání Muhammad žádného následníka nezůstavil. Podle ší'itů prý prorok čekal na tento vhodný okamžik, v němž nebyla tak velká opozice vůči tomuto kroku. Muhammad zde údajně oznámil svou blížící se smrt a byl mu seslán verš 5:3 „dnešního dne jsem pro vás dovršil vaše náboženství“.¹⁶⁰ Hadíth je to tak početný co do tradentů i verzí, že jej Ahmad ibn Hanbal zahrnul do svého Musnadu, v pozdějším období jej z tradicionalistů uvádí například Ibn Kathír.

Sám Ibn Tajmíja tuto událost nepopírá, vykládá ji ale tak, že muslimové mají mít prorokovu rodinu v úctě a chovat se vůči ní přátelsky (*tawallá*, slovesný tvar od *al-walá'*). Totéž platí i pro prorokovy manželky, zejména Chadídžu, matku většiny jeho dětí, která jako první uvěřila, a 'Á'íšu, dceru Abú Bakra. Sunnité se zřikají (*jatabarra'*, slovesný tvar od *al-bará'*) ráfiditů (*rawáfid*, pl. od *ráfida*), kteří nenávidí prorokovy

¹⁵⁷ Ibid., 596.

¹⁵⁸ Ibid., 599.

¹⁵⁹ Vycházím zde a cituji z hesla Ghadír Khumm v EI.

¹⁶⁰ V Iráku dnes při příležitosti svátku Ghadír Chumm ší'ité vyrábějí pečivo zdobené prvními třemi chalífy, do něhož bodají noži. Vytékající med symbolizuje krev, viz ibid.

druhy a uráží je, a stejně tak se zřikají těch *nawásib*, kteří zraňují prorokovu rodinu (*ahl al-bajt*) slovy nebo činy.¹⁶¹ Sunnitě se rovněž nedomnívají, že každý prorokův druh byl bez hříchu (*ma'súm*), velkého či malého. Avšak pro jejich zásluhy jim bylo odpuštěno to, co následujícím generacím odpuštěno nebude.¹⁶²

Dalším fundamentálním článkem sunnitů, který Ibn Tajmíja uvádí ve svém *Wásitíjském vyznání*, je verifikace charismat světců (*karámát al-awlijá'*) a nadpřirozených věcí (*chawáriq al-'ádát*), které Bůh skrze ně provádí formou různých znalostí a mystických iluminací (*mukášafát*) nebo formou různých schopností (*qudra*) a působení (*ta'thírát*).¹⁶³ Tyto zázraky jsou zaznamenány v příběhu o lidech z jeskyně v 18. síře Koránu a budou se dít až do soudného dne.¹⁶⁴ Světci byli všichni zbožní věřící, kteří byli blízko Bohu.

Tato část *Wásitíjského vyznání* je důkazem, že Ibn Tajmíja nebyl nepřátelsky naladěn vůči mystikům a svatým mužům.¹⁶⁵ Odsuzoval jen heretické praktiky, které spočívaly v uctívání těchto osob vedle Boha. Sám Ibn Tajmíja byl totiž členem „mystického hanbalovského“ řádu *qádiríja*. Tento řád je jednou z nejstarších *tariq* v islámu. Založil jej 'Abd al-Qádir Džílání (z. 1166) a dnes je velmi rozšířený napříč islámským světem. Ve skutečnosti měl Ibn Tajmíja spadeno v intelektuální rovině na panteistické mystiky (*al-ittihádíja*) a hlavního představitele tohoto učení Ibn 'Arabího (z. 1240). Z Ibn Tajmíjova pohledu bylo nepřijatelné, aby Bůh byl přítomný ve stvořeném světě. Bůh sedí na trůně na nebesích a od stvořených věcí je oddělen, třebaže je všemohoucí ('*alá kull šaj' qadír*) a vševědoucí ('*alím*; též vševidoucí či prozřetelný, arabsky *basír*).

Na konci *Wásitíjského vyznání* se Ibn Tajmíja zabývá nejdůležitějšími metodologickými otázkami, sunnou a správným vedením. Sunnitě následují cestu (*tariqa*) proroka a jeho druhů vnitřně (*bátinan*) i navenek (*záhíran*), stejně jako cestu muhádžirů a ansárů. Následují radu proroka:

¹⁶¹ Stojí za zmínku, že slovem *násibí* (pl. *nawásib*) dnes ší'ité označují salafíji

¹⁶² Ibid., 608.

¹⁶³ al-'Uthajmín vykládá tyto iluminace jako vidiny věcí, které se dějí na vzdálených místech za bdělého stavu.

¹⁶⁴ Ibid., 622.

¹⁶⁵ Viz studie George Makdísí, "Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order," *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973). O světcích Ibn Tajmíja blíže pojednává ve svém díle *Al-furqán bajna awlijá' ar-rahmán wa awlijá' aš-šajtán* (Rozdíl mezi světci Milosrdného a světci d'ábla).

*Držte se mé sunny i sunny Bohem správně vedených chalífů, kteří přišli po mě a pevně k ní přilněte. Mějte se na pozoru před novotařením, protože každá novota je hereze, a každá hereze je blud.*¹⁶⁶

Kromě Koránu a sunny je idžmá' zbožných salaf (*as-salaf as-sálih*) třetím principem, o nějž se ortodoxie opírá. Skrze tyto zásady má přikazovat dobré a zakazovat špatné (*al-amr bi 'l-ma'rúf wa 'n-nahj 'ani 'l-munkar*) v souladu se šarí'ou, hledí si vykonávání náboženských povinností jako je hadždž a džihád, účastní se společných pátečních modliteb a svátků s představiteli světské moci (*umará'*), ať již jsou zbožní (*abrár*), či hříšní (*fudždžár*). Nejlepší je vedení proroka Muhammada (*hudá Muhammad*). Věřící mají také zachovat „pospolitost“ (*džamá'át*). Význam tohoto slova není zcela jednoznačný. Al-'Uthajmín jej vykládá buď tak, že se muslimové mají scházet k pěti modlitbám, nebo že mají být jednotného názoru a nemají se pouštět do sporů a mít rozdílné názory (*ichtiláf*).

Poslední část *Wásitíjského vyznání* vyzývá k jednotě a k etickým principům. Ibn Tajmíja uvádí hadíthy s příměry, že věřící mají být jako semknuté prsty. Mají být k sobě navzájem dobří, soucitní a laskaví jako tělo. Nařiká-li si jeden úd, odpovídá celé tělo horečkou a nespavostí.¹⁶⁷ Mají mít dobré mravy a dobré způsoby, být dobří vůči rodičům, příbuzným, sousedům, sirotkům, chudákům a pocestným, mírní k otrokům. Mají zavrhnout pýchu, vychloubačnost, svévoli a opovážlivé chování vůči ostatním, ať právem či neprávem. Nabádají k ctnostem, nikoliv mrzkým vlastnostem.¹⁶⁸

Na závěr *Wásitíjského vyznání* zmiňuje Ibn Tajmíja známý hadíth, že se obec věřících rozdělí do sedmdesáti tří sekt. Všechny skončí v pekelném ohni. Zachrání se jediné společenství věřících (*al-džamá'a*). Prosí zároveň Boha za obec věřících, aby ji spasil. Pod pojmem *džamá'a* Ibn Tajmíja nejspíše rozumí ono pevné a jednotné společenství. Společenství, které se řídí vzorem proroka a jeho druhů. Drží se čistého islámu prostého příměsí (*šawb*) a stalo se tak lidem sunny a pospolitosti (*ahl as-sunna wa 'l-džamá'a*).¹⁶⁹

¹⁶⁶ al-'Uthajmín, *Šarh al-'aqida al-wásitija*, 624–629.

¹⁶⁷ Ibid., 655.

¹⁶⁸ Ibid., 655–673.

¹⁶⁹ Ibid., 675.

Jsou to právě tyto příměsi (*šawá'ib*), které jsou předmětem reformního snažení jak Ibn Tajmíji, tak pozdějších reformistů a modernistů. Pro Ibn Tajmíju tyto příměsi byly novoty a hereze, o jejichž odstranění z náboženského života usiloval. Nejvíce se zabýval nejrozšířenějšími herezemi, které měly sociální význam nebo dopad. Ty bylo třeba napravit ve smyslu k návratu k původnímu, čistému islámu.

Zijára: mezi zákonností a herezí

Zijára byla v době Ibn Tajmíji velmi rozšířeným jevem, který souvisel s rozvojem pohřební architektury, kultem mrtvých a novým způsobem zbožnosti. Otázka zijáry hrála v reformním učení Ibn Tajmíji důležitou roli, neboť některé praktiky s ní spojené pro něj znamenaly porušení monoteismu. Ibn Tajmíja tu navázal na tradiční hanbalovský odpor vůči návštěvám hrobů, zejména Ibn 'Aqíla. Celý problém analyzoval z právního hlediska tak, aby oddělil legální praktiky od herezí. V tomto ohledu ovlivnil velmi významně salafíjský islám.

Zijára znamená doslova návštěvu. Tento široký fenomén zahrnuje kult spojený s uctíváním posvátných míst, ať již to jsou stromy, jeskyně či studny. V užším smyslu se jedná o návštěvu hrobů (*zijárat al-qubúr*). Zijára není náboženská praktika, jež by vycházela z Koránu. Odtud pramení značná kontroverze tohoto náboženského, společenského a architektonického jevu, rozšířeného zejména v lidovém a ší'itském islámu. Korán totiž ukládá věřícím za povinnost vykonat pouze pouť k svatyni Ka'bě v Mekce. Hadždž se stal jedním z pěti pilířů islámu a je pokládán za druh bohoslužby (*'ibáda*). V sunnitském islámu se k zijáře vyjadřují hadíthy, kterými se pak normativně řídí. Vzhledem k jejich rozsahu a značné rozporuplnosti však byla autenticita některých zpochybňována.

Ibn Tajmíja žil v době, kdy byl islámský svět po mongolském vpádu a rozvratu 'Abbásovské říše rozdělen na řadu dílčích dynastií. Ty se tím, že budovaly rozsáhlé hřbitovní komplexy a velkolepá mauzolea, snažily získat legitimitu v očích svých poddaných a demonstrovat tak zároveň svou přítomnost. Tak tomu bylo například v případě madrasy sultána Hasana, jejíž součástí je i mauzoleum jeho dvou synů. Tato snaha o získání legitimacy skrze kult mrtvých nebyla v islámu ničím novým, ačkoliv co

do rozsahu byla bezprecedentní. Již Fátimovci pohřbívali své mrtvé v káhirském hřbitově al-Qaráfa, dnešním Městě mrtvých, a sem přivezli i ostatky svých předků z Maghribu, odkud přišli. Kromě rozsáhlého multifunkčního (rezidenčního i pohřebního) komplexu zde nechali postavit i kongregační mešitu.¹⁷⁰ Následující dynastie pokračovaly v této tradici: ajjúbovský sultán Saláh ad-Dín (Saladin, z. 1193) vybudoval madrasu ve východní části hřbitova okolo hrobu aš-Šáfi'ího, zakladatele madhhabu, k němuž se Ajjúbovci hlásili. Ajjúbovský sultán al-Kámil (z. 1238) dal zřídít hrobku nad hrobem aš-Šáfi'ího, který byl předtím uctíván ší'itskými Fátimovci pro své příbuzenství s prorokem. Tyto komplexy, které zahrnovaly i školy, byly vyhledávaným místem učenců i mystiků. Ti zaujímali důležité postavení u dvora pro svůj politický vliv, neboť byli pojátkem s lidovými vrstvami.¹⁷¹

V reakci na kult a praktiky ší'itského islámu předchozích dynastií, zejména Bújovců a Fátimovců, se v sunnitském islámu vynořila právě otázka návštěvy hrobů. Zijára zahrnovala poutě, žádání mrtvých o přímluvu a pomoc, či různé fetišistické praktiky a nekrolatrii. Na prvním místě stála otázka návštěvy prorokova hrobu (*zijárat qabr an-nabí, zijárat al-qabr an-nabawí, zijárat al-qabr aš-šaríf*) a hrobů ostatních proroků a světců. Návštěvy hrobů soukromých osob, které nebyly ze své podstaty masovým kultem, byly až druhořadým právním problémem. První opozice vůči návštěvě hrobů vznikla v 9. století v Iráku, pokračování měla v Sýrii v 11. století a největší oporu měla v hanbalovských kruzích.

Ibn 'Aqíl (z. 1119) byl jedním z prvních hanbalovců, kteří se pokoušeli dát zijáre právní rámec.¹⁷² Tímto rámcem měla být sunna. Zijáru neodmítal, ale kritizoval poutě k hrobům – zřejmě proto, že tato praktika připomínala hadždž. Odsuzoval přehnané uctívání hrobů v podobě rozsvěcování svíček, jejich líbání a parfémování. Rovněž varoval před tím, že hřbitovy mohou být místem příhodným pro schůzky mladíků, žen a pederastů.¹⁷³ Provádění rituální modlitby na hrobech bylo považováno za

¹⁷⁰ Tyto mešity byly významné pro legitimitu vládců, neboť v nich během pátečního kázání bylo zmiňováno jméno panovníka.

¹⁷¹ Viz May al-Ibrashy, "Death, Life and the Barzakh in Cairo's Cemeteries: The Place of the Cemetery in the Sacred Geography of Late Medieval Cairo," *JUSUR, The UCLA Journal of Middle Eastern Studies*. www.international.ucla.edu/cnes/jusur/article.asp?parentid=15501. Ke hřbitovu al-Qaráfa viz Christopher Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt* (Leiden: Brill, 1999), 15–61.

¹⁷² Ibn Qudáma al-Maqdisí, *Al-mughní* (Ar-Rijád, n. d.), vol. 2, 508.

¹⁷³ K raným hanbalovcům viz Josef W. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 126–130. Pro ucelenější pohled na Ibn 'Aqílův názor

modloslužebnictví. Pozdější hanbalovec Ibn Qudáma tento postoj formuloval následovně: „Zvláštní důraz přikládáný hrobům jako modlení se při nich, se podobá uctívání model (*asnám*) tím způsobem, že se před nimi provádí prostrace (*sudžúd*) ve snaze se jim přiblížit.“

Ibn Tajmíja kritizoval monumenty vztyčené nad hroby a veškerou hřbitovní nadstavbu, která byla v příkrém rozporu s prostým způsobem života salaf. Podle Ibn Tajmíjova nejvýznamnějšího žáka Ibn Qajjima al-Džawzíji si byli salaf vědomi lidského pokušení (*fitna*) uctívat věci vztyčené nad zemí (*nasab*, pl. *ansáb*), ať již to byly kameny, stromy, modly nebo hroby.¹⁷⁴ Oba považovali uctívání hrobů za širk také ve spojitosti s křesťanstvím (Ježíš) a židovstvím ('Uzajr). Ve své polemice *Nezbytnost přímé stezky ve sporu s lidem pekla* (*Iqtidá as-sirát al-mustaqím li muchálafat asháb al-džahím*) Ibn Tajmíja varuje společenství věřících před napodobováním (*mudáhát, tašbíh*) křesťanů a židů v jejich svátcích a zvycích. Je přesvědčen, že i pouhá vnější nápodoba může nadobro změnit věřícího tak, že se stane jedním z nich. Vnitřní nápodoba je prý mnohem závažnější.

Co ale Ibn Tajmíja na křesťanství nejvíce odsuzuje, je kult ikon a soch.¹⁷⁵ Zákaz zobrazování nevychází přímo z Koránu, i když je zde někdy patrná snaha argumentovat nepřímou některými koránskými verši, ale je opřen o hadíthy. Ikonoklasmus je proto zakořeněn zejména v tradicionalismu, zatímco ostatní směry byly vůči zobrazování živých bytostí shovívavější. Další nešvar, který je hrubým porušením tawhídu, je křesťanská církev. Její úloha prostředníka mezi člověkem a Bohem je nepřijatelná.

Stejně tak kult svatých a jejich relikvií představuje pro Ibn Tajmíju nebezpečí širku pro islám. Předmět Ibn Tajmíjovy kritiky přesně vystihuje následující charakteristika: V křesťanství se věřilo, že svatí mají mimořádnou moc. Skrze jejich ostatky živí hledali ochranu a přímluvu mrtvých. Relikvie hrály důležitou roli v západním, ale i východním křesťanství, ikonografie byla rozšířená hlavně v Byzanci. Někteří křesťané věřili, že svatí jsou divotvůrci, jenž s Boží pomocí mohou uzdravit nemocné, zahnat hladomor,

na zijáru viz George Makdisi, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 209–213.

¹⁷⁴ Ibn Qajjim al-Džawzíja, *Igháthat al-lahfán min masájid aš-šajtán* (Misr: Matba'at Mustafá al-Bábí al-Halabí, 1939), vol. 1, 208.

¹⁷⁵ Pokud je mi známo, důkladnějšími teologickými diskusemi se nezabýval, v tomto směru vynikl spíše Ibn Qajjim al-Džawzíja, který kritizuje mimo jiné i Trojici.

zažehnat živly či porazit nepřátele. Svatí byli vzati na nebesa do Boží blízkosti a pro svou moc přimluvit se za živé byli posmrtně uctívání.¹⁷⁶

V islámu samotném Ibn Tajmíja odmítá ší'itské praktiky a některé rituály súfijů, které se vmísily do „ortodoxie“. Tyto heretické praktiky podle něj pozměnily chápání jinak legální koncepce návštěvy hrobů. Ibn Tajmíjův odmítavý postoj je třeba vidět v širším kontextu dichotomní koncepce islámského monoteismu tawhídu: *tawhídu ar-rubúbija* a *tawhíd al-'ubúdija*, zvaného též *tawhíd al-ulúhija* nebo *al-'ibáda*.

Název tawhíd ar-rubúbija je odvozený od arabského slova pro Hospodina – *rab*. Evokuje představu Stvořitele a Pána všeho tvorstva a vyjadřuje myšlenku kreacionalismu.¹⁷⁷ Podle Ibn Tajmíji všechny muslimské sekty sdílí tuto ideu, která je naprosto nezvratným a nepopíratelným faktem, proto se jím více nezabýval. Vyjma kacírských názorů filozofů Ibn Tajmíja nevidí v tomto dogmatu žádné nebezpečí, které by vedlo k rozkolu (*fitna*) v obci věřících. Tawhíd al-'ubúdija vychází z koncepce tawhíd ar-rubúbija a znamená, že jelikož je Bůh jediným Stvořitelem a Pánem všeho tvorstva, musí ho lidé a džinové uctívat. Jedná se tedy o důraz na povinnou bohoslužbu, rituální ale i votivní, která je velice přísně vyhrazena pouze samojedinému Bohu. Slovo 'ubúdija samo o sobě znamená uctívání, ulúhija zbožňování.

Pro Ibn Tajmíju představuje zijára hlavně právní problém. Z tohoto hlediska rozlišuje mezi jejími dvěma druhy: dalekými cestami (*safar*, *šadd ar-rihál*, *imta' ar-rihál*) podniknutými s cílem navštívit hroby a jiná poutní místa, a zijárou samotnou. V prvním případě se opírá o klíčový hadíth: „Sedla se neupevňují, leč k třem mešitám: mešitě al-Harám [v Měkce], mojí mešitě [v Medíně] a mešitě al-Aqsá.“¹⁷⁸ Ibn Tajmíja tuto tradici interpretuje tak, že je zakázáno podniknout jakoukoliv pouť z náboženských důvodů na jiná než tato určená místa.¹⁷⁹ Tyto cesty, které se těšily v jeho době značné oblibě, považoval za akt bezvěrectví (*kufir*) a širk. Chápal je za jakousi náhražku každoroční pouti k nejposvátnější svatyni Ka'bě.

¹⁷⁶ Thomas Headh, The Cult of the Saints and Their Relics, www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/cult.htm.

¹⁷⁷ Ve smyslu víry ve stvoření, jak je součástí judaismu, křesťanství a islámu.

¹⁷⁸ Ke studii této tradice a její různé interpretaci viz M. J. Kister, “You Shall Only Set Out for Three Mosques,” *Le Muséon* LXXXII (1969).

¹⁷⁹ Ibn Tajmíja pochopitelně nezakazuje světské cesty za obchodem, studiem, návštěvu příbuzných atd.

Mezi takováto zástupná poutní místa patřil co do významu v první řadě Jeruzalém, v něm pak mešita al-Aqsá, za jejíž součást se považoval Skalní dóm. Dnes se mezi oběma místy dělá pomyslná dělící čára. Je dosti možné, že právě snahou Ibn Tajmíji, který kritizoval kult dómu coby obdoby svatyně Ka'by, zároveň však legalizoval zijáru mešity al-Aqsá. Ve vztahu k ní Ibn Tajmíja vysvětluje, že se lidé mylně domnívali, že se jedná pouze o svatyni v Jeruzalémě (*Bajtu al-maqdis*), ačkoliv sem patří všechny mešity postavené prorokem Sulajmánem, biblickým Šalamounem.¹⁸⁰

Je proto legální a doporučené (*mustahabb*) cestovat sem a vykonat bohoslužbu, ať již je to rituální (*as-salát*) či invokativní modlitba (*ad-du'á'*), velebení božího jména (*adh-dhikr*), přednes Koránu (*qirá'at al-qur'án*) nebo zbožné rozjímání (*al-i'tikáf*). Zákonná bohoslužba je zde stejná, jako v prorokově mešitě v Medíně i všech ostatních mešitách. Jedinou výjimkou je mešita al-Harám v Mekce. Zde jsou předepsány zvláštní náboženské obřady. Jsou jimi obcházení Ka'by (*tawáf fi'l-ka'ba*), dotýkání se jejích rohů směřujících k Jemenu (*istilám ar-ruknajn al-jamánijajn*) a líbání Černého kamene (*taqbíl al-hadžar al-aswad*) zapuštěného do svatyně.¹⁸¹

Zijára pro Ibn Tajmíju není jen právní, ale i sémantický problém.¹⁸² Jestliže je považován za velkého odpůrce zijáry, pak to jsou heretické praktiky, které prohlašoval za nelegitimní. Rozlišuje mezi heretickou (*zijára bid'ija*) a zákonnou zijárou (*zijára šar'ija*, *zijára mašrú'a*). Zijáru Ibn Tajmíja vidí jako legitimní pojem (*ism šar'i*), jehož původní význam byl pozměněn tak, že označuje kacířské praktiky.¹⁸³ Z tohoto důvodu se prý imámu Málíkovi přičilo říkat „navštívil jsem prorokův hrob“ (*zurtu qabr annabí*), neboť lidé zijáru chápali tímto nezákonným způsobem. Ibn Tajmíjova kritika tedy není namířena proti zijáře jako takové, ale proti její nezákonné a inovativní podobě.

Ibn al-Qajjim podobně jako jeho učitel rozlišuje mezi těmito dvěma pojmy. Zákonnou zijáru nazývá „zijárou vyznavačů tawhídu“ (*zijárat al-muwahhidín li'l-qubúr*). Z ní může mít prospěch (*ihsán*) jak mrtvý, tak návštěvník sám, protože Bůh mu jeho laskavý čin vynahradí. Co se týče nezákonné zijáry, tak tu Ibn al-Qajjim nazývá „návštěvou

¹⁸⁰ Ibn Tajmíja, *Madžmú'at al-fatáwá*, vol. 27, 11.

¹⁸¹ Ibid., 10. Stojí za zmínku, že tradicionalisté se staví k líbání černého fetiše rezervovaně. V této souvislosti uvádějí často výrok druhého chalífy 'Umara „kdybych neviděl proroka jej líbat, nelíbal bych jej“.

¹⁸² Ibid., 134.

¹⁸³ Ibid., 94.

mušriků“ (*zijarat al-mušrikín*). Její původ spatřuje v idolatrii.¹⁸⁴

Zákonnou zijáru Ibn Tajmíja definuje tak, že je to pozdravení mrtvých a pomodlení se za ně na způsob modlitby za mrtvé (*salát 'ala 'l-džanáza*), jak prorok nabádal své druhy, kdykoliv navštívili hřbitov. Bůh vynahradí živému to, že se pomodlil za zesnulé věřící, a mrtvý má zase prospěch z toho, že za něj živý pomodlí. Podmínkou je, že mrtvý nesmí být pokrytec (*munáfiq*) a nevěřící.¹⁸⁵ Ibn Tajmíja odmítá myšlenku, že by mrtvý měl jakoukoliv moc či schopnost fungovat jako prostředník mezi člověkem a Bohem. Důvodem, proč mají věřící navštěvovat hroby, není žádání mrtvého o přímluvu, ale *memento mori* (*'ibra, i'tibár*). Ibn Tajmíja usuzuje, že z tohoto důvodu prorok Muhammad zrušil svůj předchozí zákaz: „Zakazoval jsem vám navštěvovat hroby, ale nyní je navštěvujte, neboť jsou vám připomínkou onoho světa.“¹⁸⁶

Je zákonné navštěvovat dokonce i hroby nevěřících. Zde existuje právní analogie: prorok prý sám chodil na hrob své matky a tak moc při tom plakal, až rozplakal kolemstojící. K tomu se váže hadíth:

*Požádal jsem svého pána o dovození žádat pro ni odpuštění, ale on mi to nedovolil. Tak jsem jej požádal o svolení navštívit ji, a on mi je dal. Navštěvujte proto hroby, neboť vám připomenou vlastní smrt.*¹⁸⁷

Prorokův hrob, přímluvnictví a zahlazování hrobů

Ibn Tajmíja vykonal hadždž do Mekky a Medíny v listopadu 1292. Do Damašku se vrátil v únoru 1292 a o své cestě napsal knihu o poutních rituálech (*manásik al-hadždž*), v níž odsoudil některé inovace.¹⁸⁸ Jeho pozornost upoutaly heretické inovace v architektuře: prorokův hrob byl zahrnut do jeho mešity, což bylo v příkrém rozporu s hadíthem, v němž si Muhammad výslovně nepřál, aby se z jeho hrobu stalo „místo častých návštěv“ (*'id*) ani uctívaná modla (*sanam ju'bad*).

¹⁸⁴ Viz Ibn al-Qajjim, *Igháthat al-lahfán*, 218.

¹⁸⁵ Ibn Tajmíja, *Madžmú'at al-fatáwá* vol. 27, 44.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 69. Existuje mnoho verzí tohoto hadíthu.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 94.

¹⁸⁸ Viz heslo H. Laousta „Ibn Tamiyya“ v EI.

Ibn Tajmíja argumentuje, že dokud byla prorokova místnost (*al-hudžra an-nabawija*) až do časů umajjovského chalífy al-Walída ibn ‘Abd al-Malika (z. 715) oddělená, nikdo se tam nechodil rituálně modlit, provádět praktiku zvanou „otírání“ (*at-tamassuh*, spočívala v potírání si obličeje prachem z hrobky či fetišistickém hlazení hrobu) ani provádět invokativní modlitbu, ale věřící se modlili uvnitř mešity.¹⁸⁹ Pokud se salaf z prorokových druhů a jejich následovníků chtěli pomodlit, směřovali čelem ke qible, nikoliv k hrobu. Důvodem bylo podle Ibn Tajmíji to, že invokativní modlitba je samou podstatou bohoslužby (*ad-du‘á’ muchh al-‘ibáda*) a jako taková náleží jen Bohu. Stejně tak je tomu s rituálem spočívajícím v pouhém státní (*al-wuqúf*) při zdravení proroka. Odvolává se zde na autoritu čtyř imámů:

*Abú Hanífa se domníval, že věřící má stát čelem ke qible, nikoliv hrobu. Nicméně většina imámů byla toho názoru, že v tomto případě se má modlit směrem k hrobu. Řekli, že při pozdravu se má stát směrem k hrobu, nikdo však neřekl, že při invokativní modlitbě má být věřící otočen směrem ke hrobu.*¹⁹⁰

Stejně zbožné činy, které se mohou vykonat v prorokově místnosti, ať již to je modlitba za něj a zdravice, chvála (*thaná’*), vzdání holdu (*ikrám*) a zmínění jeho ctností a předností (*dhikr mahásin wa fadá’il*), se mohou provést kdekoliv jinde. Prorok pravil: „Nedělejte z mého příbytku navštěvované místo, neboť vaše modlitby mě zastihnou, ať již jste kdekoliv.“¹⁹¹ S tímto souvisí například i tradice: „Nechť Bůh prokleje židy a křesťany, kteří si z hrobů svých proroků učinili svatostánky.“

Ibn Tajmíja zakazuje pouť pouze za účelem návštěvy prorokova hrobu, ale je sunna ho navštívit poté, co se věřící pomodlí v prorokově mešitě, neboť tak to dělali prorokovi druzi. Odvolává se přitom na hadíth o putování pouze do tří mešit. Po návštěvě prorokova hrobu je záslužné navštívit hřbitov mučedníků padlých v bitvě u Uhudu a pomodlit se v al-Qubá’, první mešitě založené prorokem Muhammadem.

