Úskalí uchopení islámské mystiky a spirituality. Úvod do problematiky[1]

Viola Pargačová

Summary: Problems in understanding Islamic mysticism and spirituality. An introduction into the issues involved This article offers a discussion of the problems regarding different interpretations of *Sufism*, especially those promoted by the 19th century Orientalists and modern scholars. Contrary to the prevailing opinions of those European writers who treat *Sufism* as the only source of Muslim Sunni spirituality, the medieval biographical dictionaries offer stories of non-S*ufi Ulema* who were treated as "people close to God" (*wali Allah*). Thus "sufism" is closely related to so called "Sunni Scripturalism" and separation of *Sufism* from any form of Sunni Islam distorts Sunni Islam itself. The phenomenon of Muslim Spirituality is put into question. Meanwhile *Sufism* is rejected by most of the Sunni reformist movements, spirituality seems to be integral part of contemporary Sunni Islam. Sayyed Qutb († 1966), member of Egyptian Muslim Brotherhood, is presented as pious Muslim with deep spiritual insight.

Předkládaná stať nabízí pohled na čtyři témata v oblasti bádání o islámské mystice a spiritualitě, která autorka stati považuje za základní pro další diskusi na téma islámské mystiky.

První část je věnována způsobu, jakým laická a do jisté míry i odborná veřejnost interpretuje fenomén *súfismu*. Východiskem této části je předpoklad, že termín *súfismus* nemá v arabštině a muslimském prostředí ekvivalent, západní interpretační tradice pod *súfismus* řadí fenomény jako je mystika, spiritualita, „lidové" formy religiozity apod. *Súfismus* jako západní koncept islámské spirituality může obsahovat mnohé projekce z křesťanské a západní kulturní tradice, což může ze *súfismu* činit „christianizovanou", mírně pokřivenou, ale pro západního recipienta přijatelnější podobu islámu. Stať dále poukáže na problematiku oddělování islámské mystiky (*tasawwuf*), spirituality (*rúháníja*) a dalších forem islámu od tzv. sunnitské „ortodoxie" či tzv. sunnitského „skripturalismu". Sunnitský islám je pak západními recipienty v prvé řadě vnímán jako konglomerát legalismu

[1] Předkládaný článek, který vzešel ze studentské konference konané v rámci výuky Teologie křesťanských tradic ETF, je úvodním nastíněním problematiky islámské mystiky a spirituality. Za podnětné připomínky a doporučení některých odborných článků a monografií děkuji Miroslavu Melčákovi, pracovníkovi Orientálního ústavu AV ČR.

a puristického tradicionalismu, mystika a další legitimní součásti islámské zbožnosti jsou vnímány jako skutečnost od islámu určitým způsobem oddělená. Stať s tímto pojetím polemizuje a poukazuje na sepětí a souhru všech výše uvedených aspektů sunnitského islámu ve středověku i v dobách pozdějších.

Další podkapitola problematizuje v islamologii zavedenou kategorizaci středověké náboženské praxe a společnosti na její vysokou a nízkou, tedy lidovou, složku. Hlavní argumentační linie se opírá o překročení hranice mezi tzv. vysokou a lidovou formou islámu, které vede k „rozptýlení" mystiky a různých forem zbožnosti do celé společnosti. Mediátory posvátna nejsou výhradně *súfíjové*, ale také islámští učenci. Příjemci takto prostředkované zbožnosti nejsou pouze lidové vrstvy, ale všechny složky společnosti, bez ohledu na vzdělání či bohatství.

Pozornost je dále věnována otázce přenosu interpretace mystické zkušenosti jako kategorie spjaté s křesťanským teologickým a kulturním rámcem do mimokřesťanských náboženství, především pak do islámu. Autorka stati poukazuje na některé ne příliš vydařené snahy o jednotnou „mystickou" syntézu napříč různými náboženskými směry a tradicemi.

Následovně bude věnována pozornost odmítnutí *tasawwufu* některými proudy moderního islámského reformismu. Východiskem poslední podkapitoly je skutečnost, že tento postoj neimplikuje absenci spirituality jako procesu uskutečňování lidské touhy po transcendenci, důrazu na niterný prožitek náboženství či způsobu prožívání života jako cesty k uskutečnění toho, co je věřícím považováno za nejzazší duchovní hodnotu. Sepětí islámského reformismu, někdy nesprávně označovaného jako fundamentalismus, a spirituality bude ukázáno na překladu části málo citovaného díla islámského reformisty Sajjida Qutba *Fí Zilál al-Qur'án* (Ve stínech Koránu). Možnost, že Qutb nemusí být pouze „islámským ideologem", jak je označován ve většině islamologických pojednáních, nám otevírá nové způsoby interpretace moderního islámského reformismu. Snaha o reformní pojetí islámu nemusí být v prvé řadě živena mocenskými ambicemi reformistů, ale prostou touhou po životě v souladu s Bohem a jeho přikázáními.

„Súfismus" jako západní koncepce islámské mystiky

Obsah termínu *súfismus* prošel klikatým vývojem orientalistické produkce, jejímž vynálezem bylo v 18. století spojení termínu *súf* (arab. vlna, materiál, do něhož se *súfíjové* odívali) a přípony *-ismus* (angl., franc. *-ism*). Arabský termín, který překládáme jako „súf-ismus", zní *tasawwuf.* Jedná se o podstatné jméno slovesné, které znamená prvotně „odívat se do vlny"

(jak to činí *súfíjové*), přeneseně se tak označuje proces, kdy se člověk stává *súfím*.[2] Od 18. století termín *súfismus* působí do jisté míry jako symbol západní kultury pro tu složku islámu, která se jí jeví právě jako „neislámská", tzn. nesvázaná se západní představou rigidity sunnitského islámu. Například první pojednání o *súfismu* z r. 1821 sepsal německý protestantský teolog F. A. Deofidus Tholuck pod názvem *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* (Súfismus, aneb panteistická teosofie Peršanů). *Súfismus* je zde vykreslen jako převaha árijské mystiky nad semitským legalismem.[3] Za povšimnutí stojí rovněž termíny „panteismus" a „teosofie", které, jak uvádí Luboš Kropáček, mají v díle protestantského teologa hanlivý podtón.[4] Otázkou však zůstává, zda pojmy, jež mají svůj vymezený obsah v křesťanské tradici, je možno libovolně přenášet na jevy a procesy, o nichž si myslíme, že jsou jim podobné nebo jsou jejich analogií „pouze" v jiném náboženském kontextu.

V 19. století orientalisté William Jones a John Malcolm charakterizovali perské, afghánské a indické *súfíje* jako volnomyšlenkáře, kteří mají v oblibě hudbu, tanec, z Koránu nemají respekt, ale věnují se „metafysické teologii".[5] Jedním z důvodů této percepce islámské mystiky mohl být vliv „neozoroastrismu", který se objevil v 16. století v moghulské Indii. Neozoroastrovec Adhar Kajvan vydával víceméně smyšlené texty, které tehdejší západní orientalisty ohromily „metafysickým dědictvím" dávno zapomenutého, ale prostřednictvím *súfismu* znovu objeveného duchovního fenoménu, který měl indické kořeny. V tomto období totiž Indie nahradila Egypt v představách Evropanů o „kolébce" civilizace, náboženství a duchovního poznání.[6]

Dnes se *súfismus* jeví západním recipientům mnohdy jako „univerzální duch mystiky",[7] vlastní všem projevům činnosti a kultury, které souhrnně označujeme jako „náboženství". Hudba islámské mystiky je součástí *world music.* Napodobování obřadů *taríqy*[8] *mevlevíje* patří k meditačním techni-

---

[2] Carl W. Ernst, *Sufism. An essential introduction to the philosophy and practice of the mystical tradition of Islam*, Boston: Shambhala, 1997, s. 20–21.

