

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra filosofie a patrologie

Teologické nauky - kombinované

**Reakce islámské ortodoxie na racionalistickou
filozofii**

bakalářská práce

Vedoucí práce: Mgr. Petr Dvořák, Ph.D.

Olomouc 2021

Lukáš Lhot'an

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a použil jsem při tom jen uvedené prameny a literaturu. Souhlasím, aby práce byla uložena v knihovně Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci a zpřístupněna ke studijním účelům.

V Olomouci dne 10. března 2021

podpis

Obsah

ÚVOD.....	4
1. Počátek islámu.....	6
1.1 Život Muhammada.....	6
1.2 Vývoj po smrti Muhammada až do nastolení státního ortodoxního výkladu islámu.....	9
1.3 Křesťané a Muhammad s prvními chalífy.....	11
1.4. Problematičnost islámských posvátných textů.....	13
2. Analýza postojů ortodoxie a racionalistů.....	16
2.1 Islámský racionalismus.....	16
2.2 Islámská ortodoxie.....	19
3. Analýza tří témat.....	21
3.1. Problém postavení rozumu v islámské teologii.....	21
3.1.1. Postoj ortodoxního islámu.....	21
3.1.2. Postoj muslimských racionalistů.....	22
3.1.3 Zhodnocení.....	24
3.2. Problém koránu jako stvořeného či nestvořeného díla Alláha.....	25
3.2.1. Postoj muslimské ortodoxie.....	25
3.2.2. Postoj racionalistů.....	26
3.2.3 Zhodnocení.....	29
3.3. Problém svobodné vůle v islámu.....	30
3.3.1. Postoj ortodoxie.....	30
3.3.2. Postoj racionalistů.....	34
3.3.3. Zhodnocení.....	35
4. Závěr.....	38
Bibliografie.....	41

ÚVOD

Problém reakce zastánců muslimské ortodoxie na postoje zastánců islámské racionality se může na první pohled zdát nedůležitým pro dnešní dobu a specificky pro křesťanské teology. Jsem však přesvědčen, že tomu tak není. Celý tento problém je totiž bytostně spojen s křesťanským prostředím. V jistém smyslu se dá otevřeně říci, že pro zastánce ortodoxního islámu představovali muslimové vyznávající racionalismus takové věřící muslimské obce, kteří byli ovlivněni názory židů a křesťanů. Hlavními nositeli vlivu řecké filozofie byli totiž právě židé a křesťané (či konvertité k islámu z judaismu a křesťanství), kteří díla řeckých filozofů překládali do arabštiny (a u nich či u křesťanských teologů se inspirovali muslimští racionalisté), a tak položili základy pro vznik muslimské filozofie a muslimského racionalismu. Přitom ovšem i sami teologové ortodoxního islámu mnohdy přejímali křesťanská či židovská stanoviska a názory. Pouze je poislámstili a vydávali za původně islámská, a to i za cenu vytváření falešných výroků zakladatele islámu Muhammada.

Z tohoto důvodu jsem přesvědčen, že prozkoumání reakcí muslimské ortodoxie může pomoci nejen pochopit historický vývoj islámské teologie a důvody, proč se dnes nachází v pozicích, v níž se nachází, ale také to může pomoci křesťanům v jejich dialogu s muslimy či v případné evangelizaci muslimů. Pokud v této práci hovořím o muslimské ortodoxii, vycházím z dogmatiky muslimské sunnitské ortodoxie, která sebe sama označuje za jedinou skutečnou nositelku údajně pravého Muhammadova učení. Je totiž velice sporné, jestli se opravdu jedná o ortodoxii ve smyslu zachování linie původního učení zakladatele islámu Mohameda, nebo se spíše jedná o směr islámu, který si pouze „přivlastnil“ autoritu ortodoxie, avšak sám je spíše inovativním směrem. Naopak ortodoxním směrem by v takovém případě spíše mohl být směr některých muslimských racionalistů, což samo o sobě je jednou z velkých otázek výzkumů vývoje islámu na jeho počátku.

Základním problémem ve zpracování tohoto tématu je skutečnost, že v českém jazyce je velice omezeně dostupná literatura obsahující překlady postojů muslimské ortodoxie. Jde pouze o několik knih vydaných vesměs českými muslimy. Jinak jsou názory a postoje muslimské ortodoxie i muslimských racionalistů prezentovány spíše zprostředkovaně různými českými orientalisty a překlady děl zahraničních orientalistů. V případě samotných muslimských racionalistů je také velkým problémem fakt, že i v původních jazycích je prakticky nemožné dohledat jejich autentické citace a díla, protože v samotném muslimském prostředí byla jejich díla mnohdy zničena a my se tak dnes o jejich názorech dozvídáme pouze zprostředkovaně od jiných autorů, kteří navíc mnohdy byli názorovými odpůrci těchto racionalistů.

V základu vymezují téma této práce několika základními tematickými celky, které se staly důležitým bodem konfliktu mezi muslimskou ortodoxií a muslimskou racionalistickou filozofií. Prvním celkem je téma rozumu, druhým je otázka stvoření či nestvoření koránu a třetím tematickým okruhem je otázka svobodné vůle člověka. Všechny tyto celky byly zdrojem velkých sporů uvnitř muslimského společenství a dodnes nebyly spolehlivě a jednoznačně rozřešeny. Naopak se mnohdy staly důvodem či záminkou k velmi brutálnímu pronásledování jedné skupiny muslimů jinou skupinou muslimů, mající jiný názor na tyto otázky. A je tomu i tak v dnešní době, stačí připomenout chování teroristické organizace Islámský stát v Sýrii a Iráku.

Proces mé práce spočívá v tom, že ukáží postoje obou skupin muslimů k danému tématu a jejich argumentaci na podporu jejich stanovisek, a následně ukáží slabiny a sílu těchto stanovisek. Z tohoto důvodu také na počátku své práce uvádím zkrácenou historii počátku islámu, neboť ta je pevně spojena právě s počátkem sporů mezi muslimy o ona tři témata, která jsem si zvolil.

Také bych rád poděkoval vedoucímu mé práce panu Mgr. Petr Dvořákovi, Ph.D. za jeho trpělivost, ochotu a pomoc při vzniku této mé práce, jakož i za poskytnutí jeho překladů z díla Jana Damašského. Dále děkuji paní PhDr. Janě Břeské, Ph.D. za její překlady islámských teologických prací. A chtěl bych poděkovat i mé mamince Marii Lhoťanové za její celoživotní trpělivost s mým zájmem o v naší zemi tak netradiční problematiku islámu. Také děkuji všem svým přátelům, kteří mne ve studiu islámské problematiky celoživotně podporovali a měli k němu pochopení.

1. Počátek islámu

1.1 Život Muhammada

Vznik islámu představuje pro historiky náboženství dost veliký problém. Mnozí zastávají názor formulovaný například Mirceou Eliadem, že „*Muhammad je jediný ze všech zakladatelů univerzálních náboženství, jehož životopis v základních rysech známe.*“¹ Tento názor zastával i český orientalista a překladatel koránu do češtiny Ivan Hrbek. Existují ale i názory, že o životě zakladatele islámu Mohameda vlastně nevíme nic hodnověrného, protože veškerým zdrojem dostupných informací o jeho životě z doby, kdy měl žít, jsou jeho stoupenci – muslimové, a proto nelze jejich tvrzení brát jako důvěryhodná. Tento názor zastává například k islámu velice kritický religionista Robert Spencer, který také v jistém smyslu zpochybňuje existenci samotného Mohameda.² K autenticitě muslimského podání životopisu Muhammada se velice kriticky staví i další autoři, například Tom Holland, jezuitský orientalista Henri Lammens, Ignác Goldziher a další.

Osobně zastávám názor, že Muhammad existoval, ale nelze dnes s určitostí stanovit, které z příběhů a výroků mu připisovaných jsou skutečně autenticky jeho a které si vymysleli až jeho stoupenci. Kritický výzkum historie totiž ukazuje, že mnohé pozdější muslimské prameny zpráv o Muhammadovi jsou rozsáhlejší a košatější než rané zprávy, což ukazuje na pozdější přibarvování a mytologické rozšiřování informací o Muhammadovi.

„Je jisté, že jen malá část hadíthů, údajů o výrocích a způsobu Prorokova jednání, je pravdivá. Ve velké většině se projevuje nábožensko-politický vývoj muslimské obce sedmého a osmého století“, píše Musil.³

Nejstarší Muhammadův životopis byl napsán zhruba 120 až 130 let po jeho smrti jistým Ibn Ishákem (přibližně 704 n.l. až 767 n.l.), který byl potomkem křesťanského konvertity k islámu, zotročeného původně muslimskými dobyvateli v oblasti dnešního Iráku a odvedeného do Mediny, kde konvertoval k islámu. Možná z toho důvodu lze v díle Ibn Isháka nalézt jisté paralely mezi zrozením Ježíše a Muhammada. Samotné dílo Ibn Isháka se nám ovšem nedochovalo v původním stavu, ale bylo přepracováno jistým Ibn Hišámem (rok narození není znám a úmrtí 833 n.l.), který měl z díla odstranit některé části a pasáže považované za nevhodné. Některé z těchto pasáží odstraněných Ibn Hišámem zůstaly naopak zachovány u jiného znalce díla Ibn Isháka a známého muslimského historika at Tabariho (839 n.l. až 923 n.l.), který zachoval například příběh o ošálení Muhammada satanem v známe kauze „satanských veršů“ či příběh o tom, jak se Muhammad snažil spáchat sebevraždu.

Z historického hlediska je i pro výzkum vývoje muslimské teologie zajímavé, že na počátku islámu neměli muslimové, včetně teologů a muslimských vládců, zájem o uchování Muhammadova životopisu. Rovněž ztráta díla Ibn Isháka ukazuje, že na zachování jeho unikátního díla prvním muslimům příliš nezáleželo.

1 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-86005-53-4. Str. 69. Přeložil Filip KARFÍK, Milan LYČKA a Jiří NAŠINEC.

2 SPENCER, Robert. *Did Muhammad exist?: an inquiry into Islam's obscure origins*. Wilmington, DE: ISI Books, 2012. ISBN 978-1-61017-061-1.

3 MUSIL, Alois, ŽDÁRSKÝ, Pavel, ed. *Ze světa islámu*. Praha: Akropolis, 2014. ISBN 978-80-7470-062-0. Str. 128

Proč první muslimové neměli zájem o Muhammadův životopis, není známo, ale obdobným způsobem první muslimové nevěnovali mnoho péče ani zachování výkladu koránu, o nějž se přitom vedly spory již krátce po vzniku islámu.

V základu tedy o Muhammadovi víme, že se měl narodit zhruba v roce 571 n.l. v rodině klanu Hášimovců z uznávaného kmene Kurajšovců. Jeho otec zemřel před jeho narozením a jeho matka zemřela několik let po jeho narození. Od té doby byl Muhammad vychováván příbuznými. V mladém věku si jej vyvolila zhruba o 15 let starší vdova Chadídža za svého manžela, s čímž Muhammad souhlasil. Muhammadovi bylo v té době zhruba 25 let a Chadídže bylo kolem 40 let věku. Měli spolu také několik potomků, ale většina zemřela v dětském věku. Nejznámějším dítětem Muhammada a Chadídži je dcera Fatima, pozdější manželka Muhammadova bratrance Alího.

Do 40 let věku ovšem Muhammad nijak nevynikal mezi svými lidmi. Občas ale údajně přebýval jako poustevník v jeskyni nedaleko Mekky, zvané Hira. Až v onom věku zhruba 40 let měl mít první extatický zážitek, při kterém si myslel, že ho posedl démon (džin). Měl totiž vidění tajemné bytosti (později ji Muhammad ztotožnil s andělem Gabrielem), která ho v jistém smyslu napadala (měla ho uchopit za krk a začít ho až dusit) a hovořila na něj: *„Přednášej ve jménu Pána svého, který člověka z kapky přilnavé stvořil! Přednášej, vždyť Pán Tvůj je nadmíru štědrý, ten, jenž naučil perem, naučil člověka, co ještě neznal.“*⁴

Muhammad poté přiběhl domů do Mekky celý vyděšený a popisoval své ženě Chadídže svůj zážitek. Ta ho však měla přesvědčovat (údajně společně se svým bratrancem Waraqem ibn Naufalem, který měl být křesťanským knězem – snad nestoriánského směru), že není posedlý démonem, ale naopak je vyvoleným Boha, aby byl jeho prorokem. Pod jejich vlivem tomu sám Muhammad uvěřil a začal kázat svá „poselství“, kterých se mu dostávalo od Boha skrze anděla Gabriela po částech. Tato poselství jsou dnes obsažena v knize zvané al-Korán (zkráceně se používá korán).

Od prvního zážitku zhruba po tři léta kázal Muhammad svou víru neveřejně, a to až přibližně do roku 613 n.l., kdy začal kázat veřejně. Jeho kázání ale téměř vůbec neoslovila obyvatelé Mekky, přidali se k němu jen nemnozí, a to především chudí lidé a otroci. Ostatní obyvatelé Mekky Muhammada ignorovali. Ve chvíli, kdy však Muhammad začal veřejně útočit na kultu božstev v Mekce, začali být i obyvatelé Mekky vůči němu agresivní. Kvůli tomu dokonce někteří muslimové z Mekky uprchli přes Rudé moře do křesťanského království Etiopie (Habeše), kde byli přijati a byla jim ponechána volnost kultu. Zároveň tito muslimové zdůrazňovali velkou úctu, které se v učení Mohammada těší Ježíš a jeho matka.

Tato epizoda je důležitá, protože ukazuje nejen to, že křesťané v Habeši akceptovali muslimy, ale i to, že je měli odmítnout násilím vydat delegaci z Mekky, která si pro ně přišla. Dá se předpokládat, že kult Muhammada ještě nebyl tak výrazný a křesťané té doby byli zvyklí na různé podivné křesťanské sekty, protože Arábie a Afrika mimo kontrolu Byzantské říše byla nábožensky výrazně tolerantní a existovaly tam mnohdy až bizarní křesťanské sekty.

4 Jde o první verš koránu, který se dnes nachází v sůře 96, verš 15. Citovaný překlad z: HRBEK, Ivan. *Korán*. Praha: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.

Skutečnost, že Muhammad začal veřejně útočit na kulty bohů v Mekce, mu příliš nových stoupenců nepřinesla. Naopak mezi obyvateli Mekky sílil odpor vůči jeho osobě. Tehdy se ovšem udála důležitá příhoda.

Nedaleko Mekky v oáze Medina (která se původně jmenovala Jathrib, ale později byla na počest Muhammada přejmenována na Medinu neboli Madínat an-Nabí – v arabštině Město prorokovo) sílily konflikty mezi židy, kteří měli oázu původně obývat samotní, a arabskými obyvateli oázy, kteří se do oázy přistěhovali. Arabští obyvatelé oázy byli příslušníky dvou kmene – kmene al-Chazradž a kmen Aws. Také tam byla mala křesťanská komunita. Muhammad byl po prababičce spřízněn s kmenem al-Chazradž, a proto si Arabové z Mediny nejspíše mysleli, že by bylo dobré mít na své straně Muhammada, který o sobě prohlašoval, že je dalším z proroků následující židovské proroky (Mojžíše a další). Arabové totiž velice dobře znali židovská vyprávění o tom, že se má objevit Mesiáš, a proto si možná Muhammada s tímto Mesiášem ztotožnili a chtěli ho získat na svou stranu dříve, než ho získají židé.

Za připomenutí stojí i možný židovský původ samotného Muhammada. „*Některé raně křesťanské zdroje však naznačují, že Prorokův otec Abdullah byl křesťanem, zatímco jeho matka Aminah byla židovka. Jakkoli mohou být tato tvrzení sporná a jak citlivá na toto téma muslimové mohou být, není pochyb o tom, že prorocká prababička Proroka, Salma bint Amr, byla židovka,*“ konstatuje Morrow.⁵

Ať již byly důvody jakékoliv, Muhammad sám byl okolnostmi tlačěn k tomu řešit kritickou situaci své osoby a svých věrných v Mekce. V roce 619 n.l. umírá jeho první žena Chadídža (dlužno zmínit, že Muhammad do té doby měl jen jednu manželku) a ve stejném roce umírá i vůdce jeho kmene Abú Tálíb. Vůdcem Muhammadova kmene se stává jeden z jeho největších nepřátel Abú Lahab, který nad ním zrušil ochranu kmene. Tím se Muhammadova pozice v Mekce dosti zhoršila a on byl nucen využít nabídku k přesídlení do Mediny, kterou mu nabídli vyslanci medinských Arabů, jenž čerstvě konvertovali na islám.

A tak roku 622 n.l. Muhammad prchá z Mekky do Mediny, kde se ujímá vedení prvního muslimského státu – obce věřících muslimů. Tlačěn okolnostmi musí Muhammad akceptovat přítomnost židů a křesťanů v Medině, a proto s nimi uzavírá tzv. Medinskou ústavu. Odchod Muhammada do Mediny byl tak významným přelomem v dějinách islámu, že za vlády druhého Muhammadova nástupce Omara al-Chatába byl tento okamžik ustanoven jako počátek islámského letopočtu. Zároveň se i obsah koránu dělí na období v Mekce a v Medině.

Byť v Mekce byl Muhammad verbálně agresivní vůči vyznavačům mnohobožství, k použití násilí, byť náležitě nábožensky a společensky ospravedlněného, sáhl až dva roky po emigraci do Mediny v roce 624 n.l. Muslimové se svolením Alláha začali napadat mekkánské karavany a spojence Mekky, což vedlo k první větší bitvě zvané bitva u Badru roku 624 n.l., v níž Muhammad se svými věrnými drtivě zvítězil nad vojskem Mekky.

5 MORROW, John. A. *The Prophet Muhammad and the children of Israel* [online]. 2018 [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://www.interfaithny.com/ICLIoct3.php>

Následujícího roku 625 n.l. se ale odehrála další bitva u Uhudu, ve které vítězi byli obyvatelé Mekky a jejich spojenci. Sám Muhammad v ní byl málem zabit. Obyvatelé Mekky však nedokázali toto vítězství využít, a tak nemělo příliš velký dopad na rostoucí moc Muhammada, který začal postupně likvidovat své protivníky. Ještě téhož roku Muhammad nechal z Mediny vyhnat židovský kmen Banu Nadir. A o dva roky později dochází k velkému obléhání Mediny vojsky obyvatel Mekky a jejich spojenci, které končí pro Mekkánce neúspěšně. Muhammad ho využívá k obvinění židovského kmene Banu Qurajza ze zrady a nařizuje povraždění všech židovských mužů a chlapců. Majetek židů a jejich ženy a dcery si muslimové následně mezi sebou rozdělí jako válečnou kořist.

