

PANORAMA ISLÁMSKÉHO MYŠLENÍ: STŘEDOVĚK

ZDENĚK MÜLLER, Orientální ústav ČSAV, Praha

Příspěvek věnovaný zde filosofii a myšlenkové tradici předovýchodní oblasti chápu v předkládané podobě jako velmi skromný úvod, jako stručný a zdaleka nikoliv úplný výčet základních témat, kterými se zabývali arabsky píšící středověcí myslitelé. Vstupme tedy do prostoru, který vymezuje suma pro náš rozum, k účelovosti většinou přitahovanému, sotva snadno prostupných názorů a na první pohled zbytečných a neužitečných otázek a pokusme se poodhalit alespoň něco.

Filosofie (falsafa) a její nositelé (falásifa) tvoří v rámci islámské kultury v širokém smyslu vlastně nic jiného než jednu z mnoha sekt. "Falsafa" představuje určitou adaptaci doktriny neoplatonského typu, pokračování synkretismu, který byl charakteristický již pro helenistické myšlení. Platonismus, aristotelismus, stoicismus, novoplatonismus, novopythagoreismus vedle zdrojů dalších se různou měrou spojují na jedné straně do velkých systémů al-Farábího (872-950), Ibn Sína (Avicenna, 980-1037), Fachr ad-Dína ar-Ráziho (zemřel 1210) či Abú 'l-Barakáta al-Baghdádiho (zemřel 1164) nebo myslitelů ismá'ílských, jako byli Bratři čistoty (Ichwán as-Safá), Abú Ja'qúb as-Sídžistání v 10. století a jiní, kteří byli poznamenáni sklonem k esoterismu, vycházejíce ze zdrojů řeckých a íránských. Al-Farábí měl značný vliv na filosofy západní, jako podobně později Ibn Bádždža (Avempace, zemřel 1138) a Ibn Tufajl (Abubacer, zemřel 1185), a to především díly, která pojednávala o logice a o organizaci společnosti, odvozené od řádu universa. Byl to však teprve Ibn Rušd (Averoes, 1126-1198), který se oprostil od tradičního orientálního synkretismu veden touhou odhalit a zformulovat čistý aristotelismus. V návaznosti na *Filosofii Arabů* al-Kindího (asi 796-873) prosazuje ideu pokroku v poznání. Na rozdíl od "falásifa" Orientu, jako např. al-Farábího, který se pokusil zejména ve svém díle *Kitáb al-Džám* ukázat shodu idejí Platona a Aristotela, nespolehá na existenci nějaké universální "philosophia perennis", v níž by se zjevila shoda "moudrých". Soudí naopak, že díky Aristotelovi jsou dána konečná pravidla demonstrativního důkazu (burhán), která budou napříště podle jeho mínění vědu a poznání vůbec stále inspirovat. Odmítl Ibn Sínovu dialektiku smírování protikladů i teologa a mystika al-Ghazálího (Algazel, 1058-1111). Al-Ghazálí kritizoval Ibn Sína v díle *Vyvrácení filosofů* (*Taháfut al-falásifa*), a to za příliší příklon k racionální filosofii, Ibn Rušd pak podrobil kritice oba své předchůdce ve spis *Vyvrácení vyvrácení* (*Taháfut at-taháfut*).

"Falásifa" sepišovali své vlastní originální práce a současně komentovali díla předchůdců, sepsaná v řečtině. Výkladová práce se stávala základem jejich vlastních reflexí. "Arabští" filosofové (nazývaní takto podle arabštiny, tedy jazyka, kterého používali, a bez ohledu na jejich často odlišný etnický původ) zprostředkovali díky svým komentářům přenos řecké filosofie a vzdělanosti do středověké Evropy a zároveň vytvořili vlastní, osobitý rámec řešení filosofických otázek, ať už vycházely z řecké tradice nebo z původní, originální filosofické zkušenosti. Často se zapomíná, že se pohybovali v prostoru kultury či civilizace formované islámem a že "Weltanschauung" tohoto ideového systému je neobcházelná. Byli to zpravidla muslimové a představovat si je jako nezávislé intelektuály, kteří se stavěli do opozice vůči náboženství, by nebylo na místě a navíc by taková představa s sebou nesla nebezpečí zcestných závěrů. Je pravda, že "falásifa" byli mnohdy obviňováni z bezbožnosti, zejména pak ze strany rigorosních teologů. Například Ibn Batta (zemřel 997) prohlašoval, že "falásifa" nemají úctu

k boží knize a že se projevují jako ignoranti a pomatenci, ačkoliv je Bůh obdaroval vědou. Vzdor tomuto hojně rozšířenému a přijímanému názoru nechávaly mocenské autority "falásifa" povětšinou na pokoji a neobtěžovaly se je zavírat nebo jinak trestat. Nebyli také ani přesvědčováni, ani donucováni, aby ve svých pracích potvrzovali pravdivost zjevení nebo aby citovali korán a další věroučné zdroje. Jejich filosofická reflexe se formovala jen pod vlivem četby a komentování řeckých filosofických spisů a v zodpovídání otázek, které vytvářela doba, v níž žili, a které formulovali lidé, kteří byli jejich současníky.