Na druhé straně Ibn Tajmíja kritizuje hadíthy, které vybízejí k návštěvě prorokova hrobu. Prohlašuje je všechny za podvrhy (*mawdú’*) a výmysly (*kidhb*). Mezi

¹⁸⁹ Ibn Tajmíja, *Madžmú‘at al-fatáwá* vol. 27, 48.

¹⁹⁰ Ibid., 107.

¹⁹¹ Ibid., 130. Muhammad byl podle muslimského podání pochován na témže místě, na němž zemřel.

nejznámější takovéto hadíthy, na něž se zastánci zijáry odvolávali, se řadí „kdo vykoná hadždž bez toho, aniž by mě navštívil, urazí mě“ a „kdo navštíví můj hrob, musí mě žádat o přímmluvu“.

Ibn Tajmíjova kritika je formální i obsahová. Po formální stránce napadá původ těchto hadíthů. Nejsou obsaženy v žádné kanonické sbírce od al-Buchářího, Muslima, Abú Dáwúda a an-Nasá'ího, nenachází se ani v Musnadu Ahmada ibn Hanbala. Zahrnuty jsou jen ve sbírce ad-Dáraqutního (z. 955), která nepatří mezi tyto prominentní sbírky. Ibn Tajmíja z toho vyvozuje, že co se týče zijáry prorokova hrobu, tak 'ulamá' vychází jen z hadíthů, podle nichž je třeba proroka pozdravit (*as-salám wa 's-salát 'alajhi*). Po obsahové stránce tyto hadíthy odporují koncepci tawhídu, neboť je to širk.

Jako širk Ibn Tajmíja odsuzuje žádání zesnulého proroka Muhammada o prostřednictví mezi člověkem a Bohem. To se týká i jiných proroků a zbožných mužů (*sálihún*), živých či mrtvých. V případě proroka Muhammada byla šafá'a zákonná za jeho života, stejně tak i jeho návštěva. Po smrti je však zcela nepřípustná. U prorokova hrobu je zakázáno žádat jej o cokoliv. Ibn Tajmíja přesto připouští návštěvu jeho hrobu a pokládá to dokonce za záslužné. Účelem takovéto návštěvy je žádat Boha, aby se nad prorokem smiloval (*tarahhum*).

Ve své kritice poutě k prorokovu hrobu Ibn Tajmíja odmítá veškeré křesťanské a židovské argumenty. Tak například říká, že zákaz dělat z hrobů mešity není dán nečistotou těchto míst. Maso proroků se totiž nerozkládá, praví hadíth. Zajímavý je v této souvislosti biblický verš:

Běda vám, zákoníci a farizejové, pokrytci! Podobáte se obíleným hrobům, které zvenčí vypadají pěkně, ale uvnitř jsou plné lidských kostí a všelijaké nečistoty. Tak i vy se navenek zdáte lidem spravedliví, ale uvnitř jste samé pokrytectví a nepravost. Běda vám, zákoníci a farizejové, pokrytci! Stavíte náhrobky prorokům, zdobíte pomníky spravedlivých a říkáte... (Matouš 23:27–30).

Skutečný důvod podle Ibn Tajmíji spočívá v obavě z pokušení uctívat hroby (*chauf al-fitna bi 'l-qabr*). Takový byl názor imáma aš-Šáfi'ího a salaf, kteří přikazovali srovnávat

hroby se zemí (*taswijat al-qubúr*) a odstraňovat vše, co my mohlo vést k pokušení (*ta'fijat má jatafattan bihi minhá*). Ibn Tajmíja to uvádí na příkladě Danielova hrobu, jenž dal druhý chalífa 'Umar srovnat se zemí, protože jeho správce Abú Músá al-Aš'arí (z. 672) ho v dopise informoval o tom, že proroka Daniela lidé žádají o pomoc. 'Umar správci údajně nařídil za denního světla vykopat třicet hrobů a jeho tělo v noci pohřbit v jednom z nich.¹⁹²

Podobný postoj zastává i Ibn Qajjim al-Džawzíja, který argumentuje názorem, že prorok Muhammad přikázal zničit vyvýšené hroby (*al-qubúr al-mušrifa*).¹⁹³ Největším pokušením (*a'zam al-fitna*) je podle Ibn al-Qajjima na těchto vztyčených objektech (*ansáb*) uctívat právě hroby (*fitnat ansáb al-qubúr*), což je modloslužebnictví.¹⁹⁴ Ibn Tajmíja zdůrazňuje prostý vzhled muslimských hrobů: prorok zakázal hroby bít sádrou (*tadžsís*), psát na ně (*kitába*) a to včetně koránských veršů, a umisťovat na ně různé tabulky (*alwáh*). Zakázal rovněž pokládat na hroby cokoliv jiného, než zeminu.¹⁹⁵

Adh-Dhahabí, který je považován za důvěryhodný a kritický zdroj, popisuje Ibn Tajmíjův pohřeb v tradičním duchu: významnost a morální kredit středověkého učence byla přímo úměrná tomu, jak mnoho lidí se zúčastnilo jeho pohřbu.

*Podle odhadů se jej zúčastnilo na šest tisíc lidí a patnáct tisíc žen na ulicích pro něj nejvíce nařikalo. Byl pohřben na súfijském hřbitově [v Damašku] vedle svého bratra [...] Lidé navštěvovali jeho hrob a on sám byl viděn v mnoha dobrých snech.*¹⁹⁶

Někteří autoři považují skutečnost, že Ibn Tajmíja je pohřben na súfijském hřbitově, za paradoxní. George Makdisi vysvětluje tento „paradox“ nepochopením Ibn Tajmíjova vztahu k mystice. Podle něj bylo zcela přirozené, že byl pohřben právě mezi súfiji.¹⁹⁷ Nadto je zajímavá skutečnost, že Ibn Tajmíjův kenotaf nebyl jeho žáky nikterak kritizován. Jeho podoba je neslučitelná se zjednodušenými názory současných

¹⁹² Ibn Tajmíja, *Madžmú'at al-fatáwá* vol. 27, 70.

¹⁹³ Ibn al-Qajjim, *Igháthat al-lahfán*, 210.

¹⁹⁴ *Ibid.*, 212.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 196.

¹⁹⁶ Caterina Bori, "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya," *Bulletin of SOAS* 67, 3 (2004): 348. Viz též Ibn 'Abd al-Hádí, *Al-'uqúd ad-durríja min manáqib šajch al-islám Ibn Tajmíja* (Bajrút: Dár al-kátib al-'arabí), 387.

¹⁹⁷ Makdisi, "Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriya Order," 124.

salafijských šejchů, jakkoliv skromným se jeho hrob v Damašku může jevit.¹⁹⁸

¹⁹⁸ K nedávnému stavu jeho hrobu viz Yahya Michot, "Reflections on the Funeral, and the Present State of the Tomb of Ibn Taymiyya in Damascus," www.interfacepublications.com/~interfa3/images/pdf/IbnTaymiyya_Tomb.pdf.

III. Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb a radikální interpretace salafije

Idžtihád a Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb v kontextu islámského reformismu

Idžtihád byl vždy velice důležitou součástí islámu a zdrojem jeho vnitřní síly.¹⁹⁹ Tento zdroj práva byl přijat i do tradicionalistického islámu jako jeden z jeho fundamentů. Bez něj si lze jen stěží představit vývoj sunnitského islámu jakožto silně konzervativního systému hodnot, neboť byl nástrojem, umožňujícím vypořádat se s měnící se realitou tohoto světa. Jeho hlavní význam spočívá v tom, že vždy nutil k přímému „čerpání“ (*istinbát*) z Koránu a sunny.

Dalším zdrojem práva je princip *idžmá'*. Jeho legitimita je dána tím, že vychází z hadíthu, který praví, že se muslimská obec neshodne na bludu. Idžtihád je jednak právní metodologií určující, v jaké hierarchii a jakým způsobem pracovat s těmito právními zdroji, zároveň je vlastním, racionálním zdrojem práva, zejména v podobě analogie. Viděli jsme, jak Ibn Tajmíja používal idžtihád a jakým způsobem smířil tento rozumový princip s tradicionalistickým odporem vůči racionalismu.

V období následujícím po Ibn Tajmíjově smrti ubývalo učenců, kteří byli považováni za absolutní mudžtahidy. Za jednoho z posledních lze považovat šáfi'ovského vzdělance as-Sujútiho (z. 1505). Idžtihád jako takový však nezanikl. Například v době Osmanské říše byl jedinou právní metodou, kromě sekulárního sultánského *qánínu*, která byla schopna řešit nové, bezprecedentní případy, kterými byly například složité otázky waqfů. Právníci si sice nenárokovali idžtihád: nebylo prý nikoho, kdo mi měl mimořádné vlastnosti a předpoklady, jež byly teoreticky na mudžtahida kladeny. Mnozí se domnívali, že idžtihád je v jejich době *bid'a* a že byl ovládnán jen předchůdci. Tento názor, domnívám se, vyvěral z představy islámských dějin, jejichž zlatý věk spočíval ve vrcholné době 'abbásovské. Nejspolehlivější metodou jak odvrátit úpadek, který se projevoval ve společenském, hospodářském i politickém životě valné většiny islámského světa, byla cesta nápodoby (*taqlíd*) tohoto islámského odkazu.

¹⁹⁹ K problematice idžtihádu viz zejména Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16 (1988).

Jakousi protiváhou této ideje byla představa rané muslimské obce jakožto vzoru pro všechny pozdější generace. Tato představa je v obecné rovině obsažena i v profecii monoteismu, jak ji podává Korán. Každý dobrý vzor byl pokažen, proto Bůh opětovně sesílá proroky, aby obnovili smlouvu s Bohem a přivedli lidstvo na správnou cestu. S ní úzce souvisí idea mudžaddida, obnovitele náboženství. Ta byla chápána původně eschatologicky, v prorockém smyslu. Později se z ní vyvinula myšlenka obnovitele náboženství, který na konci každého století přichází již ve smyslu neeschatologickém, aby zjednal nápravu a navrátil islám do původního stavu. Souvisela s idžtihádem, který by uchovával kontinuitu s Božím zákonem. Tento mudžaddid byl tak absolutním mudžtahidem.

V salafijském islámu se mudžtahid vždy musí opírat o argument (*hudždža*), nikoliv slepě přebírat názory jiných. Jestliže však dojde ke stejnému názoru jako některý právník před ním, pak se nejedná o taqlíd právě díky přítomnosti vyvinutí vlastního úsilí v argumentaci. Ta je chápána zejména jako přímá reference k pramenům práva, a tudíž v tomto kontextu salafijští muslimové hovoří o „následování“ (*ittibá*) správného Božího a prorockého vedení. V souladu s tímto názorem v celé jeho šíři a souvislostech odmítali příznivci této koncepce v právním světě názor nabývajícím na síle: říkal, že dveře idžtihádu se uzavřely (*insidád báb al-idžtihád*). Uzavření dveří idžtihádu nikoliv náhodou spadalo právě do 12. či 13. století, zlatého věku arabských historiografů. Souviselo s rozmachem koncepce taqlídu, který můžeme chápat jako složitý výsledek vývoje islámského právního myšlení, vzešlý z interakce s okolním světem.

Doktrína hlásající idžtihád jakožto právní kontinuum, jež odmítala akceptovat uzavření jeho pomyslných dveří, byla progresivní zejména mezi hanbalovci a šáfí'ovci. Mezi málikovci a hanafiji byla zastoupena spíše zřídka, zvláště v období po insidádu. Mezi hanbalovci hrála tato doktrína zcela klíčovou roli. Například Ibn 'Aqíl považoval idžtihád za *fard kifája*, povinnost muslimské obce jako celku, která zaručuje právní kontinuum.

Ibn Tajmíja a Ibn Qajjim al-Džawzíja si byli vědomi rozdílností kompetencí a lidských intelektuálních vloh, proto rozlišovali různé stupně idžtihádu. Nejdokonalejším byl absolutní mudžtahid, který byl nezávislý na učení imámů všech právních madhhabů –

kteří byli rovněž absolutními mudžtahidy– a jako takový čerpal vždy z Koránu a sunny. Absolutní mudžtahid navíc podle jejich názoru musel znát názory salaf, aby jeho idžtihád zejména v bezprecedentních otázkách pozitivního práva (*furú'*) nebyl v rozporu s principem idžmá', který mu byl nadřazen. Dalšími stupni byli mudžtahidové svázání svým madhhabem, kdežto na zcela nejnižším stupni stáli všichni ti, kteří neoplývali rozumem a vzděláním a pro něž byl skutečně nejlepší cestou taqlíd.

Idžtihád jakožto právní metoda přežíval v 16. a 17. století, jeho obroda ve smyslu kontinuity je úzce spjata s oživením tradicionalismu v sunnitském islámu. Je dávana často do souvislosti s islámským reformismem, charakteristickým pro 18. a 19. století. Třebaže volání po obnově idžtihádu a kritika taqlídu se všeobecně považuje za hlavní rys tohoto období, je třeba zdůraznit, že reforma, arabsky nazývaná *isláh* nebo *tadždíid* ve smyslu náprava a obnova, byla návratem k fundamentům islámu skrze jeho očištění od všech pozdějších příměsí (*šawá'ib*), které byly chápány jako novotářství a hereze. Právě tady se ukázal nejvíce tradiční, salafíjský islám, který vždy reprezentoval tyto tendence.

Reformní snaha této doby se rozšířila či vznikla na velmi širokém území rozpínajícím se od Asie po Afriku. Mezi nejvýznamnější reformátory patřili například Šáh Walí Alláh (z. 1762) na indickém subkontinentě, Muhammad ibn Ismá'íl al-Amír as-San'ání (z. 1760) v Jemenu, Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb (z. 1787) a Ibn Mu'ammar (z. 1810) v Nadždu, Muhammad aš-Šawkání (z. 1839) v Jemenu a Ibn 'Alí as-Sanúsí (z. 1895) v Kyrenaice.

Všichni reformátoři, vyjma prvního, mají minimálně jeden společný jmenovatel: hojně citovali Ibn Tajmíju.²⁰⁰ Otázka vlivu Ibn Tajmíji na Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába je všeobecně uznávaná, třebaže okolnosti Ibn Tajmíjova působení zůstávají nejasné. Naprostá většina islamologů včetně uznávaných autorit na tuto problematiku, jakými byli Ignác Goldziher, Henri Laoust či Albert Hourani, považovali jeho vliv za nejdůležitější.²⁰¹

²⁰⁰ Jde však jen o pozorovatelné tendence nikoliv o jasně formulovanou hypotézu, která by si žádala dalších studií. Viz např. Rudolf Peters, "Idžtihád and taqlíd in 18th and 19th Century Islam," *Die Welt des Islams, New Series* 20 (1980): 144.

²⁰¹ Současnou výjimkou je například Delong-Bas. Tato autorka mylně konstatuje, že Ibn Tajmíja je pro Ibn 'Abd al-Wahhába přinejmenším zanedbatelným zdrojem, Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*:

Ibn 'Abd al-Wahháb sám sebe v souladu s metodou idžtihádu považoval za nezávislého učenice, kladoucího důraz na metodu, nikoliv jakoukoliv příslušnost, jak vyplývá například z následujícího dopisu:

Můj Pán mě přivedl na přímou cestu, která je správným náboženstvím, obcí Abraháma (millat Ibráhím), hanífy a muslima, jenž nebyl jedním z polyteistů. Díky Bohu nevyzývám k žádnému súfijiskému, právnímu či teologickému směru, ani žádnému z imámů, jichž si velmi vážím, jako je Ibn al-Qajjim, adh-Dhahabí, Ibn Kathír a jiní. Vyzývám k jedinému Bohu, jenž nemá žádného společníka. Vyzývám k sunně posla Božího, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, kterou zůstavil své obci, první i poslední.²⁰²

Je zajímavé, že mezi imámy Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb nezmiňuje Ibn Tajmíju. Tuto skutečnost si lze vysvětlit tak, že vztah Ibn 'Abd al-Wahhába k jeho učení byl za jeho života předmětem živé diskuze a zřejmě i názorových sporů. Z dobové korespondence například vysvítá, že byl obviňován z toho, že redukuje Ibn Tajmíju na pouhou otázku tawhídu a exkomunikace. Je pravda, že Ibn 'Abd al-Wahháb byl Ibn Tajmíjou ovlivněn zejména v koncepci tawhídu, ovšem nikoliv výlučně. Tato oblast čeká na hlubší výzkum. 'Abbúd například zmiňuje Ibn 'Abd al-Wahhábův rukopis, který obsahuje výběr 135 různých otázek z Ibn Tajmíji, které se týkají tawhídu, fiqhu, právní metodologie (*usúl al-fiqh*) a tafsíru. Poukazuje na to, že je to jedna z indicií, která nám ukazuje míru šejchova vzdělání a seriózní studium Ibn Tajmíji i to, že spadá do jeho salafíjské školy, která v duchu islámu spájí rozum s náboženskými texty. Tento dokument je považován za významný pramen pro studium Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába.²⁰³

'Abbúd tedy vidí mimojiné spojitost Ibn 'Abd al-Wahhába s Ibn Tajmíjou v tom, že Ibn 'Abd al-Wahháb také kladl důraz na náboženské texty, jež stavil před rozum v souladu se zásadou al-'aql ba'da 'n-naql. S tím souvisí ichtiláf, rozdílnost v názorech náboženských učenců. Goldziher vidí ichtiláf jako jednu ze dvou protikladných tendencí ve vývoji islámského právního myšlení. Na jedné straně stojí podle Goldzihera tzv.

From Revival and Reform to Global Jihad (Cairo: The American University in Cairo, 2004), 52–53.

²⁰² Ibn Ghannám, *Tárih nadžd*, ed. Nasir ad-Dín al-Asad (Al-Qáhira: Dár al-šurúq, 1994), 211.

²⁰³ Sálíh ibn 'Abd ar-Rahmán 'Abbúd, *Aqídat aš-šajch Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb as-salafíja wa athruhá fi 'l-'álam al-islámí* (Ar-Rijád, Markaz al-baht al-'ilmí wa ihjá' at-turáth wa 'l-islám, n. d.), 136.

nufát al-qijás, učenci odmítající qijás, na straně druhé stoupeni ichtiláfu. Ti vycházeli z hadíthu „rozdílnost názorů v mé obci je požehnání“.²⁰⁴ Krajními představiteli první tendence byli záhirité, jejichž právní škola zanikla právě kvůli odporu vůči qijásu.

Ibn ‘Abd al-Wahhábův qijás jakožto racionální metodu používal a sám dementoval názor mu připisovaný, že ichtiláf učenců považuje za zhoubu.²⁰⁵ V užití qijásu se omezuje jen na pozitivní právo (*furú’*), tedy tam kde neexistuje jasný text (*nass*) v Koránu nebo sunně, který upravuje jednoznačně právní problémy. Je třeba proto vždy hledat důkaz v Koránu a sunně, což je samotná podstata tradicionalistického pojetí idžtihádu, který není v rozporu s ichtiláfem. Ichtiláf byl Muhammadem ibn Ibn ‘Abd al-Wahhábem chápán tradicionalisticky tak, že vlastní argumentace podložená Koránem a sunnou má přednost před názory právních škol (*tamadhhub*). Ibn ‘Abd al-Wahhábův syn a pokračovatel ‘Abdalláh říká, že v tomto metodologickém smyslu jsou hanbalovci, ačkoli uvádí na správnou míru názor, že nejsou hanbalovci co do taqlídu názorů Ahmada ibn Hanbala.²⁰⁶

Ibn ‘Abd al-Wahháb někdy uvádí i názory madhhabové pro podporu svých argumentů. Zdá se však, že jejich znalost je povrchní a selektivní. Nicméně je to důkazem, že madhhabové názory jako takové neodmítá: někdy uvádí názory učenců tří právních škol, vedle nejdůležitějších hanbalovců zejména šafi‘ovců a málikovců.²⁰⁷ Názory hanafíjského madhhabu, pokud je mi známo, neuvádí vůbec. To si vysvětluji tím, že hanafíjové jsou ze všech sunnitů tradicionalistům nejdálčenější, jak jsme viděli v teologii, v právu zase připouštějí zvykové právo a jsou poměrně tolerantní k cizím vlivům, což je tendence protikladná k salafíjskému purismu. Nabízející se domněnka, že hanafíjský madhhab jakožto prominentní směr Osmanské říše byl nepřijatelný pro Ibn ‘Abd al-Wahhába, se mi zdá nepravděpodobná, neboť jeho náboženské texty nenesou stopy protiosmanské rétoriky.

Třebaže vliv Ibn Tajmíji je nezpochybnitelný, diskutovanou otázkou nepřestává být to, kdy a jak byl Ibn ‘Abd al-Wahháb jeho učením ovlivněn. Podle některých tomu bylo v

²⁰⁴ Viz Goldziher, *The Zahiris*, 84–86.

²⁰⁵ Ibn Ghannám, *Tárich nadžd*, 275.

²⁰⁶ Pro problematiku ichtiláfu (též *chiláf*), taqlídu a idžtihádu viz Muhammad ibn Qásim, *Ad-durar as-saníja fi ‘l-ádžwiba an-nadždíja. Madžmú‘at rasá‘il wa masá‘il ‘ulamá‘ nadžd al-a‘lám min ‘asr aš-šajch muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb ilá ‘asriná hádhá* (Saúdská Arábie, 1996), vol. 4.

²⁰⁷ Viz *ibid.*, vol. 2, 52–53.

rané etapě jeho života v Nadždu, kde se předpokládá vliv jeho otce, podle jiných tomu bylo až v době jeho cesty do Hidžázu (Medíny) a Basry. Abú Sulajmán se domnívá, že jeho učením byl ovlivněn v Nadždu, neboť tamní učenci byli v kontaktu se syrskými hanbalovci.²⁰⁸ Sám souhlasí s názorem al-‘Uthajmína, že byl autodidakt a k zájmu o Ibn Tajmíjovo dílo ho přivedl jeho učitel ‘Abdalláh ibn Ibráhím ibn Sajf.²⁰⁹ Ibn Bišr uvádí v souvislosti se samostudiem anekdotu, připisovanou Ibn ‘Abd al-Wahhábovi, který je i vypravěčem:

*Jednoho dne, když jsem byl u něj, mi řekl: „chceš vidět zbraň, kterou jsem si nachystal na [polyteisty své oázy] al-Madžma’?“ Když jsem souhlasil, uvedl mě do svého domu, v němž byla spousta knih a pravil: „toho jsme si na ně připravili“.*²¹⁰

Ibn Sajf posléze představil Ibn ‘Abd al-Wahhába šejchu Muhammadu Hajjátu as-Sindímu.

V tomto kontextu stojí za zmínku spíše ojedinělý názor Johna Volla. Voll vychází mimojiné z teze, že duch vliv Ibn Tajmíji nebyl dominantní v hanbalovském myšlení východní části arabského světa v 18. století. Ve snaze zařadit Ibn ‘Abd al-Wahhábovo dílo do širšího kontextu reformních snah nevycházejících z Ibn Tajmíji, studoval vazby mezi Muhammadem Ibn ‘Abd al-Wahhábem a právě Muhammadem Hajjátem as-Sindím.²¹¹

As-Sindí byl učenec z území dnešního Pákistánu, který působil v Medíně a Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahháb byl krátký čas jeho žákem.²¹² As-Sindí prý měl – odvolává se tu na studii Henriho Laousta – značný vliv na formování náboženského myšlení mladého Ibn ‘Abd al-Wahhába. Nabádal ho, aby opustil od rigidní nápodoby středověkých

²⁰⁸ Tyto názory shrnuje M. Zarabozo, *The Life, Teachings and Influence of Muhammad Ibn Abdal-Wahaab* (Saudi Arabia: The Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawa and Guidance, 2003), 17–19. Citovaný autor je ‘Abd al-Wahháb Abú Sulajmán, “Chasá’is at-tafkír al-fiqhí ‘inda aš-šajch Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb,” in Buhúth nadwat aš-šajch Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb (Ar-Rijád, Džámi‘ at al-malik Su‘úd, 1991).

²⁰⁹ Zarabozo, *The Life*, 21–22.

²¹⁰ Ibn Bišr, *Uwán al-madžd fi tárih nadžd* (Ar-Rijád, Dárat al-malik ‘Abd al-‘Azíz, 1972), 35.

²¹¹ John Voll, “Muhammad Hayya al-Sindí and Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 1 (1975).

²¹² Uvádí jej například již Ibn Ghannám, *Tárih nadžd*, 82.

komentářů a využíval idžtihád.²¹³ As-Sindí ho také učil odmítat lidový islám spojený s kultem světců a uctíváním hrobů.²¹⁴ Voll dochází k závěru, že společenství učitelů Muhammada Hajjáta hrálo tichou, nicméně důležitou úlohu v islámském světě té doby. Naznačuje spojitost mezi Ibn ‘Abd al-Wahhábem a učením Šáha Walí Alláha, stejně tak s revivalistickými impulzy súfijských řádů Naqbandíje a Chalwatíje.²¹⁵ Jeho teorie si však žádá dalších studií.

Tři důležité momenty Muhammada ibn ‘Abd al-Wahhába z pohledu raných pramenů

Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb bývá často vnímán jako horlivý náboženský reformátor, který přivedl salafijské názory z teorie do praxe.²¹⁶ Klasik světové arabistiky Albert Hourani jej vidí takto:

*Ibn ‘Abd al-Wahhábovo učení pochopitelně nebylo nové: skrze svou rodinu hanbalovských učenců, studium v Medíně i jinde pocítil silný vliv Ibn Tajmíji, ačkoliv islám interpretoval s pevnou výlučností, jež byla nepřátelská vůči jeho učiteli. Avšak vlivem okolností doby nebylo jeho kázání pouze výzvou k pokání, ale představovalo výzvu pro převládající sociální síly: na jedné straně obnovené síle arabských kmenů, které dosud žily v neznalosti náboženství a šari‘y, na straně druhé Osmanské říše, která reprezentovala islámskou ortodoxii nikoliv tak, jak ji měli chápat salaf, ale tak, jak se vyvinula během staletí. Ibn ‘Abd al-Wahháb skutečně říkal, že islám, jehož byl sultán ochráncem, nebyl pravým islámem, a tudíž že sultán není skutečným vůdcem ummy. Jako ostatní podobná hnutí v islámu se přeměnilo ve stát a výzva v doktríně byla i výzvou v moci. Spojil sílu s malou dynastií Saúdu v centrální Arábii a spolu založili stát, kde muslimové mohli žít v souladu se šari‘ou, jak ji interpretovali.*²¹⁷

Prvním, kdo psal historii rodícího se wahhábitského saúdského státu v 18. století, byl

²¹³ Voll, “Muhammad Hayya,” 32.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Ibid., 39.

²¹⁶ Tak i v rozšířené arabské encyklopedii náboženských a filosofických směrů: ‘Abd al-Mun‘im al-Hifnī, *Mawsú‘at al-firaq wa ‘l-džamá‘át wa ‘l-madháhib wa ‘l-ahzáb wa ‘l-harakát al-islámíja* (Al-Qáhira: al-Madbúli, 2005), 405.