[3] Ernst, *Sufism*, s. 16–17.

[4] Luboš Kropáček, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 19.

[5] Ernst, *Sufism*, s. 8–10.

[6] Algis Uždavinys, „Sufism in the Light of Orientalism", *Acta Orientalia Vilnensia*, 6. 2. 2005, s. 114–115.

[7] Ernst, *Sufism*, s. xvii.

[8] *Taríqa* (arab. cesta) – způsob, jakým se realizuje duchovní cesta člověka k Bohu, rovněž název společenství (bratrstva) *súfíjů* vztahujícího se ke svému zakladateli, o němž se věřilo (věří), že dosáhl nejvyšších stupňů duchovní dokonalosti.

kám některých soudobých indických guruů.[9] Tytéž pohyby ostatně užívají při svých vystoupeních i dnes v Evropě tolik populární orientální tanečnice.[10]

Většina humanitně vzdělaných lidí se ráda nechá opájet krásou a nespoutaností básní mystika Džaláleddína Balchí Rúmího (1207–1273). Západnímu čtenáři je blízká Rúmího mystika lásky spočívající na milostném vztahu duše toužící po spojení s Bohem-Milovaným, kterou zná ze španělské křesťanské mystiky, představované například Terezií z Avily, Janem od Kříže nebo Bernardem z Clairvaux, Terezií z Lisieux aj. Pro ilustraci uvedeme následující ukázku:

Rúmí, *Masnaví*:

Umírám láskou k tobě, ty králi světů dvou
Před tebou v osamění zemřít jsem ochoten
velebím tvoji milost, mé sluncem Bože, můj!
jeden tvůj pohled získat, mé slunce, Bože můj![11]

Úryvek z básně sv. Jana od Kříže, *Milostný Plameni*:

Milostný plameni,
jenž spaluješ tak sladce
v nejhlubším nitru duši závratí,
když žár tvůj neraní,
kéž skončí tvoje práce
a vlákno zpřetrhá se něžných splynutí…[12]

Poutavým se může jevit i způsob, jímž Rúmí v mystickém vytržení překračuje konfesionální příslušnost:

Co mám dělat muslimové, když neznám teď sebe sám,
nejsem křesťan ani žid, nepatřím už ani k vám,
nejsem ze západu, z východu, ze souše ani z moře,
nejsem ze hlubiny země, marně zírám ke hvězdám…[13]

Aniž by bylo cílem této stati snižovat možný blahodárný účinek „víření“ *súfíjů* na lidskou psychiku, půvab orientálního tance či hluboký vý-

K *taríqám* více viz Bronislav Ostřanský, *Hledání skrytého pokladu. Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008; Bronislav Ostřanský, *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2004; Kropáček, *Súfismus.*

[9] Dostupné z http://www.youtube.com/watch?v=Jeca3isOoW4, aktualizováno 17. 9. 2010: například se jedná o Oshovu „aktivní meditaci“.

[10] Dostupné z http://www.youtube.com/watch?v=5k-wki6uilA, aktualizováno 17. 9. 2010.

[11] Džaláleddín Balchí Rúmí, *Masnaví*, přel. J. Bečka, Praha: Protis, 1994, s. 124.

[12] Sv. Jan od Kříže, *Poesie*, přel. G. Francl, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 21.

[13] Rúmí, *Masnaví*, s. 123.

znam Rúmího veršů pro dnešního čtenáře, jeden aspekt výše uvedené činnosti postrádají. Je to úzká vazba všech výše uvedených elementů islámské mystiky na islám s jeho pěti pilíři povinností muslima vůči Bohu. Západní recipient islámské mystiky často zapomíná, že jejím hlavním zdrojem je Korán. Korán je text určený primárně k recitaci, hlasitému přednášení, jehož prostřednictvím se i muslim, který se nepovažuje za *súfího*, rozpomíná na Boha.[14]

> A za noci bdi v přednášení z dodatečné horlivosti pro sebe – možná že Pán tvůj tě pošle na místo, jež je chváleno. (Korán 17:79)[15]

Rozpomenutí na Boha je ústředním tématem pěti denních modliteb, které tvoří hlavní kultovní povinnost muslima vůči Bohu. Jak vyplývá z výše uvedeného, oddělování islámu od mystiky tedy není vlastní jen mnoha islámským reformistům, kteří mystiku nahlížejí jako neislámský fenomén, ale i naší aktuální percepci islámu, která naopak mnohdy opomíjí význam Koránu, práva a islámské tradice jako základních pilířů, ze kterých se odvíjí mystikova cesta (arab. *taríqa*).

Dalším problémovým bodem západní koncepce *súfismu* je jeho ztotožňování pouze s islámskou mystikou. Jako překvapivá se v tomto kontextu může jevit skutečnost, že někteří *súfíjové* se angažovali (a v některých případech se stále angažují) i v záležitostech společenských, politických, hospodářských, vojenských a také v oblasti misijní.[16] Způsob, jakým mimosvětská askeze vedla k získání světské moci, vhodně ukazuje působení *súfíjů* v Indii ve 13. století. Vládnoucí muslimská elita neměla zájem dělit se o moc s potenciálními konvertity z řad bohatých a vlivných Indů. Islámská misie byla proto zaměřena na nižší vrstvy indické společnosti. Roku 1248 byl jedním z potomků *sultána* Ajbega vytvořen úřad *sadr-i džahan*, úřad nejvyšší muslimské duchovní autority, která zaštiťovala činnost učenců (*'ulamá*), zakládání a chod *madras*, náboženských nadací atp. Vliv s*adr-i džahana* a *'ulamá* na společnost byl ale značně omezený. Reálnou moc drželi ve svých rukou *súfíjové*. Základem této moci byla víra obyvatel, že významní *súfijští* vůdci byli natolik duchovně vyspělí, že stáli v čele duchovní hierarchie, což jim umožnilo vládnout království paralelnímu s královstvím „pozemským". Vůdčí představitelé *taríq* posílali své zástupce do různých částí Indie (do měst i na venkov), aby vybrali další vhodné vůdčí osobnosti, které by se postavily do čela nově ustanovených

[14] Rozpomínání se na Boha arab. *dhikr*.
[15] *Korán*, přel. I. Hrbek, Praha: Odeon, 1991.
[16] Ernst, *Sufism*, s. 5–9, Kropáček, *Súfismus*, s. 14.

chánqáhů[17] v rámci svých *taríq*. *Súfí*, který stál na vrcholu sítě *taríq*, se nazýval *sultánem* či *šáhem*, čímž bylo vyjádřeno sepětí duchovní a světské moci, jimiž *súfijský „sultán“* či *„šáh“* disponoval. Činnost *súfíjů* byla z politického hlediska zaměřena na vytváření a udržování vztahů mezi sultánem v Dillí a místními panovníky v končinách od Dillí vzdálených.[18]

Jiným příkladem politické angažovanosti *súfíjů* je povstání *šajcha* Šámila (1795–1871) z *taríqy naqšbandíje* proti ruské expanzi na Kavkaze. Šajch Šámil založil vlastní teokratický stát, posléze byl zatlačen do hor a r. 1859 se musel vzdát.