Víra muslimů spočívá na koránu, který není chápán jako dílo proroka Muhammada samotného, nýbrž jako výlučně slovo boží. Toto Slovo je zapsáno "v jasném jazyce arabském" (Korán, súra 16, verš 103) a podle mínění muslimských teologů je věčné. Za Slovo stvořené označili korán jen stoupenci racionalistické školy zvané "mu'tazila", která vznikla v 8. a nabyla váhy v 9. století. Řada vykladačů koránu proto na základě věčnosti Slova božího usoudila, že stačí dobře znát arabštinu, a korán pak lze pochopit ve významu, v němž byl zjeven. Význam zjevený a také zjevný (záhir) je jediné dosažitelný a k explicitnímu vyjádření může být doveden dále už jen odkazy na výroky Proroka (hadís) a za pomoci souboru tradic (sunna), které se vztahují k Muhammadovi a jeho druhům. Komentování koránu na filologickém principu se nazývá "tafsír". Aby mohl být prováděn co nejlépe, obraceli se komentátoři k pracím gramatiků a jazykových znalců. Tyto práce vznikaly podle teorie jazyka, která v textu rozlišovala faktory (awámil) explicitní a implicitní. Texty byly analyzovány tříděním pojmů s cílem odhalit strukturu a její okamžitý, bezprostředně viditelný a vyjádřitelný stav (hál). Jazyk mohl jako nástroj komunikace sloužit podle této teorie pouze za určitých podmínek, především určitého vzájemného souznění komunikujících (tafáhum). Nebyl brán jen jako neosobní soubor stereotypně se opakujících vzorců a paradigmát, nýbrž se chápal jako součást života lidí, jako proměnlivá entita. I když se komentátoři koránu usilovali proniknout co nejvíce do textu, nevyhnuli se kritice ze strany gramatiků-záhiristů. Ti spoléhali výhradně na samotný text (nass), který podle jejich soudu obsahuje vše k pochopení, a odmítali spojovat dosahování zjevného smyslu (záhir) s jakoukoli další teorií textu nebo jazyka. Tvůrce a propagátory záhiristické gramatiky byli Ibn Hazm (994-1064) a Ibn Madá' (1119-1195).

Hledání doslovného významu koránu nalezlo záhy svoji opozici ve výkladu opisném, který spoléhá na existenci skrytého významu (batin) v textu. Za přirozené východisko k tomuto postupu se pokládalo interpretování v koránu obsažených antropomorfismů. Poněkud odvážnější se jeví pokus mystika Ibn Arabího (1165-1240), který se pokusil utvořit interpretační systém vycházející ze sledování použití rozdílných výrazů, které označují v koránu božskou transcendenci, tedy výrazů Bůh (Alláh) a Pán (rabb). Téměř úplnou libovolnost nabyl tento postup tam, kde Ibn Arabí interpretoval výraz "galam" – pero (K. s. 68, v. 1.; s. 96, v. 4) jako "první rozum" a výraz "al-lawh al-mahfúz" – deska dobře strážena, na níž je korán napsaný (K.s. 85, v. 22), chápal ve významu "univerzální duše". Jde tu o zfetelné zavádění čistě řeckých pojmů a současně se vychází vstříc tendenci dávat koránským pojmům v duchu symbolické hermeneutiky nějaké jiné významy, než jsou významy doslovné. Komentáře tohoto typu, nazývané "ta'wíl", utvořily spolu s filologickým "tafsírem" dva protilehlé póly exegeze koránu, mezi nimiž postupně vznikla celá škála rozličných výkladových a interpretačních postupů, příklánějících se tu více, tu méně k doslovnosti nebo opisu.

Korán byl a je pokládán sice za boží slovo, ale z hlediska praktického dopadu má podstatně větší význam jeho chápání jako zjeveného božího zákona (šarí'a). Nejde tu v žádném případě o zákon ve smyslu prostého souboru právních norem a ještě méně pak o zákon ve smyslu smlouvy. Boží zákon v podání koránu nebude nikdy zrušen, jak se to stalo v případě zákona Mojžíšova a zákona Ježíšova. "Šarí'a" má určovat a regulovat chování a jednání Prořokova společenství, čímž je míněno celé lidstvo, neboť Muhammadova prorocká mise má oslovit každého člověka, až do dne posledního soudu. Poznávání Zákona (figh), to je vědění