²¹⁷ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 37–38.

učitel arabštiny Ibn Ghannám. Je to nejdůležitější pramen, z kterého čerpají všechny pozdější práce, které si kladou za cíl vysvětlit jak náboženské poměry v době, v níž Ibn 'Abd al-Wahháb žil, tak i nejdůležitější okamžiky jeho reformátorského a politického života. Jeho dílo je známé jako *Historie Nadždu (Tárich nadžd)* nebo také Zahrada myšlenek (*Rawdat al-afkár wa 'l-afhám*), neboť obsahuje kromě Ibn Ghannámovy textu i některé vlastní myšlenky Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába, zahrnuté v jeho dopisech a pojednáních. K významu tohoto pramene přispívá to, že Ibn Ghannám byl současníkem Ibn 'Abd al-Wahhába a stoupencem jeho reformního učení. Historie Nadždu prý byla napsána na žádost Ibn 'Abd al-Wahhába.²¹⁸ Poněvadž se jedná o wahhábitský pramen, je zde patrná snaha ukázat na zkaženou společnost a nutnost nápravy příznačně tam, kam wahhábité podnikli své kořistnické výpravy „na cestě Boží“, tedy vedením džihádu. Obsahuje tak popis Nadždu, Qatífu, Bahrajnu, Jemenu, Šámu či Iráku krátce před reformním vystoupením Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába jako místa plného širku: lidé uctívali kameny a stromy, světce i zbožné muže. Ibn Ghannám tímto exposé ospravedlňuje džihád jaku nutnou cestu k vytvoření islámské společnosti. Východiskem je Ibn Ghannámovi známý výrok proroka Muhammada o rozdělení muslimské obce do sedmdesáti tří sekt. V tomto kontextu pojednává o odmítnutí taqlídu salafijským hnutím a tawhídu. Tímto připravuje půdu pro výklad Ibn 'Abd al-Wahhábova životopisu, nejcennější části této knihy.

Druhým nejdůležitějším wahhábitským pramenem je kronika *Slavný titul v dějepisu Nadždu ('unwán al-madžd fi tárich nadžd)* z pera Ibn Bišra (z. 1873). Ibn Bišr nebyl současník Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába a z velké části proto vychází z Ibn Ghannáma. Zajímavým rysem obou knih je, že informují o raném životě Ibn 'Abd al-Wahhába velice skoupě. Mimo tyto dvě knihy je nejproslulejším životopisným pramenem *Záblesk létavice v běhu života Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába (Lam' aš-šiháb fi sírat Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb)*, který však již není považován za důvěryhodný pramen. Kromě biografíí přispívají k osvětlení jeho životopisu různé další zprávy, jež se však v mnohém rozcházejí.²¹⁹

Prvním momentem významným pro pochopení reformy Muhammada ibn 'Abd al-

²¹⁸ Ibn Ghannám, *Tárich nadžd*, 7.

²¹⁹ Pro tyto zdroje a jejich kritiku viz Ondřej Beránek, *Saúdská Arábie mezi tradicí a moderností* (Praha, Volvox Globator, 2007), 47–50. V angličtině zdroje uvádí Zarabozo. Jeho práce je zajímavá proto, že uvádí i málo známé pozdější arabské studie o Ibn 'Abd al-Wahhábovi.

Wahhába je jeho cesta za vzděláním (*rihlat talab al-'ilm*). Je důležitá pro zkoumání různých myšlenkových vlivů, které ovlivnily jeho myšlení. Cesta připomíná způsob studia hadíthů prvních tradicionalistů. Ti cestovali po tehdejších nejdůležitějších centrech islámské vzdělanosti a sbírali hadíthy od různých tradentů. V době rozvinutého systému vzdělávacích institucí podporovaných waqfy byl však tento způsob neobvyklý a spíše ojedinělý. Díky rozporuplnosti a nejasnosti tohoto období se pozdější, zejména salafijští životopisci snažili rekonstruovat, u jakých náboženských autorit Ibn 'Abd al-Wahháb studoval. Jejich snahou bylo zasadit Ibn 'Abd al-Wahhábovo učení do kontextu tradičního islámského vzdělávacího systému.

Rozpaky vyvolává i související otázka, kam Ibn 'Abd al-Wahháb své cesty za vzděláním vlastně podnikl. Michael Cook, jenž se ze západních badatelů nejvíce zabýval wahhábitskou historiografií, došel k velice skromnému závěru. Podle něj lze konstatovat, že Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb v rámci této cesty nejspíše strávil nějaký čas v irácké Basře, kterou shodně zmiňují zdroje wahhábitské i newahhábitské zdroje.²²⁰

Druhým důležitým momentem v životopise Ibn 'Abd al-Wahhába, od něhož se počíná otevřená snaha vystoupit s reformní výzvou, je smrt jeho otce.²²¹ Ibn Ghannám nás informuje o tom, že Ibn 'Abd al-Wahhábova reforma v tomto období sice měla ohlas, vzápětí ale uvádí, že jeho odpůrci převládali. V Hurajmilá, již před svým pobytem v nadždské oáze 'Ujajně, unikl prý pokusu o vraždu.²²² Podobnému osudu unikl i poté, co se mu podařilo získat krátkodobou politickou podporu Ibn Mu'ammara, emíra 'Ujajny. Zde mu hrozila smrt a po nátlaku emíra ší'itských oblastí Arabského poloostrova al-Ahsá' a Qatíf na jeho ochránce byl Ibn 'Abd al-Wahháb nucen utéct. Útočiště mu poskytl Ibn Sa'úd (Ibn Su'úd), emír nedaleké oázy Dar'íja.²²³

Ibn 'Abd al-Wahhábův pobyt v 'Ujajně provázely události, které vzbudily odpor nadždského obyvatelstva. Byly jimi první pokusy o zavedení reformního učení z teorie do praxe. První zaznamenanou událostí bylo zničení hrobu Zajda ibn al-Chattába,

²²⁰ Michael Cook, "On the Origins of Wahhābism," *Journal of the Royal Asiatic Society* 2 (1992): 197.

²²¹ Pomineme-li neúspěšné pokusy mimo Nadždž, například v Basře.

²²² Viz Ibn Bišr, *Unwān al-madžd*, 38. Správný je též přepis al-Hurajmilá', uvádím běžnější, hovorovou podobu bez hamzy.

²²³ Původní a správnější arabský tvar je vlastně Ibn Su'úd, v textu však dávám přednost rozšířenější formě Ibn Sa'úd.

prorokova druha a bratra druhého chalífy 'Umara. Ibn Ghannám v tomto kontextu píše, že v okolí oázy se nacházely kopule, mešity a *mašhady* postavené na hrobech sahába a světců, stejně tak posvátné uctívané stromy. Událost popisuje takto:

*Šejch Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb vyrazil spolu s 'Uthmánem ibn Mu'ammarem a velkou částí jejich skupiny na ona místa s krumpáči, Vyrvali ty stromy, zbořili mašhady a hroby, které srovnali se zemí podle sunny. Byl to šejch, který vlastnoručně zboural hrob Zajda ibn al-Chattába...*²²⁴

Ibn Bišr uvádí, že Ibn 'Abd al-Wahháb očekával silnou reakci obyvatelstva, proto jejj doprovázelo 600 mužů.²²⁵

Další událostí bylo ukamenování cizoložnice podle práva. Tento čin nebyl v drsném prostředí Nadždu tak šokující jako zboření tradičně uctívaných náboženských míst. Nicméně i tento počin vyvolal nevole. Přísný trest (*hadd*) kamenováním za cizoložství se v muslimských dějinách totiž prováděl jen zřídka. Nebyla k němu jednak často politická vůle, jednak z ryze právního hlediska bylo velice složité důkazní břemeno. Samotný trest nevychází z Koránu. Ten ukládá provinilcům trest bičováním. Trest kamenováním, pokud se prováděl, tak na základě analogie s jinými přestupky *hadd*. V takovém případě však zákon stanoví, že nesmí existovat sebemenší pochybnost. Je nutné svědectví čtyř právně způsobilých svědků a musí být plná shoda ve vědeckých výpovědích. V případě svědectví žen navíc platí pravidlo, že svědectví jednoho muže je rovno svědectví dvou žen. Ibn Ghannám provedení trestu zdůvodňuje tím, že žena nebyla smyslů zbavená a že se sama ke svému činu přiznala čtyřikrát v rozmezí několika dní – jinými slovy nebylo třeba důkazů. Sám Ibn 'Abd al-Wahháb prý doufal, že žena svou výpověď popře. Trest byl vykonán, prvním kamenem hodil Ibn Mu'ammara.²²⁶

Tyto události vyvolaly také jedny z prvních nábožensky motivovaných spisů odmítajících a kritizujících Ibn 'Abd al-Wahhábovo učení. Zřejmě první takovýto dopis pochází z pera 'Abdalláha ibn Suhajma, náboženského předáka oázy al-Madžma' a

²²⁴ Ibn Ghannám, *Táríh nadžd*, 84.

²²⁵ Ibn Bišr, *'Unwán al-madžd*, 39.

²²⁶ Ibn Ghannám, *Táríh nadžd*, 85–86. Viz též Ibn Bišr, *'Unwán al-madžd*, 39.

později Rijádu, jenž adresoval různým světským autoritám i samotnému Ibn 'Abd al-Wahhábovi. Nejranější nám známou datovanou zmínkou je pojednání s názvem *Kniha odvrácení bludu a potlačení ignorance (Kitáb rad' ad-dalála wa qam' al-džahála)*, jenž v roce 1743 napsal šejch z al-Azharu at-Tandatáwí. Tento text svědčí o zapojení Mekky, nejsvatějšího města v islámu, do kampaně proti Ibn 'Abd al-Wahhábovi.²²⁷

Třetím a nejdůležitějším mezníkem v životě Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába bylo spojenectví uzavřené s Ibn Sa'údem. Ibn Sa'úd přijal šejchovu reformu a jakožto představitel světské moci (*walí al-amr*) se zavázal k džihádu, zavedení náboženských povinností (*šará'i'*) a k dohledu nad veřejnou morálkou, principu vyjádřeném náboženskou zásadou „přikazovat dobré a zakazovat špatné“ (*al-amr bi 'l-ma'rúf wa 'n-nahj 'ani 'l-munkar*). V tomto okamžiku proti této alianci vystoupili kromě tradičních odpůrců i Ibn 'Abd al-Wahhábovi bývalí spojenci z okolních nadždských oáz. Ibn Ghannám tento odpor vůči centralizaci a politickému ovládnutí nazývá odpadlictvím od islámu (*ridda*).

Celé následující období je charakteristické wahhábitskými dobovačnými výboji. V první etapě byly namířeny proti okolním oázám, které odmítaly přijmout výzvu Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába. Jedním z odpadlických měst byla i Hurajmilá, jejímž soudcem byl Sulajmán ibn 'Abd al-Wahháb, Muhammadův bratr. Ibn Ghannám říká, že jeho pohnutkou byla závist.²²⁸ Sulajmánovy motivy však byly náboženské.

Učení Muhammada ibn Ibn 'Abd al-Wahhába a reforma společnosti

Učení Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába nelze srovnávat s učením Ibn Tajmíji. Nevyznačuje se takovou mimořádnou hloubkou, ani jeho intelektuálním záběrem a širší témat. Čerpá ze středověkých myslitelů a autorit a je spíše vlastní svébytnou interpretací díla Ibn Tajmíji a jiných salafíjských ideologů, zejména Ibn Qajjima al-Džawzíji. Jeho podstata spočívá v kázání, napomínání společnosti před špatnostmi a herezemi. Jako takové má jasný sociálně-reformní charakter a v mnohém připomíná činnost proroka

²²⁷ Viz studie Samer Traboulsi, "An Early Refutation of Muhammad ibn Abd al-Wahháb's Reformist Views," *Die Welt des Islams* 3 (2003). Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb podle Ibn Ghannáma navštívil Mekku na samém začátku své cesty za věděním a není známo, že by zde studoval. Na jeho myšlení měl vliv až pobyt v Medíně a Basře.

²²⁸ Ibn Ghannám, *Tárich nadžd*, 106.

Muhammada. Důležité ideové koncepce Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába vedoucí k reformě jsou uplatněním právě týchž principů a zásad, jako v nejranější islámské době. Ibn 'Abd al-Wahhábovo pojetí náboženství je odmítnutím bohatého, mnohvrstevnatého islámu tak, jak se vyvinul v průběhu mnoha staletí v interakci s okolním světem.

Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb ovlivnil salafíjské myšlení nejenom v oživení tradicionalismu, ale v prvé řadě právě v důrazu na praxi rané muslimské obce spojenou pevně s politickým a mocenským životem. V sociálním aspektu svého myšlení pak přímo či nepřímo ovlivnil pozdější salafíjské radikální a extremistické džihádistické proudy. Mnohé myšlenky přisuzované pozdějším myslitelům, zejména Sajjidu Qutbovi, nalzáme již u Ibn 'Abd al-Wahhába. Dlužno dodat, že původnost v islámu nikdy nehrála důležitou roli a podobné koncepce lze jistě nalézt i u jiných postav islámského myšlení. Důležité je v případě jeho učení spolupráce s politickou mocí.

Ibn 'Abd al-Wahhábovo učení se nám dochovalo většinou formou dopisů, které si vyměňoval s různými učiteli té doby, náboženskými předáky oáz (*mutawwa'*), představiteli světské moci či svými ideovými odpůrci. Obsahují látku doktrinální, teologickou či právní a mají nejčastěji apologetický nebo didaktický charakter. Pojátkem je právě kritika společnosti. Některé dopisy mají povahu kratších pojednání a nemají konkrétního adresáta – jsou určeny všem muslimům, kteří porušili zásadu tawhídu.

K těmto veřejným pojednáním patří Ibn 'Abd al-Wahhábovo nejznámější dílo *Kniha o tawhídu* (*Kitáb at-tawhíd*), které je také nejspíše jeho prvotinou. Ibn Ghannám datuje napsání knihy do doby šejchova pobytu v Hurajmilá, kde začal svou výzvu k tawhídu. Jiným názorem je, zastáncem je hlavně al-'Uthajmín, že kniha vznikla v Basře, poté co Ibn 'Abd al-Wahháb studoval tradicionalistickou literaturu. 'Abbúd se domnívá, že kniha pravděpodobně vznikla na základě studia v baserských madrasách, ale napsána a rozšířena byla až v souvislosti se zahájením reformační činnosti.²²⁹ Motivací této domněnky, která jde za hranice Ibn Ghannámovy zprávy, je podle mého názoru snaha dodat dílu legitimitu a zařadit je do kontextu tradiční islámské institucionalizované vzdělanosti.²³⁰

²²⁹ 'Abbúd, *Aqída*, 119.

²³⁰ To z obsahového hlediska, jinak stojí za zmínku, že kniha postrádá formální náležitosti „knihy“, jako

Co do významu a proslulosti se hned za *Knihu o tawhídu* řadí díla *Odhalení mýlek* (*Kašf aš-šubuhát*) a *Tři principy* (*Thaláthat al-usúl*). Zejména *Odhalení mýlek* s oblibou citují dnešní radikální salafijové.²³¹ Kromě těchto dopisů a pojednání tvoří další část jeho díla zjednodušené a zkrácené výtahy (*muchtasar*) různých autorů. Patří sem životopis proroka Muhammada od Ibn Hišáma a tradicionalistické knihy jako *Výbava na věčnost* (*Zád al-ma'ád*) Ibn Qajjima al-Džawziji nebo pojednání o odpovědi ráfidě, které je zkrácenou verzí Ibn Tajmíjova díla *Cesta sunny*.

Vedle těchto děl Ibn 'Abd al-Wahháb pořádal vlastní výběry hadíthů, které měly sloužit k různým účelům. Některé jsou určené k právním potřebám, jiné ke správnému chování podle sunny zcela v duchu islámského didaktického žánru známého jako *tahdhib*, další obsahují tradice vztahující se k apokalypse: apokalyptická znamení, příchod Antikrista (*dadždžál*) či sestoupení Ježíše, syna Mariina. Příkladem didaktické sbírky je *Rada muslimům z hadíthů pečeti poslů* (*Nasíhat al-muslimín min ahádíth chátam al-mursalín*). Obsahuje například návod, jak správně zdravit muslimy a nemuslimy, co říkat při kýchání a zívání, týká se také některých morálních aspektů života muslimů, jako je vhodnost návštěvy nemocných apod.

Ústředním tématem Ibn 'Abd al-Wahhábova díla je tawhíd. Promítá se do celého jeho myšlení a od něj se odvíjí i jeho světonázor. Zejména v pohledu na stav společnosti a otázce její nápravy. Díky samé povaze jeho díla, které si klade za cíl vzdělávání „ignorantů“ a definování jasných, stručných pravidel, jichž se má muslim držet, aby byl pravým monoteistou (*muwahhid*) a nedopustil se širku nebo bezvěrectví, nejsou jeho názory vyloženy soustavně: Ibn 'Abd al-Wahháb neustále nabádá k týmtéž zásadám, leč v různých obměnách.

Za těmito jednotlivými názory však lze vidět veskrze jasnou a poměrně jednoduchou sociálně náboženskou koncepci. Shrnout ji lze tak, že společnost se nachází ve stavu nevědomosti (*al-džáhilija*) a má s pravým islámem jen málo společného. Svět je rozdělen na dva tábory: věřící a ty ostatní. Muslim musí přervat veškeré své vazby se

je například *chutba*. I jako dopis či pojednání postrádá basmalu.

²³¹ Viz Beránek, Saúdská Arábie, 45. Krajně neobjektivní je názor Delong Bas, že je to „manuál, jak jednat s lidmi, kteří trvají na prostřednictví mezi člověkem a Bohem. Skrze něj vyzýval k debatě a dialogu spíše nežli k násilí a válkám jako přiměřené metodě, jak jednat s takovými lidmi“ Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, 71.

světem širku a distancovat se od něj, aby upevnil svazky s věřícími v nově vytvořené komunitě. V ní se uplatňují veškeré náboženské předpisy a život jedince i společnosti se musí řídit šarí'ou. Po této sociálně-náboženské přeměně je třeba vystoupit s výzvou k pravému islámu (*da'wa*). Podle Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába je nutné informovat masy ignorantů (*džuhhál*) a kacíře s pomýlenou představou o pravém náboženství a pozvat je k islámu. Za ignoranty považoval zejména beduíny, které vinil z pokrytectví, za kacíře hlavně ráfidu. Proselytizace má tedy dvě fáze. První je *da'wa* v souladu s koránským veršem:

Vyzývej k cestě Pána svého moudrostí a napomináním laskavým: a v hádkách přesvědčuj je slovy nejlepšími, neboť Pán tvůj zajisté nejlépe ví, kdo zbloudil se stezky jeho a nejlépe ví, kdo veden je (16:125).

Po této výzvě následuje džihád na cestě Boží, svatá válka s mečem v ruce, která vede k nastolení Božího zákona.

Celá tato Ibn 'Abd al-Wahhábova koncepce vychází z původních islámských pojmů, kterým dal zvláštní smysl. Jsou jimi džáhilíja, protiklad světa širku a tawhídu, *da'wa*, hidžra, džihád a hlavně kontroverzní koncepce exkomunikace (*takfír*), související v jeho doktrínou *al-walá' wa 'l-bará'*. Tato doktrína, která vlastně spojuje všechny tyto jmenované koncepce, je nejdůležitější částí Ibn 'Abd al-Wahhábova učení vzhledem k pozdějšímu vývoji salafíjského islámu.

Výrazem džáhilíja bývá v islámu označováno období před vystoupením proroka Muhammada, zahrnuje ale i období vlastní islámské výzvy k arabské společnosti. Muhammad hlásal ideál hanífského, stroze monoteistického náboženství Abrahámovo. V Koránu se slovo džáhilíja vyskytuje jako tzv. „první džáhilíja“, přičemž se tento výraz většinou vykládá jako období od Adama po Noema, nebo Abraháma. Druhá džáhilíja začíná Ježíšem a končí Muhammadem. Monoteistické náboženství bylo z islámského pohledu zkaženo (*tahríf*) židy i křesťany. Bůh si proto vybral Muhammada jako dovršitele náboženství a „pečeť proroků“, neboť se očekávala brzká apokalypsa.²³² Aby Muhammad mohl uskutečnit své náboženské poslání, byl nucen se svými stoupenci

²³² Idea proroka jako „pečeti proroků“ je islámská, badatelé jako John Wansbrought za ní vidí původní význam „stvrzení smlouvy“.

opustit pohanskou Mekku a spolu s ní i své soukmenovce a příbuzné. Tento pro islám zcela klíčový okamžik je nazýván arabsky hidžra neboli vystěhování se – slovo mělo i význam sociální, jímž bylo zřeknutí se pokrevních svazků a vytvoření jiného pouta, jímž bylo bratrství v islámu v nově založené společnosti v Medíně. Samo slovo Medína (arabsky *madína*) znamená „město“, původní význam však pravděpodobně je „místo náboženství“ a odtud i civilizace (*tamaddun*). Podle pozdější interpretace, kterou nalézáme například u Ibn Chaldúna, totiž jen město mohlo vytvořit náboženský řád, kdežto kočovný způsob života byl považován spíše za přežitek z džáhilíje.

Při výkladu slova džáhilíja se naráží na problém víceznačnosti některých arabských kořenů. První a velmi rozšířený výklad je „doba nevědomosti“, neboť lidé prý neměli znalosti o pravém náboženství. Dnešní salafíjové znají i druhý, méně běžný, nicméně vhodnější výklad: doba hrubosti a neotesanosti. V islamologii s touto interpretací přišel Ignác Goldziher, který na základě rozboru předislámské poezie zjistil, že protikladem slova *džáhil* je *halím* ve významu mírný, jemný.²³³ To je také primární význam tohoto arabského polysémantického kořene. Alois Musil, snad nezávisle na Goldziherově zjištění, poukázal na to, že beduíni označují slovem džáhil dospívajícího mladíka, který již není dítětem, ale není ještě dospělým mužem a „bývá umíněný, neurvalý, ale v jádru dobrý.“²³⁴ Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb chápal džáhilíju tradičně jako ignoranství.

Ibn ‘Abd al-Wahháb vychází z myšlenky, že náboženství lidí jeho doby se odklonilo od pravé víry do takové míry, že jej srovnává s dobou džáhilíje. Kritizuje formalismus „muslimů“ a jejich neznalost náboženství. Říká, že staří naučí mladého jen odříkat modlitbu, a s tím i zemře. Uvádí argument, který zmiňuje i Ibn Tajmíja ve *Wásitíjském vyznání*: „Až ho pochovají do hrobu a přijdou k němu andělé Munkar a Nakír, co odpoví? ‘Hm, nevím, něco se mi doneslo?’“²³⁵ Konstatuje též, že muslimové nedodržují náboženské povinnosti a místo šarí‘y se řídí zvykovým právem (*‘urf, ‘áda*).

Ibn ‘Abd al-Wahháb navíc nejenom že srovnává svou dobu s džáhilíjí, ale vidí ji jako mnohem horší. To je jedno z jeho základních ideologických východisek. Ve svém díle

²³³ Viz Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (London, 1967), vol. 1, 201–209.

²³⁴ Luboš Kropáček, „Alois Musil a islám,” in Alois Musil- český vědec světového jména, ed. Rudolf Veselý (Praha 1995), 12–13.

²³⁵ *Madžmú‘at ar-rasá‘il wa ‘l-masá‘il an-nadždija (fatáwá wa rasá‘il) li-‘ulamá‘ nadžd al-a‘lám.* (Misr: Matba‘at al-mínár, 1928) vol.1, 3.

ho někdy nazývá čtvrtý princip, jenž je třeba znát, aby se člověk vyvaroval širku. Například v jedenácté kapitole *Odhalení mýlek* tuto myšlenku Ibn 'Abd al-Wahháb rozvádí a říká, že širk v době předislámské (*širk al-awwalín*), kvůli němuž byl seslán Korán a prorok bojoval (*qátala*, tj. mečem, nikoliv idejemi) s mušriky, byl lehčí než širk této doby. Své tvrzení vysvětluje tak, že v džáhilíji lidé vzývali v poklidné době anděly, světce a modly spolu s Bohem, avšak v těžkostech se obraceli pouze k Alláhovi. Druhým důvodem je, že všichni tito uctívaní tvorové: andělé, proroci a světci (*awlijá'*) měli blízko k Bohu; uctívané stromy a kameny zase byly Boha poslušny. Dnes, říká Ibn 'Abd al-Wahháb, „lidé vzývají ty nejzkaženější, kteří smilní, kradou a nemodlí se.“²³⁶ V souvislosti se zkažeností společnosti a vzdálení se představě dokonalého islámu salaf Ibn 'Abd al-Wahháb s oblibou uvádí výrok proroka: „Islám začal divně, a také divně skončí.“ Tento čas odcizení (*ghurba*) podle Ibn 'Abd al-Wahhába nastal.

Na islám Ibn 'Abd al-Wahháb nazírá prizmatem tawhídu. Tawhíd dělí na dva druhy: tawhíd ar-rubúbíja a tawhíd al-ulúhíja.²³⁷ Někdy říká, že tawhíd má tři principy (*thaláthat al-usúl*). Jsou jimi tawhíd ar-rubúbíja, tawhíd al-ulúhíja a tawhíd adh-dhát wa 'l-asmá' wa 's-sifát (tawhíd Boží podstaty, jmen a přívlastků).²³⁸ Principem však Ibn 'Abd al-Wahháb rozumí něco jiného nežli druhem, proto je možné tvrdit, že tawhíd stejně jako Ibn Tajmíja dělí na dvojí.²³⁹ Ibn Tajmíja rovněž někdy hovoří o „tawhíd al-asmá' wa 's-sifát“ či jen „al-asmá' wa 's-sifát“. Nepovažuje ho však za samostatnou část, ale spíše za součást tawhíd al-'ibáda. Dnes se v salafíjském islámu tawhíd zásadně dělí na tři druhy: tawhíd ar-rubúbíja, tawhíd al-ulúhíja a tawhíd al-asmá' wa 's-sifát. Původ tohoto dělení je nejasný a objevuje se až v pozdějších salafíjských dílech. Například v raných komentářích *Knihy o tawhídu* je dělení na dvojí tawhíd, kdežto v komentářích al-'Utajmína a Ibn Báze je již trojí dělení.

Nehledě na tuto skutečnost, smyslem celé této koncepce je zcela prostá myšlenka: pouhá konfese tawhíd ar-rubúbíja nečiní z člověka muslima. Tuto tezi považuje za velmi důležitou a mnohokrát ji opakuje: „Je to princip, který vyznávali i mušrikové v době posla Božího a jenž z nich neudělal muslimy. Posel Boží proti nim bojoval a

²³⁶ Pro tento názor viz Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb, *Kašf aš-šubuhát* (Al-Mamlaka al-'arabíja as-su'údíja: Wizárat aš-šu'ún al-islámíja wa 'l-awqáf wa 'd-da'wa wa 'l-iršád, 1419 h), 23–35.

²³⁷ Ibn Ghannám, *Tárich nadžd*, 276.

²³⁸ Ibn Qásim, *Ad-durar as-saníja*, 67.

²³⁹ Například Ibn Tajmíjuv žák Ibn Qajjim al-Džawzíja používal zcela jiné dělení, *tawhíd al-ma'rifa wa 'l-ithbát a tawhíd at-talab wa 'l-qasd*, které se však dnes téměř nepoužívá.

dovolil jejich krev i majetek.²⁴⁰ Z tohoto důvodu Ibn ‘Abd al-Wahháb pro zdůraznění někdy klade rovnítko, zvláště ve svých textech určených ke „vzdělávání ignorantů“, mezi tawhíd a uctívání jediného Boha. Tak je tomu například v *Knize o tawhídu*.²⁴¹ Kniha začíná koránským veršem: „A jen proto jsem stvořil džiny a lidi, aby uctívali.“²⁴² Je proto Boží výsadou (*haqq alláh*), aby jej lidé uctívali a nic k němu nepřidružovali.