Hlavou protifrancouzského odporu v Alžírsku se stal v první třetině 19. století *marabút*,[19] ʼAbd al-Qádir (1808–1883). Jeho otec byl vůdčí osobností *taríqy qádiríje*. ʼAbd al-Qádir přijal titul „kníže věřících“ a pro *džihád* proti Francouzům vybudoval silnou armádu. ʼAbd al-Qádir byl prostřednictvím smlouvy s Francouzi po určitou dobu uznán jako svrchovaný vládce západního Alžírska, razil vlastní mince a do Paříže vyslal svého politického zástupce. Východoalžírské kmeny uznávaly ʼAbd al-Qádira za svého vůdce. Porážkou ʼAbd al-Qádira během kmenového povstání mezi lety 1845–1847 byla ukončena první etapa francouzského koloniálního výboje v Alžírsku.

Vůdčí silou protikoloniálního boje v Tripolisku a Kyrenajce se stala *taríqa sanúsíja*. Jejím cílem byla obroda a šíření islámu. Poslední vůdčí osobnost *taríqy*, *šajch* Idrís, se po druhé světové válce stal králem nezávislé Libye.[20]

Je tedy zřejmé, že s ohledem na politickou angažovanost některých *súfíjů* je problematické slučovat *súfismus* výhradně s mystikou.

Problematika kategorizace středověké náboženské praxe a islámské společnosti

Dalším souborem jevů, který k *súfismu* bývá řazen, je i ta podoba islámu, jež bývá označována za „lidovou“.[21] Patří sem *mawlidy*, výroční oslavy

[17] *Chánqáh* (pers.), též *tekke* (turec.), *ribát* (arab. na území Maghrebu – SZ Afriky) dům *taríqy*, kde se její členové scházeli k vyučování, obřadům, někteří zde také pobývali.

[18] Ira M. Lapidus, A *History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge Universty Press, 2007, s. 356–368.

[19] *Marabút*: franc. zkomolenina arabského termínu *murábit*, který označuje osobu přináležející k *súfíjskému* domu, *ribátu*, v oblasti Maghrebu, in: Bronislav Ostřanský, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Praha: Libri, 2009, s. 124.

[20] Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1993, s. 173.

[21] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, s. xvii; Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo*,

úmrtí významných *súfijských* osobností (jedná se o den, kdy se dotyčný „narodil pro onen svět"),[22] uzdravování nemocných *súfijskými* autoritami u hrobů zakladatelů *taríq*, exorcistní praktiky atp. Označíme-li tyto činnosti za „lidovou", a tedy implicitně pokleslou formu náboženství, jakým způsobem budeme kategorizovat ty, kteří je prováděli a provádějí? Historik Peter Brown patří k ostrým kritikům dělení náboženské teorie a praxe na „vysokou" a „lidovou", jako hlavní argument udává fakt, že na „vysoké" a „lidové" formě náboženství vždy participují všechny složky společnosti, bez rozdílu vzdělání či příslušnosti k určité společenské vrstvě.[23] Jistě, Peter Brown je odborníkem na vývoj křesťanství v období pozdní antiky, nicméně analogické teze můžeme najít i mezi orientalisty-islamology. Daniella Talmon-Heller, Boaz Shoshan, Richard McGregor aj. prostřednictvím analýzy biografických slovníků a středověkých historiografických traktátů dospěli k poznání, že termínem *súfí* se označovali nejen příslušníci nižších sociálních vrstev, ale i islámští vzdělanci – *'ulamá* (sg. *'álim*), tedy učenci v oblasti islámských věd (o Koránu, o *hadíthech*[24], exegezi či v oblasti islámského práva atp.).[25] K *súfíjům* patřil i nejeden *muftí*, učenec vydávající právní dobrozdání.[26] Zároveň však islámští učenci, kteří se k *súfismu* nehlásili, oplývali atributy *súfíjů* (zbožnost, pokora, konání zázraků atp.) a byli nahlíženi jako „osoby blízké Bohu" stejně jako súfíjové. Daniella Talmon-Heller ve své stati pro lepší názornost cituje příběh z biografického slovníku pocházejícího ze Sýrie z poloviny 13. století. Hlavním hrdinou příběhu je učenec al-Háfiz, specialista na vědu o tradentech *hadíthů*:

> Jednoho parného dne jsem se účastnili al-Háfizovy lekce. Řekl: „Pojďme do mešity." V ten samý moment, právě jsme se chystali se zvednout ze země, zakryl slunce oblak a al-Háfiz řekl, abychom si sedli. Díval jsem se na své přátele, jak si mezi sebou šeptají: „Jakže? Vždyť

Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 10, 67–79; William C. Chittick, *Sufism. A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publs., 2008, s. 23, 27, 36; Mohammed Maarouf, *Jinn Eviction as a Discourse of Power: a Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*, Leiden: Brill, 2007, zejm. s. 49, 53–57, 83–138 aj.

[22] *Mawlidy* slaví i křesťané v oblasti Blízkého Východu a severní Afriky v den úmrtí (zrození „pro nebe") významného světce či martyra.

[23] Peter Brown, *The Cult of Saints*, Chicago: The Univesity Chicago Press, 1981, s. 13–22.

[24] *Hadíth*, pl. *ahádíth*: arab. výrok(y) proroka Muhammada a jeho nejbližších druhů tvořící tradici sunnitského islámu.

[25] Jiný typ *'álima* – učence, který se svého postu vzdal a stal se *súfím,* představuje např. Abú Hámid al-Ghazzálí. Viz Abú Hámid al-Ghazzálí, *Zachránce bloudícího*, přel. L. Kropáček, Praha: Vyšehrad, 2005.

[26] Richard McGregor, „The problem of Sufism", *Mamluk Studies Review*, 12. 2. 2009, s. 80–81.

tohle je zázrak (arab. *karáma*)[27], předtím na obloze žádný oblak nebyl! Al-Háfiz učinil mnoho podobných věcí."[28]

Představitel příběhu, celým jménem al-Háfiz 'Abd al-Ghaní al-Maqdísí, působil v Umajjovské mešitě v Damašku a rovněž v mešitě al-Hanábilí v Sálihíji, jejíž jméno je odvozeno od právní školy ibn Hanbala, proslulého svou strohostí a puritanismem. Přesto je tento učenec v biografickém slovníku vylíčen jako osoba nadaná *barakou*[29], konající zázraky, což by západní recipient pravděpodobně očekával od *súfího*, ale nikoli od věhlasného učence, který se navíc k *súfismu* nehlásil. Zdánlivý paradox má dvě vysvětlení. Naše představa o stratifikaci středověké islámské společnosti stále neodpovídá empirii žité kultury. Zároveň příběh odkazuje k tomu, jak velké úctě se těšil islámský učenec, tedy úctě tak velké, že neměla daleko k uctívání. *Súfíjové* si získali úctu obyvatelstva proto, že se již za svého života díky askezi a duchovní cestě stali blízkými Bohu (arab. *walí Alláh*, var. překladu: přítel Boží).[30] Učenci byli vnímáni rovněž jako blízcí Bohu, a to právě díky své učenosti. Obě zdánlivě protikladné skupiny (*súfíjové* vs. učenci) pak byly nadány *barakou*, která jim umožňovala konat zázraky, léčit nemocné, a tak „svatí" *súfíjové* stejně jako „svatí" *'ulamá* byli vnímáni jako přímluvci u Boha (arab. sg. *šafí'*). Studium islámských věd a šíření poznání bylo vnímáno jako *baraka*, na níž participoval nejen vyučující, ale i jeho žáci.[31] Častým jevem bylo pohřbívání v blízkosti hrobů „svatých" *'ulámá*, hrobky se

[27] *Karáma*: arab. zázrak vykonaný Bohem prostřednictvím zbožného, Bohu blízkého člověka jako výraz požehnání.

[28] Daniella Talmon-Heller, „'Ilm, Shafá'a, and Barakah: The Resources Ayyubid and Early Mamluk Ulama", *Mamluk Studies Review*, 12. 2. 2009, s. 24. (zkráceno a upraveno V. P.)