Rok 628 n.l. se pro Muhammada stává rokem nadmíru úspěšným, když dosahuje dohody s Mekkánci známé pod jménem dohoda od Hudajbíje, v níž je Muhammadovi a jeho věrným Mekkánci dovoleno vykonat muslimskou pouť do Mekky. Zároveň v tomto roce Muhammad zničil poslední židovský odpor proti své moci v oblasti Mediny, a to dobytím oázy Chajbar.

V roce 629 n.l. Muhammad vykonává na základě dohody od Hudajbíje se svými věrnými muslimskou pouť do Mekky ke Kábě. Následujícího roku vyráží Muhammad s armádou proti Mekce, kterou obvinil z porušení dohody od Hudajbíje. Mekkánci tváří v tvář naprosté Muhammadově převaze kapitulují a konvertují na islám, za což jim Muhammad uděluje amnestii, až na několik osob, které nechává popravit, protože odmítly přijmout islám a byly nejvíce proti jeho osobě.

Po dobytí Mekky dostávají události rychlý spád a již o dva roky později Muhammad vykonává tzv. pouť na rozloučení v Mekce, kde oznamuje dokončení svého poselství. Téhož roku umírá v Medině, která zůstala až do konce jeho života jeho sídelním místem a centrem mladého islámského státu. Muhammad umírá v roce 632 n.l. a již od jeho smrti dochází k radikálnímu rozdělení muslimů na dvě skupiny. Jedna z nich, která tvrdí, že Muhammad nejmenoval svého nástupce, se nazývá sunna (celým arabským názvem ahl as-sunnah wa l-Džamaa – lid tradice a společenství) a tvoří dnes mezi muslimy většinu. Druhá pak prohlašuje, že Muhammad určil za svého nástupce svého bratrance a zetě Alího, ta se nazývá šía (celým arabským názvem Šíat Alí – stoupenci Alího) a tvoří mezi muslimy výraznou menšinu.

1.2 Vývoj po smrti Muhammada až do nastolení státního ortodoxního výkladu islámu

S úmrtím Muhammada dochází v muslimském společenství k první vážné krizi, která má politický i duchovní rozměr. V politické rovině dochází k masivnímu odpadnutí arabských kmenů, které vnímaly svou konverzi na islám jen jako záležitost dočasnou, která ztratila význam Muhammadovou smrtí. První Muhammadův nástupce Abú Bakr tak vedl proti těmto odpadlíkům válku (tzv. Harb al-Rida), po které je násilím donutil k návratu k islámu a vynutil násilím jejich praktikování islámského náboženství. V duchovní rovině naopak dochází mezi samotnými druhy Muhammada a jeho rodinnými příslušníky k zásadnímu sporu o povahu následovnictví. Část rodiny a druhů trvá na tom, že Muhammad určil za svého nástupce svého zetě a současně i bratrance Alího ibn Táliba, kdežto druhá část rodiny a příznivců tvrdí, že Muhammad nikoho za svého nástupce neurčil. Tato skupina prosazuje do čela islámského státu Muhammadova přítele a zetě Abú Bakra, čemuž se nakonec Alí s jeho věrnými podvolují, aby uchovali jednotu muslimské obce.

Abú Bakr vládne zhruba dva roky a před svou smrtí určuje za svého nástupce dalšího Muhammadova přítele a zetě Omara al-Chataba, který za své vlády zahajuje expanzi chalífátu do oblasti Byzantské říše a Perské říše. Během několika let se muslimům podaří dobýt rozsáhlá území a natrvalo je připojit ke své říši. Po deseti letech vlády byl na Omara spáchán úspěšný atentát⁶ a za jeho nástupce je zvolen další Muhammadův zeť a přítel Osman, který vládne chalífátu dvanáct let a je nakonec také nespokojenými muslimy zavražděn.

Se smrtí Osmana nastává v muslimské obci další velká krize, která proti sobě opět postaví Muhammadovy druhy a příbuzné. Tentokrát se krizi nepodaří vyřešit smírně bez násilí a dochází k bratrovražedné válce mezi muslimy, ve které se navzájem snaží zabít Muhammadovi druhové a členové jeho nejbližší rodiny. Část muslimů podporuje za chalífu Alího, který je zvolen vládcem v oblasti Mediny, a druhá část muslimů se sjednocuje kolem guvernéra oblasti aš-Šams (oblast dnešní Sýrie, Libanonu, části Jordánska a Izraele) jménem Muáwija, který byl s Osmanem příbuzný. Výsledkem této občanské války je nakonec smrt Alího rukou náboženského fanatika, potvrzení vlády Muáwije jako chalífy a zakladatele dynastie Umájjovců, a především také rozštěpení muslimského společenství na sunnity a šíity.

Se vznikem chalífátu jako dědičného léna Umájjovců pokračují expanze do dalších a dalších oblastí. Stát se také dále vnitřně konsoliduje. V chalífátu například po značnou dobu docházelo k tomu, že muslimové sice nějakou oblast dobyli, ale dále ponechali místní samosprávu funkčně na původních úřednících (včetně využívání lokálního jazyka – například řečtiny) a spokojili se pouze s výběrem daní. S tím, jak se ovšem chalífát stabilizoval, dochází i k postupné arabizaci dobytých území, a to jednak skrze konverze místních obyvatel k islámu a jednak také skrze postupnou arabizaci státního aparátu, kdy se do zvyků a zákonů arabských dobyvatelů dostávají zvyky, myšlenky a tradice podrobených národů.

Kubíčková a Petráček k tomu píší, že „*ve všeobecném rozvoji věd jsou v oblibě i učené debaty, při nichž si vědci chalífátu dobře osvojují umění dialektiky a pohotového vedení důkazu, a roste i zájem o otázky náboženské. Islám, do nedávna primitivní nauka s četnými logickými rozpory, vytváří nyní svou dogmatiku a argumentaci. A zde se rozvíjí i mu'tazila, sekta, která – stejně jako většina vyznanějších sekt na islámské východě – hrála úlohu v politickém životě. Její kořeny sahají patrně až k syrským církevním spisovatelům Janu Damašskému a Theodoru Abucarovi, kteří v Damašku přednášeli učení o svobodě vůle. Uznání svobodné vůle člověka stojící proti vůli boží je také hlavní ideou mu'tazily, je to 'trvalý protest zdravého lidského rozumu proti tyranskému učení, které mu vnucují příkazy ortodoxie.'*“⁷

Toto vše je způsobeno hlavně tím, že muslimští dobyvatelé s sebou nepřinesli žádný skutečně ucelený systém islámského zákonodárství, ale ani teologie. Vše vzniká postupně a v různých lokalitách dosti odlišně. Jediným alespoň částečně sjednocujícím prvkem je text koránu, jehož podoba se ustálila za vlády chalífy Osmana zhruba mezi lety 651 n.l. až 656 n.l., tedy nějakých 20 let po smrti Muhammada, byť menší úpravy stylu písma se prováděly i později.

6 Atentát údajně spáchal perský otrok odvečený muslimy do Arábie.

7 AVICENNA. *Z díla: výběr z díla*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954. Str. 29

Je historicky doloženo, že mimo koránu na počátku islámu nebyl žádný jiný soubor teologických pravd či dogmatiky, který by chalífát vnucoval všem muslimům. V jistém smyslu šlo o období svobody až anarchie, kdy se vládnoucí chalífa staral pouze o to, aby zasahoval proti těm, kdo ohrožovali jeho politickou moc, ale jinak do teologie nezasahoval a ponechal muslimům velkou míru svobody, což se projevilo i na masivním nárůstu různých muslimských sekt a různých charismatických osobností.

Teprve za vlády Abbásovske dynastie, která svrhla dynastii Umajjovskou, dochází k prvnímu státem vynucenému teologickému dogmatismu, a to ze strany mu'tazily, která skrze chalífu al-Mamúna začala v roce 833 n.l. období islámské inkvizice (arab. minhy), kdy byli lidé i násilím nuceni k vyznání víry, že Korán je stvořeným slovem Alláha, a dalších dogmat tohoto hnutí. Toto období první inkvizice trvalo zhruba 15 let. Teprve za vlády chalífy Al-Mutawakkila je tato inkvizice ukončena a mutazilská dogmatika je oficiálně odmítnuta. Od vlády tohoto chalífy se státním islámem stává sunnitská ortodoxie, které je přiznáno postavení údajně jediné správné podoby islámu a všechny odlišné směry (tedy mimo mu'tazilu i například šíité) jsou pronásledovány, byť v různých obdobích byla intenzita pronásledování různá a někdy k němu nemuselo vůbec v praxi docházet. Vláda chalífy Al-Mutawakkila je tedy přelomovým obdobím, kdy se s konečnou platností stává jeden směr islámu státem označený za jediný správný.

1.3 Křesťané a Muhammad s prvními chalífy

Vývoj muslimské teologie je velkou měrou snahou budovatelů muslimské ortodoxie vymezit se vůči křesťanství. Jejich vymezení se vůči racionalistické filozofii je vlastně i vymezením vůči křesťanství, jelikož z křesťanského prostředí pocházely knihy filozofů, jenž se překládaly do arabštiny a jenž se staly zdrojem islámské racionalistické filozofie. Proto je potřeba se i krátce zastavit u velice kontroverzního a citlivého tématu vztahu křesťanských současníků k Muhammadovi. V praktické rovině opět narážíme na problém historický, protože naprostá většina zpráv o chování křesťanů vůči Muhammadovi pochází pouze z muslimských zdrojů.

Muslimští historici zaznamenávají několik případů, kdy se měl Muhammad dostat do kontaktu s křesťany, a to až na výjimky zprostředkovávaně. Prvním případem je emigrace skupiny muslimů do křesťanské Habeše⁸ (dnešní Etiopie), kde měli být muslimové přijati poměrně vřele a dokonce je tehdejší vládce Habeše Ašama ibn Abdžar odmítl vydat vládcům Mekky, kteří kvůli tomu vyslali do Habeše poselství. Podle muslimské tradice zaznamenané u al-Buchariho⁹ vedl Muhammad pohřební islámskou modlitbu za ibn Abdžara, když se dozvěděl o jeho smrti.

8 DELCAMBRE, Anne-Marie a Eliška ZÁVODNÁ. *Muhammad, slovo Alláhovo*. Praha: Slovart, 1996. Horizonty. ISBN 80-85871-17-3. Str. 50-53.

9 AL-BUKHARI, Muhammad. *The death of An-Najashi (the Negus)* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://sunnah.com/bukhari/63/105>

Muslimové to interpretují tak, že je to důkaz toho, že ibn Abdžar zemřel jako muslim. Osobně si ovšem myslím, že zde je ještě jedno vysvětlení, a to je to, že Muhammad prostě akceptoval křesťany jako součást „lidu spásy“, tedy těch, jenž mají šanci po smrti vstoupit do ráje, čemuž odpovídají i některé verše koránu:

„Věřu ti, kdož uvěřili, a ti, kdož vyznávají židovství, a sabejci a křesťané - vůbec ti, kdož uvěřili v Boha a v den poslední a dobré skutky konali, ti nemusí mít strach a nebudou zarmouceni.“¹⁰

Teprve později nejspíše muslimští historici v rámci budování kultu výjimečnosti islámu celou událost mytizovali a doplnili ji o úpravy vyhovující muslimskému nároku na jedinečnost a výjimečnost islámu, kdy z ibn Abdžara udělali vládce, který pod vlivem Muhammadových druhů konvertoval na islám.

Druhou příhodou je případ zaslání dopisu od Muhammada egyptskému vládci, jistému Al-Muqawqisovi. Historici se neshodnou, šlo-li o alexandrijského patriarchu či o perského mistodržícího. Podle muslimských historiků vyzval Muhammad dopisem Al-Muqawqise k podřízení se islámu, což on slušně odmítl. Jako dar ale poslal Muhammadovi dvě křesťanky ze vznešených rodin, z nichž jednu si Muhammad vzal za ženu (případně byla pouze jeho konkubínou, na čemž se muslimští historici neshodnou.) Jmenovala se Maria al-Qibtijja. Jsem osobně přesvědčen, že pokud je tato příhoda pravdivá, pak vyjadřuje hlavně to, že onen křesťanský vladař považoval Muhammada spíše za vůdce nějaké křesťanské sekty než za zakladatele nového nekřesťanského náboženství, jinak by mu těžko daroval dvě křesťanské otrokyně.

Třetí nejznámější příhodou je záležitost křesťanské komunity v jihoarabském Nadžranu. Vyslanci této komunity v počtu několika desítek lidí navštívili na sklonku života Muhammada v Medíně a vedli s ním teologické debaty. V těchto debatách se navzájem nepřesvědčili, ale rozešli se v dobrém, alespoň tak o tom referují muslimští historici. Faktem zůstává, že i podle muslimských historiků měl udělat Muhammad několik vstřícných gest, například dovolil křesťanům vykonat modlitby ve své mešitě. Mezi těmito křesťany a Muhammadem byla uzavřena smlouva o míru, v níž se křesťané podřídili muslimské nadvládě, ale zároveň jim Muhammad udělil významná privilegia. Podle dosavadních výzkumů byla tato křesťanská komunita v Nadžranu význačnou politickou silou ještě v 9. století a poslední zmínky o ní pocházejí až z 13. století n.l.

Jak tedy ukazují tyto tři případy, na počátku islámu za života Muhammada byly vztahy muslimů s křesťany spíše neutrální a křesťané nejspíše považovali Muhammada jen za jednoho z dalších vůdců nějaké křesťanské sekty. Tomu by odpovídalo i označení muslimů v tehdejší době jako Hagaritů, tedy potomků biblické Hagar. V 70. letech 20. století dokonce dva přední historici Patricie Croneová a Michael Cook přišli s teorií, že úplně na počátku byl islám spíše mesiánským arabsko-židovským hnutím. Své tvrzení opírali o mnohé archeologické nálezy a záznamy kronik.¹¹

10 HRBEK, Ivan a Josef PROCHÁZKA. *Vznešený Korán: komentářem a rejstříkem opatřený překlad významu do jazyka českého*. Praha: AMS ve spolupráci s TWRA, 2007. ISBN 978-80-902419-0-9. Str. 139.

11 CROONE, Patricia a Michael COOK. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. ISBN 978-0521297547.

Po drtivém odmítnutí této teorie v odborných kruzích ale nakonec i sami autoři svou teorii zavrhlí, což ovšem nemění nic na skutečnosti, že i samotné muslimské prameny ukazují na nebývalý vliv židů a křesťanů na počáteční formování islámu a hlavně na skutečnost, že postoj zakladatele islámu Muhammada nebyl tak jednoznačně protikřesťanský, jak se ho později snažili vykreslit budovatelé ortodoxního islámu.

1.4. Problematičnost islámských posvátných textů

Protože samotný zakladatel islámu Muhammad nezanechal po sobě nic s výjimkou koránu, logicky došlo k zásadnímu problému s interpretací tohoto posvátného textu již záhy po jeho smrti. To je podpořeno i skutečností, že ani za života Muhammada nebyl sestaven kánon koránu v písemné podobě (stalo se tak až zhruba 19 let po jeho smrti), ale muslimové jej měli poznamenaný na různých předmětech a jinak si jej pamatovali doslovně a šířili jej ústně po částech. Byť apologetové islámu tvrdí, že první muslimové si korán pamatovali jako celek, samotné muslimské posvátné texty a muslimští historici vyvracejí toto tvrzení.

Je například zaznamenáno v Sunna Ibn Madža, že manželka Muhammada Aiša takto obhajovala, proč v koránu není verš o ukamenování cizoložníků: *„Byl odhalen verš o kamenování a kojení dospělého desetkrát, a byl napsán na listu, který byl uložen pod postelí v mém domě. Když Boží posel (požehnání a mír Boha s ním) onemocněl, byli jsme zaneprázdněni jeho stavem, vešlo malé zvíře a snědlo onen list.“*¹²

Takto se v muslimských posvátných textech obhajuje, proč něco, co údajně bylo součástí koránu, již jeho součástí není.¹³ Je tedy otázkou, proč by zrovna tento verš byl znám pouze ze zápisu a nikdo si jej později nepamatoval jako součást koránu. Teologové muslimské ortodoxie se snažili tento rozpor vysvětlit tvrzením, že to Bůh zapříčinil, že muslimové na verš o kamenování zapomněli, což je jen chabá výmluva, která pouze dokazuje, že text koránu byl po smrti Muhammada podroben cenzuře lidí.

Obdobně muslimské historické knihy dokládají, že i kapitola koránu zvaná Pokání byla zaznamenána pouze u jednoho jediného Muhammadova druha. Podobně také šiiští muslimové obviňují třetího Muhammadova nástupce Osmana, že nechal z koránu vypustit pasáže, které podporovaly nárok rodiny Alího ibn Taliba na vedení muslimské komunity.

Během konsolidace koránu jakožto celistvé knihy došlo k několika zásadním změnám. Nejprve byl obsah koránu uzpůsoben podle délky jednotlivých kapitol (súr) s výjimkou první krátké (tzv. Fatiha), takže byla přeházena časová posloupnost jednotlivých pasáží a ztratil se o nich přehled. Na základě této skutečnosti dnes vedou muslimští teologové nekonečné spory, který verš byl seslán dřív než jiný, a proto je mu podřízen apod. Významným faktem je také skutečnost, že třetí Muhammadův nástupce Osman nařídil zničit veškeré zápisy koránu, jenž nebyly učiněny z jím ustanoveného jediného vzoru textu koránu.

12 IBN MAJAH, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd. *The Chapters on Marriage* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://sunnah.com/urn/1262630>

13 Další ukázkou je příběh v Sahih Muslim. (IBN AL-HAJJAJ, Muslim. *Sahih Muslim* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://sunnah.com/muslim/29/21>)

Dále víme, že Muhammadovi společníci, například Ubaj bin Kab či Ibn Masud, vlastnili korán obsahující odlišné části, než byl oficiální text koránu ustanovený chalífou Osmanem. Abú Musa al-Ašari dokonce tvrdí, že existovala kapitola koránu, která se nedochovala.¹⁴ Současně s tím nebyl původně korán zapsán ve vokalizované podobě. K prvním úpravám psaní arabštiny, a tedy i koránu, došlo až několik desetiletí později za vlády umajjovského chalífy Abd al-Malika ibn Marwana, kdy byly zavedeny tečky nad některými písmeny, a krátce poté došlo k druhé reformě, kdy islámský teolog Abú al-Aswad al-Duali na přání guvernéra Basry zavedl systém vokalizace. K tomuto bylo nutné přikročit hlavně kvůli tomu, že nevokalizovaný text koránu se mohl číst různými způsoby a měl pak radikálně odlišný význam. Muslimské prameny popisují příhodu, kdy al-Duali byl svědkem špatného čtení koránu od jednoho nearabského muslima, který místo verše „*Bůh se zřiká závazků vůči modloslužebníkům, i Jeho posel*“ četl „*Bůh se zřiká závazků vůči modloslužebníkům i Svému poslu*“¹⁵, a proto se al-Duali rozhodl provést reformu arabského písma a přidat do něj čárky u písmen vyjadřující jejich význam.