Do tawhíd al-‘ibáda Ibn ‘Abd al-Wahháb řadí veškeré formy bohoslužby jako invokativní modlitbu (*ad-du‘á’*), naději (*ar-radžá’*), bohobojnost (*al-chawf*), bázeň (*al-chašja*), žádání Boha o pomoc (*al-isti‘ána*), utíkání se k Bohu (*al-isti‘ádha*), láska (*al-mahabba*), kajícnost (*al-inába*), zapřísahání se (*an-nadhr*), obětování (*adh-dhabh*), příslib dobrého (*ar-rahba*), příslib zlého (*ar-rahba*), pokora (*al-chušú’*), poníženost (*at-tadhallul*) a uctívání (*at-ta‘zím*).²⁴³

Jeho chápání tawhídu je širší než Ibn Tajmíjovo. Za jeho porušení považuje například i nařikání si na nepřízeň osudu nebo urážení větru. Odmítal i některé výrazy běžného jazyka: je širk nazývat slunečnice arabským jménem „otrokyně slunce“ (*‘ubbád aš-šams*), nazývat sluhu otrokem (*‘abd*), neboť všichni jsou boží otroci, či nazývat nejvyššího soudce „soudce soudců“, protože toto jméno je vyhrazeno pro Boha. V tomto směru. na Ibn ‘Abd al-Wahhába v moderní době navázali saúdskoarabští institucionalizovaní salafijští šejchové, jejichž výčet podobných jazykových novot se může zdát až absurdní.²⁴⁴

Otázka Božích jmen a přívlastků, jak se zdá, nehraje v učení Muhammada ibn ‘Abd al-Wahhába významnou roli. Spekulativní a teoretické problémy jsou jeho myšlení cizí. Třebaže se hlásí v otázce Božích jmen a přívlastků k salafíjskému islámu, nepovažuje za důležité seznámit s ní obšírněji „ignoranty“. Například v *Knize o tawhídu* letmo zmiňuje, že Bůh má překrásná jména. Přesto toto považuje za důležitou část věrouky

²⁴⁰ Ibn Qásim, *Ad-durar as-sanija*, 67.

²⁴¹ Viz ‘Abd ar-Rahmán ibn Hasan Ál aš-Šajch, *Fath al-madžíd šarh kitáb at-tawhíd* (Dár al-hadíth, n. d.), 33.

²⁴² *Ibid.*, 6.

²⁴³ Ibn Qásim, *Ad-durar as-sanija*, 68.

²⁴⁴ Existuje k tomu literatura běžně zvaná „novoty a sunna“. V tomto „žánru“ si zvláště liboval šejch al-‘Uthajmín. Tento purismus byl ale mnohými kritizován a jeho stoupcům vyčítáno pokrytectví, protože se zabývali podružnými věcmi, zatímco například z jejich pohledu nepatřičné tituly saúdské královské rodiny– výsost, vznešenost apod.– zůstaly nepovšimnuty. Srovnej postoj Ibn Tajmíji, který říká, že heretický je až obsah slov, nikoliv forma.

(*'aqida*) a z jeho korespondence je zřejmé, že i tawhíd Božích jmen a přívlastků byl součástí jeho polemik s náboženskými odpůrci. Tady se Ibn 'Abd al-Wahháb drží jednoduchého pravidla. Hlásí se k Ibn Hanbalovi a jeho názoru, že salaf mluví jen o tom, o čem mluvil Bůh a jeho prorok. Uznávají afirmativní či negativní přívlastky a mlčí (*sukút*) o věcech, které nejsou součástí Božího slova, jako podstata (*džawhar*), tělo (*džism*), případdek (*'arad*) či směr (*džiha*). V tomto se již odvolává na Ibn Tajmíju a Ibn 'Aqíla.²⁴⁵

Opakem tawhídu je širk. Oba pojmy spolu úzce souvisí. Jejich vzájemný vztah Ibn 'Abd al-Wahháb vyjadřuje příměrem:

*Pokud víš, že Bůh tě stvořil, abys jej uctíval, pak věz, že uctívání se nazývá uctíváním, jen pokud je s tawhídem, tak jako modlitba se nazývá modlitbou pouze s rituální čistotou. Pokud vstoupí do uctívání širk, je neplatný, stejně tak, jako když jako když nečistá věc vstoupí do rituální čistoty.*²⁴⁶

Věci, které zneplatňují islám a tawhíd, tedy různé jednotlivé druhy širku, Ibn 'Abd al-Wahháb nazývá *nawáqid*. V teoretické rovině rozlišuje tři druhy širku: větší (*širk akbar*), menší (*širk asghar*) a skrytý širk (*širk chafi*).²⁴⁷ Větší širk dělí do čtyř skupin: širk v vzývání Boha (*širk ad-da'wa*), úmyslu (*širk an-níja*), poslušnosti (*širk at-tá'a*) a lásce (*širk al-mahabba*). Menším širkem je dávat na odiv svou zbožnost (*ar-rijá'*). Tuto okázalost chápe jako pokrytectví, které připisuje beduinům. Ostatně tento názor nalézáme již v Koránu. Je to například ostentativní modlení nebo okaté dávání almužen. Oba dva druhy širku dokládá příslušnými koránskými verši. Třetí, skrytý širk vychází z hadíthu: „Širk v této obci je méně nápadný, než lezení mravenců na lávovém kameni za temné noci.“²⁴⁸ Jeho podstata však není zcela jasná.

Největší širk, který Ibn 'Abd al-Wahháb zejména kritizuje, souvisí s invokativní modlitbou. Podle rozšířeného názoru nebyla považována za bohoslužbu.²⁴⁹ Odvolává se tu stejně jako před ním Ibn Tajmíja na hadíth, že „invokativní modlitba je samou

²⁴⁵ Viz například Ibn Ghannám, *Tárih nadžd*, 247–257. Zde se opět rozchází s názorem Ibn Tajmíji.

²⁴⁶ Ibid, 36.

²⁴⁷ Ibn Qásim, *Ad-durar as-saníja*, vol. 2, 69.

²⁴⁸ Ibid., 70.

²⁴⁹ Viz Ibn 'Abd al-Wahháb, *Kašf aš-šubuhát*, 20–23.

podstatou bohoslužby“ (*ad-du‘á‘ muchch al-‘ibáda*). Kdo vzývá jiného nežli Boha, je vinen širkem. „Takový říká posle Boží, ‘Abdalláhu ibn ‘Abbási, ‘Abd al-Qádire, ó skrytý (*mahdžúb*), domnívaje se, že vyplní jeho přání.“²⁵⁰ Tato věta znamená, že se nelze dovolávat ani samotného proroka Muhammada, ani žádného jeho druha, ani světce. Rozhodně se nelze domnívat, že by Ibn ‘Abd al-Wahháb tyto osoby odsuzoval. Neodsuzuje například ani súfismus, ale přehánění (*al-ghalú*) v kultu jednotlivých světců. Říká, že „bludaři začali uctívat zbožné muže jako byl ‘Abd al-Qádir al-Džílání, Ahmad al-Badawí, ‘Iddí ibn Musáfir a vzdělanci ze všech čtyř madhhabů jim to vytýkali a varovali je před tím.“²⁵¹ Stejně tak ráfida přehání v kultu ‘Alího. Přehánění v uctívání prorokových druhů je rovněž širk. Lze shrnout, že širku se obecně dopouští ten, kdo obětuje, zapřísahá se, spoléhá se, doufá, utíká se, nebo žádá o pomoc jiného nežli Boha, v tom, v co dokáže pouze Bůh.

Za původ širku Ibn ‘Abd al-Wahháb považuje přehnané uctívání hrobů a nekrolatrii. Říká, že to může mít mnoho forem jako:

*spočívání (i‘tikáf) na hrobech lidí proslulých tím, že byli proroci, prorokovi druhové nebo měli blízko k Bohu (al-wilája); putování za účelem zijáry (šadd ar-rihál ila ‘z-zijára), aby se buď zdrželi u hrobu zbožného muže, prosili jej nebo Boha, či konali rituální či invokativní modlitbu u jeho hrobu.*²⁵²

Ibn ‘Abd al-Wahháb napomíná, že skuteční muslimové mají argumentovat s „přidružovači“ (*mušrikún*) tak, že přehnané uctívání zbožných mužů je totéž co modlářství.²⁵³

Třebaže je zde určující vliv Ibn Tajmíji a Ibn Qajjima al-Džawzjí, ve výsledku Ibn ‘Abd al-Wahháb cituje obě autority spíše sporadicky. Jako mudžtahid a tradicionalista se odvolává mnohem raději přímo na hadíthy upravující právní vztah zijáry. Častými jsou například:

²⁵⁰ Ibn Qásim, *Ad-durar as-saníja*, vol. 2, 37.

²⁵¹ Ibn Ghannám, *Táríh nadžd*, 277.

²⁵² Ibn Qásim, *Ad-durar as-saníja*, vol. 2, 9.

²⁵³ Ibn ‘Abd al-Wahháb, *Kašf aš-šubuhát*, 18.

*Necht' Bůh prokleje židy a křesťany, kteří si z hrobů svých proroků učinili svatostánky. Nedělejte z mého hrobu navštěvované místo, neboť vaše modlitby mě zastihnou, ať již jste kdekoliv. Necht' Bůh prokleje návštěvnice hrobů i ty, kteří z nich činí místa prostrací (mešity) a svítilny. Bože, nedělej z mého hrobu uctívanou modlu.*²⁵⁴

Uznává i autoritu 'Alího jako tradenta hadíthů a není pravda, že by byl Ibn 'Abd al-Wahháb vůči němu nepřátelský jen proto, že je uctívanou postavou ší'itského islámu. Jako jeden z prorokových druhů a člen jeho rodiny se těší úctě jako ostatní prorokovi druzi, jeho interpretace v sunnitském podání se však podstatně rozchází se ší'itskou. Uvádí například výrok proroka citovaný právě 'Alím: „Nenechám vyvýšený hrob nesrovnán, nenechám sochu, kterou bych nezničil.“ Hadíth je zajímavý proto, že odporuje podstatě ší'itského kultu mrtvých.

Ibn 'Abd al-Wahháb uvádí i některé případy z historie, kdy byly hroby zničeny. V tomto kontextu připomíná příkaz chalífy 'Umara Abú Músovi exhumovat Danielův hrob a jeho tělo pohřbít na jiném místě, aby nemohl být uctíván. Silný vliv Ibn Tajmíji nezapře ani interpretace hadíthu: „Sedla se neupevňují, leč pro tři mešity: mešitu al-Harám [v Mekce], mešitu al-Aqsá a moji mešitu [v Medíně]“.²⁵⁵ Odtud pramení i zákaz, aby muslimové, pokud navštívili Jeruzalém, nechodili do Hebronu (arabsky *Chalíl*), kde je v jeskyni pohřben Abrahám.²⁵⁶ Sám Abrahám je v Koránu líčen jako ryzí monoteista, k jehož víře se hlásil samotný prorok Muhammad: „Rci: Mne pak uvedl Pán můj na stezku přímou, k náboženství pravému, víře Abrahamově, jenž pravým byl věřícím a nebyl z těch, kdož Bohu dávají společníky (6:161).“ Uctívání jeho hrobu bylo proto pro tradicionalisty velmi popudlivé.

Tyto historické příklady však byly vzdálené světu Ibn 'Abd al-Wahhába. A právě to je zajímavým rysem jeho učení: ukázat na paralelu širku raného islámu a jeho doby a nových kultů. Interpretuje svou současnost raně islámskou dobou, která je přísně normativní. V knize *Odhalení mýlek* Ibn 'Abd al-Wahháb srovnává bezvěrectví raně islámské doby se svou dobou. Zorným úhlem je zde tawhíd. Tawhíd je pro Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába největší ze všech náboženských povinností. Proto tomu, kdo jej

²⁵⁴ Ibn Qásim, *Ad-durar as-sanija*, vol. 2, 10–11.

²⁵⁵ *Ibid.*, 10.

²⁵⁶ *Ibid.*, 11. Sám Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb v Jeruzalémě zřejmě nebyl.

porušuje, nepomůže ani formální přihlášení se k islámu dvěma šahádami, ani že se modlí. „A což prý teprve tehdy, když staví na roveň Bohu Šamsána nebo Júsufa (místní kulty), prorokova druha nebo proroka?“²⁵⁷ Dále uvádí, že ‘Alí ibn Abí Tálíb spálil v ohni všechny své stoupence, kteří se prohlašovali za muslimy (*jadda‘úna ‘l-islám*), avšak věřili na ‘Alího tak, jako jiní věří v Šamsána a Júsufa. Ptá se, jak je tedy možné, že se prorokovi druhové jednomyslně shodli na jejich zabití a bezvěrectví? „Domníváte se, že druhové vyobcovali [pravé] muslimy nebo se domníváte, že víra v Tádže a jemu podobným je neškodná, zatímco víra v ‘Alího je důvodem k exkomunikaci?“²⁵⁸ V téže knize uvádí, že prorok bojoval proti židům a slovně je napadal, i když vyslovovali první část šahády, jež zní: „není žádného boha kromě Boha“.²⁵⁹ Argumentuje, že prorokovi druhové také bojovali proti kmeni Banú Hanífa, třebaže vyznávali obě šahády, modlili se a hlásili k islámu.

Co se týče bezvěrectví (*kufř*), tak to dělí na dvojí. Zaprvé to je bezvěrectví, které člověka staví mimo obec věřících (*juchridžu mina ‘l-milla*). Dělí se na pět druhů. Prvním bezvěrectvím je prohlášení za lživé Boží slovo (*kufř at-takdhíb*). Druhým bezvěrectvím je povyšováním (*kufř istikbár*), jako se například Iblís povyšoval nad Adama. Třetím druhem je bezvěrectví pochybováním (*kufř aš-šakk*), čtvrtým odvracení se před Božím varováním (*kufř al-i‘rád*), konečně pátým druhem bezvěrectví je pokrytectví (*kufř an-nifáq*) ve víře nebo skutcích. Zadruhé to je menší bezvěrectví, jež není důvodem k exkomunikaci. Je jím popírání Boží milosti (*kufř an-ni ‘ma*).²⁶⁰

Výsledkem exkomunikace je, že muslim je zbaven veškerých práv a je možné jej bezrestně zabít a přivlastnit si jeho majetek. Ibn ‘Abd al-Wahháb stanoví obecné podmínky pro exkomunikaci: muž, který se veřejně ukazuje jako muslim, se nesmí zabít do té doby, dokud se neprokáže opak. Dokázat je to třeba příslušnými koránskými verši či hadíthy. Na druhé straně říká, že ti, kteří jsou považováni za chárídžity, se mají zabíjet podle hadíthu: „Kdekoliv je potkáte, zabte je, kdybych je zastihl, věru bych je zabil.“ Říká, že se tak má stát i navzdory tomu, že to byli historicky vzato lidé, kteří nejvíce uctívali Boha a velebili ho a říkali „není žádného boha kromě něj.“²⁶¹ Širk tak

²⁵⁷ Ibn ‘Abd al-Wahháb, *Kašf aš-šubuhát*, 40.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Z tohoto důvodu je nepřesné překládat tawhíd jedinstvo Boží. Vhodnější je ponechat arabský originál, nebo zdůraznit, že se jedná o uctívání jediného Boha.

²⁶⁰ Ibid., 71.

²⁶¹ Ibid., 48.

úzce souvisí s otázkou bezvěry (*kufír*) a exkomunikace (*takfír*). Ibn 'Abd al-Wahháb připouští pokání u těch, kdo se dopustili širku z nevědomosti. Vždyť širku se prý může dopustit i náboženský učenec ('*álim*), neboť je to jedna z „největších hloupostí a nástrah d'ábla“. Stát se to může i muslimovi, který používá idžtihád, pokud se bude okamžitě kát, nemá být vyobcován.²⁶²

Velmi důležitou částí Ibn 'Abd al-Wahhábova učení je *al-walá' wa 'l-bará'*. Tato koncepce je stěžejní pro pochopení moderního a současného salafíjského extremismu a džihádismu, stejně tak vyhraněného myšlení prostých věřících. Ovlivňovala a formovala jak vztahy muslimů k nemuslimům, tak i vůči těm muslimům, kteří byli chápáni jako odpadlíci. Je úzce spjata s koncepcí hidžry, da'wy, exkomunikací a džihádem. Je to nejproblematictější a nejradiálněji část Ibn 'Abd al-Wahhábova myšlení.

Koncepce *al-walá' wa 'l-bará'* v sobě spojuje více pojmů a jako taková je určující pro povahu Ibn 'Abd al-Wahhábova díla. Například ve vztahu k tawhídu říká, že tři principy (*thaláthat al-usúl*) jsou jeho součástí: tawhíd ar-rubúbija, tawhíd al-iláhija (tj. ulúhija) a *al-walá' wa 'l-bará'*.²⁶³ Jindy říká, že fundamentem islámského náboženství a jeho zásadou (*asl ad-dín wa qá'idatuhu*) jsou dvě věci: první je přikázání uctívat pouze jediného Boha, jenž nemá společníky, podněcovat k tomuto a být nakloněn tomu (*al-muwálát*), kdo tak činí. Naopak exkomunikovat toho, kdo tento princip zanechal. Druhou věcí je varovat před širkem v bohoslužbě, urážet (*taghliz*) a být nepřátelský (*al-mu'ádát*) vůči tomu, kdo tak činí a exkomunikovat ho.²⁶⁴

Koncepci *al-walá' wa 'l-bará'* nalézáme také v knize *Tři principy (thaláthat al-usúl)*. Definuje je tak, že služebník Boží má poznat svého Pána, jeho náboženství a proroka Muhammada.²⁶⁵ Příslušná kapitola o poznání proroka Muhammada pak pojednává právě o zásadě *al-walá' wa 'l-bará'*, třebaže není takto explicitně pojmenována. Ibn 'Abd al-Wahháb zde interpretuje koránský verš: „Ty rouchem přikrytý, vstaň a varuj, pána svého oslavuj, svůj oděv očist' a *rudžz* opust' (74:1–5).“ Klíčová je zde část „opust' *rudžz*“, která zní arabsky *wa 'r-rudžz fa 'hdžur*. Muslimská exegetická literatura slovo *rudžz*

²⁶² Ibid., 44–45.

²⁶³ Madžmú'at ar-rasá'il, vol. 1, 4.

²⁶⁴ Ibn Qásim, *Ad-durar as-sanija*, vol. 2, 202.

²⁶⁵ Viz Ibn Báz, *Šarh thaláthat al-usúl li 'l-imám ar-rabbání Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb* (Al-Qáhira: Maktabat al-hudj al-muhammadi, 2004), 20.

vykládá různě. V českém překladu část zní „hněvu Božího se varuj“ (Hrbek), nebo a „pohoršení se vzdaluj“ (Nykl). Ibn ‘Abd al-Wahháb však slovo *rudžž* chápe tradicionalisticky jako modla.²⁶⁶ Celý verš pak vykládá následovně: posle Boží, varuj před širkem, očisti své činy od širku, opusť modly a distancuj se (*al-bará’ a*) od širku i mušriků.

Ideálem *al-walá’ wa ‘l-bará’* je Abrahámovo náboženství (*millat Ibráhím*). V Koránu je Abrahám líčen jako ryzí monoteista, který nebyl polyteista (*mušrik*) na rozdíl od společnosti, v níž žil. „Pravil Abrahám svému otci a lidu: ‘S tím co uctíváte, nemám nic společného (*innaní bará’ á*)’, kromě toho, jenž mě stvořil, neboť on mě povede (43:26).“²⁶⁷ V duchu této zásady je třeba se distancovat (*bará’ a*) od širku a polyteistů. Klíčovou roli v tomto hraje koránský verš 60:4 „Pane náš, měli jste dobrý příklad v Abrahámovi a těch, kteří byli s ním, když řekli svému lidu: ‘My nemáme nic společného s tím (*inná burá’ u*’), co uctíváte vedle Boha. Zříkáme se vás (*kafarná bikum*) a mezi námi započalo se nepřátelství (*al-‘adáwa*) a nenávisť (*al-baghdá’*) navěky, dokud neuvěříte v jediného Boha.“²⁶⁸ Takto vykládá *al-walá’ wa ‘l-bará’* potomek Ibn ‘Abd al-Wahhába ‘Abd ar-Rahmán ibn Hasan. Říká, že je třeba exkomunikovat každého, kdo se v bohoslužbě dopouští širku a cituje koránský verš 18:39: „Bijte je, dokud nebude *fitna* a celé náboženství nebude patřit Bohu.“ Klíčové slovo *fitna* zde vykládá inovativně jako širk.²⁶⁷

V tomto kontextu je zajímavé, jak Ibn ‘Abd al-Wahháb vykládá imperativ slovesného tvaru *‘hdžur*, od něhož je utvořeno slovo *hidžra*, ve zmíněné pasáži *Tří principů*: „*Hidžra* je přestěhování se ze země širku do země islámu. *Hidžra* ze země širku do země islámu je povinnost této obce, trvajíc až do soudného dne.“²⁶⁸ Když se prorok usadil v Medíně, byly mu přikázány zbývající náboženské povinnosti (*šará’ i*) jako zakát, půst, *hadždž*, *džihád*, *ádhán* či přikazovat dobré a zakazovat špatné.²⁶⁹ Z toho plyne, že důležitý předpoklad pro nastolení Božího zákona je pro Ibn ‘Abd al-Wahhába *hidžra*.

Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb chápal *hidžru* jako stále živý element islámu, nikoliv

²⁶⁶ Srovnej výklad Ibn Kathíra, jenž se opírá o hadíthy, čte mimojiné rovněž „modly“: Ibn Kathír, *Tafsír al-qur’án al-‘azím* (Al-Qáhira: Maktabat as-safá, 2004) vol. 4, 168.

²⁶⁷ Viz Ibn Qásim, *Ad-durar as-sanija*, vol. 2, 205–206.

²⁶⁸ Ibn Báz, *Šarh thaláthat al-usúl*, 44–45.

²⁶⁹ *Ibid.*, 44.

jako historicky podmíněný jev spojený s prorokovým posláním. Jeho život je toho příkladem. Kázal v oázách Ujajna a Hurajmilá a v každé z nich mu usilovali o život. Teprve Dar'íja se mu stala „příbytkem hidžry“ (*dár al-hidžra*) a počet muhádžirů, vystěhovalců za víru stoupal.²⁷⁰ Zde začal svou da'wu a připravoval se na střet s nevěřícími.

Ibn Bišr to popisuje následovně:

Když se šejch usídlil v Dar'íji, jejíž obyvatelstvo se nacházelo ve stavu naprosté ignorance a viděl, jak se dopouštějí většího i menšího širku, že berou na lehkou váhu modlitby a zakát a odmítají praktikovat náboženská přikázání, začal je učit a laskavým slovem kárat. Vysvětloval jim význam slov „není žádného boha kromě Boha“ a vysvětloval jim význam [tawhíd] al-ulúhíja, a že Bůh je to, co srdce miluje, čeho se bojí i v co doufá; že islám je odevzdání se Boží věci a jeho vedení, oddání se bohoslužbě, je to pokora, ponížení, kajicnost a spoléhání na Boha. Učil je katechismu (usúl ad-dín), islámu a jeho základům, poznání jejich proroka, jeho genealogii a prorocké poslání a k čemu vyzýval, a sice obsahu slov „není žádného boha kromě Boha“ a že budou vzkříšeni po smrti. Když se v jejich srdcích upevnilo poznání tawhídu a jeho opaku [širku] po ignoranci, pronikla do jejich srdcí láska k šejchovi a zamilovali si muhádžiry a poskytli jim útočiště. Poté šejch napsal lidem, jejich vůdcům a soudcům [...] Posléze šejch vyhlásil džihád proti nepřátelům tawhídu.²⁷¹

Tento boj proti jiným muslimům Ibn 'Abd al-Wahháb ospravedlňoval zásadou, že tahwíd ar-rubúbíja nedělá z člověka muslima, protože prorok bojoval (*qátala*) bez rozdílu proti všem přidružovačům a modloslužebníkům, ať již uctívali Slunce, Měsíc, anděly, proroky, zbožné muže, stromy a kameny. Důkazem je opět koránský verš 18:39.

²⁷²

Al-walá' wa 'l-bará' je doktrína, jejíž kořeny sahají k cháridžitskému islámu. Cháridžité se považovali za lid ráje (*ahl al-džanna*), kdežto nevěřící byli lidem pekla (*ahl an-nár*). „Nevěřících muslimů“ se stranili (*tabarra'a*) a důraz kladli na vlastní integritu

²⁷⁰ Ibn Bišr, *Unwán al-madžd*, 43

²⁷¹ Ibid., 45.

²⁷² Ibn Qásim, *Ad-durar as-saníja*, 25.

(*tawallá*). Ibn 'Abd al-Wahhábovo pojetí al-walá' wa 'l-bará' je zcela totožné. Z tohoto důvodu byl on i první wahhábité obviňováni z chárídžovství z mnoha stran.

Například jemenští tradicionalisté Ibn al-Amír a Muhammad aš-Šawkání zprvu velmi vřele reflektovali ve svých oslavných básních Ibn 'Abd al-Wahhábovo učení. Později, když k nim dolehly zprávy o exkomunikaci muslimů, vzali své qasídy zpět a složili básně, v nich odmítli jejich extremismus a přirovnali je k chárídžitům.²⁷³

Dokonce i Sulajmán ibn 'Abd al-Wahháb v pojednání později pojmenovaném *Boží blesky v odpověď na wahhábismus (As-saqá' iq al-iláhija fi 'r-radd 'ala 'l-wahhábija)* mimo jiné kritizuje svého bratra Muhammada, že exkomunikuje muslimy, kteří se modlí ke Ka'bě (*aḥl al-qibla*), totiž muslimy v nejširším smyslu tohoto slova. Práví zde: „Prorokovi druhové, jejich následovníci ani imámové islámu neexkomunikovali chárídžity, ani 'Alí ani jiný z prorokových druhů neříkali: 'máme proti vám jasný důkaz.'“²⁷⁴ Odvolává se přitom na Ibn Tajmíju.²⁷⁵

Stojí za zmínku, že navzdory skutečnosti, že se jemenští tradicionalisté od wahhábismu distancovali, interpreti Ibn 'Abd al-Wahhábova díla jejich oslavné qasídy nepřestali uvádět až do dnešních dob. Například přinejmenším jednu z obou qasíd nalezneme u Ibn Ghannáma, raném výkladu *Knihy o tawhídu* z pera šejcha 'Abd ar-Rahmána ibn Hasan Ál aš-Šajch *Slavné otevření (Fath al-madžíd šarḥ kitáb at-tawhíd)*, ale i současných oficiálních publikacích, jakou je například 'Abbúdova studie.²⁷⁶

Je možné, že první wahhábité se snažili zasadit Ibn 'Abd al-Wahhábovo učení do širšího kontextu salafijského reformismu, zejména jemenského tradicionalismu a aš-Šawkáního školy, která vycházela z daleko bohatější a rozvinutější tradice. Sám aš-Šawkání z Ibn Tajmíji namnoze čerpal. To lze pozorovat ve Slavném otevření, kde je dílo interpretováno zejména skrze Ibn Tajmíju, ačkoliv v původním textu *Knihy o tawhídu* Ibn Tajmíjovo jméno nefiguruje ani jednou. Jinými slovy se Muhammad ibn 'Abd al-

²⁷³ Viz Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 128–129.

²⁷⁴ Sulajmán ibn 'Abd al-Wahháb, *As-sawá' iq al-iláhija fi 'r-radd 'ala 'l-wahhábija* (bez vydavatele a místa vydání, 2006), 21.

²⁷⁵ Tímto pojednáním se zabývá užitečná studie na www.jadal.org Su 'úd as-Sarhán, "Haqíqat al-chiláf bajn Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb wa achihi Sulajmán".

²⁷⁶ 'Abd ar-Rahmán ibn Hasan Ál aš-Šajch, *Fath al-madžíd*, 4.