[29] *Baraka* (arab. požehnání). Termínu se užívá jak ve smyslu „požehnání", tak i ve smyslu „žehnající Božské síly", která působí prostřednictvím recitace Koránu, proroků, Bohu blízkých lidí, in: *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, Leiden: Brill, 1986, s. 1092. V širším smyslu slova je *baraka* vztažena k materiální hojnosti, štěstí, plnosti, jedná se o lidskou zkušenost, která je prožívaná jako „dar" – talent, specifická schopnost, která se projevuje jako síla charakteru, krása osobnosti, schopnost „konat zázraky". Předpokládá se, že jejími nositeli jsou mimo výše uvedených rovněž Muhammadovi potomci, in: Clifford Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, s. 44–45. Jako dar, který se dědí a může být charakteristikou jednotlivých kmenů, popisuje *baraku* rovněž: Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 116–117.

[30] Teorii *wilájat* (arab. blízkosti Bohu nebo přátelství Božího) systematizoval jako první v 9. století at-Tirmídhí, súfijský učenec, podle něhož jsou lidé blízcí Bohu (arab. *awlijá*) z hlediska spirituální hierarchie kosmu řazeni hned po prorocích. Blízkost k Bohu jim umožňuje „druhý vhled", božskou inspiraci a možnost konat zázraky, viz Bernd Radtke, „al-Hakim al-Tirmidhi on Miracles", in: Denise Aigle (ed.), *Miracle et Karama*, Turnhout: Brepols, 2000, s. 290–291; rovněž in: Talmon-Heller, „'Ilm, Shafá'a, and Barakah", s. 29.

[31] Talmon-Heller, „'Ilm, Shafá'a, and Barakah", s. 26.

stávaly cílem návštěvy či pouti (arab. z*ijára*). Věřilo se, že prostřednictvím jejich *baraky* budou na tomto místě vyslyšeny prosebné modlitby věřících. Jakkoli může toto počínání připomínat křesťanské *depositio ad sanctos*, je třeba si uvědomit, že kategorii „svatosti", která se v křesťanství opírá především o víru v jistou spásu světce, islám nezná. Arabský termín *qiddís* (světec) je užíván arabojazyčnými křesťany, muslimové člověka, o němž věří, že se po smrti dostal do ráje a dlí v Boží blízkosti, označují termínem *walí Alláh*.

K *súfijským* autoritám si chodili pro požehnání, přímluvu, uzdravení atp. emírové (arab. *amír*: princ, velitel), státní úředníci, učenci, prostí lidé, nemocní a žebráci. Lidé si z okolí příbytku *súfího* učinili dočasné útočiště, žili zde, obchodovali, čekali, až je *súfí* bude moci přijmout.[32]

Tak jako se kategorie blízkosti Bohu v očích věřících z různých sociálních skupin vztahovala na osoby spjaté s poznáním a šířením poznání (znalostí islámských věd, poznáním Boha), vztahovala se i na slabomyslné, kteří buď takoví skutečně byli, nebo se snažili vytvořit dojem „slabomyslnosti", „bláznovství pro Boha". Tito tzv. *muwallahové*[33] byli, jak ukazují biografické slovníky, společností přijímáni rozporuplně. Například na okraji společnosti žijící Ad-Darghuzíní, který přebýval na hřbitově v Damašku a odíval se jen do listí, byl jedněmi přijímán jako *súfí*, který přijal plně za svůj *súfijský* aforismus „staň se mrtvým již na tomto světě", naplňoval ideál chudoby a sebezániku (arab. *faná*), druzí v něm viděli bláznivého ubožáka, který se svým stylem života nedrží *šarí'y* (nemyje se před modlitbou, nemodlí se na čistém místě, v čistých šatech atp.), ale žije ve stavu neustálého rituálního znečištění (arab. *nadžása*). Jinými muslimy byli podobní lidé označováni za nemravné, nevázané a předstírající své duchovní schopnosti (arab. *ibáhí*).[34]

Otázka kategorizace islámské mystiky a jejího počátku

Z uvedeného je zřejmé, že *súfismus* není snadno uchopitelným fenoménem, přesto existuje pozoruhodná definice toho, co arabština označuje termínem *tasawwuf* a co my ne zcela správně překládáme jako *súfismus*. Jedná se o definici věhlasného arabského polyhistora 'Abd ar-Rahmána ibn

[32] Shoshan, *Popular Culture*, s. 18–22.

[33] Arab. *muwallah*: bezmyšlenkovitý, ukvapený, blázen – slovo je odvozeno od kořene W-L-H, termín *WaLaH* označuje kromě bezmyšlenkovitosti a šílenství také vášnivou lásku a milostnou extázi.

[34] Daniella Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangis and Ayyubits (1146–1260)*, Leiden: Brill, 2007, s. 239–242.

Chaldúna (1332–1406). Význam ibn Chaldúnovy definice pro dnešního recipienta islámské mystiky a zájemce o islám spočívá v tom, že řadí *tasawwuf* k ostatním islámským vědám, jako jsou vědy o výkladu a recitaci Koránu, vědy zabývající se tradicí, náboženským právem. Ibn Chaldún definuje *tasawwuf* následovně:

> Tato věda patří k vědám náboženského práva, které vzniklo v islámu. Je založena na předpokladu, že metoda těchto lidí byla vždy považována význačnými muslimy rané doby, Muhammadovými druhy a muži druhého pokolení, za stezku pravdy a správného vedení. Toto pojetí je založeno na ustavičném úsilí velebit Boha, na úplné oddanosti Bohu, na odporu k falešnému lesku tohoto světa (…) na odchodu do osamělosti za účelem služby Bohu … Jen velmi málo lidí se podílí na sebezkoumání súfíjů,[35] neboť lhostejnost v tomto ohledu je skoro všeobecná. Zbožní lidé, kteří nejdou tak daleko, prokazují nanejvýš činy poslušnosti. Súfíjové naproti tomu zkoumají výsledky těchto činů pomocí mystické a extatické zkušenosti, aby poznali, zda jsou oproštěny od nedostatků či nikoliv (…) Po mystických cvicích, odvratu od tohoto světa a po opakování jména božího následuje zpravidla odstranění závoje smyslového vnímání. Súfí patří na božský svět, který osoba smyslově vnímající nemůže vůbec vnímat (…) Muhammadovi druhové praktikovali tento druh mystických cviků a podíleli se značně na aktech božské milosti, avšak příliš se o to nestarali.[36]

Je tedy zřejmé, že mystika patří k islámu a je kladena na úroveň právní vědy. Mystika (*tasawwuf*) je v ibn Chaldúnově definici spjata se samými počátky islámu, s prorokem Muhammadem a jeho druhy. Orientalista Reynold A. Nicholson však na danou situaci nahlíží opačně. První muslimové zdaleka nebyli mystiky, ale měli spíše blízko k askezi (arab. *zuhd*) a „kvietismu", jejichž prostřednictvím se měli vyhnout hříchu a utrpení v pekle, kam o soudném dni Bůh odešle lidi nespravedlivé a popírající Jeho milosrdenství. Strach ze zatracení byl podle Reynoldse hlavním motivem askeze v 7. a 8. století n. l. Pouze Rábi'a al-'Adawíja[37] může být nazývána mystičkou. Vznik islámské mystiky totiž Reynolds klade do 9. století, kdy

[35] Plurál užit v obou variantách: *súfíja* i *mutasawwifún*.