na všechny situace v životě jedince i společnosti. Pouze malou odevzu měl v této souvislosti pohled Ibn Hazmův. Ten soudil, že Alláh určil skrze text koránu a "sunnů" to, co chtěl stanovit, je proto třeba se držet vymezeného rozdělení lidských skutků na povinné, zakázané, doporučené a nedoporučené. Jde o čtyři velké právníkové kategorie (ahkám). Pokud nějaký čin nespňuje z hlediska své jevové stránky (záhir) předpoklady zařazující ho do některé z uvedených čtyřech skupin, lze ho považovat za přípustný a s ohledem na boží záměr indiferentní. Nutnost zhodnocovat každý lidský skutek božím zákonem přinášela ovšem řadu obtíží. Korán nemohl předvídat zcela univerzálně každou nově vytvořenou situaci. Když se komunita muslimů ocitla před novým problémem, pro který nebylo možné v koránském textu nalézt řešení, bylo třeba najít nové zdroje práva a interpretace Zákona. Přitom šlo zároveň o to, nepochybnit jeho božský charakter a neohrozit jistotu, že nová interpretace neoslabí garanci dávanou Alláhem člověku skrze "šarí'u". Z postupně přijatých pomocných prostředků božího zjevení se jeví jako nejproduktivnější analogie (gijás), vedena podle principu racionálního uvažování. Teorii tohoto interpretačního postupu vypracoval aš-Šáfí'í (zemřel 820), zakladatel jednoho ze čtyř dosud platných právních směrů. Jeho řešení lze ve zkratce vyjádřit takto: v textu koránu jsou výslovně uvedena určitá konkrétně formulovaná pravidla; v nich je třeba hledat hlavní "příčinu" ('illa), která je vysvětluje; z této "příčiny" může být odvozena aplikace, která sice není obsažena explicitně v koránském textu, ale díky shodě s "příčinou" není v rozporu s jurisdikcí, vycházející přímo z boží vůle. Toto obrátané řešení vytvořilo určitý prostor, v němž se napříště mohl uplatňovat ve větší míře lidský rozum. Část učenců, kteří měli vůči aplikaci lidského rozumu na interpretaci božího zákona výhrady, tvrdila, že je to samotný Bůh, kdo nařizuje a zakazuje. Nelze proto nalézt "příčinu" jeho zákonodárné aktivity a následně ji napodobit, stejně jako nelze nalézt plány či paradigmaty (muthul), na jejichž základě Bůh uskutečňuje stvoření. Řešení, které si později osvojil islámský modernismus, považuje korán mimo jiné za pramen principů, které je třeba vynést na světlo osobním úsilím (idžtihád), deduktivním úsudkem a zdravým rozumem. Přitom se nepředpokládá, že by existovala jakákoliv konečná logická struktura za textem koránu, a jediným motivem interpretačního úsilí a jeho smyslem je rozhodnout, co je v dané chvíli správné a co nikoliv, co je pravdivé a co je nepravdivé; Korán tento postup interpretování a hodnocení zprávy nebo události nazývá "pronikání k pravdivosti" (istinbát) (K. s. 4, v. 83). Aniž by se tu hovořilo o "příčinách", počítá toto řešení, podobně jako řešení Šáfí'ího, s lidským úsudkem, s účastí rozumu.

Jiný problém, který vyvolal velké diskuse a ostré spory, se týkal smyslu a hodnoty logiky (al-mantiq). Předmětem zájmu vždy byla logika Aristotelova, kterému "falásifa" přisoudili titul vrchního mistra této vědy (sáhib al-mantiq). Proti názoru logika Mattá ibn Júnuse, který požadoval vybudovat arabskou logiku na řeckém základě, se postavil v 10. století v Bagdádu as-Síráti s tvrzením, že Arabům plně dostačuje gramatika arabštiny. O tři století později sepsal Ibn Tajmíja (1263-1318), stoupenec rigorosního právního směru, hanbalovského, dílo odmítající logiku a jejich vědu (*Kitáb ar-radd 'alá 'l-mantiqijín*). Snažil se v něm čtenáře přesvědčit například o tom, že Aristotelova teorie definic nevede k poznání definovaného objektu pokud ti, kteří ji užívají, nemají o věci již předem určité vědění. "Společenství lidí zdravého úsudku", soudil Ibn Tajmíja, "které existuje v každém národě, poznává realitu věcí, aniž by se o ní muselo dozvídat až u Aristotela." Velmi rozhodně pak odmítal snahu některých teologů a "falásifa" spojovat poznávání Boha s logikou. Pravdy, které leží za hranicí smyslů, nemohou být podle jeho názoru pochopeny jakoukoliv lidskou rozumovou aktivitou. Závažné výhrady vedené vůči logice jako nástroji poznávání ji přesto z islámu zcela nevypudily. Sám Ibn Hazm, který jinak logiku rozhodně odmítal, pro ni našel ocenění jako prostředku klasifikace rodů a druhů a připustil, že se může uplatnit v bezprostředním

usuzování. Projevoval se ostatně jako vášnivý rozumář: při řešení nějaké otázky si nejprve utvořil přehled možných řešení a pak postupně vylučoval řešení méně vhodná, až dospěl k řešení nejlepšímu. Tento vylučovací postup od něho převzali mnozí muslimští myslitelé. Rozumu samotnému ovšem Ibn Hazm nepřiznal sebemenší autonomii. Jeho pojetí rozumových principů připomíná koncepci Lockovu: když dítě dostane tři datle a jednu mu odebereme, začne plakat, neboť ví, že celek je víc než část; když je na klíně své matky a někdo ho zvedne, začne plakat, neboť ví, že totéž tělo nemůže být současně na dvou rozdílných místech. Z toho pak odvozuje, že uvedené principy mohou být formulovány jakkoliv abstraktně a obecně, přesto vycházejí ze smyslového poznání a jsou dány skrze něj. Al-Ghazálí se v jednom svém díle věnovaném právu zmiňuje v úvodu o metodě právníkové rozvahy, přičemž se obrací k logice. Dává jí do souvislosti s postupem zpřesňování odborných termínů a s usuzováním podle premis, za něž slouží buď verš z koránu, nebo hadís. Teprve u Ibn Tadjmíji (1263-1328) se můžeme setkat s usuzováním subjekt-predikátového typu: každý kvašený nápoj je zakázaný; víno je kvašený nápoj; tedy víno je zakázáno.