Wahháb jako mudžtahid zdráhal odvolávat se příliš často na uznávané autority, kdežto pozdější generace učenců se naopak snažily propojit jeho dílo se sunnitskou vzdělaností. Sám aš-Šawkání je ale citován zřídka, což pravděpodobně mělo politické důvody, související se saúdským ideologickým a mocenským tlakem na Jemen.²⁷⁷

²⁷⁷ Není bez zajímavosti, že saúdští emíři i zde uplatňovali koncepci al-walá' wa 'l-bará', viz Ibn Qásim, *Ad-durar as-sanija*, vol. 2, 281 a dopis Fajsala ibn Turkiho do Jemenu, v němž vyzývá k opuštění širku a distancování se od něj (*tark aš-širk wa 'l-bará'a minhu*).

IV. Salafíja jako ideologie saúdského státu: otázka dogmatu a metodologie

Vznik třetího saúdského státu znamenal významný milník pro vývoj salafíjského islámu jakožto oficiální ideologie. Již velmi brzy se ukázalo, že radikální pojetí wahhábismu v podobě hnutí ichwánů, které kladlo silný důraz na džihád, bylo hlavní překážkou v konsolidačním procesu nově se rodícího saúdského státu.

Hnutí ichwánů založil sám budoucí král 'Abd al-'Azíz na počátku dvacátých let dvacátého století. Cílem bylo usazovat kočovné a nezávislé kmeny v zemědělských koloniích (*hidžra*, pl. *hidžar*). Prostředkem k jejich ovládnutí byla povrchní islamizace a poslušnost vládci jako jejich duchovnímu vůdci. Tento přechod od kočovného způsobu života (*badáwa*) k civilizovanému (*hadára*) byl chápán jako přechod z období džáhilíje k islámu.

Myšlenka ichwánů symbolizovala bratrství kmenů, jejichž tribalismus a vzájemné půtky měly být překonány jednotící ideologií – islámem. Ichwáni se bojeschopní mužové z těchto *hidžer* nazývali podle koránského verše: „Přidržujte se pevně provazu Božího všichni a nerozdělujte se! Pomněte dobrodiní Božího k vám, když jste byli nepřáteli a On opět sblížil srdce vaše a stali jste se – díky milosti Jeho – bratry“ (3:103). Tento verš se historicky vztahuje ke smíru mezi mekkánskými vystěhovalci za víru (*al-muhádžirún*) doby nejranějšího islámu a jejich pomocníky (*al-ansár*) v Medíně.

Ichwáni však byli dvousečným mečem. S pomocí těchto fanatických bojovníků sice 'Abd al-'Azíz dobyl a sjednotil značnou část Arabského poloostrova (tzv. *tawhíd al-mamlaka*), nicméně sama existence hnutí představovala vážnou hrozbu mocenskou i ideologickou, zejména když po dobytí Hidžázu přišel do užšího styku s okolním světem. Ichwáni, kteří se považovali za nadřazené usedlému obyvatelstvu (a to včetně umírněných stoupenců učení Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába), se vymezovali vůči všemu „neislámskému“ charakteristickým vzhledem a odíváním: nosili plnovous, bílé hábity a pokrývku hlavy (*ghutra*) bez stahovacího řemene (*'iqál*). Kritizovali všelijaké novoty, se kterými se setkali a které předtím neznali, jako používání automobilů,

jízdních kol, kapesních hodinek či telegrafu. Terorizovali a vraždili jinak smýšlející, ať již civilní usedlé obyvatelstvo nebo duchovní ve městech.

Na konci dvacátých let se ichwáni dostali do politicko-ideového střetu s 'Abd al-'Azízem: vytýkali mu styky s nevěřícími „Inglízy“ a s Egyptany i pozastavení džihádu, požadovali nadále „islamizovat“ ší'itské obyvatelstvo v přímořských oblastech Zálivu a odmítali platit nenáboženské daně (*mukús*). Největší kritiku si však vysloužilo to, že 'Abd al-'Azíz přijal královský titul a tudíž i světskou vládu (*mulk*). Do této doby byl znám Ibn Sa'úd (tj. obecně saúdský vládce) nejen jako vojenský vůdce (*amír*), ale zejména jako vůdce duchovní (*imám*).

V reakci na kritiku ichwánů 'Abd al-'Azíz přehodnotil svou náboženskou politiku a začal se opírat o loajální duchovní z nadždských rodin usedlíků ve snaze legitimizovat své pragmatické kroky. 'Ulamá' z Hidžázu všech čtyř právních madhhabů, kteří byli 'Abd al-'Azízovi dobří, když jej prohlásili za krále Hidžázu, museli přenechat hlavní slovo svým hanbalovským kolegům z Nadždu, kteří se přeci jen těšili respektu ichwánů. Ti z ichwánů, kteří se nechtěli podrobit královské moci – byly to hlavně kmeny al-'Utajba, al-'Udžmán a Mutajr – byly vojensky eliminovány.

Britský agent a znalec tamního St. J. Philby se v tomto kontextu nejednou vyjádřil, že „Frankenstein, jehož prostředím ['Abd al-'Azíz] stvořil, by jej zcela jistě zničil, kdyby nepřevzal iniciativu a nezničil jej sám.“²⁷⁸ Není bez zajímavosti, že tento anachronismus ichwánů v moderním světě byl předpovězen mnohem dříve. Tak například americký generální konzul v Istanbulu informoval zpravodajské úřady: „Třebaže britské vztahy se saúdskou dynastií jsou již po několik desetiletí přátelské, existuje malá pochybnost, že pro wahhábity v současné době není místo.“²⁷⁹

Zhruba ve stejné době se od „wahhábismu“ distancoval i samotný 'Abd al-'Azíz ve snaze zasadit saúdskou interpretaci islámu do širšího kontextu náboženské ortodoxie a bránit se tak před obviňováním ze sektářství, jemuž bylo hnutí tzv. „wahhábitů“

²⁷⁸ Philby, H. St. John: *Sa'udi Arabia* (Beirut, 1968), 313.

²⁷⁹ al-Rasheed, Ibrahim (ed.) *Documents on the History of Saudi Arabia: Establishment of the Kingdom of Saudi Arabia under Ibn Saud, 1928–1935* (Documentary Publications Salisbury 1976) vol. III, 190, R. No. 5? (nečitelné), zpráva generálního konzula v Istanbulu americkému ministru zahraničí.

vystavováno.²⁸⁰ V roce 1929 ve svém projevu v Mekce 'Abd al-'Azíz naznačil, že se rozešel s obdobím radikální – tzv. „džihádistické“ – interpretace wahhábismu s poukazem na to, že islám nového státu zahrnuje všechny právní školy. Jinými slovy se snažil spojit náboženskou tradici izolovaného Nadždu s tradicí z Hidžázu, jenž byl „branou do nového světa“:

Nazývají nás 'wahhábity' a našemu směru (v orig. madhhab) říkají „wahhábitský“, jakoby to byl nějaký zvláštní směr ... a to je strašný omyl, který vznikl na základě lživých tvrzení, která šířili zaujatí lidé. Nejsme stoupenci žádného nového směru či nového vyznání. Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb nepřišel s ničím novým, naše vyznání je vyznáním as-salaf as-sálih, tak jak stojí v Knize Boží, zvyklosti posla Božího a jak as-salaf as-sálih jednali. My si vážíme všech čtyř imámů a neděláme rozdíly mezi Málíkem, Šáfi'ím, Ahmadem či Abú Hanífou. Je to vyznání, ke kterému vyzýval šejch Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb. Je to naše vyznání, které je založené na tawhídu vznešeného Boha, je prosté všech nánosů (šawá'ib) a zbavené všech novot. Vždyť toto vyznání tawhídu, k němuž vyzýváme, nám pomáhá od všech těžkostí a útrap.“²⁸¹

Tento názor, že všechny právní madhhaby jsou si rovny, je dnes prezentován jako oficiální postoj saúdskoarabské interpretace islámu a je svým způsobem překlenutím radikalismu ichwánů. Příkladem je velice rozšířená brožura *Bud' pravým salafím* (*Kun salafijan 'ala 'l-džádda*) z pera 'Abd as-Saláma as-Sihímího, docenta šarí'y na Islámské univerzitě v Medíně. Že se jedná o oficiální interpretaci salafije je zřejmé jak z formální, tak obsahové stránky.²⁸² Typicky formálním znakem je úvodní formule, již začínají publikace představitelů institucionalizované, loajální prosaúdské salafije jako Ibn Báz, Ibn 'Uthajmín, Sálih ibn Fawzán, al-Madchalí, al-Wádi'í, případně státem financovaných edicí „oficiálních“ středověkých náboženských textů, jako jsou například edice hadíthů:

Sláva Bohu, jehož velebíme a o pomoc a odpuštění žádáme. Utíkáme se k Bohu před

²⁸⁰ Hovořím-li o „wahhábismu“, mám na mysli zejména hledisko pevného spojení mezi Ál Su'úd a Ál aš-Šajch.

²⁸¹ al-Qábusí, M. (ed.), *Al-Mushaf wa 's-sajf: madžmú 'a min chitábát wa kalimát wa mudhakkirát wa ahádíth džalálat al-malik 'Abd al-'Azíz Ál Su'úd* (ar-Rijád, 2002), 55.

²⁸² Institucionalizovanou, respektive oficiální salafijí se zde míní v zásadě totéž, co Quintan Wiktorowicz nazývá „puritánskou salafijí“, jen zřetel se liší. Formálním rysem, jak se domnívám, je zmíněná úvodní formule.

zlem nás samých a špatností našich skutků. Koho vede Bůh, toho nikdo nesvede [z cesty]. Komu dal Bůh zbloudit, ten nemá žádného průvodce. Vyznávám, že není žádného boha kromě jediného Boha, jenž nemá sobě rovného. Vyznávám, že Muhammad je jeho služebník a posel.

Autor textu, „ideologicky posvěceného“ šejchem Ibn Fawzánem, argumentuje, že v Saúdské Arábii se vyučuje čtyřem právním madhhabům, neboť rozdílné názory (*chiláf*) mezi jednotlivými školami jsou pouze v pozitivním právu (*furú' al-fiqh*), nikoliv v dogmatu.²⁸³ As-Sihímí vyvrací názor, že salafija straní saúdskému státu v tom smyslu, že by to bylo pouhé učení Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába. Tomuto stranění se říká *hizbija*, což je v salafijském diskurzu velmi frekventované slovo. Ibn 'Abd al-Wahháb byl pouze jedním ze salafijských kazatelů (*dá'ija*) a reformátorů (*mudžaddid*). Zásluhou 'Abd al-'Azíze, jenž je autorem následujícího úryvku, se formovalo Království Saúdské Arábie jakožto salafijský stát:

„Jsem salafijským mužem a salafija je mé vyznání [...]. Říkají, že jsme wahhábité, ale ve skutečnosti jsme salafijové (inná salafijún) dbající na naše náboženství. Následujeme Boží knihu a sunnu jeho posla [...]. Neprotežujeme některé madhhaby na úkor jiných, vždyť naši imámové jsou Abú Hanífa, Málík, aš-Šáfi'í a Ibn Hanbal.“²⁸⁴

Hlavním cílem publikace je podpořit argumentací tvrzení, že salafija je totéž co ortodoxie (*ahl as-sunna*):

Pravověrní se začali nazývat sunnity, aby se odlišili od stoupenců heretických učení v dogmatu. Nejčastějšími názvy byly „lid sunny“ (ahl as-sunna), „lid sunny a pospolitosti“ (ahl as-sunna wa 'l-džamá'a), spasená skupina (al-firqa an-nádžija), „zachráněná skupina“ (at-tá'ifa al-mansúra) nebo „lid tradic“ (ahl al-hadith wa 'l-athr). Když se ale někteří sektáři začali rovněž nazývat sunnity, začali se praví sunnité nazývat salafiji (as-salafijún) a svou výzvu salafijskou (da'wa salafija).²⁸⁵

Autor publikace vysvětlil správné chápání sunny. *Muhaddithún*, sběratelé tradic,

²⁸³ 'Abd as-Salám as-Sihímí, *Kun salafijan 'ala 'l-džádda* (al-Qáhira: Dár al-manhadž, 2004), 16.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Ibid., 14–15.

definovali sunnu jako skutek, čin, rozhodnutí, vlastnost nebo ctnost proroka Muhammada. *Usúlijún*, zakladatelé fundamentů práva, jimiž se v kontextu sunnitského islámu obvykle rozumí nejstarší generace tradicionalistických právníků, včetně eponymů právních škol, zase jako přenesené prorokovy tradice (*má džá' a manqúlan 'ani 'n-nabí*). Týkaly se toho, co nebylo obsahem Koránu, ať již jimi prorok chtěl, či nechtěl objasňovat Korán. Konečně *fuqahá'*, praktičtí právníci, pod tímto pojmem rozuměli to, co není pro muslima „povinné“ (*wádžib, fard*), ani z kategorie „zakázaného“ (*muhrám*) či „zavrženého“ (*makrúh*).

Důležité je definování sunny jako toho, co je v souladu s Koránem a sunnou proroka Muhammada a jeho druhů v otázkách věrouky (*i'tiqádát*) a kultu (*'ibádát*). Je zřejmé, že sunna zde znamená toliko „metoda“ či „metodologie“ (*manhadž*), jenž, jak uvidíme, je spolu s pojmem „dogma“ (*'aqída*) klíčovým pojmem salafije.

Východiskem as-Sihímího definice sunnitů (*ahl as-sunna*) je Ibn Tajmíjova kniha *Cesta sunny*. Sunnité jsou definováni politickým a ideologickým kritériem. Politickým kritériem je následování vedení prvních tří chalífů Abú Bakra, 'Umara a 'Uthmána. Vůči nim se vymezuje sekta ráfida (pl. *rawáfid*), která odmítala princip volby.²⁸⁶ Důležité je však chápání sunny jako metodologie. Sunna a manhadž je metodou salaf zejména v dogmatických otázkách. Tato metoda tak zahrnuje tradicionalistická dogmata jakými je víra v nestvořenost Koránu, v uzření Boha na Onom světě či určený osud. V tomto ohledu je třeba zdůraznit, že metoda salaf je v první řadě metodou používanou v teologických otázkách týkajících se povahy Božích jmen a přívlastků.²⁸⁷ Sám Ibn Tajmíja pro tento způsob, hlavně ve vztahu k nám již známým otázkám *istiwá'* a *fawqija*, používal synonymně výrazy *madhhab, taríqa, minhádž*.²⁸⁸ V témže kontextu používal dokonce přímo arabský termín salafija. „Salafiju“ je tudíž historicky možno chápat jako teologický termín, pevně spjatý s dogmatem.

Zhruba ve stejné době jako ichwání v Arábii se v Egyptě formovala ideologie

²⁸⁶ Ší'ité naopak v tomto politickém aspektu nazývají sunnity „*návásib*“.

²⁸⁷ Viz as-Sihímí, 43. Více viz Bernard Haykel, „On the Nature of Salafi Thought and Action,” in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (London: Hurst & Company, 2009), 38. Konkrétní příklad viz Ibn Tajmíja, *Dar' ta 'árud al-'aql wa 'n-naql*, ed. Rašád Sálím (ar-Rijád, 1991), vol. 2, 8.

²⁸⁸ Je třeba rozlišovat mezi madhhabem jako metodou a madhhabem jako právní školou (*madhhab al-fiqh, madhhab fiqhí*).

Muslimského bratrstva, která se taktéž hlásila svým způsobem k odkazu *as-salaf as-sálih* a salafíji. Nicméně je třeba zdůraznit, že salafíja, k níž se Muslimské bratrstvo hlásilo, měla poněkud odlišné ideové kořeny a není spjata s teologií Ibn Tajmíji (třeba v prubířské otázce *istiwá'* a *fawqíja*). Tyto ideologie bývají často zaměňovány, proto je třeba vysvětlit, v čem si byly odlišné. Tato osvícenecká salafíja (*as-salafíja at-tanwíríja*), jak se někdy pro rozlišení nazývá, je spjata s reformním učením Džamál ad-Dína al-Afgháního (z. 1897) a Muhammada 'Abdo (z. 1905). Oba se zabývali organizováním politického odporu vůči západnímu vlivu více nežli teologií ve smyslu teologického učení Ibn Tajmíji či puritánského učení Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába. Osvícenecká salafíja nebyla posedlá myšlenkou stanovení hranice, která oddělovala „pravé muslimy“ od těch „nepravých“. Naopak to bylo univerzální, takřka ekumenické učení, které usilovalo o překlenutí sektářských rozdílů, zejména mezi sunnou a ší'ou (odtud vzešlé hnutí *taqárub*, *taqríb* neboli přiblížení v dža'farovské jurisprudenci, nikoliv na poli teologie). Lišila se i v právní metodologii a chápání idžtihádu, jež byly racionalistické. 'Abdo dokonce přijímal i interpretační vlivy západní vědy, udržoval i čilé společenské styky s Evropou.

Poněkud složitější to je s povahou salafíje Rašída Ridá, žáka Muhammada 'Abdo. Ridá byl zcela jiného založení nežli 'Abdo. Na rozdíl od něj neovládal žádný evropský jazyk a společenské styky s Evropany se mu nezamlouvaly. I jeho reference ke křesťanství byly obvykle nepřátelské.²⁸⁹ Třebaže jeho prvotní názory byly blízké této osvícenecké salafíji, kam bývá i názorově řazen, v pozdějším období, a zejména na sklonku života se více přibližoval tradiční salafíji v pojetí Ibn Tajmíji.

V této době napsal i pojednání *Wahhábité v Hidžázu* (*al-Wahhábíjún wa 'l-hidžáz*), které je nejen oslavou učení Ibn Tajmíji a Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába, ale i chvalozpěvem na 'Abd al-'Azíze. Saúdský král se podle autora zasloužil o ochranu fundamentů sunnitského islámu více nežli kdokoliv jiný od doby pravověrných chalífů. Je pochopitelné, že Ridá byl podezříván z toho, že byl placen 'Abd al-'Azízem. Hájil se tím, že to nebyl osobní kontakt se saúdským králem, ale četba děl Ibn Tajmíji, která ho přiměla přehodnotit jeho raný názor, že wahhábité jsou novátorská sekta.²⁹⁰ V tomto

²⁸⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 236.

²⁹⁰ Ibid., 232. Různé verze přechodu Rašída Ridá k tradiční salafíji uvádí Bernard Haykel, „On the Nature of Salafí Thought and Action,“ in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel

období se Ridá se zasadil o editování a publikování mnoha Ibn Tajmíjových děl.

Na egyptskou salafíji – v pojetí politické angažovanosti Muhammada ‘Abdo i pozdního hanbalovského učení Rašída Ridá – navázal zakladatel Muslimského bratrstva Hasan al-Banná. Al-Banná v mládí navštěvoval kroužek Rašída Ridá a po jeho smrti chtěl vést i slavný časopis al-Manár, který Ridá redigoval. Třebaže se Muslimští bratři shodovali v obecné rovině s učením Ridá a odsuzovali inovace v doktríně a rituálu, rozcházeli se v politických metodách. Muslimské bratrstvo bylo hnutí nacionalistické, protikolonialistické, protikomunistické, sociální, vzdělávací a islámské. Islám měl být jediným řešením společenských neduhů (*al-islám huwa al-hall*). Zpočátku bylo i apolitické, al-Banná sám byl zastáncem myšlenky zákazu politických stran. Jeho aktivity začaly mít vysloveně politický ráz až v souvislosti s palestinskou otázkou ve 30. letech.

Jakožto politické hnutí byli Bratři opravdu více nacionalistickým hnutím než mahdismus a wahhábismus: jejich cílem bylo vytvořit lidovou sílu za účelem získání moci, spíše nežli obnovit vládu islámských hodnot.²⁹¹

Reformu al-Banná chápal nikoliv ve striktním návratu (*tadžíd*) k původnímu islámu, ale jako prostředek ke změně, široké reformě společnosti skrze morální nápravu jednotlivce. Bylo to učení syntetické. Dobře znám je výrok al-Banná, jímž své hnutí popsal jako „salafíjskou výzvu, sunnitskou cestu, súfíjskou skutečnost, politickou instituci, tělovýchovnou skupinu, kulturně vědecký svaz, ekonomickou společnost a společenskou myšlenku.“²⁹²

Jestliže bylo učení Hasana al-Banná něčím blízké pojetí islámu, které prosazoval ‘Abd al-‘Azíz, pak to byla obecná výzva následovat Korán a sunnu, třebaže to byl jen jeden z aspektů této široké syntézy.

Jsme muslimové, a dost. Naší cestou je cesta posla Božího (minhádžuná manhadž rasúl Alláh), Bůh mu žehnej a dej mu mír, a dost. Naše dogma se opírá o Boží Knihu a sunnu

Meijer (London: Hurst & Company, 2009), 47.

²⁹¹ Hourani, *Arabic Thought in the liberal Age*, 360.

²⁹² R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 14.

jeho posla, a dost. ²⁹³

Naše výzva je islámská ve všech významech, které toto slovo obnáší. Tak si tomu rozuměj jak chceš, ale nechť tvé chápání je svázáno s Knihou Boží, sunnou jeho posla a způsobem života as-salaf as-sálih z muslimů. ²⁹⁴

Al-Banná se však nehlásil k metodě as-salaf as-sálih ve výkladu Božích jmen a přívlastků jako tomu je u tradiční salafije, ale viděl v nich mravní ideál, neboť oni přijali a prosazovali jeho nařízení a pokyny. ²⁹⁵

Saúdský král se dokonce prostřednictvím svého poradce Háfize al-Wahby, významného egyptského intelektuála, snažil al-Banná získat jako učitele do země, kde vzdělání a negramotnost představovaly problém, který bylo nutno řešit. To se však administrativních důvodů nepovedlo a al-Banná do Saúdské Arábie nikdy neodcestoval. Později al-Banná projevil zájem založit v Saúdské Arábii pobočku organizace. Král, který nestál o organizovanou činnost, mu zamítavě leč diplomaticky údajně odpověděl: „všichni jsme muslimští bratři“ ²⁹⁶

Ideologie Muslimského bratrstva – ve svém důrazu na sociální, vzdělávací a politickou činnost – si stejně nakonec do saúdskoarabského království našla cestu. Stalo se tak v několika migračních vlnách. V podstatě již od 40. let, výrazněji pak v 50. a 60. letech v souvislosti s represemi a pronásledováním Muslimských bratrů v Egyptě, jejichž politická činnost představovala vážnou hrozbu Násirovu sekulárnímu režimu. Mnozí Muslimští bratři tak přirozeně našli útočiště v Saúdské Arábii. Tato imigrace však byla pro saúdskoarabský režim „trojským koněm“, jak se později ukázalo. Mezi imigranty byli i někteří radikální ideologové, mezi nimi i Muhammad Qutb, bratr popraveného Sajjida Qutba, považovaného za „duchovního otce“ takfíristů.

²⁹³ Citát ze životopisu Hasana al-Banná *Mudhakkirát al-da 'wa wa 'd-dá 'ija*, citováno z Muhammad 'Abd ar-Rahmán, *Manhadž al-isláh wa 't-taghjír 'inda džámá 'at al-ichwán al-muslimín: dirása fí rasá 'il al-imám al-Banná* (al-Qáhira: Dár at-tawzí' wa 'n-našr al-islámíja, 2005), 45.

²⁹⁴ *Manhadž al-isláh wa 't-taghjír*, 107.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Tammám, Husám, *Tahawwulát al-ichwán al-muslimín, tafakkuk al-ajdilúdžija wa nihájat at-tanzím* (al-Qáhira: al-Madbúli, 2006), 70.

V 70. a 80. letech, charakteristických ropným boomem v království, nastala druhé velká migrační vlna „gastarbeiterů“. Ta s sebou nejenže přivezla myšlenky muslimských ideologů indického subkontinentu, zejména Abu 'l-A 'lá Mawdúdího, ale též znamenala zaměstnání egyptských inženýrů, vědců i akademiků v saúdskoarabských islámských institucích: školách nižšího, středního a univerzitního stupně. V tuto dobu přišel do Saúdské Arábie i významný ideolog bratrstva Muhammad Surúr Zajn al-'Abidín, jehož směr bývá označován jako surúrismus (*as-surúríja*).

Vzhledem k organizačním schopnostem Muslimského bratrstva, které již v této době obsadilo významné posty v saúdskoarabském vzdělávacím systému, měli nově příchozí bratři do těchto institucí dveře otevřené dokořán.

Muslimští bratři byli v Saúdské Arábii vítáni, neboť se zasloužili o vybudování „islámské infrastruktury“, tedy dobře fungujících islámských organizací. Mezi nejvýznamnější patřilo Světové shromáždění muslimské mládeže (*an-nadwa al-islámíja li' š-šabáb al-islámí*, World Assembly of Muslim Youth). Cílem shromáždění uvedeným ve stanovách bylo sloužit skutečně islámské ideologii založené na tawhídu a bránit mládež před zkaženými idejemi západu.

Zatímco hlavní snahou saúdského režimu bylo šířit salafíjský islám, který spočíval v důrazu kladeném na tawhíd a jeho prosazovatele (tj. Saúdy), organizace kromě tawhídu šířila i radikální díla bratří Qutbů a pákistánského ideologa Mawdúdího.²⁹⁷ Muslimští bratři rovněž vydávali mnoho různých tiskovin a periodik.²⁹⁸

Saúdská Arábie podporovala Muslimské bratry nejen z Egypta, ale i jiných arabských zemí jako Súdán, Sýrie, Irák nebo Palestina, neboť v nich viděla politický nástroj, který „sloužil islámské věci.“ Oficiální i polooficiální instituce jako Nejvyšší rada 'ulamá' (*haj'at kibár al-'ulamá'*), Ministerstvo nadací a náboženských věcí (*wizárat al-awqáf wa 'š-šu'ún ad-díníja*) či Správa kázání, správného vedení a dobrozdání (*idárat al-wa'z wa 'l-iršád wa 'l-iftá'*) podporovaly vývoz salafíjské ideologie za hranice. Například do Egypta bylo vyvezeno a v mešitách distribuováno tolik knih, že to

²⁹⁷ Ondřej Beránek a Pavel Tupek, *Dvoji tvář islámské charity* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008), 97.

²⁹⁸ Tammám Husám, *Tahawwulát al-ichwán al-muslimín*, 73.

ovlivnilo myšlení mnoha Muslimských bratrů v Egyptě či dalo vzniknout vlastnímu egyptskému salafíjskému proudu.²⁹⁹

Toto ovlivňování však bylo oboustranné. Muslimští bratři, v menší míře i stoupenci dalších islámských ideologií, měli dalekosáhlý vliv na islámské myšlení v samotné Saúdské Arábii. V zemi, v níž jsou zakázány politické strany a potlačovány veškeré formy neřízeného společenského života a organizovanosti, vznikaly postupně organizované skupiny (*džamá'át*) a byla indoktrinována také mládež. Nicméně v Saúdské Arábii nikdy nevznikla taková organizační struktura jako v ostatních arabských zemích. Muslimští bratři si uvědomovali své citlivé postavení i to, že státní ideologií byl sice islám, ale v interpretaci Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába a jeho potomků, kteří stále tvořili vlivnou náboženskou elitu, která za režimem stála. Aby se nedostali do konfliktu s vládoucí rodinou Saúdů, odmítli vzdát hold vrchnímu muršidovi bratrstva. Namísto toho považovali krále za představitele světské moci (*walí al-amr*).³⁰⁰

Vztahy mezi Muslimskými bratry a vládou se začaly zhoršovat po vypuknutí Íránské revoluce a šíření revoluční ideologie, taktéž v souvislosti s koncem války v Afghánistánu a návratem mudžáhidů a jiných žvlů hlásajících takfír. Saúdská Arábie si začala uvědomovat bezpečnostní rizika vyplývající z politické angažovanosti a kritiky Muslimských bratrů. V tomto ohledu vynikalo zejména hnutí Probuzení (*sahwa*).

Hnutí Sahwa bylo výsledkem ovlivňování salafíje metodologií Muslimského bratrstva na saúdskoarabské půdě. Sahwa zahrnovala různé proudy, jejichž společným rysem byla frustrace z oficiálních salafíjských duchovních, kteří trvali na setrvání mimo politickou scénu a vyjadřovali se většinou k banálním náboženským otázkám.³⁰¹ Co do doktríny byli stoupenci sahwy salafíjové ve všech aspektech tawhídu, zastávali však politickou „metodu“ Muslimských bratrů. Ideologický a politický rozkol mezi loajální salafíjí a hnutím sahwa se otevřeně projevil v 90. letech po vypuknutí války v Zálivu. Stoupenci sawhy kritizovali režim za to, že pozval Američany bojovat proti muslimské zemi a že jim dovolil založit na „posvátném“ území Saúdské Arábie vojenské základny.