Časová osa kodifikace koránu vypadá zhruba takto:

632 n.l. – Smrt Muhammada a ukončení jeho role ve vytváření koránu

633 až 634 n.l. – První údajné sepsání obsahu koránu do jednoho celku u chalífy Abú Bakra

651 n.l. až 656 n.l. – První oficiální vydání jediné závazné verze chalífou Osmanem.

688 n.l. až 700 n.l. – Období zavedení teček a čárek (diakritických znamének) nad arabskými písmeny v koránu – reforma arabského písma.

Jak je tedy zřejmé, ustalování podoby koránu probíhalo několik desetiletí po smrti Muhammada. Ještě mnohem složitěji pokračovalo ustalování druhého pramene islámské teologie a práva, o které se opírá ortodoxní islám – tradice Muhammada (arabsky sunna).

Dnešními muslimy nejrespektovanější sbírka této tradice od al-Buchariho¹⁶ vznikala zhruba nějakých 200 let po smrti Muhammada, byť muslimové věří, že obsah této sbírky je jen písemným zachycením slovních vyprávění, které mají mít původ až u samotného Muhammada a jeho druhů.

14 Abu Harb ibn Abu al-Aswad informoval na základě autority svého otce, že Abu Musa al-Aš'ari poslal pro recitátory z Basry. Přišli k němu a bylo jich tři sta. Recitovali Korán a on řekl: Jste nejlepší mezi obyvateli Basry, protože jste jejich recitátoři. Takže pokračujte v recitaci. (Ale mějte na paměti), aby vaše dlouhá přednášení nezatvrdila vaše srdce, tak jako zatvrdila srdce těch před vámi. Dříve jsme recitovali súru, která se svou délkou a závažností podobala (súře) Bara'at. Zapomněl jsem ji však s výjimkou toho, co si z ní pamatuji: „Kdyby byla dvě údolí plná bohatství pro syna Adama, on by toužil po třetím údolí, a žaludek syna Adama by nenaplnilo nic než prach.“ A recitovali jsme súru, která se podobala jedné ze súr Musabbihat, a já jsem na ni zapomněl, ale pamatuji si z ní (tolik): „Lidé, kteří věříte, proč pronášíte to, co nepraktikujete“ a „je to zaznamenáno ve vašich krcích jako svědek (proti vám), a budete na to dotázáni v Den vzkříšení“. Kapitola: Kdyby měl Adamův syn dvě údolí, toužil by po třetím. (IBN AL-HAJJAJ, Muslim. *Chapter: If the Son of Adam had two valleys, he would desire a third.* In: *Sahih Muslim* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://sunnah.com/muslim/12/156>)

15 AL-SBENATY, Abdulwahab. *Korán z pohľadu vedy o Koráne*. Bratislava: LJA, 2001. ISBN 80-968532-6-0. Str. 49.

16 Plným jménem Muhammad ibn Ismaíl al-Buchárí, žil 810 n.l. až 870 n.l. Jeho kniha se běžně označuje jako Sahih al-Buchari, ale správný název je v arabštině al-Džami al-Sahih al-Musnad al-Muchtasar min Umuri Rasúli-llahi wa sunanihi wa Ajjaamihi.

Obdobně i další sbírky Muhammadovy tradice, jenž již nejsou tak respektovány jako ta al-Buchariho, vznikaly ve stejném období. Zde je ukázka některých z těchto sbírek:

Muwatta od imáma Malika (žil 711 n.l. až 795 n.l.)

Sahih¹⁷ od imáma Muslima (žil 822 n.l. až 875 n.l., byl žákem al-Buchariho)

Sunna od imáma an-Nasaiho¹⁸ (žil 839 n.l. až 915 n.l.)

Musnad od Ahmada ibn Hanbala (žil 780 n.l. až 855 n.l.)

Muslimové věří, že v těchto sbírkách, a také v dalších, jsou obsaženy autentické výroky Muhammada. Evropští znalci islámu jsou ovšem mnohem skeptičtější. Například maďarsko-židovský učenec Ignác Goldziher zastává názor, že většina údajných Muhammadových výroků jsou podvrhem¹⁹, které stvořili až muslimové v prvním století islámu kvůli obhajobě svých názorů, a to tím že je skrze řetězce vypravěčů připsali až samotnému Muhammadovi. Tato zjištění předních znalců islámu jsou dosti zásadní pro samotné studium problematiky sporu mezi muslimskou ortodoxií a muslimskými racionalisty.²⁰

17 Všeobecně se o knize hovoří jako o Sahih Muslim, ale správný název je v arabštině al-Musnadu al-Sahihu bi Naklil Adli.

18 Všeobecně se jí říká Sunna an-Nasai, ale správný název v arabštině zní al-Sunan al-Sughra.

19 Více v: BERÁNEK, Ondřej. *Ignác Goldziher - vězeň z Budapešti: život a dílo zakladatele islamologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. Dějiny a kultura. ISBN 978-80-7325-209-0.

20 Obdobný názor na falešnost i údajně spolehlivých Muhammadových výroků potvrzenou muslimskou ortodoxií zastávali i další znalci islámu, například Theodor Nöldeke, Joseph Schacht, Friedrich Schwally, Charles Cutler Torrey a další.

2. Analýza postojů ortodoxie a racionalistů

Po představení stručného úvodu do problematiky vzniku islámu nyní přikročíme k analýze samotných uvedených tří sporných témat, která zaměstnávají muslimské filozofy a teology od počátku islámu a v mnoha ohledech ovlivňují životy milionů lidí i dnes. Nejprve si ovšem definujeme oba základní pojmy – islámský racionalismus a islámskou ortodoxii.

2.1 Islámský racionalismus

Racionalismus v naší evropské kultuře se chápe jako směr myšlení „vycházející z přesvědčení o suverenitě lidského rozumu, o jeho přirozenosti i síle postihovat věci a procesy“. Filozofický slovník definuje, že „*racionalismus (n. Rationalismus, f. rationalisme, a. Rationalism) prohlašuje rozum (ratio) za nejvyšší a jediný zdroj pravdy v teorii i v životní praxi. Veškeré vědění je nutno vyvozovati z původní zákonitosti čirého rozumu a jeho apriorních principů; základ pravdy, platnosti i objektivity poznání jest pouze v myšlení. Když rozum je nejvyšším zdrojem, poslední normou pravdy, jest i mezníkem a hranicí všeho poznání. Lidský rozum je naprosto svobodný a nezávislý na zjevení Božím.*²¹

V případě islámské kultury se racionalismus chápe jako rozum nadřazený náboženství, tedy přesněji, že náboženství nesmí být v rozporu s rozumem, jinak jde o falešnou záležitost. Muslimští racionalisté tedy skrze rozumové úvahy hodnotili pravdivost či nepravdivost jednotlivých teologických tvrzení mezi muslimy. Muslimští racionalisté na počátku islámu tedy nepopírali existenci Boha, ale tvrdili, že rozum je vrcholem náboženství.

Imadaldin Al-Jubouri o počátcích islámského racionalismu píše, že: „*Počáteční období racionalismu v islámském myšlení bylo vedeno školou myslitelů známých jako mu'tazilité („separatoři“) ve druhé polovině prvního století islámu (7. století n. l.). Je velmi obtížné zkoumat raná léta mu'tazilitů v Hidžázu, Egyptě a Iráku, kromě toho, co zmínili historici jako al Tabari a al Nobichti, kteří řekli, že „se zapojují pouze vědou, znalostmi a uctíváním.“ První skupinou mu'tazilitských myslitelů byli Mabad al-Džuhni (702 n. l.), Al-Džu'd ibn Drhim (721), Damascene Ghajlan (743) a Džahm ibn Safwan (745). Jejich základní filozofické myšlenky byly:*

1. *Popření osudu. Nevěřili v osud, protože člověk má svobodnou vůli a je odpovědný za své vlastní činy.*

2. *Popření, že vlastnosti Boha jsou poznatelné. Podle nich je Bůh nepřístupný pro popsání svými stvořeními.*

3. *Korán byl stvořen. Věřili, že Korán byl stvořen a že to není nestvořené Boží slovo.*²²

Teprve později se objevili muslimští racionalisté, kteří se nejspíše dostali až na hranici popření existence Boha. Je ale těžké přesně dnes určit, jestli takový názor opravdu zastávali, protože zveřejněním takového názoru by se vystavili velkému riziku smrti, a proto své názory skryli do složitých filozofických formulací, které je možné chápat různě.

21 KRATOCHVIL, Josef, Karel ČERNOCKÝ a Otakar CHARVÁT. *Filozofický slovník*. Brno: Občanská tiskárna v Brně, 1937. Str. 456.

22 AL-JUBOURI, Imadaldin. *Islamic Rationalism* [online]. 2006 [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: https://philosophynow.org/issues/60/Islamic_Rationalism

Mezi postavy muslimských racionalistů kritických k náboženství je možné řadit například Abú al-Alá' al-Ma'arrího (973 n.l. až 1057 n.l.). Bogdanov o tomto konfliktu mezi muslimskými filozofy píše, že „už v prvních desetiletích Abbasovského chalífátu se v arabské filozofii vyhranily dva směry, dvě antagonistické školy: a) filozofie sloužící moslimské ortodoxii, zvaná mutakallimún. Jako její teoretik později vynikl al Ghazzali, otevřený odpůrce Avicenna filozofického učení. b) filozofie s výraznými materialistickými tendencemi, namířena proti moslimské ortodoxii a úzce spjatá s rozvojem exaktních věd v arabském světě. I když formálně nezamítali moslimství, představitelé tohoto směru s ním ve skutečnosti vedli boj. Pod vlivem této školy vzniklo morálně náboženské učení mu'tazilismus, toto učení popírá předurčenost.“²³

Oproti vzestupu racionalismu v Evropě, kdy se nakonec racionalismus přetvořil i do hnutí osvícenství, které se různou měrou, dle jednotlivých představitelů, vymezovalo vůči náboženství, islámský racionalismus se nikdy do takové podoby masově neproměnil a zůstal vždy většinově věrný náboženskému pohledu.

Zdrojem islámského racionalismu se stalo přijetí některých názorů a postojů od řeckých filozofů, které muslimům zprostředkovali jak arabští křesťané, tak konvertité k islámu z řad křesťanů.

Islámský racionalismus byl vesměs reprezentován jednotlivými filozofy a jejich představami, pouze v jednom směru se vydělil i jako větší teologické hnutí podpořené vládnoucí elitou chalífátu, nazvané mu'tazila, a to na počátku 7 století n.l. Jako jeho zakladatel je uváděn Wasil ibn Ata, který se narodil roku 700 n.l. na Arabském poloostrově (podle některých pramenů údajně v samotné Medině) a studoval islámskou teologii u Abd Allaha ibn Muhammada ibn al-Hanafijje²⁴, vnuka čtvrtého chalífy a bratrance (a zetě) samotného zakladatele islámu Muhammada. Následně pokračoval ve svých studiích v Iráku u dalšího známého muslimského teologa Hasana z Basry, kde začal rozvíjet své teologické koncepce, jenž vyústily v jeho příklon k islámskému směru nazvaného mu'tazila (arabsky ve významu „oddělující se“).

V muslimských pramenech je uváděn příběh, který má popisovat rozchod ibn Aty s Hasanem z Basry takto:

Aš-Šahrastání řekl, že se vyprávělo, že jakýsi člověk přišel k al-Hasanovi al-Basrímu a pravil: „Imáme, v naší době se objevila jedna skupina, která obviňuje z bezvěrectví těžké hříšníky a těžký hřích podle nich vylučuje víru, jsou to cháridžovští stoupenci Božího trestu (arab. wa'idíja), a druhá skupina, která přiznává těžkým hříšníkům odklad až do rozhodnutí Božího a těžký hřích podle nich víru nepoškozuje, dokonce ani skutky pro ně nejsou pilířem víry a ani hříšný čin nepoškozuje víru stejně jako v bezvěrectví nepomáhá zbožný skutek, jsou to stoupenci mrdžie. Jaké nám dáš v takové věci rozhodnutí?“ Al-Hasan se nad tím hluboce zamyslel, a ještě než odpověděl, pravil Wásil bin Atá: „Já neříkám, že ten, kdo se dopustil těžkého hříchu, je zcela věřící ani že je úplný bezvěrec, nýbrž že se nachází kdesi mezi oběma stavy: není ani věřící ani bezvěrec.“ Poté vstal a odebral se k jednomu ze sloupů mešity a sdělil skupině al-Hasanových druhů to, co odpověděl. Al-Hasan pak řekl: „Wásil se od nás odštěpil. Nechť se on i jeho druhové nazývají odštěpující se (arab. mu'tazila neboli mu'tazilité).“²⁵

23 BOGDANOV, Ivan. *Avicenna: historická studie*. Praha: Avicenum, 1978. Str. 21.

24 Není známo, kdy se narodil, ale zemřel přibližně v roce 716 n.l.

25 AL-MAHDI, Ahmad bin Jahja a Jana BŘESKÁ, DIWALD-WILZER, Susanna, ed. *Tabaqat al-Mu'tazila*. Bejrút: Německá asociace orientalistů, 1961.

Ibn Ata zemřel roku 748 n.l. Byť jejich odpůrci i dnešní nemuslimští odborníci hovoří této skupině muslimů jako mu'tazilích, oni sami se takto nenazývali, ale říkali si Lidé jednoty a spravedlnosti (arabsky ahl al-tauhid wal adl).

Al-Mahdi Ahmad bin Jahja (1363 n.l. až 1436 n.l.) ve své knize *Tabaqat al-Mu'tazila* popsal vznik a sebedefinici mu'tazily takto „pokud jde o jejich pojmenování, řekli jsme si, že se nazývají mu'tazilité (neboli mu'tazila) z důvodů, které uvedeme dále, a stoupenci Boží spravedlnosti (arab. adalija) díky tomu, že hlásali Boží spravedlnost a moudrost, a stoupenci jedinosti Boha, protože řekli, že nic kromě Boha není věčné. Odloučení, tedy to, že mu dali přednost, obhajovali Jeho výrokem – budiž povznesen: „Odloučím se od vás“ (Marie 19:48) a dalšími jako: „A vzdal se od nich vhodným odchodem“ (Zahalený 73:10), a tak se od nich nemohli než odloučit. Také se hlásili k jeho výroku – ať mu i jeho rodu Bůh žehná a dá jim mír - ze sunny: „Kdo se odloučí od zla, upadne v dobro.“ Rovněž se odvolávali na vyprávění, které tradoval Sufján ath-Thawrí od Ibn az-Zubajra, ten od Džábira bin Abdulláha a ten od Proroka – ať mu i jeho rodu Bůh žehná a dá jim mír; a jeho výrok – ať mu i jeho rodu Bůh žehná a dá jim mír – zněl: „Má obec se rozdělí na něco přes sedmdesát sekt, z nichž nejzbožnější a nejbohabojnější bude ta odtahující se (mu'tazila).“ A toto vyprávění je úplné. Potom řekl Sufján svým druhům: „Nazvěte se tímto jménem, protože jste se odštěpili od tyranů!“ A oni odpověděli: „Před tebou s tím přišel Amr bin Ubajd a jeho druhové.“ Potom Sufján pravil: „Jediná sekta, která dojde spásy.“²⁶

Mezi další představitelé mu'tazily patřil například Amr ibn Ubayd (není známo, kdy se narodil, ale zemřel přibližně 761 n.l.), Abu al-Hudhajl al-Allaf (není známo, kdy se narodil, ale zemřel 841 n.l.), Bišr ibn al-Mutamir (není známo, kdy se narodil, ale zemřel 825 n.l.), Abu Ishaq Ibrahim ibn Saijar an-Nazzam (není známo kdy se narodil, ale zemřel mezi lety 835 až 845 n.l.). Z pozdějších filosofů jsou to například Abú l-Walíd ibn Rušd (žil 1126 n.l. až 1198 n.l.), Abú Alí al-Ḥusajn ibn Abd Alláh ibn Al-Hasan ibn Ali ibn Síná (žil 980 n.l. až 1037 n.l.) a další.

Mezi muslimské racionalisty můžeme také zařadit dvě skupiny teologů z druhého století islámu, kteří se souhrnně označují jako Ahl al-Raj (lidé rozumu). U této skupiny musíme ovšem brát na zřetel fakt, že se spíše nacházela na pomezí racionalistů a ortodoxie, a proto je nutné ke každému z představitelů této teologické školy přistupovat individuálně a podle jeho pojetí rozumu. Nejznámějším představitelem této školy je Abu Hanifa (699 n.l. až 767 n.l.), jehož žáci později rozvíjeli hanafijsky mazhab²⁷ s důrazem na rozum.

Druhou skupinou jsou Ahl al-Kalam (lidé rétoriky), z nichž se později vyvinuli mu'tazilité. Tito teologové nepřekládali hadísům větší význam a tvrdili, že povinnosti muslima je následovat korán, který je nadřazen hadísům, a rozumem lze korán vysvětlit, i když to bude v rozporu s nějakým hadísem. Tito teologové kladli ještě větší důraz na rozum než teologové skupiny Ahl al-Raj.

Všechny tyto tři skupiny (mu'tazilité, Ahl al-Raj, Ahl al-Kalam) ovšem ovlivňovali většinou muslimskou společnost jen krátce a ve své podstatě zanikli a jejich názory se pak objevovaly v dějinách muslimů jen sporadicky v postavách některých filozofů.

26 AL-MAHDI, Ahmad bin Jahja a Jana BŘESKÁ, DIWALD-WILZER, Susanna, ed. *Tabaqat al-Mu'tazila*. Bejrút: Německá asociace orientalistů, 1961.

27 Mazhab je arabský výraz pro směr v islámském právu, které obsahuje jak věci duchovní, tak praktické společenské.

Až do dnešní moderní doby tedy neexistuje nepřerušovaný řetěz napříč generacemi, jako je tomu u muslimské ortodoxie. Mnoho z prací těchto teologů se ztratilo a víme jen o některých jejich myšlenkách a teologických konceptech, a to ještě spíše zprostředkovaně skrze díla jejich odpůrců.

V souvislosti s islámským racionalismem je potřeba zmínit ještě jeden důležitý fakt. Tím je skutečnost, že některé muslimské skupiny, hlavně šíité, založili svou dogmatiku na teologicko-filozofické koncepci podobné koncepci některých křesťanských gnostických sekt o moudrosti (řecky sofia), která byla v křesťanském světě rozvinuta hlavně filozofy jako je Vladimir Solovjov ve filozofii sofiologie. U těchto muslimských sekt je však pojem moudrost nahrazen pojmem rozum, přičemž členové těchto skupin věří, že Bůh je absolutní rozum, a proto nic v jeho zjevení nemůže být v rozporu s ním. Rozum se tedy nemusí podřizovat zjevení a dogmatům, jako v případě ortodoxního sunnitského islámu, ale je s nimi v souznění. Tento muslimský rozumový směr však není tématem této mé studie a ani muslimská sunnitská ortodoxie na něj nereagovala primárně kvůli této teologicko-filozofické koncepci, ale vymezovala se vůči němu především kvůli problematice světské (postoj k Muhammadovým manželkám, druhům apod.).