Řecké myšlení poznávali muslimové velmi záhy, především díky četným vztahům, které měli s křesťany. Důležitou úlohu sehrávali nestoriáni. At-Tawhídí, bagdádský učenec žijící v 10. století, o tom zanechal svědectví. Vypráví se v něm o teologických a filosofických názorech nestoriánů a také o jejich nočních slavnostech a seancích pořádaných pod záštitou vezíra Ibn Sa'dána. Nestoriáni používali většinou aramejštinu nebo z ní odvozenou syrštinu. Tyto jazyky dovolovaly vyjádřit jemné odlišnosti teologických disputací a překládat díla řecké filosofické literatury. Syrština pak hrála roli prostředníka v přenosu řeckých děl do arabštiny. Jedním z nejproslulejších překladaatelů ze syrštiny a řečtiny do arabštiny se stal nestorián Hunajn ibn Isháq. Syrština je podobně jako arabština semitský jazyk, avšak, jak konstatuje velký znalec islámské kultury Louis Massignon, "helenizovala se" a změnila se v jazyk výlučně literární a liturgický. Nicméně ve své době se ukázala jako vhodný filologický nástroj k utváření vzorce semitského myšlení, který pak převzala a dále rozvedla arabština.

Překlady měly vliv jak na filosofii, tak na teologii (kalám). Al-Kindí (zemřel kolem r. 801) zahájil dlouhou řadu pokusů nalézt cestu, která by vedla ke smíření filosofie se základními věroučnými premisami islámu. Výraznou stopu v islámském myšlení zanechala "mu'tazila". Zrodila se v reakci na náboženskou a politickou situaci, v níž se obec muslimů (umma) ocitla nedlouho po smrti Muhammada. V chalífy Alího (656-660) se muslimové poprvé rozdělili ve sporu, který šel doslova až na ostří mečů. Konflikt měl sice politickou povahu – boj o právo stát v čele muslimské obce –, ovšem v pozadí byla teoretická otázka. Šlo totiž o to, ve kterém z táborů se nacházejí opravdoví muslimové, to jest ti, kteří se v žádném případě nezpronevěřili a nezpronevěřují božímu zákonu. "Mu'tazila" na otázku posléze odpovíděla: mezi vírou a nevírou existuje stav zprostředkování a člověk může být chybující či hřešící (fásiq), aniž by se proto nutně musel stát ihned nevěřícím. Formulovala doktrínu "stavu mezi dvěma stavy" (manzila bajna'l-manzila jni). Na jejím základě pak řešila problém lidské svobody a boží spravedlnosti: Bůh činí jen Dobro, nebo většina toho, co činí, je dobré. Zlo je dílem člověka, který odpovídá za své skutky a který za ně posléze dostane buď odměnu, nebo trest, a to podle božího slibu (wa'd) nebo boží hrozby (wa'id). Bůh dává zrod jen existenci. Přisuzuje existenci podstatám, které sami o sobě jsou ve stavu nebytí (fī hál al-'adam), to znamená, že "není esence mající existenci esence", jako by to byly platonské ideje (muthul); neexistuje žádný vzorec či model, který by předcházel výsledná stvoření v myšlení Boha; neexistuje nic na způsob božího "exemplarismu". "Mu'tazilité" došli nakonec k názoru, že svoboda se neobejde bez racionální schopnosti ('aql), kterou má člověk podle nich dānu od Boha, aby se mohl chovat a jednat podle své vlastní, promyšlené a svobodné volby (ichtijār). Kdyby Bůh předurčoval lidské skutky, jak to tvrdili ostatní teologové, schopnost člověka zvažovat a soudit by byla nadbytečná a stejně tak by nemělo smysl zavádět jakýkoliv zákon. Stoupenci "mu'tazily" nevylučovali, že boží nařízení mohou mít racionální povahu.

"Mu'tazila" se dotkla i některých otázek, které přesahovaly z teologie do filosofie. Šlo konkrétně o boží atributy. Pokud je Bůh absolutně jedinečný a jediný (viz doktrína tawhíd), jak může mít množství atributů, aniž by jeho esence nebyla současně mnohočetná? Pokud se mu nic nepodobá (viz K.s. 42, v. 11), jak to, že má vlastnosti, které jsou dány i jiným bytostem, jako jsou moudrost, mocnost, život, slyšení, vidění atd. Odpověď na druhou otázku je jednoduchá: Bůh je moudrý, nikoliv však tak, jako učenci atd. Je tu přítomen agnosticismus určitého typu, který se v islámském myšlení dosti často opakuje. Argumentace v "mu'tazile" se uchýlovala také k "via negativa" a k eliminaci antropomorfních charakteristik (tanzíh): Bohu nelze připisovat žádný pojem pocházející z lidské řeči jen proto, abychom ho poznali; není substancí, není akcencí; Bůh nepoznává způsobem lidským, protože poznávané zná už před tím, než to poznávané existuje, a nikoliv až potom, když to už existuje. Toto předjímání v čase všeho, co se vztahuje k Bohu, bylo možné vztáhnout na každou boží vlastnost a schopnost. Pokud jde o prvou otázku, rozpor mezi jedností Boha a mnohostí jeho atributů, připisovala "mu'tazila" mnohost atributů esenci; jsou jen "slupkou" esence; Bůh je moudrý, nýbrž sílný, nikoliv vědou a mocí-sílou, které by takto zaváděly mnohost do jednosti boží, mocí esenci, která je jediná. Znamená to pak, že vlastnosti a schopnosti Boha jsou identické? Jsou sice v něm obsaženy, ale jejich rozličnost se projeví až tehdy, když se stanou viditelnými díky rozdílnosti vnímajících. Ti, kteří vnímají a poznávají, protože existují, mohou říkat, že Bůh je moudrý. Protože Bůh stvořil lidi jako vnímající a poznávající, mohou ho nazývat mocným.