²⁹⁹ Ibid., 74.

³⁰⁰ Ibid., 75.

³⁰¹ K politickým aspektům sawhy viz Ondřej Beránek, *Saúdská Arábie mezi tradicemi a moderností* (Praha: Volvox globator, 2007), 93–102.

Hnutí saḥwa lze programově rozdělit do dvou proudů. První proud tvořili radikální qutbisté (*al-qutbījūn, al-qutbīja*), což byli přívrženci radikální ideologie bratří Qutbů. Ideologie qutbistů se soustředila na koncept takfīru – mnohdy maskovaný v krajní interpretaci *al-walá' wa 'l-bará'* –, revoluci a povahu šarí'atské vlády. Druhý proud tvořili zastánci umírněného přístupu Hasana al-Banná. Jejich programem byla společná práce, demokratická činnost, politická angažovanost, masová hnutí a jednota muslimů. Mezi nejvýznamnější aktivisty tohoto směru patřil například 'Abd ar-Rahmán 'Abd al-Cháliq, Muhammad Surúr, Salmán al-'Awda či Safar al-Hawálí. Hranice mezi oběma směry je však třeba vnímat jako neostrou, neboť jde spíše o tendence. Sám al-Hawálí byl například žákem Muhammada Qutba a pracoval s pojmem *hákimija* ve své disertační práci *Fenomén irdžá' v islámském myšlení (Záhirat al-irdžá' fi 'l-fīkr al-islámī)*. Nepřímo v ní kritizoval saúdské vůdčí duchovní ze servilního postoje, neboť „odkládají“ svůj soud na lidské skutky po způsobu středověké sekty označované hereziology jako *al-Murdži'a*. Disertační práce, která je přístupná online na webových stránkách šejcha al-Hawálího, se stala velice populární zejména v kruzích soustředěných kolem saḥwy.³⁰² V současném diskurzu se tohoto slova s oblibou používá pro šejchy loajální saúdskému režimu.

Mezi šejchy, které al-Hawálí nepřímo kritizoval, patřil i Násir ad-Dín al-Albání (z. 1999). Al-Albání byl naopak největším a nejvlivnějším kritikem metody politicky činné saláfije jakožto implementu Muslimského bratrstva. Byl naprostou klíčovou postavou, která ovlivnila to, jakým směrem se ubíral saláfijský diskurz nejen v Saúdské Arábii, ale v době globálního islámu i daleko za jejími hranicemi. Podívejme se na jeho názory na fiqh, metodu a dogma.

Al-Albání byl přesvědčen, že se muslim nemůže hlásit k žádné teologické (al-Aš'arího nebo al-Máturídího) ani právní škole (k hanafíjské, šáfí'ovské, málíkovské nebo hanbalovské). Důvodem je to, že ačkoliv tyto směry spadají pod označení lid sunny a pospolitosti (*ahl as-sunna wa 'l-džamá'a*), nelze se hlásit k učení jednotlivců, protože ti nebyly „chráněni“ před hříchy a poklesky. Rozváděl tak sunnitskou koncepci známou jako *'ismat al-džamá'a*. Je postavena na hadíthu, podle něž se prorokova obec neshodne na bludu. Al-Albání za „chráněné“ považoval pouze prorokovy druhy, nikoliv dvě po nich následující generace salaf. Podle al-Albáního je tudíž třeba, aby se muslim

³⁰² Práce se nachází na šejchovo domovské stránce www.alhawali.com.

hlásil k *as-salaf as-sálih*, neboť tak se hlásí k jejich neomylnosti.³⁰³ Totéž pravidlo aplikoval i na dogmatiku.

Al-Albání byl ovlivněn indickým proudem ahl-e hadíth, který vyzýval k idžtihádu, odmítal existenci právních madhhabů a hlásal kritický přístup k hadíthům. Tento proud vyznával v podstatě tytéž zásady, ke kterým se hlásil Ibn Tajmíja a středověcí tradicionalisté jako takoví (*ahl al-hadíth*). Al-Albání se zabýval revizí hadíthů a jejich klasifikací do dvou skupin: správných (*sahíh*) a nesprávných (*da'íf*). V duchu tohoto kritického přístupu (*al-džarh wa 'l-ta'díl*), v ideologickém smyslu slova, se nezdral podrobit kritice i uznávané hadíthy obsažené například ve sbírce al-Buchárího.

Právě tento otevřený a svobodný přístup k výkladu práva jej přivedl do sporu s tradičními elitami saúdkoarabských duchovních. Nejednalo se pouze o Ál aš-Šajch, ale i o další prominentní 'ulamá' pocházející z loajálních rodin z „wahhábitských bašt“, nadždských měst Unajzy a Burajdy. Al-Albání je kritizoval za to, že nejsou mudžtahidé, ale že se drží dílčích názorů právních škol, zejména hanbalismu. Zvláště Ál aš-Šajch popouzelo to, že Ibn 'Abd al-Wahhába považoval za salafijského šejcha pouze v 'aqídě, nikoliv však ve fiqhu.³⁰⁴

Al-Albání, který v Saúdské Arábii působil od šedesátých let, měl mocného spojence v osobě šejcha Ibn Báže. Ibn Báz byl tehdy prorektorem Islámské univerzity v Medíně, ale od šedesátých let jeho kariéra duchovního strmě stoupala. Od roku 1993 až do své smrti v roce 1999 zastával post nejvyššího muftího v království. Vymykal se představě zcela oddaného loajálního duchovního z nadždské rodiny, vždy si ponechal „jistou míru“ nezávislosti a těšil se proto poměrně značné autoritě. Byl to právě on, kdo al-Albánímu nabídl akademické křeslo v Medíně. S al-Albáním sdílel i zájem o kritiku hadíthů a idžtihád. Některé jeho názory byly podobně kontroverzní jako al-Albáního. Ibn Báz totiž sympatizoval s hnutím ahl-e hadíth, neboť se k němu hlásil jeden z jeho učitelů.³⁰⁵

³⁰³ www.fatwa1.com/anti-erhab/Salafiyah/tabseer.html. 'Isma je jeden z klíčových pojmů islámu, ale jeho obsah je různý a má mnoho významových odstínů, nejčastěji znamená neomylnost proroků nebo ší'itských imámů. V tomto konkrétním užití označuje podle smyslu *as-salaf as-sálih* pouze sahába.

³⁰⁴ Stéphane Lacroix, "Albani's Revolutionary Approach to Hadith," *ISIM Review* 21 (spring 2008): 6.

³⁰⁵ Ibn Báz byl znám několika kontroverzními názory, například popíral heliocentrismus a tvrdil, že kdo popírá, že země není plochá, je nevěřící. Později se někteří salafijští učenci snažili tyto výroky dementovat.

Al-Albání se například domníval, že správná pozice při modlení odpovídající prorokově praxi odporovala jurisprudenci čtyř madhhabů, či povoloval modlit se v obuvi. Vystupoval také proti tomu, aby si ženy zahalovaly obličej, s poukazem na slabost hadíthů, o něž se tento zákaz opíral. Díky těmto názorům byl ze strany většiny oficiálních duchovních zatlačen do izolace a nakonec byl nucen království opustit. Bylo by však mylné se domnívat na základě jeho názoru ohledně zahalování žen, že al-Albání byl náboženský liberál. Nebylo tomu tak. Vystupoval pouze proti některým kmenovým zvykům v saúdské interpretaci islámu, které se týkaly zejména žen.

Na druhé straně al-Albání předznamenal názorový střet mezi oficiální salafíjí a ideologií Muslimského bratrstva, zejména v podobě sawhy. Jeho názory a argumenty v dogmaticce, navzdory rozporu v právní teorii a praxi, posléze přijala za své oficiální saúdskoarabská salafíjá. V době, kdy všechny islámské proudy vzdávaly hold mučednické smrti Sajjida Qutba (popraven 1966) – Ibn Báz dokonce vyvíjel politický tlak na egyptskou vládu, aby Qutba omilostnila – al-Albání jako jeden z prvních vystoupil kriticky proti Qutbově ideologii.³⁰⁶ Jeho kritický osten napadal třeba koncepci „jednoty bytí“ Ibn ‘Arabího (*wahdat al-wudžúd*), kterou rozpoznal v Qutbově učení a která odporovala tawhídu.

V knize *Rozkol kaceřování (Fitnat at-takfír)* odsoudil anathema v obecné rovině a postavil takfíristy na roveň cháridžitům. Odsoudil rovněž džihádistické skupiny, jejichž pravou ideologií je takfír založený na mylné interpretaci koránského verše 4:47: „ti, kdo nesoudí (*lá jahkum*) podle toho, co seslal Bůh, jsou nevěřící (*káfirún*).“ Často se v tomto kontextu hovoří o tzv. *tawhídu al-hákimíja* jako čtvrtém aspektu tawhídu. Al-Albání toto odmítal a argumentoval, že je třeba znalosti šarí‘y, tedy komplexu právních norem a terminologie. V tomto verši pak *káfirún* znamená *hříšníci*, nikoliv *nevěřící* (Hrbek překládá správně *hanebníci*). To je též metoda, kterou zastával Ibn Tajmíja a Ibn Qajjim al-Džawzíja. Ač jsou takfíristé v jádru zbožní muslimové, je třeba, aby následovali (*ittibá‘*) způsobu (*manhadž*) as-salaf as-sálih.³⁰⁷ Tímto způsobem je podle al-Albáního poslušnost (*as-sam‘ wa ‘l-tá‘a*) vladaři, i kdyby to byl habešský otrok (*‘abd habaší*).³⁰⁸

³⁰⁶ Global Salafism, 69.

³⁰⁷ Al-Albání, *Fitnat at-takfír* (bez udání nakladatele, místa vydání a letopočtu), 4. Lektoroval Ibn Báz, komentářem opatřil Muhammad Sálih al-‘Uthajmín.

³⁰⁸ Ibid., 7.

Vlastnímu zakladateli Organizace muslimských bratří Hasanu al-Banná zase vytýkal přílišnou angažovanost v politice. Zde je třeba podtrhnout, že to byl právě al-Albání, který v salafijském diskurzu debaty ohledně angažovanosti v politice rozpoutal. Tak se v politickém slovníku salafijů objevilo frekventované slovo „hizbíja“, které znamená doslova „stranění“ a „stranickost“. Vyhýbal se jakékoliv formě politické angažovanosti a varoval před občanskými organizacemi a seskupeními (*džam'íja*).³⁰⁹ Svůj postoj shrnul tím, že takovéto jednání je *bid'a*, a že seskupování a stranění by mohlo v důsledku vést k rozkolu (*furqa*) muslimské obce a jejímu rozvratu (*fitna*).

V tomto kontextu není bez zajímavosti, že i al-Banná vyzýval k jednotě (*wahda*) a nikoliv k nějakému dílčímu přináležení (*širka*).

[Muslimské bratrstvo] *není skupinou muslimů (džamá'at al-muslimín), [v tom smyslu] že by ten, kdo by se s ní rozcházel nebo různil, přestal by být muslimem (charadža min al-islám), nýbrž je skupinou muslimů, která vznikla k uskutečnění cílů islámu, v souladu s vizí a „metodou“ čerpající z Koránu a sunny, jak se domnívá, že je správné a není jiné cesty. Avšak nesoudí (lá jahkum) druhé nežli Bůh, mocný a vznešený ... nejsme soudci, ale kazatelé.*³¹⁰

Al-Albáního metoda spočívala v apolitickém konceptu *da'wy*. Tu chápal jako výzvu k jedinému „pravému islámu“. Jejím prostředky byla „purifikace“ a „vzdělávání“ (*at-tasfija wa 't-tarbija*), z čehož se stalo jakési „zaklínadlo“ současného oficiálního diskurzu. Purifikací v úzce tradicionalistickém smyslu rozuměl kritiku hadíthů skrze jejich verifikaci (*tashíh*) nebo falsifikaci (*tad'íf*), aby mohly sloužit jako autoritativní zdroje práva a věrouky. V širším smyslu pak znamenala purifikace očištění se od všech „nežádoucích vlivů“, například právě politické metody. Vzděláním pak mínil učení správného dogmatu. V pozdější praxi saúdských vzdělávacích institucí to znamenalo, že již purifikovaná doktrína si razila cestu do různých učebních předmětů na školách.

Al-Albáního přítomnost v Saúdské Arábii zanechala následovníky. Nejvýznamnější byla Salafijská skupina příkazující dobré a zavrhuující špatné (*Al-džamá'a as-salafija al-muhtasiba*). Skupina vznikla v 60. letech v Medíně. U jejího zrodu stál tehdejší velký

³⁰⁹ Paradoxně podobné skupiny vytvářely právě al-Albáního věrní sympatizanti.

³¹⁰ 'Abd ar-Rahmán, *Manhadž al-isláh wa 't-taghjír*, 138.

muftí Saúdské Arábie Muhammad ibn Ibráhím Ál aš-Šajch spolu s 'Abd al-'Azízem ibn Bázem, kteří povzbuzovali své studenty v proselyzizaci (*da'wa*) Hidžázu a vynuucování náboženských předpisů na veřejnosti (*hisba*).³¹¹ Byl to Ibn Báz, který dal skupině své požehnání a stal se tak jejích duchovních vůdcem. Skupina přijala za své ikonoklastické myšlenky Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába a začala například otevřeně vystupovat proti zobrazování živých bytostí a fotografiím. Celá tato koncepce *hisby* byla ukotvena v koncepci hanbalovského práva a interpretaci islámské koncepce *přikazování dobrého a zakazování špatného* (*al-amr bi 'l-ma'rúf wa 'n-nahj 'an al-munkar*, totéž co *hisba*). Skupina kladla silný důraz na ortopraxi a její vymáhání. Velice si cenila charismatické osobnosti al-Albáního. Pozornost vzbudila mimo jiné tím, že následovala jeho právní názory, které formuloval v knize *Charakteristika prorokovy modlitby* (*Sifát salát an-nabí*). Samozřejmě prioritou bylo správné dogma. Skupina přijala myšlenky al-Albáního, že je třeba očistit islám od všech náboženských proudů, jako *Džamá'at at-tablíg* či *Muslimské bratrstvo*.

Skupina se zpočátku těšila sympatiím představitelů oficiální salafije. O ně pak přišla, když se vzdalovala od oficiálního směru stále větším důrazem na purifikaci. Ba co víc, projevovala nezávislost na právních názorech oficiálních duchovních. Skupina navíc odmítala mít cokoliv společného s tímto duchovenstvem a zůstávala na pomyslném okraji společnosti a názorově se vyhrocovala.

Nejvyhrocenější byla část skupiny vedená Džuhajmánem al-'Utajbím. V 70. letech se oddělila od Salafijské skupiny a začali si říkat *Bratři* (*ichwán*). Nejenom že skupina s poraženým hnutím *ichwánů* sympatizovala, ale někteří její příslušníci byli potomky podrobených *ichwánů*.

V roce 1979 skupina vedená Džuhajmánem al-'Utajbím obsadila se zbraní v ruce Velkou mešitu v Mekce ve snaze vyvolat povstání proti „usurpátorovi“ (*tághút*), saúdskému králi. Motivace skupiny osvětlují al-'Utajbího pojednání, v nichž interpretuje názory Ibn Tajmíji tak, že je nutné vystoupit (*al-churúdz 'alá*) proti usurpátorovi (*tághút*).³¹² Al-'Utajbí se vyvaroval užití přímé exkomunikace (*takfír*).

³¹¹ Viz Thomas Hegghammer and Stéphane Lacroix "Rejectionists Islamists in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited," *IJMES* 39 (2007):105.

³¹² Slovo *tághút* pochází z Koránu a sunny, kde má význam falešné božstvo, idol, usurpátor moci pohrdající Boží vůlí. V sekulárním slovníku pak znamená despota. Je proto namístě upřesnit, že Ibn

Saúdský režim posléze vinil skupinu z ideologie Šukrího Mustafy a jeho hnutí *at-Takfír wa 'l-hidžra*. Je pravda, že hnutí mělo i egyptské členy, nicméně pod vlivem al-Albáního se prý takfíru zřekli.³¹³

Zajímavým rysem skupiny byla apokalyptická představa blížícího se konce světa. Skupina měla i svého spasitele, mahdího. Tato myšlenka si zaslouží rozvést, zejména pro možnou záměnu se ší'itským islámem. Základní rozdíl v chápání apokalypsy v ší'itském a tradicionalistickém islámu spočívá v míře angažovanosti a je třeba vidět jej v širších historických souvislostech. Ší'ité, kteří představují menšinový islám, očekávají příchod Mesiáše v pasivitě. Musejí dočasně snášet příkoří a utrpení, které jim působí usurpátoři moci ('Abbásovcí, Sufjánovci). Tyto historické křivdy si sami připomínají v každoročních tryznách, sebemrskáčských průvodech i výjevech ze života ší'itských mučedníků připomínajících pašijové hry. Tato jejich pasivita a snášení bezpráví se odráží i v apokalyptických představách. Mesiáš je zde zcela samostatná osoba, která nepotřebuje věřící k tomu, aby svedla poslední vítěznou bitvu na tomto světě a nastolila spravedlivou vládu ve jménu Božím.

Sunnitské apokalyptické a představy jsou naproti tomu zcela odlišné. Mahdí není bytost obdařená nadpřirozenými vlastnostmi, ale tradice zdůrazňují jeho lidskou stránku. Proto nese znaky tělesných vad a defektů (nejčastěji je jednooký). Je faktem, že někteří členové této poměrně rozsáhlé salafijské skupiny věřili spíše v sociální aspekt učení spočívající v očistě zkažené společnosti nežli v mesianistické představě. Každopádně podobné představy žijí v salafijském islámu svým životem, třebaže ne všichni učenci jim přikládali takovou váhu. Například pro Ibn Tajmíju to byla vedlejší záležitost, narozdíl třeba od Ibn Kathíra. Apokalyptická literatura, líčící rozvrat (*fitna*) islámské obce, je v současné době vydávána salafijskými nakladatelstvími a dlužno říci, že je i se zájmem čtena. Po zmařeném převratu se však další podobné apokalyptické podniky nekonaly.

Tato událost byla významným mezníkem v ideologickém a politickém vývoji salafíje, jenž ovlivnila ve dvou protichůdných směrech. Příkladem první tendence je radikální

Tajmíjova pozice byla pragmatická. Považoval vládu nespravedlivého vládce za lepší alternativu nežli bezvládní. Nicméně slova tághút v tomto smyslu nepoužíval.

³¹³ „Rejectionists Islamists in Saudi Arabi,“ 114.

ideolog palestinsko-jordánského původu Abú Muhammad al-Maqdisí, jenž pochází z nadždského kmene al-'Utajba. Al-Maqdisí je znám jako učitel nechvalně proslulého az-Zarqáwího, s kterým se však v roce 2004 názorově rozešel poté, co az-Zarqáwí ospravedlňoval ideologii takfíru terorizování a zabíjení ší'itského obyvatelstva v Iráqu. Se salafijským islámem se seznámil při svém pobytu v Medíně. Jak se zdá, největší vliv na něj mělo učení Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába a jeho pojetí *al-walá' wa al-bará'*. Důležitým obdobím pro další formování jeho názorů, jak sám uvedl, bylo univerzitní studium v iráckém Mosulu.

V tomto období jsem hledal cestu... Účastnil jsem se nebo se stýkal s mnoha různými hnutími a skupinami, z nichž některé byly odnože Muslimského bratrstva. Také jsem se načas stýkal se salafiji, a delší čas s částí skupiny Džuhajmána [al-'Utajbího]. Hovořil jsem s některými vůdčími světly a šejchy qutbistů.³¹⁴

Al-Maqdisího ideologie se soustředí kolem interpretace tawhídu, za jehož součást považoval (a možná stále považuje) i *tawhíd al-hákimíja*. Al-Maqdisí není duchovní a jeho ideologie má silný politický nádech. V knize *Jasná odhalení o bezvěrectví saúdského státu (al-Kawášif al-džalíja fi kufr ad-dawla as-su'údíja)* obvinil Saúdskou Arábii a arabské státy Zálivu z paktování se s nevěřícími. V úvodu odkázal na Ibn Saúdovu zradu ichwánů a varování jednoho z tehdejších vůdců, že se rijádská tržiště budou hemžit křesťany. Navázal politicky přímo na hnutí Džuhajmána al-'Utajbího, v díle *Abraháмова obec (Millat Ibráhím)* ideologicky na wahhábitskou tradici.

Třebaže je jeho ideologie politická, odmítá stranictví i princip demokracie. Jeho kniha *Demokracie je náboženství (Ad-Dimuqrátíja dín)* se stala ideologickým východiskem az-Zarqáwího při bojkotu iráckých voleb v roce 2005. Al-Maqdisí v ní hájil názor, že demokracie představuje nové náboženství. Je pokusem k rozvratu (*fitna*) jednoty muslimů, k vládě falešného idolu (*tághút*). Muslimové se musí tohoto „náboženství“ zřeknout, protože pouze Bůh má být uctíván a Boží zákon následován, nikoliv jakási cizí, původem řecká demokracie.

Zcela odlišným vývojem než al-'Utajbí či al-Maqdisí se vydala část umírněných

³¹⁴ Nibras Kazimi, "A Virulent Ideology in Mutation: Zarqawi Upstages Maqdisi," *Current Trends in Islamist Ideology*, Hudson institute, vol. 2: 61.

sympatizantů učení šejcha al-Albáního. Události spojené s obsazením Velké Mešity v roce 1979 zasadily ránu tradicionalistům v Saúdské Arábii.³¹⁵ Ve snaze vyhnout se perzekucím, zčásti také ponaučení z toho, kam až může vést logicky dotažená interpretace některých náboženských doktrín, začali od počátku 80. let dávat přehnaně najevo loajalitu vůči vládnoucí saúdské rodině. To právě ostře napadal al-Maqdisí jako spolčování se s falešným idolem/usurpátorem (*walá' at-tághút*).

Pro tento proud je charakteristické, že halasně kritizoval veškeré formy politické činnosti a organizovanosti. Ztělesněním tohoto přístupu bylo Muslimské bratrstvo s organizace z něj vzešlé. Tito stoupenci al-Albáního byli přísně apolitičtí a loajální. Jako takoví se soustředili na purifikaci salafijské doktríny. Prostředkem, jímž mělo být tohoto cíle dosaženo, byla správná „metoda“ (*manhadž*) interpretace dogmatu (*'aqida*). Na rozdíl od al-Maqdisího politických interpretací *al-walá' wa al-bará'* chápali tento princip pouze ve věroučné rovině.

Vůdčími osobnostmi tohoto programového obratu v salafijském islámu ve smyslu očištění sebe sama od zhoubných vlivů cizích ideologií byli šejchové Muhammad Amán ibn 'Alí al-Džámí a Rabí' al-Madchalí, profesori hadíthu na Islámské univerzitě v Medíně. Jejich stoupenci bývají označováni jako al-džámíja, mnohem častěji však jako „madchalité“ (*al-madchalija, al-madáchila*), podle známějšího z obou šejchů. Mnoho sympatizantů pocházelo z „druhořadých“ obyvatel saúdské společnosti – to podpořil fakt, že al-Džámí sám byl Etiopan a al-Madchalí Jemenec. Jako takoví byli v saúdské společnosti, ovládanou nepotismem a tribalismem, vyloučeni z vůdčích náboženských pozic. K této skupině patřil i jemenský šejch Muqbil al-Wádi'í. Al-Wádi'í byl v roce 1978 ze Saúdské Arábie vyhoštěn, později však byl „rehabilitován“ a stal se hlavním saúdským ideologickým nástrojem v procesu „salafizaci“ Jemenu. Al-Wádi'í byl rovněž znám jako horlivý kritik Muslimského bratrstva a jeho sympatizantů.

Mediálně nejznámějším příznivcem Muslimského bratrstva je bezesporu šejch Júsuf al-Qaradáwí (přepisováno též *al-Qardáwí*). Al-Qaradáwí sice není členem bratrstva, nicméně je to ve světovém měřítku vlivná osobnost stojící v pozadí různých islámských charitativních, politických a vzdělávacích aktivit. Je třeba říci, že svou metodou

³¹⁵ Tj. tradicionalistům, kteří živě chápali hadíthy i živě interpretovali právo, což saúdské úřady neviděly rády. Usilovaly o centralizaci náboženství skrze několik loajálních náboženských autorit.

politického aktivizmu dosáhl značných úspěchů. Jako takový byl a je trnem oku Saúdské Arábie, navíc jeho značná obliba konkurovala salafijské snaze o hegemonii interpretace islámu zejména v oblasti práva. Al-Qaradáwí je totiž „mediální hvězdou“ programu Šarí‘a a život (*aš-šarí‘a wa ‘l-haját*), vysoce sledované arabské satelitní stanice al-Džazíra, a navíc autorem mimořádně populární publikace *Dovolené a zakázané v islámu*, přeložené do mnoha jazyků, včetně češtiny.

Al-Wádi‘ího pamflet s výmluvným názvem Umlčení vyjícího psa Júsufa al-Qaradáwího (*Iskát al-kalb al-‘áwí Júsuf al-Qaradáwí*) vyvolal vskutku „štvavou kampaň proti vzteklému psu“, jak to označil sám al-Qaradáwí v jednom z televizních pořadů. Al-Wádi‘í šejcha (jehož vlastní kontroverzi zde pomineme) obvinil z porušení salafijské doktríny al-walá‘ wa ‘l-bará‘.³¹⁶ Jednak že se přátelí s nevěřícími (*walá‘ al-kuffár*) židy a křesťany, které al-Qaradáwí považuje za bratry ve víře, jednak že nic nenamítá proti tomu, aby muslim měl rád nemuslima. Navíc kritizoval al-Qaradáwího za to, že považuje současné nepřátelství mezi židy a muslimy toliko za politický problém, jehož příčinou je územní spor. Zde al-Wádi‘í zjevně navázal na al-Albáního postoj, že palestinský problém je ve své podstatě dogmatický (*‘aqída*), nikoliv politický. Není bez zajímavosti, že ve své kontroverzní fatwě al-Albání dokonce vyzval Palestince k opuštění tohoto území, jelikož ‘aqída má přednost před územím, které již přestalo být – z právního hlediska – příbytkem islámu (*dár al-islám*).³¹⁷

Dále si vzal na mušku al-Qaradáwího údajný racionalismus v právu, neznalost hadíthu a některé jeho právní názory na ženy. Jmenovitě kritizoval al-Qaradáwího odmítavý názor ve vztahu k zahalování žen, herecké činnosti, jejich separaci ve školách a univerzitách či otázce podávání rukou. Tyto názory mají povahu osobních útoků a al-Wádi‘í je zřejmě považoval za natolik skandální a samozřejmé, že necítil potřebu argumentovat. Tak například tři vykřičníky vyjadřují al-Wádi‘ího zděšení, že al-Qaradáwího dcery studovaly – neodděleny od mužů – v Británii a Francii, kde získaly doktorát v jaderné fyzice a organické chemii.

Kromě cestování žen za vzděláním si al-Wádi‘í bere na paškál návštěvu kin,

³¹⁶ *Iskát al-kalb al-‘áwí Júsuf al-Qaradáwí*. Bez místa a data vydání.