2.2 Islámská ortodoxie

Islámskou ortodoxií v rámci této práce označuji dogmatický směr sunnitského islámu označovaný v arabštině jako Ahl as-Sunna wa l-Džamaa (arabsky ve významu „lidé tradice a shromáždění“), jehož hlavními představiteli jsou Ahmad ibn Hanbal (žil 780 n.l. až 855 n.l.), Abu Hanifa an-Numan ibn Thabit al-Kufi (žil 699 n.l. až 767 n.l.) a další.

Podstatou tohoto směru v islámu je dogmatika, že jejich teologické učení je autenticky zachované posloupnosti jednotlivých tradentů učení až k zakladateli islámu Mohammedovi. Své dogma opírají v nejextrémnější pozici o názor, že jimi zachovaná tradice Muhammada (tzv. sunna, hadísy) je vyjádřením jeho autentické interpretace koránu. A někteří dokonce tvrdí, že jimi předávána tradice rozhoduje o významu koránu nebo ho aspoň „správně“ vysvětluje.

Muslimský ortodoxní teolog al-Barbahári (zemřel 941 n.l.) ve svém spise Vysvětlení sunny píše, že „*Korán vyžaduje sunnu (Mohammedovy zvyky) více, než sunna vyžaduje Korán.*“ Polský překladatel spisu Vysvětlení sunny Abu Anas ve svém poznámkovém aparátu píše, že „*Jahja ibn Abí Kathír (zemř. roku 129 muslimského letopočtu) řekl: 'Sunna rozhoduje o Koránu, ale Korán nerozhoduje o sunně.'* (ad-Dárimí v as-Sunan). *Al-Fudajl ibn Zijád řekl: 'Slyšel jsem jak Abú Abdalláh, čili imám Ahmad ibn Hanbal, byl otázan na vyprávění, že sunna rozhoduje o sunně, na což odpověděl: 'Neosměluji se říci, že sunna rozhoduje o Knize, ale sunna překládá knihu a vysvětluje ji.'* (Ibn 'Abd al Barr v al-Džami).“²⁸

Jak ovšem upozorňuje český orientalista Alois Musil v své posmrtně vydané knize, většina údajně pravých Muhammadových výroků bude také nejspíše podvrhem. Muslimská ortodoxie se snaží dokázat pravost oněch výroků, na kterých stojí její dogmatika, tvrzeními, že vypravěči těchto výroků jsou plně důvěryhodní, ale jak píše Musil, „*zdá se, že ani jediný sběrač přesně nezkoumal, zda Prorok doopravdy řekl nebo učinil to nebo ono. Rozvážní muži, zvláště v devátém století, se vysmívali sběratelům podání. Ukazovali, že si četná (podání) odporují, že z nich lze všechno dokázat, proto že není možné přikládat víru žádnému.*“

28 IBN HANBAL, Ahmad, Abú al Hasan AL BARBAHÁRÍ a Jana BŘESKÁ *Základy islámu a jejich výklad*. Pstruží: Lukáš Lhoťan, 2021. ISBN 978-80-88352-06-8.

*Vykladači zákona určovali, která podání jsou pravdivá, která nikoliv, ale opírali se o slabé důvody. Vždyť mohou být pravdivá i ta podání, která si napohled odporují nebo která odporují i Koránu, neboť Prorok sám přiznal, že není důsledný, avšak odvolával se na Alláha, jenž jednou určil to, podruhé ono. Sběratelé rozlišují hadith na zdravý, sahíh, slušný, hasan, slabý, daif, podle toho jaký je úsudek o jeho prvotním zpravodaji. Všechna podání jsou si slohem hodně podobná, z čehož je patrné, že je sběratelé upravovali.*²⁹

V popisu historického děje, kdy teologové muslimské ortodoxie vytvářeli sbírky Muhammadových výroků, které měly potvrdit autentičnost jejich dogmat, se Musil odvolává i na anglického orientalistu Alfreda Guillaumea, který cituje jednoho muslimského znalce teologie: „Zbožní lidé v ničem tak rádi neklamou jako v podání.“³⁰

Zdá se, že i Muhammadovi nejméně si uvědomovali riziko falšování svých výpovědí o Muhammadovi, když jeden z nich řekl jednomu svému druhovi: „Bojím se, že povím-li ti jediný výrok, ty zaznamenáš jich sto, jako by byly ode mne.“³¹

V dogmatice ortodoxního islámu lze jasně vidět snahu o ideologickou „čistotu“ islámu jakožto čistého produktu arabské civilizace, a proto se ortodoxní muslimové vymezovali vůči všemu, co považovali za přinášení cizích vlivů do islámu. Přitom ovšem opomíjejí fakt, že samotný zakladatel islámu Muhammad se cizím vlivům nebránil a současně s tím i samotní teologové ortodoxního islámu mnohé z nearabských prvků islámu akceptovali a pouze je „poarabštili“ skrze tvrzení, že je hlásal samotný Muhammad.

Zároveň s tímto vývojem museli teologové ortodoxního islámu pobízet vládců a věřící k nekompromisnímu pronásledování všech, kdo byli podezřelí z neortodoxního pojetí islámu. Důvodem byl hlavně fakt, že na počátku islámu v prvním století existence chalífátu se většina vládců dynastie Umajjovců chovala v souladu se synkretickým postojem Muhammada a byla velmi tolerantní k různým pojetím islámu, které nezpochybňovaly jejich vládnoucí postavení. Jak referuje ve svém díle Musil, křesťané a židé zaujímali v umajjovském státě význačné pozice, běžně se s muslimy účastnili debat v mešitách, a to včetně veřejného nošení křesťanských symbolů do mešit, což je z pohledu dnešního ortodoxního islámu zakázáno. Teprve postupem doby, jak sílil vliv ortodoxních teologů na jednotlivé muslimské vládcy, docházelo k postupnému omezování vlivu židů a křesťanů na chod chalífátu.

Hovořit tedy o ortodoxním islámu znamená hovořit spíše o teologicky širokém proudu, který sám sebe definuje jako zastávce údajné tradice Muhammada a jeho druhů, kde je mnoho směrů se k němu hlásících s různě se navzájem lišícím pojetím některých částí tradice. Podstatné je, že tento proud nakonec v rámci tradiční muslimské komunity naprosto převážil a stál se teologicky a státotvorně určujícím směrem pojetí islámu. Na počátku islámu v 8 a 9. století tvořila základy tohoto ortodoxního islámu skupina teologů, známá jako Ahl al-Ḥadith (lidé vyprávění) a na ně, jako na svůj původ, se odvolává i celý sunnitský směr islámu, který dnes tvoří naprostou většinu muslimského společenství, byť rozdělený do mnoha směrů a interpretací.

29 MUSIL, Alois, ŽDÁRSKÝ, Pavel, ed. *Ze světa islámu*. Praha: Akropolis, 2014. ISBN 978-80-7470-062-0.

30 Tamtéž.

31 Tamtéž.

3. Analýza tří témat

3.1. Problém postavení rozumu v islámské teologii

3.1.1. Postoj ortodoxního islámu

Význam rozumu a jeho postavení v islámské teologii je dosti komplikovaným tématem, neboť se v něm střetává pojetí islámu jako právního náboženství s pojetím islámu jakožto filozofického-duchovního systému. V právní rovině jde také mnohdy i v rámci jedné skupiny o střet zásadně odlišných názorů. Například v rámci muslimské ortodoxie jeden z jejích proudů (hanífovský mazhab) hlásá rozum jako čtvrtý zdroj pro rozhodování, byť poslušně podřízený předchozím třem (Koránu, sunně a přirovnání). Naopak jiný proud (hanbalovský mazhab) jakýkoliv vliv rozumu odmítá a hlásá, že vše je již obsaženo v koránu a tradici. Je tedy nepochybné, že představitelé jednotlivých právních směrů byli zároveň ovlivňováni myšlenkami a filozofií různých muslimských teologických směrů.

Stoupenci hanbalovského mazhabu se doslovně drží směru tradiční ortodoxní teologie, která se vytvořila mezi znalci Muhammadovy tradice shrnuté do sbírek hadísů. Vývojem islámské teologie se tento postoj stal v různé míře základním postojem všech sunnitských mazhabů a rozum byl tedy teologicky v ortodoxním islámu pojat jako podřízený božskému zjevení tvořenému koránem a sunnou. Imám Ahmad ibn Hanbal definoval víru ortodoxního islámu v podřízenost rozumu koránu a sunně takto: *„Za sunnu považujeme skutky a slova Posla Božího – ať mu Bůh žehná a dá mu mír. Sunna vysvětluje Korán a je vodítkem k němu. V sunně se nepoužívá analogie ani připodobňování. A člověk si ji neosvojuje rozumem ani svévolí; naopak sunna spočívá v následování a zřeknutí se svévole.“*³²

V tomto pohledu na rozum se s ortodoxním islámem shodují i někteří islámští mystici (súfiové). Například Robert R. Reilly říká, že *„velký ašaritský teolog al-Ghazzálí řekl, že 'z rozumu neplynou žádné závazky, ale jen ze šarije'. Takže nic z toho, co můžete poznat rozumem, vás nemůže v životě vést a pomáhat rozeznat dobré od zlého. Morální filosofie neexistuje.“*³³

Aby teologové muslimské ortodoxie obhájili své stanovisko, museli učinit dva důležité kroky. Prvním bylo vytvoření tradice výroků Muhammada a jeho druhů, které mají podporovat jejich stanoviska – to učinili tak, že uznali za platné jen ty hadísy a výroky Muhammadových druhů, které byly v souladu s jejich tvrzeními a tedy vesměs byly tradovány jen těmito znalci s přidáním údajných řetězců vypravěčů až zpět k Muhammadovi a jeho druhům.

Druhým krokem bylo vytvoření konceptu novot ve víře (arabsky Bid'a), což je podle ortodoxních teologů vše, co je v rozporu s koránem a sunnou. Zde se ale tito teologové chytili do logické pasti, protože mnohé z věcí, které oni sami hlásali, jsou novotou a nebyly ustanoveny Muhammadem v koránu a mnohdy ani v sunně. A tak tito teologové sami rozpracovali různá teologická zdůvodnění, proč je některá novota zakázaná a jiná povolena.

32 IBN HANBAL, Ahmad, Abú al Hasan AL BARBAHÁRÍ a Jana BŘESKÁ. *Základy islámu a jejich výklad*. Pstruží: Lukáš Lhořan, 2021. ISBN 978-80-88352-06-8. Komentář Lukáše Lhořana.

33 SAINT-PAUL, Brian. *Když se islám vzdal rozumu. Rozhovor s Robertem R. Reillym* [online]. In: *Teologické texty*, 2011/3. 2011-02-20 [cit. 2020-09-20]. ISSN 0862-6944. Dostupné z: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2011-3/Kdyz-se-islam-vzdal-rozumu-Rozhovor-s-Robertem-R-Reillym.html>

Podstatné je, že kombinace vytvořených tradic s teorií novot v islámu umožnila ortodoxním muslimským teologům odmítnout teorie muslimských racionalistů a ustanovit ortodoxní dogma, že lidský rozum je podřízen Koránu a sunně, tedy ne rozum či logika, ale interpretace koránu a sunny ortodoxními teology má ustanovující význam.

3.1.2. Postoj muslimských racionalistů

S rozvojem islámského státu a jeho expanzí došlo k postupné potřebě rozvíjet i islámskou teologii, filozofii a hlavně její apologetiku. Prvních přibližně 100 let po smrti zakladatele islámu Muhammada se chalífát teprve stabilizoval a vytvářel, což vedlo k tomu, že byl zprvu státní systém a mnohé pozice v něm závislé na službách podrobených křesťanů a židů, a také muslimští vládcové a mnozí myslitelé byli silně ovlivněni křesťanskými a židovskými filosofiemi. Mělo to svůj původ v tom, že po Muhammadovi nezůstalo prakticky nic vyjma koránu a Muhammadova nedůslednost v koránu umožňovala různé interpretace, což on sám za svého života údajně podporoval slovy, že různost v názorech muslimů je požehnáním od Alláha.

„Korán je knihou, jež vyzdvihuje spíše skutky, než myšlenky,“³⁴ konstatuje Muhammad Iqbal v předmluvě své knihy Rekonstrukce náboženského myšlení v islámu. Tento citát vyjadřuje celou problematiku hledání správného islámského postoje mezi muslimy při střetu s různými názory, myšlenkami a hlavně kritikou islámu ze strany židů a křesťanů.

Protože toto vše se odehrávalo v době, kdy ještě neexistovalo nic vyjma koránu, nebyly žádné většinou uznávané sbírky hadísů či sbírky dogmat, a obsahu koránu muslimové nerozuměli, vedli mezi sebou spory o jeho význam. V jistém smyslu je to udivující, neboť muslimská ortodoxie trvá na nepřerušném předávání podstaty islámu, což je tak stvrzeno v koránu veršem „dnešního dne jsem pro vás dovršil vaše náboženství a naplnil nad vámi Své dobrodiní a zlíbilo se mi dát vám islám jako náboženství.“³⁵ Může se tedy zdát, že první generace muslimů považovaly za závazný velice malý okruh dogmat uvedených v koránu a kladly (po vzoru židů) větší důraz na praktikování. Ponechaly přitom velkou míru intelektuální svobody.

Muslimští vládcové této rané doby se chtěli vyrovnat vládcům Byzance, proto podporovali a tolerovali překládání filozofických děl z řečtiny do arabštiny. Výsledkem bylo to, že intelektuálně nadaní muslimové při studiu řecké filozofie usilovali o inspiraci pro potřeby vlastní víry. Nejspíše pod vlivem děl Aristotela muslimští teologové odmítající intelektuální uzavřenost skupiny Ahl al-Ĥadith chápali, že rozum je důležitou součástí cesty hledání Boha. Proto se snažili „budovat“ islámskou teologii na základě souladu mezi rozumem a vírou.

Možnost, že obdobné rozvíjení islámu v teologické oblasti nemusí být úplně v rozporu s postojem zakladatele islámu Muhammada, který sám přejímal některé motivy a dogmata z jiných náboženství, naznačuje i jemu připisovaný výrok, který je ovšem odmítán hlavně ortodoxními muslimskými teology, že „naleznete-li dobrý hadís, připište ho mně.“³⁶

34 IQBAL, Muhammad a HAJNÝ Filip. *Rekonstrukce náboženského myšlení v islámu*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2003. ISBN 969-416-301-3. Str.3.

35 HRBEK, Ivan a Josef PROCHÁZKA. *Vznešený Korán: komentářem a rejstříkem opatřený překlad významu do jazyka českého*. Praha: AMS ve spolupráci s TWRA, 2007. ISBN 978-80-902419-0-9. Str. 127.

36 PELIKÁN, Petr. *Sunna: pramen islámského práva*. Praha: Vodňář, 1997. Prameny a nové proudy právní vědy. ISBN 80-85889-13-7. Str. 86.

Podle Pelikána ovšem většina muslimů autenticitu tohoto výroků odmítá, byť jeho obsah nezpochybňuje. Jde především o to, že jednotlivá teologická dogmata se legitimizovala zejména skrze hadisy a při vzájemných sporech mezi muslimy se každá strana snažila obhájit svou pravdivost skrze nějaký hadis od Muhammada.

Mnozí muslimští racionalisté tedy rozvíjeli islámskou teologii v duchu následování Muhammadova učení. Tedy věřili, že Bůh je absolutním rozumem a tento Bůh část svého rozumu svěřil lidem, z čehož vyplývá, že víra nemůže být v rozporu s rozumem, protože by byla v rozporu s Bohem.

Muslimští racionalisté zároveň rozvíjeli filozofickou spekulaci (arab. 'Ilm al-Kalam) o podstatě Boha. Vypjatý islámský monoteismus přivedl muslimské racionalisty (například mu'tazilce) k názoru, že „*Bůh je jediný, nikdo se mu nepodobá, není ani tělo, ani jedinec, ani substance, ani případek. Je mimo čas. Nemůže pobývat na nějakém místě nebo v nějaké bytosti, není nositelem žádného z přívlastku nebo určení, které přísluší tvorům. Není podmíněný, ani určený, ani plodící, ani zplozený.*“³⁷

Na základě této rozumové dedukce muslimští racionalisté považují ortodoxní muslimské akceptování jisté slovní podobnosti Boha s lidmi (například tvrzení, že má ruku či nohu) za hřích a těžký omyl.

Nejvýraznějšími muslimskými racionalisty z počátku islámu jsou mu'tazilité. Macůch o nich píše, že „*mu'taziliti vyhlásili rozum ('aql) za jediné kritérium náboženského poznání. Tento princip jim pomohl očistit monoteistickou ideu od rozmanitých lidových a tradičních prvků, které se do ní přimíchaly.*“³⁸

Je potřeba se zmínit i o tom, že část muslimských racionalistů jejich nadřazení rozumu víře nakonec přivedlo na pokraj nevíry v proroky a nejspíše i Boha. Bohužel o těchto racionalistech a jejich názorech se nám příliš informací nedochovalo, a ty, jenž jsou dochované, pocházejí z děl jejich odpůrců. Ti rádi označovali za ateisty a nevěřící i ty muslimské racionalisty, kteří jimi vůbec nebyli. Příkladem může být muslimský filozof a lékař ar-Rází, kterého mnozí obviňovali z útoků na náboženství a proti prorokům. Podle jiných ale ar-Rází proroky a náboženství nenapadal a naopak je podporoval. Na druhé straně víme, že jeden z největších arabsko-muslimských básníků Abú al-Alá' al-Ma'arrí (976 n.l. až 1057 n.l.) byl velkým kritikem náboženství a proroků. Prohlásil například, že „*Svět má dvě třídy mužů; inteligentní muži bez víry a věřící muži bez inteligence*“.³⁹

Postoj muslimských racionalistů (hlavně některých mu'tazilců) v této věci lze tedy zhodnotit konstatováním, že podle jejich představ se zjevení (čili náboženství jako takové) nemůže odchylovat od lidského rozumu a je mu tedy podřízen i samotný výklad náboženství. Cokoliv v náboženství, co by bylo v rozporu s lidským rozumem, tak není pravou součástí náboženství, ale chybou či omylem lidí.

37 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení III*. Praha: Oikúmené (OIKOYMENH), 2005. ISBN 80-86005-53-4. Str. 116.