Korán uvádí vědu ('ilm) do souvislosti s Bohem: "vědění je pouze u Boha" (K. s. 46, v. 23) a připisuje jí následně moc-sílu (qudra-quwwa): "Bůh sám je... vládcem síly" (K. s. 51, v. 58). Podle teologů "mu'tazily" to ovšem neznamená, že Bůh má dvě odlišné vlastnosti. Je třeba tomu rozumět tak, že existuje věda ('ilm) jako "ma'lúmát" čili objekty vědy a moc-síla (qudra-quwwa) jako "maqdúrát" čili objekty moci-síly. Jinak řečeno, boží esence zná poznatelné a může vytvořit to, co je možné, aniž by se tím byla zmnožila. Pojem možného (mumkín) zde značí, že Bůh dělá a může dělat všechno s výjimkou toho nebýt nebo nebýt jeden. Především může, ale nemusí činit cokoliv, neboť pro něho neplatí žádná povinnost. Tedy jsou možnosti, které nemají existenci, a je poznatelné, které je nepoznatelné, neboť Bůh zná všechny možnosti, vše, co může a činí a vše co může a nečiní. Jedinou nutností je boží podstata. Avšak nutnost boží podstaty nezahrnuje nutnost toho, co Bůh zná a může činit z této podstaty, neboť nutnost boží podstaty je nepodmíněná a vše, co není Bůh, co je následně vně jeho esence, je možností, to znamená, že nemá žádný vztah nutnosti s touto podstatou a nestává se nutným díky nutnosti této podstaty. Kdyby tomu tak nebylo, to, co by bylo podřazeno nutnosti, by se stalo podobným Bohu a jedinství boží by byla ztracena. Něco by totiž bylo připodobněno Bohu, což je akt porušení boží jedinství (širk), který je nepřipustný. Jinými slovy, Bůh jedná zcela libovolně, jak pokud jde o proces stvoření, tak pokud jde o dění ve stvořeném světě. Z toho plyne, že atributy esence, tedy to, co je k esenci vztaheno, se musí vyjádřit v attributech činu, nějakého svobodného činu, který je jedinečným způsobem určen absolutně nezávislou vůlí. Jestliže, dejme tomu, Zajd a Amr jsou stejně možní a jestliže Zajd existuje, zatímco Amr nikoliv, nevyplývá z toho závěr, že existence Zajda je nutná a že Bůh ví, že může a že skutečně chce přivést Zajda k existenci? Není pochyby o tom, že tomu tak je. Ale musíme k tomu navíc dodat, že Zajd neexistuje nutně skrze nutnost, kterou má boží esence, neboť to by znamenalo porušení boží jedinství (širk), nýbrž z donucení, nátlaku nařízení z boží vůle (masí'a), které nic neodolá. Zajd nemůže neexistovat nikoliv proto, že jeho existence je nutná skrze nutnost, která je jediná, nýbrž z důvodů, že nemůže uniknout božímu nařízení. Arabština má dva termíny, pomocí nichž se dá vyjádřit tento rozdíl – "wudžúb", adj. "wádžíb", což je nutnost ontologická, a "darúra", adj. "darúrí", což znamená nutnost, která vyplývá z donucení.

Další problém, který byl "mu'tazilou" řešen, se týká predestinace. Bůh podle názorů teologů poznává jednotlivá pozemská bytí již před jejich stvořením. Arabský výraz "chalc",

kteřý znamená "stvoření", označuje jak samotný akt, tak výsledek tohoto aktu. Bůh poznává to, co tvoří, v aktu stvoření, který se odehrává mimo čas. Toto věčné, opakující se poznávání je poznávání posloupnosti v čase. As-Sálihí, který žil v Basře na přelomu 8. a 9. století, prohlášoval, že Bůh nepřestává poznávat věci "v jejich čase". To znamená, že Bůh má věčné poznání věcí, které jsou dočasné. Ačkoliv je toto poznání věčné, věci takto poznané, nenabývají věčnosti skrze to, že je Bůh zná. Člověk poznává jen dočasné stvoření. Neboť věci stvořené (machlúgát) a činy (ma'fúlát) mohou být poznány pouze jako věci dotvořené a činy vykonané. Kdyby je Bůh poznával stejným způsobem, musel by vstoupit do času, což je nemožné. Tento rozdíl způsobuje, že člověk poznává jinak než Bůh. Co Bůh poznává mimo pozemský čas, poznává člověk v pozemsky časové podobě. Tím je založena omezenost lidského poznání. Zároveň je tím zdůvodněno, proč se člověk sám pokládá v rozporu se skutečností za svobodnou bytost. Dokáže se poznávat jen v horizontu dočasnosti a nikoliv v horizontu věčnosti, který je dán jen aktu božího tvoření. Lidský názor, že člověk má možnost jednat svobodně (istitá'a), stojí proti věročné premise, že Bůh zná budoucí osud. Jsme-li pak podrobeni stejnému božím poznání, a tedy tomu, co je předurčeno jako nezměnitelné, a jsme-li ponořeni do procesu časové ohroženosti, nemůžeme jednat vskutku svobodně. Ten, kdo kráčí po cestě, neví, co ho čeká za ohybem cesty, protože se nachází na této cestě. Ale ten, kdo se dívá z výšin, vidí vše. V tom spočívá rozdíl pohledů.