³¹⁷ Viz Stéphane Lacroix “Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism,” in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (London: Hurst & Company, 2009), 70.

poslouchání hudby, zobrazování, prodej alkoholu a vepřového křesťanům, jeho přeprava muslimy či oblékání se na způsob nevěřících. Šejch se vyjadřuje svůj podiv nad tím, že al-Qaradáwí sleduje filmy, které se vysmívají náboženství, jako *Terorismus a kebab* se známým egyptským komikem 'Ádilem Imámem, nebo že poslouchá hudbu zpěvaček jako Umm Kulthúm či Fajrúz.³¹⁸

Al-Džámí, al-Wádi'í a al-Madchalí v zásadě zastávali al-Albáního pozice. V některých otázkách však ustoupili saúdskému režimu. Například hájili názor, že legitimní muslimský vládce (*walí al-amr*, nikoliv chalífa) má být z kmene Qurajšovců. Jen pro srovnání: názor, že vůdce Saúdské Arábie má pocházet z Qurajšovců, zastávali ještě al-'Utajbí a al-Maqdisí. Tento posun v názorech odráží celkovou změnu v agendě loajálních puristů. Saúdská Arábie je v očích těchto šejchů ryze salafíjský islámský stát.

Díky této na odiv dávané loajalitě se od 90. letech tato marginální skupina dostala do popředí. Jejich názory byly „posvěceny“ předními náboženskými autoritami jako byl bezvýhradně loajální šejch al-'Uthajmín. Hlavní důvod přehodnocení saúdské náboženské politiky souvisel s rostoucí kritikou režimu s pozic *sahwy*. Stoupenci hnutí kritizovali krále, že povolal cizí vojska na ochranu kolébky islámu před invazními Saddámovými vojsky v Kuvajtu. V tomto okamžiku se loajální madchalíja stala spojencem režimu. Stát jí na oplátku poskytl štědrý finanční podporu a institucionální zázemí – zejména uvolněné pozice po personálních čistkách na Islámské univerzitě v Medíně.

Al-Džámí a al-Madchalí se z poměrně okrajových duchovních stali záhy „hlásnými troubami“ oficiální saúdské salafíje. Al-Džámí razil apolitické heslo „věrouka na prvním místě“ (*al-'aqída awwalan*) a přiklonil se k dílu Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába. Al-Madchalí byl zase autorem četných oficiálních salafíjských brožur, v nichž například pojednával o fenoménu islámského terorismu (*al-cháridža, al-irháb*), jehož podstatou byla kritika režimu (!). Tak odsoudil veškeré opoziční skupiny a politické (tj. islamistické) náboženské proudy. Rod Saúdů oslavoval za jejich zásluhy v šíření salafíjské výzvy i jako ochránce svatých měst Mekky a Medíny.

³¹⁸ Autorovi textu, který má rovněž rád zpěvačku Fajrúz a přiznal se k tomu na hodině islámské kultury na Univerzitě krále Saúda v Rijádu, bylo vyučujícím šejchem řečeno, zda-li myslí ten „Fajrúz“(virus).

Hlavní myšlenky tohoto směru, vyjádřené hesly „věrouka na prvním místě“ a „apolitičnosti“, se šířily rychle za hranice království. Velkou roli v tom sehrál internet, jehož význam v šíření ideologie si salafijové uvědomovali. Významnou roli však hrály i personální a sociální vztahy. Vždyť sympatizanti této interpretace pocházeli z řad muslimů druhé třídy – zahraničních stipendistů, studentů saúdskoarabských islámských univerzit nebo *gastarbeiterů* – kteří byli indoktrinováni.³¹⁹ Ti pak šířili po návratu do svých vlastí za hranice Saúdské Arábie.

Tento ideologický boj proti odpůrcům a kritikům saúdského režimu byl podpořen i zahraniční politikou, v níž po válce v Zálivu nastal zásadní obrat. Například v Pákistánu Saúdská Arábie přestala podporovat hnutí *Džamá'ate islámí*, stranici Saddámu Husajnovi, a začala financovat tamní hnutí *ahl-e hadíth*, na nějž měla úzké vazby z dřívějšíka. Jako příklad této spolupráce je možno uvést osobu pákistánského duchovního Háfize Mohammada Gondaláviho, který zaujal na šestnáct let místo na Islámské univerzitě v Medíně, uvolněné po šejchu al-Albáním. Podstatná část finančních prostředků v Pákistánu šla na ideologické publikace.

„Apolitická politika“ se v 90. letech rychle šířila v těch muslimských oblastech, jež spadaly do saúdskoarabské sféry vlivu. Například v Indonésii je rozšířen názor, že kritika světské legitimní vlády může vést k rozkolu (*fitna*), což je deviace ze salafijské metody.³²⁰ V Iráku se apolitická metoda projevila trochu odlišným způsobem. Al-Maqdisího kniha *Demokracie je náboženství se* stala ideologickou zbraní salafijů při programovém bojkotování voleb ve snaze zabránit ší'itské většině chopit se legitimním způsobem moci. Zmiňme pro úplnost, že opačnou pozici zastávaly organizace vzešlé z Muslimského bratrstva, které se do politického života aktivně zapojily. Tak či onak, vliv dogmatu – jenž můžeme pozorovat zejména v aspektech *tawhídu* – je stále silnější i v hybridních salafijsko-muslimsko bratrských organizací. Je zajímavé sledovat, jak i bývalé sekulární ideologie jako baasismus přejímají doktrínu saúdskoarabské loajální salafije. Iráčané tuto směs nazývají složeninou baas-wahhábismus (*al-ba' thuwahnábija*). Salafijský vliv této interpretace je silně cítit například též v Jemenu,

³¹⁹ Třeba však zdůraznit, že navzdory rasové a kmenové diskriminaci v Saúdské Arábii salafijský islám klade důraz na rovnoprávnost muslimů všech barev pleti a původu. Lidé jsou si rovni jako zuby hřebenu, praví hadíth.

³²⁰ Noorhaidi Hasan, „Ambivalent Doctrines and Conflicts in the Salafí Movement in Indonesia,” in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (London: Hurst & Company, 2009), 173.

kde dokonce spolupráce salafijů, hlásajících „apolitický“ přístup, je režimem využívána k diskreditaci opozičních hnutí. Apolitická interpretace salafije se šíří i v Evropě. Ve Francii je převládajícím salafijským proudem.

Jedním z důvodů, proč se salafija stala jednou z hlavních forem reislamizace mezi mladými francouzskými muslimy i mladými francouzskými konvertity k islámu je, že je přímo importovaná ze země dvou posvátných okrásků, Saúdské Arábie. Síla salafijů spočívá v jejich tvrzení, že jsou prostě muslimové, kteří jednají v souladu s náboženskými doktrínami pocházejícími z oblasti, kde muslimové praktikují islám v jeho nejčistší podobě, Zálivu a zejména Saúdské Arábii...³²¹

V Británii začala Saúdská Arábie intenzivněji podporovat oficiální interpretaci salafije od počátku 90. let 20. století. Svou roli v tom sehrála charitativní organizace The Society for Revival of the Prophetic Way (*Džámi' at ihjá' minhádž as-sunna*, JIMAS), která vzešla z britské odnože hnutí ahl-e hadith indického subkontinentu. Mezi nejvlivnější publikace JIMASu patřila al-Albáního kniha *Popis prorokovy modlitby (The Prophet's Prayer Described)* nebo *Základy tawhídu (Fundamentals of Tawheed)* Bilála Philipse. Bilál Philips je vypovídajícím příkladem kariéry stoupců apolitického směru al-Albáního, třebaže v poslední době je kritizován jeho kladný vztah k jiným náboženským skupinám, např. hnutí Tabligh. Philips je afrického původu, narodil se na Jamajce a vyrůstal v Kanadě, kde konvertoval k islámu. V roce 1979 vystudoval bakaláře teologie (*usúl ad-dín*) na Islámské univerzitě v Medíně, pokračoval v magisterském studiu dogmatiky na Univerzitě krále Saúda v Rijádu a doktorát z islámské teologie dokončil na Ústavu islámských studií ve Walesu v roce 1994.³²² V současné době působí v Qataru. Philips potvrzuje saúdskou tezi, že salafija není skupina, ale metodologie, způsob jak salaf rozuměli Koránu a sunně.³²³

Saúdský režim zde také distribuoval překlad Koránu *The Noble Quran*, jenž vznikl na Islámské univerzitě v Medíně (překl. Muhammad Taqi-ud Din Al-Hilali a Muhammad Muhsin Khan). Stojí za zmínku, že text schválil Ibn Báz, který jak známo anglický jazyk neovládal. Intelektuální kapacita a jazykové nadání překladatelů byla rovněž

³²¹ Mohamed-Ali Adraoui, "Salafism in France: Ideology, Practices and Contradictions" in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer (London: Hurst & Company, 2009), 369.

³²² www.bilalphilips.com/bilal_pages.php?option=com_content&view=article&id=240.

³²³ Viz např. videozáznam www.youtube.com/watch?v=wbG1zIS3O9g.

napadána.³²⁴ Nehledě na skutečnost, že text samotný je silně ideologicky zatížen a obsahuje tendenční interpretace.³²⁵

Otevřené rozštěpení salafíje do dvou táborů: stoupence politické a apolitické metody v Saúdské Arábii vedlo i k rozdělení JIMASu. Z něj se oddělila skupina známá jako Salafi Publications se sídlem v Birminghamu. Hlásí se k apolitickým puristům al-Albáního a al-Madchalího směru. Mottem jedné z webových stránek www.salafipublications.com je „Víra a metoda *as-salaf as-sálih* – čistá a jasná“.

V tomto duchu se napsána jejich publikace *Historický vývoj metodologií Muslimských bratří a jejich vliv na současné salafijské hnutí* (Historical Development of the Methodologies of al-Ikhwaan al-Muslimeen and Their Effect and Influence Upon Contemporary Salafi Movement).³²⁶ Jedná se, pokud je mi známo, o nejpodrobnější polemiku proti všem heretickým učením a směrům, které ve 20. a 21. století „zkazily“ salafijské dogma a metodu. Publikace je pozoruhodná i tím, že obsahuje reference na západní odbornou literaturu. Důvodem k jejímu sepsání byly muslimsko-bratrské snahy podsunout pod „pláštíkem doktrinní salafíje nic netušícím salafijům jejich falešné metodologie“.³²⁷

Tento „salafijský thinktank“ pranýřoval „pomýlené“ salafijské proudy i jiné směry tak usilovně, že si vysloužil kritiku z mnoha stran.

³²⁴ Viz např. Kritka F.G. Haddada http://www.sunnah.org/history/Innovators/ibn_baz.htm.

³²⁵ Viz například verš (4: 31): *And tell the believing women to lower their gaze (from looking at forbidden things), and protect their private parts (from illegal sexual acts) and not to show off their adornment except that which is apparent (like both eyes for necessity to see the way, or outer palms of hands or one eye dress like veil, gloves, headcover, apron) and to draw their veils all over Jubúbihinna (i.e. their bodies, faces, necks and bosoms)*

³²⁶ *Historical Development of the Methodologies of al-Ikhwaan al-Muslimeen and Their Effect and Influence Upon Contemporary Salafi Movement* (Salafi Publications, 2003), www.salafipublications.com.

³²⁷ *Historical Development of the Methodologies of al-Ikhwaan al-Muslimeen And Their Effect and Influence Upon Contemporary Salafi Movement* (Salafi Publications, 2003) 1. díl, 1. www.salafipublications.com. Text obsahuje spleť odkazů a narážek na různé názorové spory duchovních a myslitelů a zachycuje bohatý diskurz v salafijském islámu. Je odsouzením značné skupiny názorových skupin na obecné i konkrétní rovině: modernistů, inovátorů (*al-mubtadi'a*), židů a křesťanů, stoupců politického přístupu (*hizbija*) a angažovanosti (*harakija*), sawhy, uctívačů hrobů (*al-qubúrijún*), heretických zoroastrovců (zindíq) al-Afgháního, zednářství a jeho proponentů Muhammada 'Abdo a Rašída Ridá, racionalistických teologů (*al-mu'tazila*) a as'aritů, stoupců exkomunikace, ší'itského a *súfijského islámu*, komunismu, marxismu-leninismu, *cháridžitů*, stoupců *Surúra* (*as-surúrija*), Muslimského bratrstva, Strany osvobození (*Hizb at-tahrír*), hnutí Tablíg, 'Abd ar-Rahmána Čhálíqa a jeho hnutí Oživení odkazu (*Ihjá' at-turáth*), hnutí at-Takfír wa 'l-hidžra, Mawdíúho, al-Ghazálího, al-Qaradáwího, Hasana at-Turábího, Ibn Ládina, az-Zawáhirího či al-Qá'idu.

V Zámorí vinil Salafi Publications bývalý salafíjský konvertita Umar Lee z rozkolu salafíjské komunity v Severní Americe. Kvůli svému purismu se o této iniciativě v odborném diskurzu hovoří jako o „nadsalafíjích“ (*Super Salafis*).³²⁸ Za pozornost stojí i webová stránka www.madkhalis.com. Poukazuje na skutečnost, že přehnaný purismus rozdmýchává nesváry i řadách samotných puristů. Tuto tendenci výmluvně nazvali „Jak madchalitská kočka požívá svá vlastní kořata“.³²⁹

³²⁸ Viz např. Sadek Hamid, “The Attraction of Authentic Islam: Salafism and British Muslim Youth, in *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*”, ed. Roel Meijer (London: Hurst & Company, 2009), 395.

³²⁹ <http://madkhalis.com/category/salafipublications>

Závěr

Vývoj právního a teologického myšlení ve vztahu k ortodoxii je třeba vidět ve světle střetu dvou protikladných tendencí: racionalismu a tradicionalismu. V právu se oba přístupy, jak urputný důraz na hadíth, tak víra v sílu vlastního rozumu, postupně sblížovaly. Výsledkem tohoto střetu vedoucího k syntéze bylo vytvoření čtyř ortodoxních madhhabů. Úspěchem tradicionalistů bylo definitivní ustavení hadíthů jako druhého zdroje práva, kdežto zásluhou racionalistů byly do sunnitského právního systému začleněny racionální elementy, zejména princip qijás, jenž však byl podřízen Koránu, sunně (jakožto souboru hadíthů) a principu idžmá'. Analogii přijali i hanbalovští právníci, kteří byli spolu se šafi'ovci ze všech jmenovaných madhhabů nejvíce přimknuti k tradici. Tradicionalistické právní směry, které se se bránily vlivu rozumových metod v právu, zanikly. Příkladem je *záhiríja*, která qijás zcela odmítala.

Na poli teologie došlo k poněkud odlišnému vývoji. Klíčovou úlohu obrany ortodoxie zde sehrál hanbalismus. Prvním významným střetem mezi racionalisty a tradicionalisty byla *mihna* Ahmada ibn Hanbala. Mihna sice znamenala politickou porážku mu'tazily, nicméně racionalistické tendence v teologii pokračovaly v aš'arismu. Ačkoliv byl aš'arismus dominantním směrem středověkého sunnitského teologického myšlení, jeho stoupenecům se nepodařilo získat povahu ortodoxnosti, danou příslušností k právnímu madhhabu. Byla to právě příslušnost k některému z nich, která byla formálním vyjádřením tzv. pravověrnosti, včetně případného nárokování si absolutního idžtihádu (tzv. „nemadhabový“ přístup). George Makdisi to vysvětluje tak, že islám je nomokracií. Nejvyšší autoritou v muslimské společnosti je šarí'a, Boží zákon (*ius divinum*). V islámu je tudíž právo konzervativní silou, která má legitimizující potenciál, neboť spočívá na autoritě textů i rozumu. Právě proto se právo stalo zdrojem legitimacy pro některé názorové, teologické směry. Například mu'tazila, která byla politicky poražena po úspěchu sunný, pronikla do hanafijského madhhabu, kdežto aš'arité se uchylovali nejčastěji do madhhabu šafi'ovského.³³⁰ V praxi to vypadalo tak, že racionalistický stoupenec teologie kalámu se sice mohl „hlásit k ortodoxii“, ovšem pouze jako právník, kde musel respektovat právní metody té či oné školy, nikoliv jako mutakallim.

³³⁰ Viz George Makdisi, "The Significance of the Sunni Schools of Law," *International Journal of Middle East Studies* 10, 1 (1979): 6–7.

Myšlení teologické, zejména v podobě kalámu, se tedy vyvíjelo paralelně s konzervativními právními školami a vyznačovalo se učenými disputacemi, spekulacemi a racionálními úvahami. Tyto teologické směry však nikdy nedosáhly nezávislosti právních škol. Existovala zde tedy možná součinnost mezi madhhabem a případným učením věroučným. To však platilo jen pro madhhab hanafijský, málikovský a šafi'ovský. Zcela mimořádné postavení v rámci tzv. ortodoxie měl v tomto ohledu hanbalismus. Toto postavení spočívalo v jeho dvojím charakteru – hanbalismus byl jak právním madhhabem, tak teologickou školou.

Teologický vývoj hanbalovské teologie byl složitý. Hanbalovci zpočátku odmítali bohosloví ve smyslu řeči o Bohu (*kalám*), jíž považovali za nelegitimní. Sami teologii chápali velice úzce jako „základy, fundamenty náboženství“ (*usúl ad-dín*), analogicky k právní vědě (*usúl al-fiqh*), což mělo podtrhnout její ortodoxnost. Později teologii interpretovali a hájili skrze širší koncepci tawhídu. Tato koncepce, původem mu'tazilitská, byla přetvořena ve specifický teologický – apologetický, scholastický i dogmatický systém – jenž svou legitimitu opíral o metodu salaf, podle jedné z definic prvních tří generací muslimů. Ačkoliv se hanbalovci odmítali pouštět do teologických diskuzí, které se týkaly hlavně spekulativní otázky Božích jmen a přívlastků v Koránu a sunně, později nicméně převzali kalám jako svou vlastní zbraň. Tím vznikl z původně prosté hanbalovské teologie rozvinutý směr intelektuální, který jednak hájil metodu salaf spočívající v hledání odpovědí v hadíthu, ale rovněž vypracoval teologickou metodu, namířenou proti všem racionálním teologickým a filozofickým směrům, včetně směrů snažících se o jistou míru kompromisu v rámci sunnitského islámu (aš'arismus).

Z hanbalismu vzešel největší ideolog salafijského islámu Taqí ad-Dín ibn Tajmíja. Pozdější vývoj v salafijském islámu ovlivnil v mnoha směrech, zejména pak v teologii, právní metodologii a některých právních otázkách. Razil zásadu *al-'aql ba'da 'n-naql*. Ta znamenala, že rozum, třebaže je nezbytným předpokladem k právnímu i teologickému chápání, je zcela podřízen Koránu a sunně. Podle stupně rozumových dispozic hlásal návrat k těmto dvěma zdrojům. V tomto smyslu se stal předchůdcem pozdějších reformních snah hlásajících idžtihád, jehož „brány zůstaly otevřeny“.

Z hlediska salafijského islámu je klíčová Ibn Tajmíjova koncepce tawhídu a

teologických metod. Vedle práva to byla právě teologie, která byla měřítkem „ortodoxnosti“ muslima. Ibn Tajmíja rozlišoval tři neoddělitelné aspekty tawídu – *al-rubúbija*, *al-ulúhija*, *asmá' wa 's-sifát*. První aspekt znamenal víru ve stvoření, vlastní všem semitským monoteistickým náboženstvím. Zbývající dva aspekty však byly klíčové pro rozpoznání herezí. *Tawhíd al-ulúhija* vyjadřoval myšlenku uctívání toliko jediného Stvořitele a Boha. Tento aspekt měl pro Ibn Tajmíju právní rozměr, jak jsem ukázal v analýze právního případu *zijáry*. Vysloveně teologickým a dogmatickým problémem byl *tawhíd al-asmá' wa 's-sifát*. Zde Ibn Tajmíja vybuodoval propracovaný teologický systém, založený na správné metodologii. Její legitimita byla dána tím, že se hlásila k interpretačním metodám salaf. Prubířským kamenem byla například otázka povahy Božího posazení se na trůn (*istiwá'*). Ibn Tajmíja hlásal dogma, že je třeba potvrdit (*ithbát*) to, že se Bůh skutečně (*haqíqa*) posadil na trůn. Aby se však vyvaroval antropomorfismu (*tašbíh*), k němuž svádí otázka „jak“, razil zásadu „bez otázky jak“ (*bilá takjíf*). Zároveň odmítal veškeré alegorické výklady (*ta'wíl*) přívlastků a jmen, metody spočívající ve vzdání se jejich výkladu (*tafwíd*) i popírání některých antropomorfních rysů (*naff*, *ta'tíl*), například metodou aš'arijovské teologie *tanzih*. Tuto metodu nazýval souborně metodu (*manhadž*, *minhádz*, *madhhab*, *tariqa*) salaf. Stoupence tohoto přístupu nazýval *salafija*.

Z toho plyne, že příslušnost k tzv. ortodoxii byla dána jak následováním (*ittibá'*) správné metody nejen v oblasti právní vědy, která byla víceméně společná sunnitskému islámu jako takovému (*Korán*, *sunna*, *idžmá'*, *qijás*), tak salafijské metody v oblasti teologie.

Učení Ibn Tajmíji a jeho žáků zůstalo několik staletí víceméně záležitostí teoretickou. Významným milníkem je učení Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába v 18. století. Skrze spojenectví s rodem Saúdů (Ál Su'úd) bylo toto učení přivedeno do praxe v podobě tří saúdských států, z nichž ten třetí trvá dodnes v podobě Saúdské Arábie.

Ibn 'Abd al-Wahháb stejně jako Ibn Tajmíja zdůrazňoval individuální přístup k náboženství. Volal po obnově idžtihádu a hlásal návrat ke Koránu a sunně. Stavěl se krajně odmítavě k institutu prostřednictví jak v náboženské hierarchii, tak kultu. Nicméně jeho interpretace Ibn Tajmíjova učení však byla zjednodušující a selektivní. Již

svými současníky, včetně svého bratra, byl kritizován, že je redukuje na pouhou otázku kultu (*tawhíd al-ulúhíja*, *tawhíd al-'ibáda*) a otázku exkomunikace (*takfír*).

Ibn 'Abd al-Wahhábovo vidění světa bylo černobílé a radikální. Na jedné straně stáli muslimové, na straně druhé „polyteisté“ (mušrikové), kam spadali i ti muslimové, kteří nepřijali jeho výzvu. Společnost byla podle jeho názoru tak odcizená islámu (*ghurba*), že se nacházela v horším stavu nežli džáhilíja. Aby obnovil „pravý islám“ a vymýtil veškeré hereze, zejména širk, hlásal Ibn 'Abd al-Wahháb naprostou společenskou přeměnu. Prostředkem k jejímu dosažení byla Ibn 'Abd al-Wahhábovi koncepce da'wy, hidžry a džihádu.

Klíčovou je zde koncepce al-walá' wa 'l-bará'. V salafijském islámu se v jistém smyslu vyskytuje například již u Ibn Tajmíji, ačkoliv ji takto výslovně nenazývá. U Ibn Tajmíji a jeho následovníků (Ibn al-Džawzíja, Ibn Kathír) znamená al-walá' loajalitu k prorokově rodině a lásku k prorokovým druhům, kdežto pod pojmem al-bará' rozuměl distancování se od jejich nepřátel. V jiném, duchovním smyslu pak oba pojmy znamenaly uvědomování si rozdílu mezi světem tawhídu, jenž představoval správný islám, a světem širku.

Byl to ale Ibn 'Abd al-Wahháb, který al-walá' wa 'l-bará' vykládal radikálně, navíc se společenskými implikacemi, plynoucími z příkrého rozdělení světa do dvou skupin. Ibn 'Abd al-Wahhába považují za hlavního salafijského ideologa, jenž stál u zrodu radikálních a extremistických salafijských (takfíristických) interpretací. V tomto ohledu jsem ukázal, že jeho názory nelze připisovat Ibn Tajmíjovi v té podobě, v jaké byly vysloveny a praktikovány, ale že je nutné hledat je mimojiné v cháridžitském islámu.

Radikální a militantní interpretace salafíje podobě bránila vzniku modernímu saúdskému státu. To přimělo jeho zakladatele krále 'Abd al-'Azíze, aby se vypořádal s radikálním hnutím ichwánů, zároveň přehodnotil svou náboženskou politiku. Jelikož spojenectví mezi rodem Ál Su'úd a Ál aš-Šajch a bylo podstatou saúdského státu a zdrojem jeho legitimacy, hlásil se nadále k odkazu Muhammada ibn 'Abd al-Wahhába, zejména v důrazu na bohoslužbu, kontrolu veřejného života a potírání herezí.

Saúdský vládnoucí režim však odmítal označení „wahhábismus“ a hlásil se k širší salafíjské tradici, za jejíž klíčové představitele dosud považuje Ibn Tajmíju a Muhammada ibn ‘Abd al-Wahhába. Neexistovala však jediná interpretace salafíjského islámu. Třebaže si saúdskoarabský režim nárokoval právo na interpretaci té jediné správné cesty, již zhruba od počátku 60. let 20. století se výrazněji utvářela interpretace salafíje, spájící v jedno dva různé náboženské proudy: teologii Ibn Tajmíji a pozdější purismus a netoleranci Muhammada ibn ‘Abd al-Wahhába na jedné straně a učení Muslimského bratrstva na straně druhé. Ve vztahu k Muslimskému bratrstvu to byl zejména jeho politický přístup a sociální angažovanost, které sehrály svou roli. Tento nový směr se stal vážným konkurentem saúdskoarabského režimu. Přijal v zásadě dogmata, zejména tawhíd, hlásaná oficiální prosaúdskou interpretací salafíje, na straně druhé však začal s kritikou režimu.

Klíčovým pro pochopením vnitřního diskurzu i schizmatu (*fitna*) v salafíjském islámu jsou dva pojmy: *‘aqída* a *manhadž*. První pojem znamená v užším slova smyslu dogma, v širším pak doktrínu či jakýsi „salafíjský katechismus“. *Manhadž* označuje metodu či metodologii. Saúdský režim ve snaze zabránit kritice namířené proti sobě začal prosazovat tzv. salafíjský *manhadž*, totiž zcela apolitickou doktrínu. Akceptování tohoto *manhadže* se stalo pro režim rozlišovacím kritériem pro to, kdo je „ortodoxním muslimem“.

Významnou úlohu v ideologickém boji se salafíjským proudem ovlivněným učením Muslimského bratrstva sehrál šejch al-Albání. Byl to právě al-Albání, který vypracoval teorii, že příslušnost k salafíji je třeba rozlišovat na základě dvou kritérií: salafíjským dogmatem a metodou. Toto dogma bylo v zásadě totožné s dogmatickým a v širším slova smyslu i teologickým učením Ibn Tajmíji. Pro Ibn Tajmíju bylo dogma nejdůležitějším rozlišovacím kritériem. Pod pojmem metoda (*manhadž*, *minhadž*, *madhhab*, *taríqa*) mimojiné rozuměl způsob interpretace Božích přívlastků a jmen. Tuto teologickou skupinu nazýval arabským slovem *salafíja*, přičemž hovořil o metodě (*manhadž as-salaf*), již chápal jako interpretační nástroj k dogmatice. Al-Albání přišel s novou interpretací slova *manhadž*. Rozuměl tímto slovem postoj k politickému životu. Metodou *salaf* byla podle jeho názoru absolutní politická zdrženlivost. Al-Albání inspiroval mnoho salafíjských proudů, z nichž velikého vlivu dosáhl směr nazývaný *al-madchalíja* – saúdskému trůnu zcela loajální salafíjští duchovní. Ti brání „čistotu“

salafíjského islámu proti ostatním politickým salafíjským, i „hybridním“ proudům. Lze konstatovat, že za salafíjské proudy se v sunnitském diskurzu zcela nepovažují ty proudy, které nevyznávají salafíjské dogma (bez ohledu na metodu). Prubířským kamenem je například otázka *istiwá'*, která dnes dělí sunnitské teology do dvou táborů: salafíjské muslimy a stoupence aš'aríjské teologie.