38 MACÚCH, Rudolf. *Islám a křesťanstvo: historické kultúrno-náboženské štúdie o islame*. Liptovský Mikuláš: Tranoscus, 1951. Nábožensko-náučná knižnica Tranoscia. Str. 90

39 ROBENSON, John Mackinnon. *A short history of freethought, ancient and modern*. London: S. Sonnenschein & Co., 1899. Str. 185.

Pravděpodobně v Evropě nejznámějším dílem muslimské filozofie vyzdvihujícím rozum je povídka Hadždž ibn Jaqzan od filozofa Ibn Tufajla (zemřel r. 1185 n.l.), v níž jsou popisovány životy dvou hrdinů. Jeden je vychován lidmi (alegorie na ortodoxii) a druhý žije osamocen na ostrově, kde jen skrze rozum nalezne víru v Boha (alegorie na filozofii). Dílo ukazuje, že i bez zjevení, jen skrze rozum, lze dojít k Bohu. V muslimském světě se ovšem tato myšlenka neuchytila a toto filozofické dílo upadlo mezi muslimy v zapomnění, kdežto v křesťanské Evropě a následně i mezi postavami osvícenství se mu dostalo přijetí a pozornosti.

Hrbek v komentáři k dílu píše, že „*proti dogmatu o tom, že k poznání pravdy lze dospět jen za pomoci proroků a zjevených knih, vystupuje Ibn Tufajl na obranu lidského rozumu. Celý jeho spis je vlastně oslavou lidské schopnosti dopracovat se k nejvyššímu poznání bez proroků a zjevených knih.*“⁴⁰

Antiislámský autor Ibn Warraq na toto téma píše, že „*mu‘tazilité neúprosně kritizovali lidové pověry, zejména mytologické prvky v eschatologii, které nepovažovali za součást muslimské víry.*“⁴¹ A to vše právě na základě uznání rozumu jako arbitra nad údajným proroctvím.

Postoj muslimských racionalistů k rozumu nejlépe vystihuje báseň od muslimského filozofa a básníka al Ma‘arrího, v níž se praví:

„Drž se stezky rozumu, chceš li být veden cestou správnou!

Ať nikdo nevkládá naděje v nic než v toho, jenž nás zachovává!

A neuhašuj paprsky Všemohoucího, neboť on dal všem

Světlo chápání, aby je užívali a radovali se z něj.“⁴²

3.1.3 Zhodnocení

Reakci muslimské ortodoxie na muslimské racionalisty v otázce postavení rozumu v islámské teologii můžeme definovat následujícími závěry:

- a) Muslimská ortodoxie zaujala nekompromisní stanovisko, že rozum je podřízen náboženství (tj. koránu a sunně) a nesmí se přemýšlet (či filozofovat) o Bohu a tom, co je o něm tvrzeno v koránu a tradici (sunna).
- b) Na počátku se muslimští ortodoxní teologové radikálně postavili proti přijetí jakýchkoliv myšlenek z nearabských kultur a od křesťanů a židů. Během času ale nakonec došlo k přijetí některých metod a představ, které byly ale přepracovány a legitimizovány vymyšlenou tradicí připisovanou Muhammadovi.
- c) Muslimští teologové s největší pravděpodobností padělali výroky Muhammada tak, aby zněly autenticky a potvrdily jejich teologickou pozici a názor, že rozum je podřízen náboženství.

40 IBN TUFAYL, Abu Bakr a Ivan HRBEK. *Živý syn bdícího*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957. Str. 36. Přeložil a předmluvu napsal Ivan Hrbek.

41 IBN WARRAQ. *Proč nejsem muslim: nekompromisní kritika islámského fundamentalismu*. Olomouc: Votobia, 2005. Kontroverzně. ISBN 80-7220-234-0. Str. 344.

42 Tamtéž, str. 398.

Nejlépe toto vše vystihuje názor Ibn Warraqa, že „*tradicionalisté pro scholastickou teologii neměli pochopení – podle nich se v ničem nelišila od aristotelské filozofie. Dle jejich názorů vedlo obé jen k nevěře. Mínění tradicionalistů nakonec v islámu zvítězilo. Znamenalo odmítnutí sklonit se před rozumem. Podle tradicionalistů k náboženskému chápání rozumu není zapotřebí. Náboženská pravda je uložena v Koránu a sunně, obojí je třeba přijímat bez otázek a pochybností. Takový přístup nemůže nést k rigidnímu konzervativismu.*“⁴³

3.2. Problém koránu jako stvořeného či nestvořeného díla Alláha

3.2.1. Postoj muslimské ortodoxie

Postoj muslimské ortodoxie k tomuto tématu vyjadřuje dogmatika Ahmada ibn Hanbala, který píše, že „*Korán je slovo Boží a nebyl stvořen. A člověk má být vždy dost silný na to, aby řekl, že stvořen nebyl. Vždyť slovo Boží není od Něj odděleno a nic z Něho nebylo stvořeno. Měj se na pozoru před diskusemi s tím, kdo v této záležitosti zavádí novoty a kdo říká, že recitování a další věci byly stvořeny, i před diskusemi s tím, kdo pochybuje a říká: Nevím, zda Korán byl, nebo nebyl stvořen, ale je to slovo Boží. Takový člověk je novátor stejně jako ten, kdo říká, že stvořen byl. Ve skutečnosti je to slovo Boží a stvořen nebyl.*“⁴⁴

A obdobně se vyjadřuje i al-Barbaháří, který píše „*Korán je slovo Boží, Jeho zjevení a Jeho světlo a nebyl stvořen, protože Korán je od Boha, a co je od Boha, to není stvořené. Tak pravil Málík bin Anas a Ahmad bin Hanbal i právníci před nimi a po nich a diskutovat o tom je bezbožnost.*“⁴⁵

Bohužel jsem nenalezl žádný text nebo knihu, v níž by se některý z raných učenců ortodoxního islámu pokoušel polemizovat s faktickými údaji o ztracených částech koránu či provedených změnách, jak například obviňují šiiští muslimové chalífu Uthmana. Jediné, co jsem našel, je jednotný postoj ortodoxních muslimských teologů raného islámu, že o takových věcech se nedebatuje a že jde o lži.

V tomto ortodoxním postoji je vidět projev názorů teologa al Aš'ariho (873 n.l. až 935 n.l.), který hlásal nestvořenost koránu a také to, že se o vlastnostech Boha nedebatuje. Eliade to s odkazem na islamologa Corbina popisuje následovně: „*Al Aš'ari připouští opět proti mutazilitům, že Bůh má atributy a jména, o kterých se zmírňuje Korán, ale „neptá se, jak“, nechává „víru a rozum v tváři tvář, bez zprostředkování“.* Rovněž je tak Korán nestvořený, jako věčné božské slovo a ne jako „*lidská řeč, vyjádřena v čase*“.⁴⁶

Jedním ze zdrojů tohoto postoje ortodoxních muslimských teologů může být křesťanství a jeho teologie. Musil totiž píše, že: „*Křesťané věřili a učili, že na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh byl Slovo. V Koránu není zmínka o Slovu, Logu, a přece se nauka o něm do islámu dostala. Nestvořené věčné slovo Boží je Korán, jenž byl o věčnosti u Boha a v čase byl zjeven Muhammadovi. K tomuto článku víry se muslimové dostali po dlouhých zarputilých bojích za vlády Abbasovců.*“⁴⁷

43 IBN WARRAQ. *Proč nejsem muslim: nekompromisní kritika islámského fundamentalismu*. Olomouc: Votobia, 2005. Kontroverzně. ISBN 80-7220-234-0. Str. 349.

44 IBN HANBAL, Ahmad, Abú al Hasan AL BARBAHÁRÍ a Jana BŘESKÁ. *Základy islámu a jejich výklad*. Pstruží: Lukáš Lhořan, 2021. ISBN 978-80-88352-06-8. Komentář Lukáše Lhořana.

45 Tamtéž.

46 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení III*. Praha: Oikúmené (OIKOYMENH), 2005. ISBN 80-86005-53-4. Str. 117.

47 MUSIL, Alois, ŽĎÁRSKÝ, Pavel, ed. *Ze světa islámu*. Praha: Akropolis, 2014. ISBN 978-80-7470-062-0. Str. 178.

Muslimští ortodoxní teologové tedy pojali v této podobnosti korán jako Boha a učinili tak text koránu posvátným stejně úrovně jako Boha.

Jak dále upozorňuje Musil, ortodoxní teologové přijali metody racionalistů, ale ne jejich myšlenky. Naopak přejaté metody využili proti racionalistům k vybudování dogmatiky ortodoxního islámu.

Historie ukazuje, že ortodoxní teologové si byli vědomí chabé důvěryhodnosti svých dogmat, a proto nejspíše označili jakékoliv zpochybnění jejich dogmat za znak odpadlictví, nevíry, a požadovali zabití všech, kteří jejich dogmatiku v těchto místech zpochybňují. Tedy i označit korán za stvořený bylo uznáno za zneuctění nejen Muhammada, ale primárně Boha, a jako takové si zaslouží trest smrti, k čemuž se jim dařilo najít dosti důkazů jak v samotném koránu, tak i v Prorokově tradici.

Například Almoravidský právník Qadi Ajjad s odkazem na Malika ibn Anase napsal:

„O někom, kdo řekl, že Korán byl stvořen, řekl: „Je nevěřící, tak ho zabijte.“ Ve verzi Ibn Nafi'ho řekl: „Měl by být zbičován, bolestně zbit a uvězněn, dokud nebude činit pokání.“ Ve verzi Bišr ibn Bakr at-Tinnisiho najdeme: „Zabijte (ho) a jeho pokání není přijato.“⁴⁸

3.2.2. Postoj racionalistů

Orientalisté a islamologové, stejně jako muslimové, se věnují tématu filozofického problému stvoření a nestvoření koránu primárně jako střetu mezi muslimskou ortodoxií a muslimskými racionalisty. Obě strany využívají filozofického přístupu, byť muslimská ortodoxie takové konstatování odmítá a odvolává se na dogmata. Nenalezl jsem však praktické zhodnocení i další možnosti, že v době raného islámu bylo ještě fakticky dostatečně známo a doloženo, že korán se měnil, upravoval a jednotlivé jeho části byly dokonce odstraňovány, což dávalo muslimským racionalistům silný argument proti muslimské ortodoxii. Možná i proto se části racionalistů – mu'tazilcům podařilo přesvědčit chalífu Al-Ma'muna, aby jejich názor o stvořenosti koránu vyhlásil jako dogma, jehož popření se trestalo.

Je zajímavé, že muslimští historici dokládají neuctivé chování některých prvních muslimských vládců z počátku islámu ke svazkům koránu. Například Ibn Warraq zmiňuje umajjovského chalífu Walída II., který měl veřejně demonstrovat své pohrdáním koránem, a to i tím, že si z něj udělal terč pro lukostřelbu. Přitom měl veřejně prohlásit ke svazku koránu: *„vyhrožuješ zatvrzelým odpůrcům. Nuže, já sám jsem také zatvrzelý odpůrce. Až se objevíš před Bohem o dni vzkříšení, řekni: Můj pane, al Walid mne roztrhal.“⁴⁹*

Proto i popis postoje muslimských racionalistů, primárně hlavně mu'tazilců, k tomuto tématu rozdělují na dvě zásadní části. První část je ta, o níž referují všichni orientalisté a islamologové. Jde o skutečnost, že muslimští racionalisté zvolili filozofický přístup k problematice těch částí koránu, které popisují Boha jako bytost s rukama či nohama apod.

48 IBN MUSA, 'Ijad a Aiša ABDARRAHMAN BEWLEJ. *Muhammad Messenger of Allah*. Inverness: Madinah Press, 1991. ISBN 978-1-908892-26-3. Str. 419.

49 IBN WARRAQ. *Proč nejsem muslim: nekompromisní kritika islámského fundamentalismu*. Olomouc: Votobia, 2005. Kontroverzně. ISBN 80-7220-234-0. Str. 340.

Například v koránu se praví: „*Rci: 'Bože veliký ... v ruce Tvé je dobro ...'*“⁵⁰ A na jiném místě se hovoří o tom, že Bůh má dvě ruce: „*A říkají židé: '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 uštěďruje, jak chce.*“⁵¹

Takovéto popisy z koránu ovšem vedly k představám, že Bůh je vlastně nějakou bytostí mající nějakou postavu apod. Tento fenomén je velmi rozpracováván v islámské mystice, kde se například Alláh výslovně popisuje v lidské podobě, jak píše Corbin: „*Slavný hadith o vidění (hadith ar-ruja), ať již šlo o vidění ve snu nebo vidění exatické, v němž Prorok říká: Spatřil jsem svého Pána v nejkrásnější z podob, jako mladíka s hustou kšticí usazeného na trůnu milosti, byl zahalen do zlatého hávu (nebo zeleného, podle jedné varianty), na jeho vlasech zlatá mitra, na jeho nohou zlaté sandály.*“⁵²

Logicky bylo potřeba na takovéto názory reagovat. Muslimská ortodoxie reagovala tak, že hlásala jednak dogma o tom, že o attributech Alláha (ať již jsou v koránu, nebo v hodnověrných hadisech) se nepřemýšlí a nediskutuje, prostě se jen potvrdí. Jak píše al-Barbaháří: „*Člověk se nemá ptát ‚Proč?‘ ani ‚Jak?‘. Řeči, hádky, debaty a spory jsou novota, vnáší do srdce pochybnosti, a to i když jeho majitel dosáhl pravdy a sunny.*“⁵³ Ale postupovala i tak, že veškeré hadisy, jenž byly v rozporu s jejími dogmaty, odmítala a hledala důkazy, že jejich vypravěči nejsou hodnověrní. To vše s cílem dosáhnout takového stavu, aby nebyly zpochybněny hadisy ani korán a zároveň se zabránilo v chápání Boha jako člověku podobné bytosti.

Muslimským racionalistům však takovýto postoj nevyhovoval. Přijali křesťanskou, ale i předkřesťanskou řeckou filozofii, a tak hledali filozofické metody, jak se dostat k pravdě, kdy nebude zpochybněn korán, ale také nebude znevážen Bůh. Jak píše Musil, (mu‘tazilci) „*zdůrazňovali naprostou jedinnost Boha a popírali jakoukoliv podobnost Boha a tvorů*“.⁵⁴

Marxistický filozof Sokolov o tomto postoji píše: „*Ibn Atá (možná pod vlivem syrských křesťanů) vystoupil ostře proti množství atributů, připisovaných Bohu. ... Ibn Atá dokazoval, že jedinnost a věčnost Boha vylučují mnohost a tím spíše jeho antropomorfní atributy, o nichž se zmiňuje korán. Připisování takových atributů božské bytosti ji snižuje k bytí charakteristickému pro konečné a pomíjivé věci. O Bohu však nelze v podstatě tvrdit nic než to, že existuje.*“⁵⁵

Mu‘tazilci byli tak představitelé islámské negativní teologie, již si osvojili nejspíše od křesťanských teologů, jako jsou Řehoř z Nyssy, Jan z Damašku, Maxim Vyznavač.

Druhým důvodem, který mohl vést muslimské racionalisty k odmítání nestvořenosti koránu, je skutečnost, že na počátku islámu byly ještě dostatečně známé a uznávané historické příběhy o tom, jak byl korán upravován a některé jeho části odstraněny či přidány.

50 HRBEK, Ivan a Josef PROCHÁZKA. *Vznešený Korán: komentářem a rejstříkem opatřený překlad významu do jazyka českého*. Praha: AMS ve spolupráci s TWRA, 2007. ISBN 978-80-902419-0-9. str. 72.

51 Tamtéž, str. 138.

52 CORBIN, Henry. *Tvůrčí imaginace v sufismu Ibn 'Arabího*. Praha: Malvern, 2010. ISBN 978-80-86702-82-7. Str. 246.

53 IBN HANBAL, Ahmad, Abú al Hasan AL BARBAHÁRÍ a Jana BŘESKÁ. *Základy islámu a jejich výklad*. Pstruží: Lukáš Lhořan, 2021. ISBN 978-80-88352-06-8. Komentář Lukáše Lhořana.

54 MUSIL, Alois, ŽDÁRSKÝ, Pavel, ed. *Ze světa islámu*. Praha: Akropolis, 2014. ISBN 978-80-7470-062-0. Str. 179.

55 SOKOLOV, Vasilij Vasil'jevič, Vilém HEROLD a Václava STEINDLOVÁ. *Středověká filozofie*. Praha: Svoboda, 1988. Str. 214.

Jako příklad může sloužit kauza tzv. Satanských veršů, jak ji pojmenoval anglický historik Sir William Muir, která se dotýká údajného ovlivnění Muhammada satanem (arab. šejtán), který mu měl našeptat verše akceptující pohanské modly. Muhammad je měl považovat za zjevení Alláhovo. Známa je také kauza podoby koránu podle Muhammadova druha Ibn Masuda, který se v určitých částech odlišoval od oficiální verze ustanovené třetím chalífou Uthmanem.

Marxistický autor Kryveljov o tomto píše, že „je například známo, že po první kodifikaci Koránu jakýsi Abdalla ibn Masud, který zaujímal za Muhamadova života významné postavení, prohlašoval, že ze sbírky Koránu zmizely mnohé texty, v nichž byly kritizovány horní mekské vrstvy. Jakýsi Abú Zarr za chalífy Uthmána vystoupil proti přepychu, v němž žili syrští Umájjovci, a odvolával se přitom na Korán, v současném textu ovšem taková místa nejsou, byla později odstraněna. Takové výmazy a možná i vsuvky byly praktikovány v rozsáhlejších měřítku.“⁵⁶

Prostou logikou dospěli racionalisté nejspíše k závěru že kdyby akceptovali tyto skutečnosti a označili korán za nestvořené slovo Boží, vlastně by sami na sebe uvrhli prokletí, které je v koránu uvedeno vůči těm, kteří by chtěli slovo Boží falšovat. Byl to opačný postoj oproti postoji muslimské ortodoxie, která se naopak snažila a snaží zlikvidovat jakékoliv důkazy a historické zprávy o tom, že korán byl měněn, upravován a byly vypuštěny či přidány některé jeho části. Základním problémem ovšem je, že mnou výše popsána možnost je těžko historicky doložitelná, protože máme velice málo dostupných muslimy necenzurovaných pramenů z dob počátků islámu, a tak se můžeme pouze domýšlet, co mohlo mnohé muslimské racionalisty vést k jejich závěrům.