Teologie "mu'tazily" je optimistická, neboť předpokládá, že vše, co Bůh činí, je dobré. V přírodě existuje konečnost. Existence je dobro a vše, co ji podporuje, je dobré. Ale existence vždy vychází z esence a má vždy takovou hodnotu, jakou má esence. Stejně tak dobro je vždy relativní s ohledem na bytí, z něhož vychází. Idea absolutního dobra neexistuje a není čímsi, čemu by se Bůh musel podřizovat. Existuje pouze dobro, které vychází z toho či onoho stvoření, dobro relativní, vztažené k tomu, co o něm Bůh ví, a nazývané "to nejlepší" (al-aslah). An-Nazzám (775-846) spatřoval v názoru, že Bůh má dělat dobro, limit jeho moci, neboť představa, že Bůh by mohl dělat něco jiného než to nejlepší, by byla v rozporu s esencí Boha. Džáhiz (780-869) tvrdil, že člověk má brát, užívat to, co je stvořeno, jako celek, včetně škodlivých zvířat a jedovatých rostlin. V koránu se píše: "On podmanil vám vše, co na nebesích je i na zemi..." (K. s. 45, v. 13). Podle Džáhize z toho plyne, že ve světě existuje prospěšná kvalita jako směs dobra a zla, škodlivého a užitečného. Pokud by existovalo jen čisté zlo, život by zanikl; pokud by existovalo naopak jen samé dobro, důvody pro souzení a porovnávání by pominuly a s nimi by zmizela moudrost.

Stoupenci "mu'tazily" se dostali rovněž k řešení otázek, které se týkaly interpretace pohybu. Uvedme zde pro příklad teorii an-Nazzámovu: pohybující se předmět postupuje skokem (tafra) bez procházení body, které leží na spojovací dráze. Leibniz vypracoval také teorii pohybu "saltus", ale podle ní musí pohybující se předmět projít středovými body trajektorie. Podle an-Nazzáma je třeba, aby byl předmět v pohybu, který se nejprve nacházel v klidovém stavu v bodě A, "negován" a potom "znovuutvořen" v bodě B. Šlo tedy o jakousi "transkreaci".

"Mu'tazila" vyvolávala rozličné reakce, které nebyly vždy produktivní. K těm lepším výjimkám je možné přiřadit teoretické úsilí al-Aš'arího (873-935). Pokoušel se nalézt rovnováhu mezi doslovností antropomorfistů (mutašabbiha), kteří se objevovali zejména v řadách exaltované rigorosních právníků a teologů, a "racionalismem" "mu'tazily". Pokud šlo o boží atributy, al-Aš'arí je vydává za něco, co samo o sobě není Bůh a co není jinak než skrze Boha. Otázku předurčenosti lidských skutků řeší následovně: Bůh utváří lidské skutky, ale predestinace není absolutní. Člověk dává skutku podobu, provádí osvojení skutků (kasb). Lidský skutek se neartikuluje v božím tvůrčím aktu, neboť si nelze představit, že by dva aktéři dělali jeden skutek. Kdyby "kasb" měl charakter jednoduchého úkonu, který je člověku dán nominálně, nebezpečí absolutní predestinace by nebylo vyloučeno. Proto se uvažuje tak, že "kasb" je stvořen Bohem v člověku, tedy není mu přidán z vnějšku, a způsobuje, že člověk

který je konkrétnímu člověku reálně prisouzen. Podle míry uvědomování si své odpovědnosti je pak člověk odměňován nebo trestán. Bůh je stvořitelem věcí dobrých i zlých, neboť vše, co existuje a není Bohem, je stvořeno. Ten, kdo koná, nenabývá kvality svým činem, nýbrž ta spočívá v příčinách imanentních: oheň, který hřeje, je horký. Stvořitelství akt je ovšem transcendentní, a tak Bůh, který tvoří dobro i zlo, je současně dobrý i zlý.