[36] 'Abd ar-Rahmán ibn Muhammad ibn Chaldún al-Hadramí, *Muqaddima ibn Chaldún*, Maktaba al-Usra 2006, s. 393–402. Přeloženo s přihlédnutím k překladu Ivana Hrbka: Ibn Chaldún, *Čas Království a říší. Muqaddima, úvod do historie*, Praha: Odeon, 1972.

[37] „…Rábi'a al-'Adawíja žila v době Hasana al-Basrího (přelom 7.–8. stol. n. l., pozn. V. P.), patřila k ženám vynikajícím svou ctností a zbožností … byla známá pro hloubku své askeze, nesmírnou oddanost Bohu, bezúhonnost a sebezapření. Každou noc a každý den vykonala tisíc prostrací a když se jí někdo zeptal: ‚Proč to děláš?', odpověděla mu: „Nežádám za to žádnou odměnu, dělám to proto, aby se Posel boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, mohl v den Zmrtvýchvstání potěšit a říci prorokům: ‚Podívejte, co vykonala jedna z mé obce.' … Někdo jiný se jí zeptal: ‚Co je ve tvé víře nejniternější?', odpověděla: ‚Neuctívám Ho ze strachu před ohněm pekelným, ani z touhy po Jeho (nebeských, pozn. V. P.) zahradách, to bych jinak byla ziskuchtivá a prodejná. Uctívám Ho z lásky k Němu a z touhy po Něm.'" in John Renard, „Munawi's Life of Rabi'a al-'Adawiya", in: John Renard (ed.), *Windows on the House of Islam. Muslim Sources on Spirituality and Religious Life*, Berkeley, CA: University of California Press, 1995, s. 132–135.

Arabové tím, že dobyli Persii, Sýrii a Egypt, přišli do kontaktu s ideály křesťanského mnišství,[38] novoplatonismu a gnóze. Od 11. století Reynolds hovoří o vlivu buddhismu a koncept *faná* považuje za ryze indický.[39] Annemarie Schimmel pojí počátky islámské mystiky s Muhammadovou „noční cestou" (arab. *mi'rádž*, Korán 17:1), kterou autorka interpretuje jako *prototyp mystické zkušenosti výstupu duše k Bohu a přebývání v jeho blízkosti.*[40] Luboš Kropáček počátky islámské mystiky klade do 9. století, protože právě od této doby jsou dochovány původní texty, zatímco z rané doby se dochovaly jen fragmenty. Za hlavní pramen islámské mystiky považuje L. Kropáček Korán.[41] Louis Massignon analýzou *súfijské* terminologie dospěl ke stanovisku, že původním pramenem islámské mystiky je Korán, a Paul Nwyia, který na Massignona navazuje, vidí počátky mystické exegeze Koránu u Dža'fara as-Sádiqa, který žil a působil v 8. století.[42]

Je však třeba si uvědomit, že i sloučení pojmů *tasawwuf* a mystika se nemusí jevit jako zcela přesné. „Mystika" není univerzálním pojmem, do něhož můžeme dle libosti zahrnout to, o čem si myslíme, že mystikou je. Termín má své kořeny v antickém Řecku. Přívlastek *mystikos* (skrytý) zde byl užit nikoli jako „vnitřní zkušenost Boha", ale jako popis rituálu.[43] Ve Starém a Novém zákoně najdeme, byť v některých případech s jistou výhradou, pasáže, které mohou být interpretovány jako „mystické", jedná se zejména o: Ez 1:28–2:2–3, Iz 6, Sk 9:3–9, 2K 12:1–4, 1K 2:6–10 aj.[44] Počátky mystiky jako „zkušenosti, zakoušení božství" je možno sledovat u novoplatoniků a především v jejich vlivu na Dionýsia Areopagitu, který vytvořil jazyk mystiky a definoval její cíl, tedy spásu prostřednictvím zbožštění,[45] které je ovšem úzce vázáno na zrušení předělu mezi Bohem a lidmi vtělením, kdy „Bůh se stal člověkem", Ježíšem Kristem. Bůh přináší člověku spásu tím, že se sjednocuje s člověkem a umožňuje mu účast na svém božském stavu (*theosis*).[46] Mystická zkušenost je tedy jasně zasazena do

[38] Mnišství ovšem Muhammad zavrhoval.
[39] A. Nicholson Reynolds, *The Mystics of Islam*, Arkana 1989, s. 4–27.
[40] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 27.
[41] Kropáček, *Súfismus*, s. 26–32, 45.
[42] Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam*, New York: Routlege, 2007, s. 1–2.
[43] Josef Sudbrack, *Mystika*, přel. M. Raban, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 22.
[44] Arthur Holder, *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 445–447, Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Tradition and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden: Brill, 2005, s. 1–9.
[45] Holder, *The Blackwell Companion*, s. 447.
[46] Dionysios Areopagita, *Listy. O mystické theologii*, přel. M. Havrda a L. Karfíková, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 47–48.

určitého teologického a kulturního významu v rámci křesťanství. Je tedy možné zodpovědně hovořit o „mystice" v rámci islámu? Josef Sudbrack a mnoho dalších se domnívá, že ano. Je však třeba dobře znát kulturní a náboženské předpoklady ne-křesťanského mystika a umět s nimi pracovat.

Jedním z příkladů, kdy autor usiluje o jakousi „mystickou syntézu" napříč náboženskými směry, bez patřičného zasazení ne-křesťanských mystiků do jejich kultury a náboženství, je monografie Evelyn Underhill *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*.[47] Autorka např. užije myšlenku Rúmího a naváže na ni citací mistra Eckharta.[48] Z Augustinovy vize „věčného neproměnného Světla" plynule přechází k al-Ghazzálího popisu mystické zkušenosti.[49] Najdeme zde dokonce následující tezi:

> Perly mystické literatury září touto důvěrnou a vášnivou láskou k absolutnu, která přesahuje dogmatický jazyk, jímž je zahalena, a získává platnost pro mystiky každého původu a vyznání. V této věci je jen malý rozdíl mezi extrémy východního a západního myšlení, mezi křesťanem Tomášem Kempenským a muslimským světcem Džaláluddínem.[50]

Autorka nerespektuje odlišné jazykové struktury, odlišné koncepty kultury a náboženství, různá sociální a historická pozadí, z nichž tito mystikové vzešli. Naproti tomu Josef Sudbrack zdůrazňuje, že mystická zkušenost je zcela určena kulturním a náboženským zázemím mystika, a varuje před „mystickými syntézami", které se snaží odhalit, popř. vytvořit „univerzální" mystické principy:

> (…) Mystikové se sice setkávají ve všeobecném lidství, jenže všeobecný člověk neexistuje a jen s nekonečnou obezřelostí se smějí stavět mosty mezi různými jazyky, způsoby myšlení a kulturami a ještě opatrněji se po nich smí kráčet.[51]

Sajjid Qutb a otázka přítomnosti spirituality v reformních podobách islámu

Má ale mystika a spiritualita (arab. *rúháníja*) své místo v dnešních podobách islámu? Bohužel jen s největšími obtížemi je možno charakterizovat dnešní (i minulé) podoby víry,[52] vztah věřících k Bohu, k rituálu,

[47] Evelyn Underhill, *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, přel. J. Frei, Praha: Dybbuk, 2004.
[48] Underhill, *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 63.
[49] *Tamtéž*, s. 81.
[50] *Tamtéž*, s. 118.
[51] Sudbrack, *Mystika*, s. 17.
[52] Arab. *ímán*, někdy je tohoto termínu užíváno jako synonymum pro termín *islám*. Srv. Abú Hámid al-Ghazzálí, *Zachránce bloudícího*, s. 66–67; Ernst, *Sufism*, s. xiv–xv; Carl W. Ernst, *Following Muhammad. Rethinking Islam in the Contemporary Word*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, s. 10, 63–65.