Dalším důvodem, proč muslimští racionalisté mohli odmítat přisoudit koránu vlastnosti samotného Boha skrze dogma o jeho nestvořitelnosti, je spor o jazykový styl koránu. Dnes víme, že korán neobsahuje pouze arabská slova, ale také slova převzatá z jiných jazyků či slova nesrozumitelná i samotným muslimům.⁵⁷ Také styl koránu není z pohledu poezie tak úchvatný, jak tvrdí muslimská ortodoxie. Právě to byl i jeden z důvodů pro kritický postoj mu‘tazilců. Jak cituje Ibn Warraq Saleho: „Kritický racionalismus vedl mu‘tazility k zpochybňování nenapodobitelnosti literárního stylu Koránu. Tvrdili, že na stylu či slohu (Koránu) není nic zázračného ... a že Bůh lidem ponechal jejich přirozenou svobodu a v této konkrétní věci je nijak neomezil. Arabové by tedy mohli sepsat něco nejen Koránu rovného, ale dokonce i lepšího z hlediska výřečnosti, metody či čistoty jazyka.“⁵⁸

V souvislosti s neměnností Koránu je potřeba připomenout, že přitom ještě za Muhammadova života mělo docházet k absurdním situacím, kdy Muhammad tvrdil, že jedna súra může mít současně různý počet veršů, jednou například 35 a jindy 36. Takový případ ukazuje na skutečnost, že i samotný Muhammad si nejspíše úplně v celistvosti nepamatoval svá vlastní slova, která diktoval jako zjevení od Boha, a tak docházelo k situacím, kdy různým věřícím mohl říkat obsahově odlišné části koránu. Proto pak musel takto potvrzovat autenticitu koránu, a to i proti zásadám logiky, kdy označuje kratší i delší verzi koránu za obě současně platné.

56 KRYVELJOV, Iosif Aronovič a Václava STEINDLEROVÁ. *Dějiny náboženství*. Praha: Mladá fronta, 1981. ISBN 23-076-81. Str. 127.

57 Vyroce kontroverzní studii na toto téma zveřejnil Christoph Luxenberg. (LUXENBERG, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007. ISBN 978-3-89930-088-8.)

58 IBN WARRAQ. *Proč nejsem muslim: nekompromisní kritika islámského fundamentalismu*. Olomouc: Votobia, 2005. Kontroverzně. ISBN 80-7220-234-0. Str. 346.

Musil k tomu uvádí: „Přesnému zachování prvotních zjevení Koránu nevěnoval zvláštní péči ani Muhammad. Z podání vysvítá, že ochotně to nebo ono poopravil, když byl některým z věřících upozorněn na nesrovnalosti. Dva věřící se přeli o počet veršů určité sůry. Odebrali se k Prorokovi a prosili, aby rozhodl. Jeden tvrdil, že je veršů 35, druhý, že je jich 36. Muhammad se začervenal a stručně oznámil, že snad mají pravdu oba.“⁵⁹

Také dnešní orientalisté a islamologové se shodnou v tom, že muslimští racionalisté primárně odmítali dogma o nestvořeném koránu z praktické roviny, protože by takovýto Korán musel existovat bez počátku, čímž by byl de facto popřen i přísný islámský monoteismus, který hlásá, že počátek nemá pouze Bůh a vše ostatní má počátek a je stvořeno. Postoj muslimských racionalistů měl tedy být primárně motivován jejich přísným monoteismem, který popíral i mnohé božské atributy, které naopak uznávali představitelé muslimské ortodoxie.

3.2.3 Zhodnocení

Jak se tedy ukazuje, problém stvoření či nestvoření koránu je základním střetem nejen v otázce autority této knihy, ale také v otázce chápání Boha a v konečném důsledku i problémem autentičnosti a pravdivosti islámu. Muslimská ortodoxie se musela vlastně pod tlakem vývoje muslimské společnosti uchýlit k ustanovení dogmatu o nestvořitelnosti koránu a jeho brutálního vynucování pod hrozbou smrti, aby umlčela filozofické debaty a uvažování o attributech Boha v islámu, protože si uvědomovala intelektuální nedokonalost tvrzení obsažených v koránu, které mohly vést až k víře, že Bůh je podoben člověku či případně k ztrátě víry v islám.

Potrestání smrtí za odmítnutí dogmatu o nestvořitelném koránu propagovali i takoví myslitelé, jako byl sufijský teolog al Ghazzálí, který na jedné straně smířil svým dílem ortodoxní sunnitský islám se sufismem, ale na straně druhé v praktické rovině dovršil odmítnutí racionalismu a rozumu v hranicích muslimské ortodoxie. Ibn Warraq o něm píše, že „řecká metafyzika je podle něj zdrojem novot a bezbožnosti, neboť v této oblasti nelze používat logické uvažování neomylně. Stále znovu al Ghazzálí zdůrazňuje, že rozum sám o sobě pravdy dosáhnout nemůže, jistotu dává pouze zjevení.“⁶⁰ Jak dále píše Ibn Warraq, al Ghazzálí svým dogmatickým fanatismem nejen odmítl muslimské racionalisty, ale neváhá ve svých dílech volat po zabíjení těch, kteří zpochybňují dogmata ortodoxního islámu, tedy i nestvořitelnost koránu.

Toto vše tedy je možné vnímat jako reakci muslimské ortodoxie na logické a filozofické uvažování muslimských racionalistů, kteří si právě taková rizika uvědomovali a usilovali proto o alegorický výklad koránu. Tím ale vlastně ohrožovali pozici ortodoxie, neboť by tím umožnili vykládat korán podle potřeb jednotlivých dob a míst, čemž bylo ohroženo postavení tradice (sunny) jako druhého nejdůležitějšího pramene islámu (a zdroje moci ortodoxních teologů). Tedy byla ohrožena výlučná pozice Arabů nad nearaby (skrze jejich zvyky, jazyk a tradice přijaté do islámu), která se stala základem islámské ortodoxie. Protože na to vše si vytvořila monopol pouze sunnitská ortodoxie, byly by tím ohroženy i mocenské pozice ortodoxie, která toto nehodlala připustit.

59 MUSIL, Alois, ŽDÁRSKÝ, Pavel, ed. *Ze světa islámu*. Praha: Akropolis, 2014. ISBN 978-80-7470-062-0. Str. 123.

60 IBN WARRAQ. *Proč nejsem muslim: nekompromisní kritika islámského fundamentalismu*. Olomouc: Votobia, 2005. Kontroverzně. ISBN 80-7220-234-0. Str. 370.

Také ustanovením dogmatu o nestvořenosti koránu se ukončila možnost vést veřejně debatu o tom, jestli nebyl korán změněn a upraven a zda v něm například nechybí některé pasáže. Kupříkladu ty, které by říkaly, že bratranec a zeť Muhammada Alí ibn Talib a skrze něj jeho potomci mají vést islámskou společnost, jak to tvrdí šiitský směr islámu. Ustanovení koránu jako nestvořeného slova Božího bylo i tedy v zájmu abbasovských chalífů, jak si to nejspíše uvědomil i chalífa Al-Mutawakkil. Ten ukončil vládu islámského racionalistického směru mu‘tazily jako státního náboženství a místo toho podpořil jako státní náboženství a jediný přijatelný výklad islámu muslimskou ortodoxii s jejími dogmaty včetně nestvořenosti koránu, čímž vytyčil směr vývoje islámu, v němž doposud sunnitská ortodoxie a jejich představitelé „vládnou“ skrze monopol na výklad islámu nad většinou muslimů.

Ukázkou zoufalé snahy sunnitské ortodoxie popřít veškeré historické důkazy o manipulacích s textem koránu a jeho postupném vývoji je text novodobého ortodoxního teologa Maudoodiho, který napsal, že „*ani ti největší skeptici nemají důvod pochybovat, že Korán, jak ho známe dnes, je identický s Koránem, který Muhammad představil světu. Je to nezpochybnitelná objektivní, historická skutečnost a v dějinách lidstva neexistuje nic, co by bylo podloženo tak nesmírně silnými a nezvratnými důkazy. Pochybovat o pravosti Koránu by bylo jako pochybovat o existenci Římské říše, indických Mogulů či Napoleona! Pochybnosti o takovýchto historických faktech jsou jasným projevem nevědomosti, nikoliv známkou sečtělosti a vzdělanosti.*“⁶¹

Jak je tedy vidět, někteří muslimští teologové jsou buď nevzdělaní v historii vlastního náboženství, odmítají si přiznat fakta a považují je za lži, nebo si je uvědomují a sami lžou ve snaze ochránit své dogma o nestvořenosti a výlučnosti Koránu, a to i za cenu takovéto demagogie a fanatického popírání reality.

3.3. Problém svobodné vůle v islámu

3.3.1. Postoj ortodoxie

Problém svobodné vůle v islámu je spojen s problémem osudu. Jak píše Kryveljov: „*Francouzský islamista A. Masse píše, že otázka svobody vůle je v koránu vyložena velmi neurčitě a rozporně. V dané souvislosti se odvolává na I. Goldzihera, který se domníval, že neexistuje otázka, která by byla v Koránu vyložena rozporněji. To je pravda, ale sotva lze z takového konstatování vyvodit argumenty, jak to dělá Goldziher, pro jemné a složité splynutí fatalismu s učením o svobodě vůle v raném islámu. Z tohoto hlediska pak mají ty verše Koránu, v nichž se proklamuje předurčenost hříšnickových bludů, na mysli svobodu mýlit se nebo kráčet správnou cestou, kterou člověku poskytuje Bůh. I kdyby tomu tak bylo, stejně by bylo nutno vysvětlit, proč některým lidem určuje životní osu Alláh a jiným je ponechána volnost. Ve skutečnosti je to však jednodušší: Korán neobsahuje ucelený systém názorů, který se v něm pokouší najít Goldziher nebo apologetové islámu. Rozpory v Koránu v otázce svobody vůle předurčení mají svůj základ ve vlivu různých období formování islámského učení. V mekkánském období převládalo učení o svobodě odpovídající Muhammadově taktice v jeho úsilí o rozšíření islámu, v té době byla taková orientace při získávání věřících nesporně učenější než orientace fatalistická. Historický vývoj pak napomáhal spíše učení o absolutní předurčenosti.*“⁶²

61 MAUDOODI, Sayed Abu-L-‘Ala. Úvod k porozumění Koránu. Praha: Muslimská obec, 2013. ISBN 978-80-87636-00-8. Str. 25.

Kryveljov nastiňuje důležitou myšlenku, která by mohla pomoci v chápání protirečících si veršů koránu. Islámská věda o koránu totiž obsahuje i metodu tzv. nasch (abrogace) jednoho verše jiným. Protože jak upozorňuje i Eliade, „*Alláh si může protirečit, vzpomeňme si jen na odvolání některých súr.*“⁶³ Což dokládá i samotný Korán: „*Kdykoliv zrušíme verš nějaký či dáme ti naň zapomenout, přineseme jiný, lepší anebo podobný. Což nevíš, že Bůh je všech věcí mocen?*“⁶⁴

Je tedy zřejmé, že jednotlivé verše koránu se mezi sebou mohou rušit. Korán ale také poukazuje na to, že existovaly nejspíše verše, které byly kdysi součástí koránu a Muhammad je pak zapomněl. Protože Muhammadovi druhové nebyli filozofy a intelektuály, většina nejspíše neuměla ani psát a číst, tito lidé neměli potřebu dotazovat se Muhammada na význam veršů o osudu apod. Proto je v raném islámu takový zmatek a protirečící si verše, protože muslimové z nějakého důvodu ztratili znalost o časové posloupnosti jednotlivých veršů. Rovněž tak i potřeba rozvíjet a vykládat dogmata pronesená Muhammadem nastala až po rozšíření islámu mimo Arábii, tedy po smrti Muhammada.

Pro šíitský směr islámu toto období nebylo žádnou krizí, protože šíitští muslimové věří, že jejich imámové (potomci Muhammadovi) mají od Boha dané vědění, které jim umožňuje vysvětlovat korán a islámská dogmata. Naopak sunnitští muslimové se logicky dostali do extrémních a krutých debat, v nichž se snažili vysvětlit a obhájit tvrzení z koránu proti otázkám a kritice intelektuálně založených lidí. Tato extrémní krize byla důvodem zrodu mnoha islámských teologických směrů včetně racionalistů.

Ortodoxní teologie totiž obsahuje koncept al-Qaḍa' wa l-Qadar (Božské rozhodnutí a Bohem dané předurčení), jenž je součástí dogmat ortodoxní víry. Jde o to, že podle ortodoxie existuje u Boha věčná tabule (arabsky. al-Lawh al-Mahfūz), jenž je zmíněna v koránu: „*(...) na desce dobře strážené napsaný!*“⁶⁵ Na ní je napsáno vše, co se již stalo a co se má stát do konce světa. Muslimská ortodoxie se zde možná inspiruje příběhy bájného Herma Trismegista a jeho Smaragdové desky. Podstatné je, že zde ortodoxie učí, že Bůh má od počátku světa vědomí, co se stane, tedy ví, jaké dobro či zlo lidé učiní. Toto je ovšem velký filozofický problém, protože vyvolává otázku, proč Bůh tedy nezasáhne a dovolí páchat zlo, když ví, že se stane? Z koránu může též vyznívat, že vlastně je na oné tabuli Bohem předurčeno, co se má stát, a člověk tak nemá žádnou svobodnou vůli.

Tyto verše koránu výslovně hovoří o tom, že lidé nemají svobodnou vůli, ale jednají podle předurčenosti (Qadar) dané jim Bohem, tedy je v těchto verších popírán koncept svobodné vůle člověka. V koránu se píše:

„*Těm z vás, kdo přejí si po stezce přímé jíti. Však přát si toho nebudete, pokud Bůh, Pán lidstva veškerého, nebude chtít!*“⁶⁶

Tento verš v koránu je podpořen i údajným Muhammadovým výrokem, který zdůrazňuje popření svobodné vůle člověka:

62 KRYVELJOV, Iosif Aronovič a Václava STEINDLEROVÁ. *Dějiny náboženství*. Praha: Mladá fronta, 1981. ISBN 23-076-81. Str. 151.

63 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení III*. Praha: Oikúmené (OIKOYMENH), 2005. ISBN 80-86005-53-4. Str. 84.

64 HRBEK, Ivan a Josef PROCHÁZKA. *Vznešený Korán: komentářem a rejstříkem opatřený překlad významu do jazyka českého*. Praha: AMS ve spolupráci s TWRA, 2007. ISBN 978-80-902419-0-9. Str. 34.

65 Tamtéž, str. 682.

66 Tamtéž, str. 675.

„A věz, že i když se obec usnese, že ti něčím prospěje, neprospějí ti než tím, co již Bůh pro tebe zapsal. A i když se usnesou, že ti něčím uškodí, neuškodí ti než tím, co již Bůh pro tebe zapsal. Pera již byla zdvižena a stránky oschly.“⁶⁷

A také je vyprávěno, že „Mohamed řekl o Qadr: Ali vyprávěl, že jednoho dne Boží posel seděl s dřevěnou holí v ruce, kterou škrábal po zemi. Zvedl hlavu a řekl: „Nikdo z vás není, ale má své místo přidělené buď v ohni, nebo v ráji.“ Oni (společníci) se zeptali: „Ó posle Boží! Proč bychom měli pokračovat v konání dobrých skutků, budeme závislí (na Qadar) a vzdáme se práce?“ Mohamed řekl: „Ne, pokračujte v konání dobrých skutků, protože pro každého bude snadné (dělat) takové skutky, které ho dovedou k tomu, pro co byl stvořen.“ Poté přednesl verš: „Pokud jde o toho, kdo dává (v lásce) a zachovává svou povinnost vůči Bohu a bojí se ho a věří v al-Husnu, vyhladíme mu stezku schůdnosti (dobrotu) (Súra 92:5-7).“⁶⁸

Z nejednoznačnosti veršů koránu vznikly dvě islámské sekty:

a) Džabrija – stoupenci této školy hovořili o podřízenosti člověka osudu a o tom, že člověk nemá svobodnou vůli, ale koná pouze to, co mu Bůh určil. Z názvu této skupiny se ovšem postupně stal hanlivý výraz, kterým se navzájem označovaly znepřátelené skupiny muslimských teologů.

b) Qadarija – jedná se o jeden z prvních filozofických směrů na počátku islámu, který hlásal, že lidé mají absolutní svobodnou vůli a jsou tak odpovědní za své činy a Bůh lidí proto smí potrestat. Tento směr byl odsouzen muslimskou ortodoxií, ale některé z jeho názorů převzali teologové mu‘tazily.

Pro ortodoxní islám je svoboda lidské vůle zásadním problémem, protože pokud by ortodoxní islám uznal svobodnou vůli člověka, narušil by se tím koncept ortodoxního islám o jednotě a výlučnosti Boha ve vládnutí (arabsky Tawhid ar-Rububija). Bývalý duchovní pražské mešity Samer Shehadeh v tomto kontextu napsal, že „*toto slovo (Ar-Rabb) má v arabštině tři významy: Pán, který když přikáže, je poslechnut, majitel a pečující. Zde jsou myšleny všechny tři významy. Alláh je absolutním Pánem, který přikazuje všem a nikdo nepřikazuje Jemu. To, co chce, je nevyhnutelný osud a to, co nechce, se nikdy nestane.*“⁶⁹

Ortodoxní teolog Barbahari definuje ortodoxní víru tak, že „*kdo říká, že vše, jak dobré, tak i zlé je předurčeno Bohem – On je mocný a vznešený – a že On svádí z cesty toho, koho chce, a správně vede toho, koho chce, ten se zachránil před učením qadarije, jeho počátkem i koncem. Takový člověk je stoupencem sunny.*“⁷⁰

A tak se ortodoxní teologové mnohdy uchylují k vysloveně protimluvňým tvrzením, která jsou schopni napsat v jednom textu současně. Jako příklad může sloužit text Džafara Idrise který tvrdí, že: „*Bůh ještě předtím, než něco stvoří, ví, co stvoří a jaké to bude velikosti, vlastností či povahy atd. a určí čas i místo jeho vzniku a zániku. Kdo je přesvědčen o tomto, potom by jako věřící v pravého Boha měl také věřit, že neexistují žádné náhody.*

67 IBN SHARAF AL-NAWAWI, Abu Zakaria Mohiuddin Yahya a Jalal ATASI. Čtyřicet Nawawi [online]. Islámská nadace v Brně [cit. 2020-09-25]. Dostupné z:

https://d1.islamhouse.com/data/cs/ih_books/single/cs_forty_nawawi_hadith.pdf

68 IBN AL-HAJJAJ, Muslim. *Sahih Muslim* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://sunnah.com/ahmad/5/58>. Str. 8.

69 SHEHADEH, Samer. *Kdo je Alláh*. Praha: Muslimská obec v Praze ve spolupráci s Islámskou nadací v Praze, 2014. ISBN 978-80-905731-2-3. Str. 5.

70 IBN HANBAL, Ahmad, Abú al Hasan AL BARBAHÁRÍ a Jana BŘESKÁ. *Základy islámu a jejich výklad*. Pstruží: Lukáš Lhoťan, 2021. ISBN 978-80-88352-06-8. Komentář Lukáše Lhoťana.