Al-Aš'arího způsob uvažování a snaha nalézt směřující řešení přitahovaly řadu stoupenců, kteří se posléze proslavili jako významné osobnosti středověkého islámského světa. Jmenujme alespoň al-Báqilláního (zemřel 1013) a al-Ghazálího (1058-1111). Al-Báqillání vypracoval teorii nahodilosti, podle níž jev jako nahodilý projev substance nemůže setrvat ve dvou po sobě jdoucích časových momentech spojen se substancí sám od sebe. Je nutné, aby docházelo v každém následném časovém bodu ke znovustvoření jevu nebo předmětu. Z této představy kontinuálního tvoření pak odvodil názor o atomizaci času a látky, který odmítá existenci přechodné či dočasné kauzality a za skutečnou příčinu všeho v každém okamžiku pokládá Boha. Al-Ghazálí syntetizoval všechny známé náboženské vědy své doby. Jeho metoda dosahování jistoty poznání měla východisko v pochybování (šakk). Vedle kritického rozumu a smyslového vnímání uznával jako zdroj poznání mystickou schopnost vcítění (dhawq). Skrze ni lze docházet podle al-Ghazálího k nejvyšší moudrosti. Schopnost mystiků osvojovat si pravdu vcítěním je nadřazována smyslovému vnímání a rozumu jako výlučná schopnost, která dokáže zaručit jistotu poznání a odstranit pochybnosti.

"Falásifa", kteří měli blízko k teologii, uvažovali o filosofii jako o moudrosti (hikma), o níž se zmiňuje korán. Byla dána člověku Bohem, tvrdili, podobně jako rozumová schopnost či intelekt ('aql), a to jako výzva k porovnávání, souzení, rozvažování a chápání. V praxi však byla "falásifa" rovněž teoretickým úsilím zaměřeným k řešení aktuálních politických otázek. Velmi brzy po smrti Muhammadově to byla příkladně otázka, kdo bude garantovat správné chápání koránu a tradice. Část muslimů, oddána myšlence nástupnictví z okruhu Prorokovy rodiny (š'ia), vyslovovala názor, že Bůh inspiruje ke správnému pochopení zdrojů islámu Muhammadova potomka a následníka v osobě "imáma". Al-Farábí a Ibn Sína hledali řešení ve filosofické moudrosti jako rozhodujícím arbitrovi. Vedlo je patrně úsilí překlenout osudové schizma, které začalo svět muslimů zlověstně rozdělovat. Al-Farábí tvrdí, že proroci přijímají světlo aktivního či jednajícího intelektu (je symbolizován archandělem Gabrielem) a to vstupuje do jejich schopnosti rozumové i do jejich představitivosti. Jsou ve shodě s učením mudrců, kterým dává osvěcení jejich vlastní intelekt, a mimoto dokáží oslovovat všechny bez rozdílu, ať elitu, nebo obyčejného člověka. Ibn Sína prohlašoval, že celé islámské zákonodárství spočívá na dvou základních pravdách: jedinstvo boží (tawhíd) a návrat k bohu (ma'ád). Lze tu citovat z textu koránu: "On počátkem je i koncem, zjevný i skrytý" (K. s. 57, v. 3). Je-li počátkem, tím prvním, pak ho nic nepředchází a je bez příčiny a jediný, pokud příčina není v samotném jeho uzpůsobení. Je bytím, jehož existence je nutná sama o sobě (wáddib al-wuđúd bi-dhátihí). Sám dává existenci možnému, které se takto stává nutným pro jiné. Filozofové tohoto zaměření vycházeli z Plotina a z Aristotelovy teorie nebeských sfér. Tvrdili pak, že Bůh jako počátek se projevuje skrze následné rozumové sféry hvězdné (andělé) až ke sféře lunární, která je aktivním, jednajícím intelektem. Ten přebírá podobu archanděla Gabriela (anděla Zjevení). Žádný jiný rozum z něho nevychází, pouze dává formu rozumové schopnosti jednotlivým bytím sublunárního světa. Je to "dator formarum" (wáhib as-suwar), ten kdo uděluje formu, tvar, nejprve prvkům, pak horninám, rostlinám, zvířatům a nakonec člověku, s jehož existencí se započíná návrat k Bohu. Jako konec bytí se Bůh nalézá v podobě skrytého mysteria, k němuž člověk může dospět poznáním (ma'rifa) mystického typu.

"Bratři čistoty" (Ichwán as-Safá') vycházeli z univerzálního rozumu a postupovali přes univerzální duši k nadmyslové matérii (podobnost se Spinosovými "partes intra partes") až

k univerzálnímu tělu. Teprve pak přecházeli k nebesům a jeho sféram. Univerzální rozum má existenci (wudžúd), trvání (baqá'), komplexnost (tamám) a dokonalost (kamál). Univerzální duše má pouze existenci, trvání a komplexnost; materie má jen existenci a trvání. Jednotlivé duše se spojují s materií a těly, aby dosáhly své úplnosti. Tím dosahují dokonalosti, která jim jinak chybí, a pak se vracejí do duše univerzální. Lidské tělo je pro duši jako obal pro zárodek. Při zrození se dítě osvobozuje z jednoho těla, v okamžiku smrti se stejným způsobem osvobozuje od těla duše, to je ono "druhé stvoření" (an-naš'at al-achíra), o němž hovoří korán (K. s. 29, v. 20; s. 53, v. 47). Dodejme ještě, že pro Bratry čistoty jsou historické události vepsány do vesmírného řádu a dějiny se odvíjejí v cyklech, které jsou totožné s periodami nebeských obrátů. Dějinné přelomy určují návraty "skrytého imáma", který v úloze mesiáše oznamuje konec jedné éry a počátek éry následující.