Dalším zajímavým rysem současného salafíjského islámu je i otázka madhhabovosti a nemadhhabovosti. Ibn Tajmíja hlásal *idžtihád* v jeho různých stupních v závislosti na míře rozumové kapacity člověka, přičemž nejvyšším stupněm byl absolutní *idžtihád*, zcela nezávislý na zavedených právních madhhabech. K *idžtihádu* volal i Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb. V praxi se však ukázalo, že již velmi záhy kráčeli jeho následovníci zhusta ve šlépějích hanbalovského madhhabu. Dnešní saúdkoarabský režim podporuje tradiční rozdělení právních škol na čtyři madhhaby, neboť nezávislá interpretace, daná možnostmi *idžtihádu*, vedla nejen k mnohdy novátorským právním názorům (například v případě al-Albáního), ale i ke skutečnosti, že mnoho salafíjských duchovních (právníků) si takto ponechávalo nezávislost na saúdkoarabských náboženských institucích.

Celkově bych shrnul, že hlavním přínosem práce je potvrzení teze, že salafíjský islám má hluboké ideové kořeny sahající do středověkého tradicionalismu (*ahl al-hadith*), v užším pojetí je pak spjat s hanbalismem. Svou roli zde sehrál jedinečný dvojí charakter hanbalismu, který byl jak teologickým, tak právním směrem. Je to hlavně salafíjská teologie (jíž Goldziher nazýval starší ortodoxie tradicionalistů, následovníků salaf, ve snaze rozlišit ji od aš'arítů), rozvíjející se nejvíce v hanbalovském a šáfi'ovském prostředí, která dala salafíji jméno. Ibn Tajmíja tak nazýval teologickou skupinu (*salafíja*), která chápala Boží popis v Koránu a sunně jedním, „pravověrným“ způsobem, způsobem prvních muslimů (*salaf*). Tento způsob byl však definován daleko později, neboť různé muslimské skupiny nabízely své vlastní interpretace salaf. Právě tento „správný“ způsob, přísně definovaný například Ibn Tajmíjou, byl jedním z rozhodujících kritérií v otázce tzv. pravověrnosti muslima.

Současná salafíja zahrnuje rozmanité proudy, patrné jsou dvě protichůdné tendence: snaha o purifikaci a boj proti všem novotám, chápaným jako hereze, na straně druhé

syntéza s moderními ideologiemi, zejména ideologií Muslimského bratrstva. Společným rysem salafije je však víceméně společný odkaz na teologickou školu salaf. Tuto skutečnost podtrhuje i to, že příslušníci salafijských proudů sami sebe mnohdy označují jednoduše za sunnity a pravověrné (*ahl as-sunna*), označení salafija pak poukazuje na skutečnost, že se hlásí k teologické interpretaci po způsobu salaf, tak jak to definoval Ibn Tajmíja. V rámci těchto proudů je patrna i tendence, nemající původ ve středověkém islámu (respektive tato loajalita existovala, ale neměla rozlišovací charakter), že salafija, kromě teologické školy, implikuje i apolitičnost a loajalitu k vládci, v tomto případě k saúdskému trůnu, přičemž tato loajalita hraje důležitější roli než vnitřní přesvědčení.

Seznam použitých pramenů a literatury

A) Prameny

Knihy v arabštině

Abú Ja'lá, Abu 'l-Husajn. *Tabaqát al-hanábila*. Ed. Abd ar-Rahmán ibn Sulajmán al-'Uthajmín. Ar-Rijád: al-amána al-'ámma bi 'htifál bi-murúr mi'at 'ám 'alá ta'sís al-mamlaka, 1999.

Ahmad, Rif'at Sajjid. *Rasá'il Džuhajmán al-'Utajbí, qá'id al-muqtahimín li 'l-masdzid al-harám bi-makka*. Al-Qáhira: Maktabat al-madbulí, 2004.

al-Albání, Muhammad ibn Násir ad-Dín. *Tahdhír as-sádzid min ittichádh al-qubúr masádzid*. Al-maktab al-islámí, bez datace.

— *Fitnat at-takfír*. bez udání nakladatele, místa vydání a datace. Lektoroval Ibn Báz, komentářem opatřil Muhammad Sálíh al-'Uthajmín.

— *Iskát al-kalb al-'áwi Júsuf al-Qaradáwi*. Bez místa a data vydání.

'Awís, Mansúr Muhammad. *Ibn Tajmíja lajsa salafijan*. Al-Qáhira: Dár an-nahda al-'arabíja, 1970.

al-Baghdádí. *Al-farq bajna 'l-firaq*. As-Sajdá: at-tab'a al-'asríja, bez datace.

Fatáwá 'ulamá' al-balad al-harám. Al-Qáhira: Dár al-hajtham, 2003.

al-Fawzán, Sálíh. *Al-džihád, 'anwá' ihí wa ahkámihí*. Al-Mansúra: Dár al-imám Ahmad, 1425 h.

— *Kitáb at-tawhíd*. Al-Iskandarija: Dár al-basíra, bez datace.

al-Hášidí, Fajsal. *Risála achawíja: limádhá taraktu da'wat al-ichwán al-muslimín wa 'ttaba'tu al-manhadž as-salafí*. San 'á': Dár al-áthár, 2002.

Ibn 'Abd al-Hádí, *Al-'uqúd ad-durrija min manáqib šajch al-islám Ibn Tajmíja* (Bajrút: Dár al-kátib al-'arabí).

Ibn 'Abd al-Wahháb, Muḥammad. *Al-usúl ath-thalátha: šarh Ibn Báz*. Al-Qáhira: Maktabat al-hadj al-muhammadí, 2004.

— *Kašf aš-šubuhát*. Al-mamlaka al-'arabíja as-su'údíja: wizárat aš-šu'ún al-islámíja wa 'l-awqáf wa 'd-da'wa wa 'l-iršád, 1419 h.

— *Kitáb at-tawhíd: šarh Ibn Báz*. Al-Qáhira: Maktabat Ibn 'Abbás, 2005.

— *Nasíhat al-muslimín min ahádíth chátam al-mursalín*. Al-Qáhira: Dár al-hadíth, 1997.

Ibn 'Abd al-Wahháb, Sulajmán. *As-sawá'iq al-iláhíja fi 'r-radd 'ala 'l-wahhábíja*. 2006.

Ibn Battúta. *Rihla*. Ar-Ribát, 1997.

Ibn Báz, 'Abd al-'Azíz ibn 'Abdalláh. *Al-fatáwá al-muhimma*. Al-Qáhira, al-Mansúra: Dár al-ghad al-džadíd, 2006.

— *Ídáh al-haqq fi duchúul al-džinní fi 'l-ins wa 'r-radd 'alá man ankara dhálik*. Dár al-imám al-mudžaddid, 2005.

Ibn Bišr. *'Unwán al-madžd fi tárích nadžd*. Ar-Rijád: Dárat al-malik 'Abd al-'Azíz, 1972.

Ibn Ghannám, Husajn. *Tárich nadžd*. Al-Qáhira: Dár aš-šurúq, 1994.

Ibn Hanbal, Ahmad. *Kitáb fadá'il as-sahába*. Ed. Muhammad ibn 'Abbás. Ad-Dammám: Dár Ibn al-Džawzí, 1999.

— *Usúl as-sunna: šarh 'Abdalláh ibn 'Abd ar-Rahmán al-Džibrín*. Ar-Rijád: Maktabat dár al-masír, bez datace.

Ibn Hasan, 'Abd ar-Rahmán Ál aš-Šajch. *Fath al-madžíd šarh kitáb at-tawhíd*. Dár al-hadíth, bez datace.

Ibn Kathír. *Tafsír al-qur'án al-'azím*. Al-Qáhira: Maktabat as-safá', 2004.

Ibn Qajjim al-Džawzíja. *Igháthat al-lahfán min masádžid aš-šajtán*. Matba'at Mustafá al-Bábí al-Halabí, 1939.

Ibn Qásim, Muhammad. *Ad-durar as-saníja fi 'l-adžwiba an-nadždíja: madžmú'at rasá'il wa masá'il 'ulamá' nadžd al-a'lám min 'asr aš-šajch Muhammad ibn 'Abd al-Wahháb ilá 'asriná hádhá*. Saúdská Arábie (bez nakladatele), 1996.

Ibn Qudáma, Muwaffaq ad-Dín. *Lam'at al-i'tiqád al-hádi ilá sabil ar-rašád: šarh Ibn 'Uthajmín*. Al-Qáhira: Maktabat al-'ilm, 2002.

— *Al-mughní*. Ar-Rijád, bez nakladatele a datace.

Ibn Radžab, Ahmad. *Adh-dhajl 'alá tabaqát al-hanábila*. Ed. 'Abd ar-Rahmán ibn Sulajmán al-'Uthajmín. Makka: Maktabat al-'Ubajkán, 1425 h.

Ibn Tajmíja, Taqí ad-Dín. *Al-asmá wa 's-sifát*. Ed. Muhammad Sajjid. Al-Qáhira: Dár ad-da'wa al-islámíja, 2001.

— *Baján talbís al-džahmíja fi ta'sís bida'ihim al-kalámíja*. Ed. Muhammad al-Hunajdí. Al-Madína: Mudžamma'a li 'l-malik Fahd li 't-tibá', 1426 h.

— *Al-ímán*. Al-Qáhira: Dár al-hadíth, 1994.

— *Madžmú'at al-fatáwá*. Al-Mansúra: Dár al-wafá', 2005.

— *At-tadmurija*. Ar-Rijád: Maktabat al-'Ubajkán, 2000.

— *Dar' ta'árud al-'aql wa 'n-naql*, ed. Rašád Sálím, vol. 2. ar-Rijád, 1991.

al-Qábúsi, M. (ed.). *Al-Mushaf wa 's-sajf: madžmú'a min chitábát wa kalimát wa mudhakkirát wa ahádíth džalálat al-malik 'Abd al-'Azíz Ál Su'úd*. Ar-Rijád, 2002.

Ridá, Muhammad Rašíd. *Al-wahhábijún wa 'l-hidžáz*. Al-Qáhira: Dár an-nadá, 2000.

as-Subkí, Taqí ad-Dín. *Šifá' as-siqám fi zijárat chajr al-anám*. Matba'at ad-dá'irat al-ma'árif an-nizámíja, 1315 h.

aš-Šáfi'í, Muhammad ibn Idrís. *Ar-Risála*. Ed. Muhammad Ahmad Šákir. Bajrút: Dár al-kutub al-'ilmíja.

Aš-Šahrastání. *Al-milal wa 'n-nihal*. Bajrút: al-Maktaba al-'asrija, 2005.

al-'Us'us, Ibráhím. *As-salaf wa 's-salafijún*. Dár al-bajáriq, 1418 h.

al-'Uthajmín, Muhammad ibn Sálím. *Al-džámi' li ahkám fiqh as-sunna*. Ed. Muhammad as-Sa'id. Al-Qáhira, al-Mansúra: Dár al-ghad al-džadíd, 2006.

— *Alfáz wa mafáhím fi mizán aš-šarí'a*. Tantá: Dár as-sahába li 't-turáth.

— *Al-kalimát an-náfi' a hawla ba'd al-bida' wa 'l-munkarát al-wáqi' a*. Dár al-imám al-mudžaddid, 2005.

— *Al-qawá'id al-muthlá fi sífát alláh wa asmá' ihí al-husná*. Al-Qáhira: Maktabat al-'ilm, 1999.

— *As-sunan wa 'l-bida' al-muta'alliqa bi 'l-alfáz wa 'l-mafáhím al-cháti' a*. Dár al-imám al-mudžaddid, 2005.

— *Šarh al-'aqida al-wásitiya*. Al-Qáhira: al-Maktaba at-tawfiqíja, bez datace.

Wahba, Háfiz: *Džazírat al-'arab fi 'l-qarn al-'iśrín* (Arabský poloostrov ve dvacátém století). Bez místa vydání, 1935.

Knihy v angličtině

al-Rasheed, Ibrahim (ed.). *Documents on the History of Saudi Arabia: Establishment of the Kingdom of Saudi Arabia under Ibn Saud, 1928–1935*, vol. III. Documentary Publications Salisbury, 1976.

Ibn Taimiyah. *Sharh al-aqeedat-il-Wasitiyah: Text on the Fundamental Beliefs of Islam and Rejection of False Concepts of its Opponents*. Commentary of Dr. Muhammad Khalil Harras. Riyadh: Dar-us-Salam Publications, 1996.

al-Qahtani, Muhammad Saeed. *Al-Wala' wa 'l-Bara' According to the Aqeedah of the Salaf*. Makka: Kashf ul Shubuhah Publications, bez datace.

B) Literatura:

knihy v arabštině

‘Abbúd, Sálíh ibn ‘Abd ar-Rahmán. *‘Aqídat aš-šajch Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb as-salafíja wa athruhá fi’ l-‘álam al-islámí*. Ar-Rijád, Markaz al-bahth al-‘ilmí wa ihjá’ at-turáth wa ‘l-islám, bez datace.

‘Abd ar-Rahmán, Muhammad. *Manhadž al-isláh wa ‘t-taghjír ‘inda džámá‘at al-ichwán al-muslimín: dirása fí rasá‘il al-imám al-Banná*. Al-Qáhira: Dár at-tawzí’ wa ‘n-našr al-islámíja, 2005.

Abú Zahra, Muhammad. *Ibn Tajmíja. Hajátuhu wa ‘asruhu: árá’uhu wa fiqhuhu*. Al-Qáhira: Dár al-fíkr al-‘arabí, bez datace.

al-Hifní, ‘Abd al-Mun‘im. *Mawsú‘at al-fíraq wa ‘l-džamá‘át wa ‘l-madháhib wa ‘l-ahzáb wa ‘l-harakát al-islámíja*. Al-Qáhira: al-Madbúlí, 2005.

al-Mas‘údí, ‘Abd al-‘Azíz. *Aš-šawkáníja al-wahhábíja: tadjár mustadžid fí ‘l-fíkr al-‘arabí al-hadíth*. Al-Qáhira: Maktabat madbúlí, 2006.

ar-Ruwajjíš, ‘Abdalláh ibn Sa‘d: *Al-imám aš-šajch Muhammad ibn ‘Abd al-Wahháb fí ‘t-tárích* vol. 1. Bez místa vydání, 1424h.

Tammám, Husám. *Tahawwulát al-ichwán al-muslimín, tafakkuk al-ajdilúdžíja wa nihájat at-tanzím*. Al-Qáhira: al-Madbúlí, 2006.

Knihy v evropských jazycích

Al Juhany, Uwaidah. *Najd Before the Salafi Reform Movement: Social, Political, and Religious Conditions During the Three Centuries Preceding the Rise of the Saudi State*. Ithaca, 2002.

Beránek, Ondřej. *Saúdská Arábie mezi tradicemi a moderností*. Praha: Volvox Globator, 2007.

Beránek, Ondřej a Pavel Ťupek. *Dvoji tvář islámské charity*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008.

Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: the Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Curzon, 2000.

Cook, David. *Martyrdom in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

— *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: The Darwin Press, 2002.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

— *Muhammad*. Praha: Argo, 1994.

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. The American University in Cairo Press, 2005.

Goldziher, Ignaz. *Mohammed and Islam*. Transl. Kate Ch. Seelye. Yale University

Press, 1917.

— *The Zāhirīs. Their Doctrine and Their History: A Contribution to the History of Islamic Theology*. Leiden: E. J. Brill, 1971.

Gombár, Eduard. *Kmeny a klany v arabské politice*. Praha: Karolinum, 2005.

Guillaume, Alfred. *Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*. Oxford: The Clarendon Press, 1924.

Habib, J. S. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910 – 1930*. Leiden, 1978.

Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity and Chance in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Hawting, G. R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Ho, Engseng. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2006.

Hurvitz, Nimrod. *Formation of Hanbalism: From Piety to Power*. London: Coudledge Curzon, 2002.

Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmān and Islām*. Kuala Lumpur: Islamic Book Thrust, 2006.

—*Ethico-Religious Concepts in the Qur 'án*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.

Jansen, Johannes, J. G. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York Macmillan Publishing Company, 1986.

Kepel, Gilles. *Válka v srdci islámu*. Praha: Karolinum, 2006.

Khan, Qamaruddin. *Political Thought of Ibn Taymīyah*. Islamabad: Islamic Research Institute, bez datace.

Korán, překl. Ivan Hrbek. Praha: Odeon, 1991.

Korán, přel. A. R. Nykl. Praha: L. Mazáč, 1938.

Kostiner, Joseph: *The Making of Saudi Arabia 1916 – 1936: From Chieftaincy to Monarchical State*. Oxford, 1993.

Kropáček, Luboš. *Súfismus: Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008.

— *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996.

— *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1991.

— *Moderní islám I*. Praha: UK Praha, 1971.

Luxenberg, Christopher. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Schiler, 2007.

Makdisi, George. *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology: An Edition and Translation of Ibn Qudāma's Tahrīm an-nazar fī kutub ahl al-kalām, with introduction*

and notes; a contribution to the study of Islamic religious history. London: Luzac and Company, 1962.

— *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: Rationalist Infiltration of Traditionalists Institutions*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Macdonald, Duncan B. *Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

Meijer, Roel (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 2009.

Melchert, Christopher. *Ahmad ibn Hanbal*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

— *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th–10th Centuries C. E.* Leiden: Brill, 1997.

Mendel, Miloš. *S Puškou a Koránem*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008.

— *Hidžra: Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2006.

Meri, Josef W. *Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Mitchell, R. P. *The Society of the Muslim Brothers*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Mourad, Suleiman Ali. *Early Islam Between Myth and History: Al-Hasan al-Basrī (d. 110H/ 728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden: Brill, 2006.

Ostřanský, Bronislav. *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky: Úradky Boží pro nápravu lidského království šajcha Muhjiddína Ibn Arabiho*. Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR, 2004.

Patton, W. M. *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna: A Biography of The Imām Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna, 218-234 A. H.* Leiden: Brill, 1897.

Philby, H. St. John: *Sa'udi Arabia*. Beirut, 1968.

Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. New York: Cambridge University Press, 2007.

— *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Rippin, Andrew. *The Qur'an and its Interpretative Tradition*. Aldershot: Variorum 2001.

Roy, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.

Schöller, Marco. *The Living and the Dead in Islam: Studies in Arabic Epitaphs*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004.

Souleimanov, Emil (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, 2007.

Swartz, Merlin. *A Medieval Critique of Anthropomorphism. Ibn al-Jawzī's Kitāb Akhbār as-Sifāt: A Critical Edition of the Arabic Text with Translation, Introduction, and Notes*. Leiden: Brill, 2002.

Taylor, Christopher S. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill, 1999.

Vasiljev, A. M.: *Istorija Saudovskoj Araviji: (1745-1973)*. Moskva, 1982

Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretations*. New York: Prometheus Books, 2004.

Watt, W. M. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: One World Publications, 2002.

— *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*. Edinburgh: The University Press Edinburgh, 1986.

Zarabozo, M. *The Life, Teachings, and Influence of Muhammad Ibn Abdal-Wahaab*. Saudi Arabia: The Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawa, and Guidance, 2003.

Články a studie

Beranek, Ondrej and Pavel Tupek. "From Visiting Graves to Their Destruction: the Question of *Ziyara* through the Eyes of Salafis." *Crown Center for Middle East Studies, Crown Paper 2* (June 2009).

Bligh, A. "The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of The Kingdom." *IJMES 17* (1985)

Bori, Caterina. "A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies 67*, 3 (2004).

Cook, Michael. "On the Origins of Wahhābism." *Journal of the Royal Asiatic Society 2* (1992).

— "The Historians of Pre-Wahhabi Najd." *Studia Islamica 76* (1992).

— "The Opponents of the Writing of Traditions in Early Islam." *Arabica T. 44*, Fasc. 4 (1997).

— "The Provenance of the *Lam al-Shihāb fī Sīrat Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb*." *Journal of Turkish Studies 10* (1986).

Cook, David. "Moral Apocalyptic in Islam." *Studia Islamica 86* (1997).

Crone, Patricia. "Even an Ethiopian Slave: The Transformation of a Sunni Tradition." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies 57* (1994).

— "A Statement by the Najdiyya Kharijites on the Dispensability of the Imamate." *Studia Islamica 88* (1998).

Frank, R. M. "Neoplatonism of Ibn Gahm Ibn Safwan." *Museon* 78 (1965).

Halkin, A. S. "The Haswiyya." *Journal of the American Oriental Society* 54, 1 (1934).

Hallaq, Wael B. "Was al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" *International Journal of Middle East Studies* 25 (1993).

— "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16, 1 (1984).

Hawting, G. R. "The Significance of the Slogan *la hukma illa lillah* and the Reference to the *Hudud* in the Tradition about the Fitna and the Murder of 'Uthman." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1978).

Headh, Thomas. "The Cult of the Saints and Their Relics." The ORB: On-line reference.

Hegghammer, Thomas and Lacroix Stéphane. "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-Utaybi Revisited." *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007).

Hodgson, Marshall G. S. "How Did the Early Shi'a become Sectarian?" *Journal of the American Oriental Society* 75, 1 (1955).

Hurvitz, Nimrod. "Mihna as self-Defence." *Studia Islamica* 92 (2001).

— "Schools of Law and Historical Context: Reexamining the Formation of the Hanbali Madhhab." *Islamic Law and Society* 7, 1 (2000).

Juynboll, G. H. A. "Some New Ideas On the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987).

— “The Date of The Great *Fitna*.” *Arabica* (1973).

— “Muslim's Introduction to His *Sahih*: Translated and annotated with an excursus on the chronology of *fitna* and *bida*.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 5 (1984).

Kazimi, Nibras. “A Virulent Ideology in Mutation: Zarqawi Upstages Maqdisi.” in *Current Trends in Islamist. Ideology* vol. 2 .Washington: Hudson Institute, 2005.

Kister, M. J. “You Shall Only Set Out For Three Mosques: A Study of an Early Tradition.” *Le Muséon. Revue d'Etudes Orientales* LXXXII (1969).

Kostiner, J. “On Instruments and their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State.” *Middle Eastern Studies*, 21, 3 (1985).

Landau-Tasserou, Ella. “The Cyclical Reform: A Study of the *mujaddid* Tradition.” *Studia Islamica* 70 (1989).

Lewis, Bernard. “On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49 (1986).

— “Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam.” *Studia Islamica* 1 (1953).

Little, Donald P. “Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?” *Studia Islamica* 41 (1975).

— “The Historical and Historiographical Significance of the Detention of Ibn Taymiya.” *International Journal of Middle East Studies* 4, 3 (1973).

Lacroix, Stéphanex. “Albani's Revolutionary Approach to Hadith.” *ISIM Review* 21 (2008).

Makdisi, George. "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History I+II." *Studia Islamica* 18 (1963).

— "Ibn Taimiyya's Autograph Manuscript on *Istihsān*: Materials for the Study of Islamic Legal Thought." In George Makdisi (ed.), 446–479. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

— "Tabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam." *Islamic Studies* 32.

— "The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History." *International Journal of Middle East Studies* 10, 1 (1979).

— "The Hanbali School and Sufism." In *Humaniora Islamica II*, edited by H. W. Manos, R. I. Nettler, M. L. Swartz and J. Waardergurg, 61–73. Paris: Mouton, 1974.

Marmon, Shaun E. "The Quality of Mercy: Intercession in Mamluk Society." *Studia Islamica* 87 (1998).

Matthews, Charles D. "A Muslim Iconoclast (Ibn Taymīyyeh) on the *Merits* of Jerusalem and Palestine." *Journal of the American Oriental Society* 56, 1 (1936).

Melchert, Christopher. "George Makdisi and Wael B. Hallaq." *Arabica* T. 44, Fasc. 2 (1997).

— "Sectaries in The Six Book: Evidence for their Exclusion from the Sunni Community." *The Muslim World* 3–4 (1992).

— "The *Musnad* of Ahmad ibn Hanbal: How It Was Composed and What Distinguishes It from the Six Books." *Der Islam* 82 (2005).

— "The Piety of the Hadith Folk." *International Journal of Middle East Studies* 34

(2002).

— “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.” *Studia Islamica* 83 (1996).

— “Traditionist-Jurisprudents and the Framing of Islamic Law.” *Islamic Law and Society* 8, 3 (2001).

Michot, Yahya. “A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's *Risāla Adhawiyya* Being a translation of A Part of The *Dar' al-Ta'ārud* of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation, and Appendices.” *Journal of Islamic Studies* 14, 2 (2003).

— “Ibn Taymiyya on Astrology Annotated Translation of Three Fatwas.” *Journal of Islamic Studies* 11, 2 (2000).

— “Reflections on the funeral, and the present state of the tomb, of Ibn Taymiyya in Damascus.”

www.interfacepublications.com/~interfa3/images/pdf/IbnTaymiyya_Tomb.pdf (2006).

Murad, Hasan Qasim. “Ibn Taymiyya on Trial: A Narrative Account of His Mihan.” *Islamic Studies* XVIII (1979).

Nawas, John A. “A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna.” *International Journal of Middle East Studies* 26, 4 (1994).

Peters, Rudolf. “*Idjtihād* and *taqlīd* in 18th and 19th Century Islam.” *Die Welt des Islams, New Series* 20 (1980).

al-Rasheed, Madawi. “The Politics of Encapsulation: Saudi Policy towards Tribal and Religious Opposition.” *Middle Eastern Studies*, 32, 1 (1996).

Spektorsky, Susan, S. "Ahmad Ibn Hanbal's Fiqh." *Journal of the American Oriental Society* 102, 3 (1982).

Swart, Merlin. "A Seventh-Century (A. H.) Sunnī Creed: The Aqīda Wāsitiya of Ibn Taymīya." In *Humaniora Islamica* I, edited by H. W. Manos, R. I. Nettler, M. L. Swartz, and J. Waardergurg, 61–73. Paris: Mouton, 1973.

Traboulsi, Samer. "An Early Refutation of Muhammad ibn Abd al-Wahhāb's Reformist Views." *Die Welt des Islams* 3 (2003).

Veselý, Rudolf, ed. *Alois Musil: český vědec světového jména*. Praha, 1995.

Voll, John. "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 1 (1975).

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafī Movement." *Studies in Conflict and Terrorism* 29 (2006).

Webové domény a elektronické zdroje

albani.co.uk

binbaz.co.uk

www.bilalphilips.com

binuthaymin.co.uk

www.fatwa1.com

fawzan.co.uk

www.jadal.org

madkhalis.com

www.memri.org

muqbil.co.uk

www.salafipublications.com

www.salafitalk.net

sahab.net

www.sunnah.org

www.themadkhalis.com

ubayd.co.uk

Shrnutí disertační práce

Ve své disertační práci nazvané „Salafíjský islám: jeho ideologické zdroje a interpretace“ pojednávám o salafíjském islámu v širším kontextu sunnitské ortodoxie. Jeho kořeny spatřuji ve středověkém hanbalismu, zejména v učení Taqí ad-Dína ibn Tajmíji. Zabývám se salafíjským dogmatem a zijárou, dvěma nejdůležitějšími problémy, které ovlivnily pozdější salafíji. Ibn Tajmíjovu teologickou a právní pozici vysvětluji ve světle jeho klíčové koncepce tawhídu. Dalším důležitým ideologem salafíjského islámu je Muhammad ibn Abd al-Wahháb. Jeho zjednodušené chápání Ibn Tajmíji, stejně tak jeho radikální společensko-náboženská koncepce silně ovlivnila podstatnou část salafíjského myšlení. Co se týče současného salafíjského islámu, tak sleduji jeho různé vnitřní proudy. Hlavní pozornost je věnována klíčové otázce dogmatu a metody v salafíjském diskurzu.

Abstract

In my dissertation entitled “Salafi Islam: Its Ideological Sources and Interpretations” I deal with Salafi Islam in the broader context of Sunni orthodoxy. I trace ideological roots of Salafi Islam to medieval Hanbalism with main stress put on Taqi al-Din Ibn Taymiyya. I deal mainly with two important aspects of his teaching which influenced later development of Salafi thought: Salafi dogma and the question of ziyara. I explain Ibn Taymiyya's position in theology and law in the light of his conception of tawhid. Another crucial thinker of Salafi Islam is Muhammad ibn Abd al-Wahhab. His simplified interpretation of Ibn Taymiyya, as well as his radical socio-religious conceptions strongly influenced and radicalized significant part of Salafi thought. As regards contemporary Salafism, I deal with its different interpretations and inner currents. Stress is put on the crucial question of Dogma and Method in Salafi discourse.