Když se mu přihodí něco nepříjemného, měl by říct: „Bůh to tak určil (qaddara) a učinil ze Svě vůle“ a netrápí se myšlenkami, že to bývalo mohlo být jinak a proč se to vlastně stalo. Pokud se mu naopak stane něco příjemného, neměl by se tím chlubit, ale děkovat za to Bohu.“⁷¹

V tomto směru se zdá, že ortodoxní muslimští teologové, například výše zmíněný Idris, se inspirojí myšlenkami Jana Damašského, například jeho slovy, že „*Bůh ve shodě se svým předveděním spravedlivě spolupracuje s lidmi, kteří na základě správného svědomí volí dobro. Dosažení špatných věcí se naproti tomu děje kvůli tomu, že Bůh opustí člověka. Bůh ve shodě se svým předveděním nás spravedlivě opouští.*“⁷²

Ovšem o několik řádků dále v textu Idris však píše: „*Naše vůle je v souladu s Boží vůlí pouze v tom smyslu, že Bůh nám poskytl svobodu volby a jednání, tedy že On stvořil vše, co k uplatnění této svobody potřebujeme. I když je něco v souladu s Jeho vůlí, tak to neznamená, že by to On dělal. Jinak by se pak mohlo říci, že když například jíme, spíme či pijeme, tak tyto činnosti provádí Bůh. Bůh je stvořil, ale neprovádí je.*“⁷³ Pak je třeba se ovšem ptát, co by nastalo, kdyby si člověk přál něco, co si nepřeje Bůh. Na tuto otázku jsem nenalezl u žádného ortodoxního muslimského teologa odpověď a i Idris se této možnosti vyhýbá.

Pozorný čtenář si dále všimne nelogičnosti tvrzení v první citaci, kde Idris tvrdí, že Bůh „*určí čas i místo jeho vzniku a zániku*“, a dále tvrdí, že „*neexistují žádné náhody. Když se mu přihodí něco nepříjemného, měl by říct: „Bůh to tak určil (qaddara) a učinil ze Svě vůle“*. Ale vzápětí Idris tvrdí přesný opak toho slovy „*Bůh nám poskytl svobodu volby a jednání*“, což je absurdní, protože pokud se my rozhodneme svobodně něco učinit, jak by pak výsledek tohoto našeho činění měl být určen Bohem? Ještě absurdnější to je v případě, pokud je výsledek našeho rozhodnutí pro nás nakonec nepříjemný.

Jak ukazuje tento příklad, ortodoxní teologové zoufale usilují pomocí filozofie, již oficiálně odmítají, vysvětlit rozporuplnost pojetí svobodné vůle v Koránu a Muhammadových výrociích, a to tak, aby svobodnou vůlí nepopřeli, ale také ji nepotvrdili, protože by tím popřeli další dogma ortodoxního islámu o výlučné vládě Boha. Jedná se vlastně o něco nelogického a nepochopitelného. To si ovšem uvědomila část muslimských ortodoxních teologů, a proto ne zvolila metodu protimluvu, ale rovnou označila osud, a tedy i svobodnou vůlí, za téma nepochopitelné lidským rozumem a skryté tajemství Boží, o němž se nemá debatovat a přemýšlet, jak to ukazuje dogmatický spis Barbahariho.

Marxistický myslitel Sokolov shrnul obsah ortodoxního muslimského pojetí takto: „*Značná jednoduchost a lze říci, že důslednost islámu ve srovnání s křesťanstvím našla svůj výraz i v důslednější představě o absolutnosti božského předurčení, vylučujícího jakékoliv svobodné činy člověka (samo slovo „islám“ označuje arabsky naprostou pokoru věřících před Alláhem, odevzdání se do jeho vůle, a muslimové jsou ti, kdo přijali tuto pokoru za základní obsah svého života). Úloha*

71 DŽAFAR, Idris a Zuzana AMRANI. *Pilíře víry* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: https://s3.eu-central-1.amazonaws.com/cims-books/Books/Pillars-of-Faith_cze.pdf . Str. 20.

72 Damašský, Jan. Překlad Petr Dvořák, autorský rukopis. Pramen poznání, kapitola O Pravé víře, kniha II., kap. 29 O prozřetelnosti.

73 DŽAFAR, Idris a Zuzana AMRANI. *Pilíře víry* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: https://s3.eu-central-1.amazonaws.com/cims-books/Books/Pillars-of-Faith_cze.pdf . Str. 20.

*dogmatu o předurčení je v islámu tak velká, že podle slov Karla Marxe 'v muslimské víře je fatalismus stěžejním článkem.'*⁷⁴

3.3.2. Postoj racionalistů

Mezi muslimy se zformovalo několik názorových proudů, které zaujaly postoj k svobodné vůli. Ne vždy tyto skupiny zastávaly shodný názor ve vztahu k nadřazenosti rozumu nad náboženstvím, nebyly tedy racionalistickými, byť uznávaly svobodnou vůli. Muslimští racionalisté s některými z těchto skupin měli shodný postoj k svobodné vůli, byť byla tato shoda motivována jinými důvody.

Z racionalistů se nejzásadněji k problému svobodné vůle postavili mu'tazilci. „Z pěti základních tezí mutazilců jsou nejdůležitější první dvě: 1. *Tawhíd (Boží jedinnost): Bůh je jediný, nikdo se mu nepodobá, není ani tělo, ani jedinec, ani substance, ani případek. Je mimo čas. Nemůže pobývat na nějakém místě nebo v nějaké bytosti, není nositelem žádného z přívlastku nebo určení, které přísluší tvorům. Není podmíněný, ani určený, ani plodící, ani zplozený ... stvořil svět bez předem stanoveného vzoru a bez pomocníka. V důsledku toho mu'tazilité popírali božské atributy a tvrdili, že Korán byl stvořen. 2. Božská spravedlnost, která umožňuje svobodnou vůli a činí člověka odpovědným za jeho činy,*⁷⁵ píše Eliade s odkazem na práci Corbina.

Za velice důležitý k tématu svobodné vůle považují poznatek Musila o vlivu křesťanské teologie na formování islámu. „V Damašku vzkvétala vysoká bohoslovecká škola, na niž přednášel svatý Jan Damašský a biskup Theodor Abucara (ar. Tháwdhúrus Abú Qurra). Oba často rokovali s muslimskými vykladači zákona a pomáhali jim budovat jejich bohovědu. Svatý Jan Damašský a biskup Theodor se ve svých spisech často zabývali bytností Boha, jeho vlastnostmi, jakož i svobodou vůle, a muslimští učitelé se řídili jejich příkladem. Nauka o bytnosti Boha a jeho vlastnostech se stala základem muslimské věrouky a bádání o svobodě vůle bylo zdrojem nesčetných hádek. Bylo třeba dokázat, že vlastnosti Boží neomezují Boží jednotu, a vybřednout z nejednoznačnosti Koránu, podle něhož se dá svobodná vůle dokázat i zamítnout. Muhammad nepopíral svobodnou vůli a odpovědnost člověka, dokonce mínil, že se jeho vrstevníci mohou rozhodnout pro víru nebo nevíru, avšak na jiných místech se nevyjadřoval dost přesně. Svatý Jan Damašský a jeho žák biskup Theodor Abucara učili, že vůle je svobodná. Je třeba vědět, že Bůh všechno předvídá, aniž to předurčuje,⁷⁶ píše Musil.

Tyto myšlenky křesťanských teologů (že Bůh předvídá, ale nepředurčuje) převzala i muslimská ortodoxie, nejspíše aby se tak pokusila ukončit diskuze o nejednoznačnosti Koránu a učinila z této „křesťanské myšlenky“ islámské dogma, jehož zpochybňování se stalo znakem sektářství a odpadnutí od „správné“ verze islámu. Muslimské filozofy, a hlavně racionalisty, však nejspíše takovéto „řešení“ neuspokojilo, protože:

a) V koránu jsou jednoznačné pasáže, které tvrdí, že Bůh rozhodl o něčí spáse a nebo záhubě, tedy je v těchto verších jednoznačně popřena lidská svobodná vůle.

74 SOKOLOV, Vasilij Vasil'jevič, Vilém HEROLD a Václava STEINDLOVÁ. *Středověká filozofie*. Praha: Svoboda, 1988. Str. 207.

75 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení III*. Praha: Oikúmené (OIKOYMENH), 2005. ISBN 80-86005-53-4. Str. 116.

76 MUSIL, Alois, ŽĎÁRSKÝ, Pavel, ed. *Ze světa islámu*. Praha: Akropolis, 2014. ISBN 978-80-7470-062-0. Str. 177.

b) Tento způsob vůbec neřeší problematiku toho, že Bůh vlastně ví o tom, že zlí lidé budou ubližovat dobrým lidem, a nezabrání tomu. Vypadá to, jako by vlastně Bohu bylo jedno, že lidé si ubližují (nebo snad z toho měl i radost).

Sokolov o tom píše, že „*další teze, kterou zastával Ibn Atá, a potom i jej následující mu'tazilité, spočívala v dokazování, že Alláhova spravedlnost vylučuje takový charakter předurčení, v jehož důsledku by bylo množství lidí, ne-li jejich naprostá většina, odsouzeno k věčným a nenapravitelným mukám. Boží spravedlnost musí nutně vést k odměňování lidí v posmrtném životě. Z toho také vyplývá, že božské předurčení nemůže být absolutní, nemůže vylučovat svobodu lidské vůle a lidských skutků, neboť v tom případě odpovědnost za četné zlo, přepřuhující lidský i přírodní svět, plně padá na Alláha. Člověk, tvrdí Ibn Atá, musí disponovat svobodou vůle, neboť jen tehdy lze hovořit o jeho odpovědnosti za jeho hříšné skutky, již se dopouští.*“⁷⁷

Problematika svobody lidské vůle tedy byla jedním z důvodů, proč racionalisté (zejména mu'tazilité) hlásali stvořenost koránu, protože „*teze o stvořenosti Koránu podřývala představu o nezměnitelnosti všech jeho pouček bez výjimky a o absolutní platnosti všech jeho předpisů. Korán, jak nakonec usoudil Ibn Atá, hovoří jen o minulých událostech a vůbec nemůže předpovědět budoucí. Tak se otvíraly možnosti kritického vztahu k tomuto, podle muslimské ortodoxie svatému a neporušitelnému základnímu dokumentu společenského i soukromého života,*“ píše Sokolov.⁷⁸

3.3.3. Zhodnocení

Z informací, jenž máme o názorech mu'tazily, vyznívá možnost, že tito muslimští teologové chápali souvislost mezi problematikou nestvořeného či stvořeného koránu a problematikou svobodné vůle. Ve filozofické rovině mu'tazilci přijali názor, že člověk má absolutně svobodnou vůli, protože jen tak je možné, aby Bůh jej mohl potrestat, a díky svému názoru, že korán je stvořený v čase, mohli tak navíc ignorovat či chápat omezeně koránské verše, které hovoří o tom, že člověk svobodnou vůli nemá, ale jen plní rozhodnutí Boha. Logicky se k takovému stavu nemohli dobrat teologové muslimské ortodoxie, kteří tak museli zůstat u protimluvných dogmat, že Bůh určuje osud, ale zároveň má člověk svobodnou vůli.

Reakce muslimské ortodoxie na postoj racionalistů v této oblasti jsou různorodé a protimluvné. Mnozí muslimští ortodoxní teologové se tak vehementně snažili bránit ortodoxní postoj k osudu a předurčení, že se dostali do druhého extrému, v němž popírali svobodnou vůli člověka. Část muslimských teologů proto zvolilo postoj, jenž říká, že osud a předurčení jsou součástí skrytého Božího světa a muslim je má pouze potvrdit a vyznat v ně víru, ale nemá se snažit je pochopit nebo o nich vést polemiku.

Jak o tom píše al Barbahari ve svém dogmatickém spisu: „*Věz – Bůh ti žehnej – že v sunně není analogie, argumentace na základě příkladů ani se v ní nenásledují vlastní vášně. Naopak je potvrzením vyprávění Posla Božího – ať mu Bůh žehná a dá mu mír – bez ptání se ‚Jak?‘ a bez vysvětlování, člověk se nemá ptát ‚Proč?‘ ani ‚Jak?‘. Řeči, hádky, debaty a spory jsou novota, vnáší do srdce pochybnosti, a to i když jeho majitel dosáhl pravdy a sunny.*“⁷⁹

77 SOKOLOV, Vasilij Vasil'jevič, Vilém HEROLD a Václava STEINDLOVÁ. *Středověká filozofie*. Praha: Svoboda, 1988. Str. 215.

78 SOKOLOV, Vasilij Vasil'jevič, Vilém HEROLD a Václava STEINDLOVÁ. *Středověká filozofie*. Praha: Svoboda, 1988. Str. 216.

V jiné pasáži se k tomu al-Barbahari vyjadřuje ještě důraznějšími slovy: „*Řeči, diskuse a zejména hádky o předurčení jsou zakázány u všech sekt, protože předurčení je tajemstvím Boha. Pán – budiž velebeno Jeho jméno – zakázal prorokům hovořit o předurčení. I Prorok – ať mu Bůh žehná a dá mu mír – zakázal dohadovat se o předurčení. A ošklivilo se to i druhům a následovníkům Posla Božího – ať mu Bůh žehná a dá mu mír – stejně jako učencům a bohabojným lidem, a tak diskuse o předurčení zakázali. A ty se musíš odevzdat, musíš potvrdit a mít víru a věřit tomu, co řekl Posel Boží – ať mu Bůh žehná a dá mu mír – o všech věcech, a pomlč o všem ostatním.*“⁸⁰

Muslimští ortodoxní teologové si uvědomovali, že uznat svobodnou lidskou vůli vlastně znamená omezit všemohoucnost Boha, proto také al-Barbahari píše: „*Víra v to, že Bůh věděl od počátku věků, co bude a co nebude, a že to, co být má, zahrnul a spočítal. A kdo říká, že ví jen to, co bylo, a to, co je, ten nevěří v Boha Mohutného.*“⁸¹ Je otázkou, jestli opravdu všichni muslimští racionalisté na počátku islámu věřili v to, co jim podsouvá al-Barbahari, tedy že Bůh zná pouze minulost a přítomnost. Osobně si spíše myslím, že to mohl být názor jen některých z nich, a to hlavně kvůli jejich nízké míře znalosti filozofie, ale spíše je možné, že většina muslimských racionalistů zastávala názor blízký Janu Damašskému a dalším křesťanským teologům.⁸²

Reakce muslimské ortodoxie na muslimské racionalisty byla nejen dogmatická, debaty o svobodné vůli byly považovány ortodoxními teology za hraničící s nevírou v Boha, ale ortodoxie také reagovala společensky, a to tvrdým pronásledováním všech lidí považovaných za vyznavače výkladu islámu, který není v souladu s muslimskou ortodoxií. Šlo tak tedy nejen o pronásledování šiitů, ale i muslimských racionalistů. Za počátek tohoto pronásledování, které v různých obměnách trvá dodnes, a hlavně za počátek zániku muslimského racionalismu jako jednoho z legitimních proudů výkladu islámu, můžeme považovat vládu abbasovského chalífy al-Mutawakkila. Kubíčková a Petráček k tomu píší, že „*roku 847 nastupuje na trůn desátý abbasovský chalífa al Mutawakkil. Především zavádí přísnou ortodoxii, která pronásleduje všechny tendence šíitské a zásadně se staví proti mu ‘tazile a její filozofické snášenlivosti.*“⁸³

Dalším důvodem, proč v ortodoxním sunnitském islámu převážil fatalistický pohled na svobodnou vůli člověka, může být snaha této ortodoxie přejímat staré před-islámské postoje tam, kde nebyl jasně vytyčen Mohammedův postoj. Franc k tomu píše: „*(...) jmenujme z dalších okolností také kulturu před-islámského arabského světa, ve kterém bylo obyvatelstvo tradičně nakloněno blíže fatalistické víře, která se v náznacích odráží i v posvátném textu islámu.*“⁸⁴

Závěrem je třeba dodat, že byť se ortodoxii podařilo v muslimské komunitě natrvalo delegitimizovat konkurenční racionalismus, ten nezanikl úplně a zůstal undergroundovým proudem

79 IBN HANBAL, Ahmad, Abú al Hasan AL BARBAHÁRÍ a Jana BŘESKÁ. *Základy islámu a jejich výklad*. Pstruží: Lukáš Lhořan, 2021. ISBN 978-80-88352-06-8. Komentář Lukáše Lhořana.

80 Tamtéž.

81 IBN HANBAL, Ahmad, Abú al Hasan AL BARBAHÁRÍ a Jana BŘESKÁ. *Základy islámu a jejich výklad*. Pstruží: Lukáš Lhořan, 2021. ISBN 978-80-88352-06-8. Komentář Lukáše Lhořana.

82 Jediná logická námitka, proč by vlastně Bůh měl/neměl znát budoucnost, je ta, že pokud by ji znal, a přesto by dovolil páchaní zla, pak je za to zlo spoluodpovědný. Ale tímto problémem se zabývají specifičtí křesťanští i muslimští teologové a tato práce se na tuto otázku nezaměřuje, proto ji zde dále nerozpracovávám.

83 AVICENNA. *Z díla: výběr z díla*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954. Str. 33.

84 FRANC, Jaroslav. *Prolegomena k otázce predestinace a svobodné lidské vůle v tradici islámu*. In: *Communio: Mezinárodní katolická revue*. 2018, 22(1/2018), str. 71-86.

myšlení, který občas na povrch společnosti dal vyniknout velkým myslitelům. Ti se ovšem všeobecného uznání nedočkali mezi svými – muslimy, ale naopak se stali uznávanými v křesťanském světě, který si mnohdy podle nich dělal úsudek o muslimském světě, byť velmi pokřivený.

Výstižně to popisují Kubíčková a Petráček slovy: „*Diktatura úzkoprse bigotnosti a násilí však, místo aby umrtvila všechny ji protichůdné tendence, naopak podporuje rychlý podzemní růst některých pozoruhodných filozoficko-náboženských hutí i politicko-sociální revolty v okrajových částech chalífátu.*“⁸⁵

Konečné zhodnocení tohoto tématu nejlépe vyjadřuje konstatování Wolfa, že „*z každodenního muslimy opakovaného úsloví „dá-li Bůh“ (inšá‘a‘Lláh) vyplývá jejich přesvědčení, že všechno pozemské dění je Bohem předurčeno (al Qadar).*“⁸⁶ Tím je víc než symbolicky každodenně potvrzováno vítězství raných teologů sunnitské ortodoxie, kteří se největší měrou zasloužili o porážku muslimských racionalistů a nastolení fatalismu v muslimském společenství.

85 AVICENNA. *Z díla: výběr z díla*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954. Str. 34.

86 WOLF, Václav. *Úvodem k islámskému myšlení*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2013. ISBN 978-80-7266-386-6. Str. 21.