Velmi intenzivní pozornost zaměřili "falásifa" na výklad pojmu duše (nafs). Východiskem jim zpravidla bylo Aristotelovo *Pojednání o duši*. Formulovali pak rozmanité teorie, často s inspirací čerpanou z četby řeckých komentátorů Aristotela. Pro ilustraci uvedme dvě zajímavé myšlenky: je to především Ibn Sínův "letící člověk", který se propadá do prázdnoty a pobývá schopnosti všech vnějších vjemů a vnitřních pocitů, až z něj zůstává jen "Já" (aná), které je duší. Pak je tu představa Ibn Bádždžova (zemřel 1138) o cestě duše ke štěstí: konec člověka má být štěstí; šťastní (as-su'adá') jsou ti lidé, kteří po zdlouhavém a pracném dosažení nadsmyslového světa, mají schopnost uvědomit si sami sebe jako součást nadsmyslového, a tato schopnost, která je schopností stát se šťastným, je dána duší. Ibn Rušd, který podrobně studoval Aristotela, soudil, že "falsafa" sama nemá prostředky, jak přesvědčivě prokázat pravdy o nejzásadnějších krajnostech počátků a konců člověka. Nezbyvá než se spokojit s věcnými pravdami zjevení. Ibn Rušd si patrně uvědomil, že Aristoteles nepodal přímé důkazy nesmrtnosti duše. Je-li něco dokonalého, soudil, pak to musí být spojeno s nadsmyslovým světem, a není to tudíž bezprostředně zjevné. Má-li smyslově dosažitelný svět, tedy příroda, dokonalost, nelze to pochopit jinak než jako dar boží (mawhibá iláhíja).

Samostatnou kapitolu islámského myšlení, která by si zasloužila větší pozornost než pouhý odstavec v tomto všeobecně pojatém panoramatu, představuje mystika (tasawwuf). Je zpravidla stavěna do protikladu k těm výkladům islámu, které v něm chtějí vidět pouze interpretaci božského zákona (šarí'a) a jurisdikci. Legalisté mystikům vždy vytýkali, že se snaží ukniknout za rámec předpisů, které Bůh svým zákonem určuje jako povinnost, a že tím rozvracejí soudržnost muslimské obce. Mystika jako úsilí nalézt a formulovat v individuálním prožívání zakotvenou cestu k Bohu obsahovala nesporně jistou intenci jdoucí proti formalismu a vnějškovosti islámu v ortodoxním, legalistickém pojetí. Nepřekvapuje tudíž nevráživost vůči ní a jejím vyznavačům ze strany "státotvorných" muslimů, kteří se neváhali dokonce uchýlovat k pronásledování mystiků, nabývajícímu exemplární podoby v případě Halládžově, který byl za své názory a postoje v r. 922 v Bagdádu mučen, věšen, sťat a nakonec spálen, aby s jeho popelem vhozeným do Tigrisu mohly navždy zmizet stopy jeho existence a důvody si ho připomínat.

Stručný vhled do islámského myšlení si nekladl za cíl nic jiného než učinit první krok ke vstupu do širokého pole myšlenkové tradice jedné silné s u nás stále málo hlouběji sondované a interpretované kultury. Jde tu také o reakci na probouzející se zájem o mimoevropské ideové světy, který přestává být ryze akademický a dostává stále naléhavější podobu praktické nutnosti. Svět islámu je z těch mimoevropských kulturních světů Evropy geograficky nejbližší, což dnes sice nemusí být významné, ale nikoliv tak docela, a neměl by už jen proto být opomíjen s tím, že se o něm cosí ví a není to nic zvláště vzrušivého, neboť tomu chybí nesrovnatelná originalita ostatních kultur východních. Pokud tyto stránky nezůstanou pochopeny výlučně jen jako připomínka "zašlého středověku", určena jen několika málo výstředním čtenářům, a naopak dají podnět k tomu, aby probuzený zájem dostal určitý směr, pak námaha jejich autora nebyla vynaložena nadarmo.



Leading the field in sociology and the related social sciences:

sociological abstracts (sa)

and

Social Planning / Policy & Development Abstracts (SOPODA)

Our subject specialists track the broad spectrum of theoretical and applied sociology from the more than 1,800 discipline-specific and related journals published in North America, Europe, Asia, Africa, Australia, and South America.

sa and **SOPODA** each offer you in-depth abstracts and precise indexing of timely journal articles and books, enhanced dissertation listings, and a bibliography of book reviews from the journals screened.

sa and **SOPODA** are available together on the **sociofile** CD-ROM and are hosted online by BRS, DATA-

STAR, DIALOG, and DIMDI. Hardcopy subscriptions can be ordered from the address below.

The **sa** and **SOPODA** information products are supported by:

- Database-specific user manuals
- The latest journal coverage list
- The **sociofile** Quick Reference Guide and User's Handbook
- The **Thesaurus of Sociological Indexing Terms**
- Your Guide to Searching **sa** using a Personal Computer
- A professional workshop program

The **sa** family of databases — your fast track to the information you need, in the format you want.

sociological abstracts, inc.

p.o. box 22206 • san diego, ca 92192-0206
phone (619) 695-8803 / FAX (619) 695-0416 / Help Desk (800) 752-3945