k povinnostem člověka vůči Bohu, rozličné kognitivní přístupy k fenoménu víry a další elementy, z nichž se podoby islámu podle místních tradic skládají. Pokusíme-li se o pohled na soudobé podoby islámu zevnitř, byť pochopitelně očima out-sidera, mohou se nám jevit jako stále nevstřebaný a bolestný postkoloniální šok, který velmi pravděpodobně ještě nějakou dobu potrvá.[53] Nápor moderny a všeho, co s sebou přinesla rezidua kolonialismu, včetně konceptu nacionálního, sekulárního státu, způsobily v mnoha případech prudkou antimodernistickou reakci, která se projevila v několika reformních islámských hnutích. Prvním masovým islámským a reformistickým hnutím uvnitř sunnitského islámu se stala Organizace muslimských bratří, založená roku 1928 v Egyptě. Jiným významným islámským hnutím byl a je *wahhábismus*, mající svůj původ na území dnešní Saúdské Arábie a pojmenovaný podle *šajcha* Muhammada ibn ʼAbd al-Wahháb (1703–1792). Postupně vznikala další reformní hnutí nebo se ta stávající rozšířila za hranice státu, kde vznikla.[54] Jakkoli se od sebe tato hnutí mohou lišit například v míře obnovy tradiční muslimské společnosti či v interpretaci toho, co vlastně znamená termín „tradiční muslimská společnost", jakými rysy se vyznačuje a co je v jejím rámci přípustné, dovolím si tvrdit, že přinejmenším jeden aspekt je těmto hnutím společný, totiž averze k fenoménu, který orientalistika nazývá termínem *súfismus*.[55] Celá řada jevů a procesů, která se pod tímto termínem schovává, je považována většinou islámských reformistů za *širk*, tedy přidružování objektů úcty (např. *súfijských šajchů* a jejich hrobek, „uzdravování" prostřednictvím mužů a žen považovaných za blízké Bohu, uctívání proroka Muhammada atp.) k jedinému Bohu. Takové počínání je reformisty z právního hlediska nahlíženo jako *biďa* – nezákonná novota, odklon od cesty vedoucí k Bohu, který má za následek návrat obce muslimů do *džáhilíje*, stavu nevědomosti o jediném Bohu před prorockým vystoupením Muhammadovým.[56] *Súfismus* tedy bývá reformisty nahlížen jako přímé ohrožení islámu, častěji však jako cosi, co nemá s islámem nic společného.[57]

---

[53] Srv. Ernst, *Following Muhammad*, s. 209.

[54] Organizace muslimských bratří zakládala své pobočky např. v Sýrii, Jordánsku, na území Palestiny aj. *Wahhábismus* se naopak šíří prostřednictvím muslimů, kteří v bohaté Saúdské Arábii pracovali.

[55] Autorka stati si je vědoma existence reformních hnutí, která naopak své pojetí islámu na mystice stavějí, jsou však nečetná a jejich vliv zatím není příliš patrný. Patří sem zejména hnutí Fethullaha Gülena v Turecku. Více viz Gabriel Pirický, *Islám v Turecku. Fethullah Gülen a Nurcuovia*, Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2004.

[56] Sajjid Qutb, *Milestones*, New Delhi: Islamic Book Service, 2008, s. 45–51.

[57] Srv. Ernst, *Following Muhammad*, s. 200–207.

Jak uvádí významný muslimský filosof Sajjid Hosejn Nasr, kdyby se islámský svět v 18. století nesetkal se západní modernou, nemusel by se s ní vyrovnávat prostřednictvím ideologizace islámu v podobě *wahhábismu* a jiných antimodernistických hnutí.[58] Pod termínem „ideologizace islámu" či „islámská ideologie" je většinou míněno striktní autoritářské vymezení toho, co je a není islámské, využití islámu pro politické cíle, ztotožnění islámu s různými politickými režimy, dezinterpretace Koránu a islámské tradice pro dosažení mocensko-politických cílů prostředky, které z hlediska islámského práva a morálky nejsou přijatelné.[59] Vřazování jednotlivých hnutí, především reformistických autorů, pod kolonku „ideologický" nemusí být vždy výstižné tím spíše, že se jedná o označení dosti hanlivé. Jako příklad reformního myslitele, který bývá za islámského ideologa odborníky často označován,[60] ale v jehož díle nalezneme texty, které vykazují vysokou spirituální hodnotu, nám nyní poslouží Sajjid Qutb, člen Organizace muslimských bratří[61]. Pro pochopení díla Sajjida Qutba je důležité si uvědomit, že vyvěrá z nespokojenosti autora s neislámským, sekulárním režimem západního typu. Byl odpůrcem euroamerické relativizace hodnot, kterou s sebou přinesla sekularizace a ještě více se mu příčila snaha o implementaci sekularizace do muslimské společnosti.

Sajjid Qutb (1906–1966) se narodil v Egyptě, mládí prožil v postkoloniální atmosféře, jako zaměstnanec ministerstva školství byl vyslán na tříletou stáž do USA, která formovala jeho další myšlenkové zrání do té míry, že po návratu do Egypta vstoupil do reformistické Organizace muslimských bratří.[62] Pravděpodobně nejvíce na něj zapůsobilo socialistické, a tedy sekulární pojetí státu prezidenta Gamála ʼAbd an-Násira (1918–1970). Prezident Násir viděl přemíru religiozity muslimského obyvatelstva jako překážku v budování arabského socialismu. Ideologie arabského nacionalismu a socialismu spjatá se sekularizačními snahami, ale i zhoršující se životní úroveň obyvatelstva a absence veřejného politic-

[58] James S. Cutsinger (ed.), *Paths to the Heart. Sufism and the Christian East*, Indiana: World Wisdom, 2002, s. 269–270.

[59] Emran Qureshi – Michael A. Sells (eds.), *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press 2003, s. 51–68; Daniel Pipes, *In the Path of the God. Islam and Political Power*, New Jersey 2003, s. 204–243; Gilles Kepel, *Boží pomsta*, přel. J. Ostrá, Brno: Atlantis, 1996, s. 10–11; Luboš Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, Praha: Vyšehrad 1996, s. 11–58; Miloš Mendel, *Islámská výzva*, Brno: Atlantis, 1994; Gilles Kepel, *Válka v srdci islámu*, přel. Olga a Zdeněk Velíškovi, Praha: Karolinum, 2006.

[60] Mendel, *Islámská výzva*, s. 117; Kepel, *Válka v srdci islámu*, s. 157; Kepel, *Boží pomsta*, s. 25 aj.

[61] K historii Organizace muslimských bratří viz Richard P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, London 1969.