4. Závěr

Ortodoxní teologové si uvědomovali, že přiznat člověku absolutní svobodnou vůli, uzнат stvořenost koránu a nadřazenost nebo aspoň rovnocennost rozumu s náboženskou tradicí tak, jak to hlásali muslimští racionalisté, by je samotné zbavovalo jejich absolutní moci nad výkladem koránu, včetně toho, co údajně Mohammed chtěl a říkal, kterou si nárokují po vzoru židovských vykladačů tóry. Naopak přistoupit na muslimský racionalismus znamená přijmout jistou specifickou podobu víry v aktivní trvalou přítomnost vůle Boha mezi lidmi (respektive muslimy), tedy něco podobného, jako je v křesťanství Duch svatý. A právě k tomu směřoval muslimský racionalismus skrze muslimskou filozofii (filozofování o Bohu) v její svébytné a originální podobě.

Například Al-Barbahari se nejspíše právě toho bojí a proto píše, že „*přemítání o Bohu je novota, jelikož Posel Boží – ať mu Bůh žehná a dá mu mír – pravil: Přemítejte o stvoření, ale nepřemítejte o Bohu, protože přemítání o Pánu zasévá do srdce pochybnosti.*“⁸⁷

Je třeba říci, že al-Barbaharí či Ahmad ibn Hanbal jsou představitelé té nejortodoxnější části muslimské ortodoxie, a tedy jejich stoupenci patřili a patří nejnesmířitelnějším nepřátelům islámské filozofie v celých dějinách islámu. Naopak část muslimské ortodoxie, reprezentovaná hlavně stoupenci Abu Hanify, nakonec našla jistý kompromisní postoj k islámské filozofii a islámským filozofům, a to skrze al-Aš'ariho, který byl původně mu'tazilitou, ale poté od muslimských racionalistů odpadl, uznal nestvořenost koránu a začal hlásat vlastní filosofii, která se opírá o determinismus. Al-Aš'ari smířil svým dílem muslimskou ortodoxii s islámskou filozofií. Z řad jeho stoupenců později vzešel další filozof, al Ghazálí, který dokonal podřízenost muslimské filozofie ortodoxnímu islámu.

V praktické rovině si byli nejspíše teologové islámské ortodoxie vědomí své intelektuální a logické slabosti v dogmatech ortodoxního islámu, a proto zvolili cestu podpory muslimských vládců, byť tito vládcové byli krutí a tyranští, výměnou za to, že tito tyrané násilím nutili obyvatelstvo k vyznávání muslimské ortodoxie. Tento postoj zaujal například známý představitel krajní sunnitské ortodoxie Ibn Tajjmija, který vysloveně hlásal myšlenky, jež bych vyjádřil pořekadlem, že tisíc dní navlády sunnitského islámu pod vládou tyрана je lepší než den pod vládou spravedlivého vládce, který nevyznává sunnitskou ortodoxii.

Muslimský svět tak intelektuálně začal upadat, až se dostal do fáze, kdy negativní aspekty islámu – fatalismus, tyranie, nenávisť vůči nemuslimům apod. převážily nad pozitivními.

Teologové muslimské ortodoxie si totiž nejspíše uvědomovali, že nejen mnohá z jejich dogmat, ale také mnohé z jimi požadovaných společenských zákonů a norem jsou rozumově neobhájitelné a pokud o nich budete rozumovat a přemýšlet, přivede vás to k poznání, že jejich ortodoxní islám je nedokonalým systémem založeným na primitivním rozporuplném dogmatismu s prvky nelidských zákonů a společenských norem. Proto boj proti islámskému racionalismu byl bojem za zachování ortodoxního islámu samotného, a tomu odpovídala i vypjatá a krutá reakce muslimské ortodoxie na pokusy o islámský racionalismus nejen na počátku islámu, ale v celé historii islámského světa.

87 WOLF, Václav. *Úvodem k islámskému myšlení*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2013. ISBN 978-80-7266-386-6. Str. 21.

V jistém ohledu se dá říci, že muslimští racionalisté se dostali do stejné pozice jako židé a křesťané pod muslimskou nadvládou, kdy jim hrozila smrt za kritiku a rozporování dogmat ortodoxního islámu. O tomto přístupu muslimské ortodoxie povýšeném na společenský zákon píše Boušek citující Šimona Durana, že „*nebezpečí plynoucí z protiislámské polemiky, neboť žijeme pod vládou muslimů. Ačkoli někteří (židovští autoři žijící na křesťanském území) polemizovali s křesťany – jejich argumenty jsem si vypomáhal, v jejich případě je situace jiná, protože s křesťanstvím polemizujeme dokonce i v přítomnosti křesťanů, aniž by nám hrozilo nebezpečí. Zato v případě muslimů jsme nenašli nikoho, kdo by s nimi polemizoval.*“⁸⁸ Jak dále poznamenává Boušek, za veřejnou polemiku s islámem a muslimy hrozila židům a křesťanům smrt, což je ze strany vládnoucí muslimské ortodoxie i postoj vůči muslimským racionalistům zpochybňujícím základní dogmata ortodoxního islámu.

Teprve s nástupem evropských výbojů v Africe a hlavně s počátkem postupného dobývání muslimských zemí, za který můžeme považovat výpravu Napoleona Bonaparta do Egypta na konci 18. století, v konečném důsledku došlo k zasetí myšlenek evropského racionalismu (primárně zejména myšlenek osvícenství) a k pozdějšímu vzniku úzké skupiny novodobých racionalistů v řadách islámských reformistů z konce 19. a v 20. století. Byť muslimští reformisté jako celek stále vyznávali dogmatiku ortodoxního islámu, například o nestvořenosti koránu a podřízenosti rozumu božskému zjevení, vydělili se od nich i jednotlivci, kteří dospěli mnohem dále.

Pro nás v Evropě, především pro křesťany, je důležité věnovat se studiu reakce muslimské ortodoxie na muslimské racionalisty, protože v rámci islámu došlo k přesně opačnému vývoji než u křesťanství, a to primárně křesťanství katolického. V křesťanství se již od 2. století po Kristu uplatňuje jistý racionalismus, který se pak plně rozvíjí v středověku. Křesťanská ortodoxie nezavrhuje filozofii předkřesťanskou, ale studuje ji a nachází v ní předzvěst křesťanství. Vždyť například již Justin Mučedník nachází v platonismu monoteismus, nesmrtelnost duše a pod. Je to Justin Mučedník, kdo jako jeden z prvních využívá platonismu k obraně křesťanství, v čemž je následován dalšími významnými postavami raného křesťanství, například Klementem Alexandrijským, Origenem, Augustinem z Hippa a dalšími.

Jenže křesťanští teologové, a opět hlavně katoličtí, se neomezili pouze na období před Kristem, ale věnují se zkoumání a poznávání i jiných filozofických a teologických zdrojů, než jsou křesťanské. A tak například Tomáš Akvinský neváhá studovat muslimského filozofa Ibn Rušda (známého pod latinizovaným jménem Averroes). Byť Akvinský byl odpůrcem mnoha tezí Ibn Rušda, v rámci křesťanství se dokonce vytvořil celý intelektuální proud inspirovaný tímto muslimským filozofem, zvaný averroismus, který reprezentoval například dominikán Boethius z Dácie či filozof Siger z Brabantu.

Tři témata analyzována v této práci z primárních pozic muslimské ortodoxie ukazují stručný postoj muslimské ortodoxie vůči těmto tématům. Vzhledem k tomu, že svět islámu je radikálně odlišný ve společenské struktuře, existuje i velké množství různých ortodoxních postojů a přístupů. Je to nepochybně způsobeno skutečností, že v muslimském světě nevznikla instituce podobná katolické církvi, která by byla nezávislá na světské moci a jenž by realizovala islámské obdoby koncilů a sněmů k řešení problémů týkajících se teologie i praktického života.

88 BOUŠEK, Daniel, IBN HAZM a Samaw'al AL-MAGRIBI. *Polemika islámu s judaismem a hebrejskou Biblií ve středověku*. Praha: Academia, 2013. Judaica. ISBN 978-80-200-2183-0. Str. 53.

Výsledkem této teologické anarchie je vznik struktury duchovních, kteří svou autoritu opírají buď o dav věřících, jenž je respektují jako autoritu, nebo o vládce (či v dnešní době o státní režim), jenž jejich autoritu vynucuje svou podporou. Výsledkem toho je velká roztržičnost a různorodost muslimské teologie a velké množství teologů požadujících svůj samozvaný primát jako nejvyšší teologické instance nad ostatními. Což je v jistém ohledu dosti paradoxní, vezmeme-li v potaz, že dle koránu a hadísů zakladatel islámu Muhammad odmítal vznik třídy duchovních mezi muslimy a dnešní apologetové islámu tvrdí, že v islámu není duchovenstva. Realita muslimské společnosti dokládá naprostý opak a ukazuje nejen vznik třídy duchovních, ale také požadavek na jejich slepé následování, který vychází primárně z pozic muslimské ortodoxie. Muslimští duchovní se tak ovšem podobají spíše židovským rabínům než křesťanským kněžím.

Považuji za významné zamyslet se nad slovy France, že „*prorocká náboženství se nikdy na počátku neformují v naukově propracované podobě, ale jsou postupně rozvíjena.*“⁸⁹

Osobně si myslím, že téma vztahu muslimské ortodoxie a islámského racionalismu je dosti neprobádaným a zaslouží si mnohem větší pozornost hlavně ze strany křesťanských islamologů. A to i z toho důvodu, že jak bylo ukázáno, muslimská sunnitská ortodoxie není „kořenem“, od kterého by se oddělili (jako odpadlíci) muslimští racionalisté, kteří se snažili o zcivilizování a humanizaci islámu, ale naopak islámský racionalismus je plnohodnotným kořenem vycházejícím ze stejného „stromu“ - počátečního islámu, ne-li rovnou mající více společného s počátečním obdobím vzniku islámu a jeho synkretickým pozitivizmem než sunnitská ortodoxie, která v mnohém nasledovala nejtemnější stránky křesťanské civilizace (reprezentované tehdy vůči jiným směrům křesťanství netolerantní Byzantskou říší).

89 FRANC, Jaroslav. *Prolegomena k otázce predestinace a svobodné lidské vůle v tradici islámu*. In: *Communio: Mezinárodní katolická revue*. 2018, 22(1/2018), str. 71-86.

Bibliografie

- AVICENNA. *Z díla: výběr z díla*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954.
- AVERROES. *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Praha: Academia, 2012. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2116-8.
- BERÁNEK, Ondřej. *Ignác Goldziher - vězeň z Budapešti: život a dílo zakladatele islamologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010. Dějiny a kultura. ISBN 978-80-7325-209-0.
- AL-BUKHARI, Muhammad. *The death of An-Najashi (the Negus)* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://sunnah.com/bukhari/63/105>
- BOGDANOV, Ivan. *Avicenna: historická studie*. Praha: Avicenum, 1978.
- BOUŠEK, Daniel, IBN HAZM a Samaw'al AL-MAGRIBI. *Polemika islámu s judaismem a hebrejskou Biblií ve středověku*. Praha: Academia, 2013. Judaica. ISBN 978-80-200-2183-0.
- BOUŠEK, Daniel. *Polemika judaismu s islámem ve středověku: Šelomo ibn Adret a Šim'on ben Šemaḥ Duran*. Praha: Academia, 2015. Judaica (Academia). ISBN 978-80-200-2443-5.
- CROONE, Patricia a Michael COOK. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. ISBN 978-0521297547.
- CORBIN, Henry. *Tvůrčí imaginace v sufismu Ibn 'Arabího*. Praha: Malvern, 2010. ISBN 978-80-86702-82-7.
- DELCAMBRE, Anne-Marie a Eliška ZÁVODNÁ. *Muhammad, slovo Alláhovo*. Praha: Slovart, 1996. Horizonty. ISBN 80-85871-17-3.
- DŽAFAR, Idris a Zuzana AMRANI. *Pilíře víry* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: https://s3.eu-central-1.amazonaws.com/cims-books/Books/Pillars-of-Faith_cze.pdf .
- ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-86005-53-4. Str. 69. Přeložil Filip KARFÍK, Milan LYČKA a Jiří NAŠINEC.
- FRANC, Jaroslav. *Prolegomena k otázce predestinace a svobodné lidské vůle v tradici islámu*. In: *Communio: Mezinárodní katolická revue*. 2018, 22(1/2018), str. 71-86.
- ĜĀBIRĪ, Muḥammad 'Ābid. *Kritika arabského rozumu: úvod*. Přeložil Miluš KOTIŠOVÁ. Praha: Filosofía, 2018. Filosofie a sociální vědy. ISBN 978-80-7007-516-6.
- IBN AL-HAJJAJ, Muslim. *Sahih Muslim* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://sunnah.com/muslim/29/21>
- HRBEK, Ivan. *Korán*. Praha: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.
- IBN HANBAL, Ahmad, Abú al Hasan AL BARBAHÁRÍ a Jana BŘESKÁ *Základy islámu a jejich výklad*. Pstruží: Lukáš Lhořan, 2021. ISBN 978-80-88352-06-8.
- IQBAL, Muhammad a HAJNÝ Filip. *Rekonstrukce náboženského myšlení v islámu*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2003. ISBN 969-416-301-3.
- AL-JUBOURI, Imadaldin. *Islamic Rationalism* [online]. 2006 [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: https://philosophynow.org/issues/60/Islamic_Rationalism
- KRATOCHVIL, Josef, Karel ČERNOCKÝ a Otakar CHARVÁT. *Filosofický slovník*. Brno: Občanská tiskárna v Brně, 1937.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Šesté, opravené vydání. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-598-0.
- KRYVELJOV, Iosif Aronovič a Václava STEINDLEROVÁ. *Dějiny náboženství*. Praha: Mladá fronta, 1981. ISBN 23-076-81.

- KÜNG, Hans a Josef van ESS. *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Praha: Vyšehrad, 1998. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 80-7021-262-4.
- LAWRENCE, Bruce B. *O Koránu: biografie*. Praha: Beta, 2007. ISBN 978-80-7306-316-0.
- LUXENBERG, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007. ISBN 978-3-89930-088-8.
- AL-MAHDI, Ahmad bin Jahja a Jana BŘESKÁ, DIWALD-WILZER, Susanna, ed. *Tabaqat al-Mu'tazila*. Bejrút: Německá asociace orientalistů, 1961.
- MACÚCH, Rudolf. *Islám a křesťanstvo: historické kultúrno-náboženské štúdie o islame*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 1951. Nábožensko-náučná knižnica Tranoscia.
- IBN MAJAH, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd. *The Chapters on Marriage* [online]. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://sunnah.com/urn/1262630>
- IBN MUSA, 'Ijad a Aiša ABDARRAHMAN BEWLEJ. *Muhammad Messenger of Allah*. Inverness: Madinah Press, 1991. ISBN 978-1-908892-26-3.
- MORROW, John. A. *The Prophet Muhammad and the children of Israel* [online]. 2018 [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <https://www.interfaithny.com/ICLloct3.php>
- MUSIL, Alois, ŽĎÁRSKÝ, Pavel, ed. *Ze světa islámu*. Praha: Akropolis, 2014. ISBN 978-80-7470-062-0.
- PELIKÁN, Petr. *Sunna: pramen islámského práva*. Praha: Vodnář, 1997. Prameny a nové proudy právní vědy. ISBN 80-85889-13-7.
- PETRÁČEK, Karel. *Islám a obraty času*. Praha: Svoboda, 1969.
- PHILIPS, Abu Ameenah Bilaal. *Základy tauhídu (jedinečnosti Alláha): islámský koncept Boha*. Praha: Muslimská obec v Praze, 2012. ISBN 978-80-904373-3-3.
- ROBENSON, John Mackinnon. *A short history of freethought, ancient and modern*. London: S. Sonnenschein & Co., 1899.
- AL-SBENATY, Abdulwahab. *Korán z pohľadu vedy o Koráne*. Bratislava: LJA, 2001. ISBN 80-968532-6-0.
- SAINT-PAUL, Brian. *Když se islám vzdal rozumu. Rozhovor s Robertem R. Reillym* [online]. In: *Teologické texty*, 2011/3. 2011-02-20 [cit. 2020-09-20]. ISSN 0862-6944. Dostupné z: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2011-3/Kdyz-se-islam-vzdal-rozumu-Rozhovor-s-Robertem-R-Reillym.html>
- IBN SHARAF AL-NAWAWI, Abu Zakaria Mohiuddin Yahya a Jalal ATASI. *Čtyřicet Nawawi* [online]. Islámská nadace v Brně [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: https://d1.islamhouse.com/data/cs/ih_books/single/cs_forty_nawawi_hadith.pdf
- SHEHADEH, Samer. *Kdo je Alláh*. Praha: Muslimská obec v Praze ve spolupráci s Islámskou nadací v Praze, 2014. ISBN 978-80-905731-2-3.
- SPENCER, Robert. *Did Muhammad exist?: an inquiry into Islam's obscure origins*. Wilmington, DE: ISI Books, 2012. ISBN 978-1-61017-061-1.
- SOKOLOV, Vasilij Vasil'jevič, Vilém HEROLD a Václava STEINDLOVÁ. *Středověká filozofie*. Praha: Svoboda, 1988.
- IBN ṬUFAJL, Abu Bakr a Ivan HRBEK. *Živý syn bdícího*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957. Přeložil a předmluvu napsal Ivan Hrbek.
- IBN WARRAQ. *Proč nejsem muslim: nekompromisní kritika islámského fundamentalismu*. Olomouc: Votobia, 2005. Kontroverzně. ISBN 80-7220-234-0.
- WOLF, Václav. *Úvodem k islámskému myšlení*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2013. ISBN 978-80-7266-386-6.

ANNOTATION

The issue of a Muslim Orthodoxy proponents' reaction to the attitudes of Islamic rationality advocates may, at first glance, seem unimportant nowadays, specifically for Christian theologians. However, I am convinced that this is not the case. The whole problem is intrinsically connected with the Christian environment. In a sense, we can openly say that for the proponents of Orthodox Islam, Muslims professing rationalism represented those believers of the Muslim community who were influenced by Jews' and Christians' views. At the same time, however, the theologians of Orthodox Islam themselves often adopted Christian or Jewish views and opinions. They just made them Islamic and pretended them to be originally Islamic. At the beginning of my work I describe a basic historical development affecting the formation of dogmas of the Orthodox and rationalistic concept of Islam. At the core of my work I analyze the attitudes of the orthodox and rationalistic branches of Islam towards three fundamental topics – the attitude towards reason, the attitude towards creation or non-creation of the Qur'an and the attitude towards free will. For each topic, I analyze the attitude of both the orthodoxy and rationalists and I write a final analysis of the most probable attitude closest to the original ideas of the founder of Islam, Muhammad. I bring the whole work to an end with an analytical summary and my conclusion stating which of these two branches of Islam is probably closest to the original ideas of Muhammad.