[62] Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, s. 115.

kého života vedly k nespokojenosti egyptského obyvatelstva. Je třeba podotknout, že Násirův režim nepodporovala ani koptská křesťanská komunita. Koptský patriarcha Kyrillos VI. (1959–1971) sice zachovával loajalitu vládě prezidenta Násira a prohlásil, že „záměry evangelií se kryjí se záměry Arabského socialistického svazu," ale se sekularizační politikou souhlasit nemohl.[63] Absence náboženství ve veřejné sféře byla Egypťany, ať křesťany či muslimy, nesena natolik špatně, že porážka egyptského vojska v tzv. šestidenní válce roku 1967 byla řadovými křesťany i muslimy interpretována jako „trest Boží" za to, že Egypťané opustili Boha následováním ideologie arabského socialismu. Pro zajímavost je možno zmínit údajné masově rozšířené vize během říjnové války r. 1973, kdy se egyptským vojákům bez ohledu na konfesionální příslušnost údajně často zjevoval Muhammad a Panna Maria obklopení anděly.[64]

Sajjid Qutb svá stanoviska proti Násirovu režimu arabského socialismu sepsal v díle *Milníky na cestě*. Stávající sekulární režim je zde označen jako *džáhilíja*, tedy stav, kdy se obec muslimů znovu ocitla ve stavu bez víry v jediného Boha:

> Za islámskou nemůžeme označit společnost, kde se lidé nazývají muslimy a kde islámské právo nemá žádný status, i když se zde muslimové modlí, postí se a pravidelně se účastní poutě do Mekky. Za islámskou nemůžeme označit společnost, v níž lidé vytvářejí svou vlastní podobu islámu, odlišnou od toho, co předepsal Bůh a Jeho posel, nechť mu Bůh požehná a dá mu mír, kterou pojmenují třeba „progresívním islámem".[65]

Opakem *džáhilíje* je pak *šarí'a*, kterou Qutb odmítá redukovat pouze na právní příkazy a vymezení, ale chápe ji v mnohem širším významu jako:

> Vše, co je řízeno Bohem, uspořádání života lidí, šarí'a zahrnuje princip víry, spravedlnosti a vedení lidí (Bohem, pozn. V. P.), principy morálky, mezilidských vztahů a poznání.[66]

Pozoruhodnou charakteristiku islámu Qutb podává v pasáži, kde se věnuje sepětí umění a náboženství (inspirován knihou svého bratra Muhammada Qutba *Principy islámského umění*):

> …umělecké úsilí je reflexí víry, intuice, podob života, a to vše je řízeno islámským konceptem, jenž je hnací silou muslimovy kreativity … islámský koncept není jen abstraktní ideou, ale je to živoucí, motivující síla, která zasahuje lidské emoce a činy.[67]

---

[63] Sana S. Hasan, *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 57–61.
[64] Valerie Hoffman, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, University of South Carolina 1994, s. 334–337.
[65] Qutb, *Milestones*, s. 93.
[66] *Tamtéž*, s. 107.
[67] *Tamtéž*, s. 108.

Vzhledem k tomu, že Qutb usiloval o zřízení islámského státu, není nikterak překvapující, že jinověrci (Židé a křesťané) by měli zastávat víceméně podřízené postavení chráněného lidu.[68]

Jako méně samozřejmá a naprosto překvapující se pak může jevit skutečnost, že i mezi dnešními věřícími a praktikujícími egyptskými křesťany najdeme stoupence islámské teokracie. Řešení ne vždy ideálních křesťansko-muslimských vztahů vidí například egyptský protestant Rafíq Habíb ve vytvoření komunálního islámského státu, který by nahradil stávající politické zřízení založené na importované ideologii nacionalismu. Smysl islámské teokracie Habíb vidí ve využití pozitivních hodnot islámské civilizace jako hráze proti importovanému sekularismu.[69]

Obrana islámu a hodnot, které jsou s ním spjaty, stály Sajjida Qutba život. Během svého života byl několikrát vězněn, mučen a nakonec jej jako nepohodlného disidenta nechal režim prezidenta Násira r. 1966 popravit.[70] *Milníky na cestě* jsou konceptem islámského společenského uspořádání, ale najdeme zde i myšlenky hluboce a upřímně věřícího muslima, které Qutb rozvedl ve svém díle *Fí Zilál al-Qur'án* (arab. Ve stínech Koránu). Jedná se o exegezi Koránu a Qutb se zde odkrývá jako člověk s hlubokou spirituální intuicí a vhledem. Jako ukázka nám poslouží zkrácený komentář ke 112. *súře* Koránu, nazvané *al-Ichlás* (arab. Upřímné vyznání):

> Ve jménu Boha milosrdného, slitovného.
> Rci: „On Bůh je jedinečný,
> Bůh sám o sobě věčný.
> Neplodil a nebyl zplozen
> a není nikoho, kdo je mu roven."[71]

Sajjid Qutb *Fí Zilál al-Qur'án*:[72]

> Tato súra se podle tradentů správných hadíthů vyrovná jedné třetině Koránu (…) a na tom není nic překvapivého, vždyť jedinost Boží, kterou Bůh přikázal prorokovi (Nechť mu Bůh žehná a dá mu mír) vystihuje zásadu svědomí, výklad existence, způsob života … zahrnuje zásadní vymezení islámu. **„Rci: On Bůh je jedinečný."**: Arabský termín „jedinečný" (arab. *ahad*), který je zde užit, je mnohem přesnější než termín jeden (arab. *wáhid*). Termín jedinečný implikuje absolutní a kontinuální jedinost Boží, to, že kromě Boha není jiné reality, jedná se o jedinečnost Bytí [73](…) Jestliže člověk přijme tuto představu, očistí své

[68] *Tamtéž*, s. 120–127 aj.
[69] R. Habíb, *Tafkír ad-Dímúqrátíja* (*Úvahy o demokracii*), al-Qáhira 1997, s. 7–12.
[70] Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, s. 115.
[71] *Korán*, viz pozn. 15.
[72] Vzhledem k tomu, že díla Sajjida Qutba patří ve většině muslimských zemí za zakázané, a je tedy velmi obtížné je získat, byla jsem nucena pracovat s internetovou verzí *Fí Zilál al-Qur'án* podle www.altafsir.com *tafásír hadítha* (moderní exegeze Koránu): Sajjid Qutb, *Fí Zilál al-Qur'án*, aktualizováno 2. 10. 2010.
[73] Arab. *ahadíjat al-wudžúd.*

srdce od nepravostí a falše, od všech pout, která jej na tomto světě svazují, osvobodí se od touhy, která je hlavním poutem, kromě toho pouta, jež jej svazuje s Bohem… Když je „jedinečnost Boží" plně ukotvena v lidském srdci a mysli, pak není jiného bytí než Boha. A po čem vlastně by mělo srdce toužit? Když srdce nalezne Boha, získá vše a neztrácí nic. Když se tato představa v člověku ukotví, pak kolem sebe nevidí nic jiného kromě Boží Reality, pak je tato skutečnost nahlížena ve všem, co z ní vzešlo, v celém stvoření. A za tímto stupněm poznání je stupeň, kdy člověk kromě Boha nevidí nic (…) Všechny zjevné příčiny jsou dílem Boží vůle, když to člověk pozná, v srdci se mu usadí klid (…) A o tyto stupně cesty k poznání usilovali súfíjové. Ale jak daleko při tom zašli! Islám žádá, aby se lidé chovali podle této Reality, aby přijali svět se vším, co k němu patří, aby následovali úděl člověka, aby byli náměstky Božími na zemi[74] se vším dobrým i špatným, co k tomu patří, ale aby zároveň cítili, že kromě Boha jiné reality není, není jiného bytí než Jeho Bytí (…) Islám nežádá, aby člověk šel jinou stezkou, než je tato.
Věřící k Němu směřuje s touhou a bázní tehdy, kdy je poctěn Jeho milosrdenstvím, ale i tehdy, když trpí. Člověk má kráčet k přijetí Jeho Jediného, k přijetí víry, hodnot a spravedlnosti (…) a nebude toho schopen, leda prostřednictvím Jediného Bytí, jediné Pravdy[75], která se nachází v realitě světa i ve svědomí člověka. Údělem člověka je aktivita a práce pro Jediného Boha, aby se tak přiblížil Jeho Realitě, jeho úkolem je úsilí o odstranění nepohodlných překážek a chyb, které snadno lidská srdce svedou … člověk nesmí přestávat ani ve chvíli deprese nebo je-li rozptylován věcmi a lidmi, protože to je ta hlavní překážka – touha a strach z věcí tohoto světa. Člověk však zároveň během svého života má navazovat pouta lásky, vlídnosti, soucitu a souladu se vším živým stvořením. K osvobození[76] z pout tohoto světa člověk nedojde tak, že bude k Jeho stvořením cítit nenávist, uteče před nimi a bude se jim vyhýbat. Vždyť všechna stvoření vzešla z ruky Boží, původ jejich bytí je v Jeho Bytí, na všechna dopadá záře Pravdy (…) všechna jsou darem od Milovaného![77] Toto je cesta ušlechtilosti a svobody. Tento svět je pro ni malý a život krátký, pozemské radosti bezvýznamné a oproštění od překážek a zmaru je nejzazším cílem a touhou … jenomže oproštění v rámci islámu neznamená ústraní, samotu, pohrdání, útěk ani nenávist (…), ale je to neustálé úsilí a neutuchající boj o pozvednutí celého lidstva…[78]

Spiritualita jako proces uskutečňování lidské touhy po transcendenci a důraz na niterný prožitek náboženství jsou muslimům vlastní do té míry, že je můžeme nalézt i tam, kde bychom je snad ani nečekali, v díle autora mnohými politickými režimy zatracovaného, jehož zná západní islamologie především jako politického aktivistu, lidového hlasatele a tvůrce ideologie Organizace muslimských bratří.[79]

---

[74] Podle Koránu 2:28 učinil Bůh prvního člověka a proroka Ádama svým náměstkem na zemi (arab. *chalífa*).

[75] „Pravda" je jedním z 99 krásných jmen Božích. Více viz Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, s. 63, 60–76.

[76] Arab. *chalás*: záchrana, spása, osvobození.

[77] Arab. *habíb*: milovaný, drahý. Označení, jakým *súfíjové* mnohdy hovořili o Bohu.

[78] Překlad a úprava V. P.

[79] Pro potřeby této podkapitoly shledávám jako velmi příhodnou definici spirituality z pera Ivana O. Štampacha: „Měkký duchovní život může sloužit jako opora a útěcha, do jisté míry snad jako posila a inspirace pro obtíže každodenního snažení. Je jistě třeba nechat na každém, aby se rozhodl, jak daleko chce jít. Vést tvrdý duchovní život znamená riskovat … Tvrdá spiritualita, o niž nám tu jde, nechce zůstávat na povrchu a přeje si jít ke kořenům.

Může se tedy zdát, že většinová západní produkce si do jisté míry počíná stejně jako většina soudobých islámských reformistů, kteří na eliminaci *tasawwufu* stavějí své reformované koncepce islámu. Text Sajjida Qutba nám klade otázku, zda se reformisté zamítnutím *tasawwufu* zříkají i spirituality a hlubokých duchovních prožitků. Autorka stati z textu dovozuje, že nikoli. Je zřejmé, že Qutb používá jazyk islámských mystiků a ačkoli zavrhuje mimosvětskou askezi, zdůrazňuje, že úkolem člověka je dosahovat stále vyšších úrovní duchovního poznání, nejvyšší úrovní duchovního poznání je pro Qutba zkušenost, že kromě Boha není jiného bytí a jiné reality. Qutb si uvědomuje, že cesta k této zkušenosti není jednoduchá, přesto ji ustanovuje jako úkol pro všechny muslimy, protože jen prostřednictvím této cesty mohou dosáhnout plnosti svého bytí (popř. seberealizace). Qutb se za *súfího* nepovažoval a vůči *tasawwufu* se jasně vymezil, přesto, ač se to může jevit jako paradoxní, se zdá málo pravděpodobné, že by uvedenou pasáž z exegeze Koránu mohl napsat, aniž by disponoval niternou zkušeností Boha.

Sajjid Qutb patří ke kontroverzním osobnostem v oblasti soudobého islámského myšlení, nicméně jeho dílo nám ukazuje, že moderní islám není zaměřen pouze politicky, jak vyplývá z nejzřetelnější produkce na téma moderního islámu. Další bádání v oblasti moderního islámského myšlení by se mělo zaměřit nejen na politickou, ale i spirituální vizi islámských reformistů, která není patrná na první pohled, protože můžeme být až příliš zatíženi islamologickými koncepty moderního islámu jakožto variantami ideologických a politických hnutí s mocenskými ambicemi, ale bez duchovního rozměru.

V tomto smyslu je radikální. Pro ni však není transcendencí všepohlcující celek kosmu, život znehodnocující říše idejí nebo všemocná tyranská bytost. Jde o čiré bytí, o živoucí zdroj, který rozvíjí každou bytost k plnosti a přivádí ji k sobě. Pozemský život – třeba s jeho všedností – nemáme právo zatracovat nebo zpochybňovat. Musíme však konstatovat, že mu něco podstatného chybí. Člověk i se svou každodenností totiž není autentický. Není plně svůj … Duchovní cesta, která chce propojit lidskou existenci s plností bytí, je radikální v tom, že vrací člověka k němu samému. Činí ho více, ba plně člověkem. Goethe to vyslovil slavnou větou: Zemři a staň se. Tato spiritualita naplňuje naše lidství, překračuje naši danost – a právě tím se obnovujeme a osvobozujeme… Jádrem autentické, transformativní duchovnosti je právě důsledná pravdivost. Její cestou je toto: nejen teoreticky uznat, ale především zkušenostně zažít pomíjivost a relativní prázdnotu všeho, co tvoří náš svět. Prozře-li člověk k pravé povaze skutečnosti, přestane pro něj být smrt lupičem a vetřelcem … Nicota, do níž smrtí sestupujeme, je jinou tváří plnosti bytí." in: Ivan O. Štampach, *A nahoře nic… O možnostech postmoderního člověka žít duchovně*, Praha: Portál, 2000, s. 38–42.

V závěru stati nezbývá než konstatovat, že sunnitský islám je mnohovrstevným fenoménem, plným paradoxů a jevů, jejichž kategorizace je tím obtížnější, čím jasněji si je recipient tohoto fenoménu vědom skutečnosti, že neexistuje „jeden sunnistký islám s jasně definovatelným vývojem práva, věrouky a z nich plynoucí ortopraxe". Jak bylo zdůrazněno výše, islámští učenci, potenciální strážci a vykladatelé „věrouky" a práva v dobách minulých, figurovali jako mediátoři posvátna, což je role, která je v islamologické literatuře připisována spíše *súfíjům.* Jedním z atributů člověka blízkého Bohu, „světce", nemusela být vždy vnitřní zkušenost Boha, vždyť stejnou hodnotou bylo vzdělání a znalost islámských věd. *Tasawwuf*, jenž je mnohdy vnímán jako forma islámu oddělená od sunnitského „legalismu", klade významný středověký polyhistor ibn Chaldún k vědám islámského práva. *Súfíjové* byli oddáni touze poznat Boha již na tomto světě, toto úsilí jim však nebránilo v politické a vojenské angažovanosti. Ačkoli část modernistických proudů islámu odmítá *tasawwuf*, v díle představitele Muslimských bratří nalezneme popis zakoušení Boha, kterého autor stejně jako středověcí *súfíjové* neváhá nazvat „Milovaným" a „Jedinou Realitou". Sunnitský islám se zdá být natolik bohatým a rozmanitým fenoménem, že naše snahy o jasnou kategorizaci nemusejí být vždy přiléhavé a je rovněž otázkou, zda tyto snahy efektivně přispívají k pochopení islámu ve všech jeho různorodých podobách. Také zůstává otázkou, zda naše kategorie, s nimiž a priori přistupujeme k fenoménu islámu, skutečně odkrývají jeho mnohovrstevnou a rozmanitou povahu.