

slovo zřejmě používá namísto organizačních principů, které označují jednotlivé kroky jeho argumentace. O termínech *hikma* a *šarí'a* či *šar'* je pojednáno jinde. Doslovný (a bohužel trochu těžkopádný) převod názvu knihy by tedy byl „Kniha rozhodného posouzení výroku (případně: Kniha rozhodného pojednání) a určení vztahu mezi Zákonem a moudrostí“.<sup>124</sup> Ve svém překladu se držím v západních jazycích přece jen vžitějšího označení *Rozhodné pojednání s dodatkem o vztahu náboženství a filosofie*.

## Ibn Rušd – *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*

Ve jménu Boha Milosrdného, Slitovného. Bůh žehnej Muhammadovi a jeho rodině a dej jim mír. Právník, imám, soudce a jedinečný náboženský učenec Abu 'l-Walíd Muhammad ibn Ahmad ibn Rušd praví: Bohu budiž všechna chvála a požehnání Muhammadovi, jeho vyvolenému služebníku a poslu.

Cílem této rozpravy je z hlediska islámského práva důkladně prozkoumat, zda náboženský Zákon (*aš-šar'*) povoluje, zapovídá, či přikazuje – ať už jako doporučení, nebo povinnost – studium (*nazar*)<sup>125</sup> filosofie (*falsafa*)<sup>126</sup> a logiky (*'ulúm al-mantiq*).<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Viz výklad klíčových pojmů.

<sup>126</sup> Filosofii Ibn Rušd, stejně jako jeho arabští předchůdci, pojímal jako demonstrativní vědu, a ne v moderním, spekulativním významu. Jejím cílem je dosažení znalosti reality, jež je na základě aristotelských podmínek průkazná, to znamená, že její závěry jsou prostřednictvím bezchybné logiky vyvozeny z nepochybných premis. S ostatními vědami ji také spojuje autoritativní jméno *hikma* (moudrost, řec. *sophia*, lat. *sapientia*) – tedy Aristotelova „první filosofie“, metafyzika, jež vrcholí poznáním nejvyššího dobra, tj. Boha. Toto označení je také v *Rozhodném pojednání* mnohem častěji užíváno. Toto pojetí filosofie je klíčové pro pochopení Ibn Rušdova argumentačního stylu i jeho závěrů.

<sup>127</sup> Ibn Rušd většinu svých spisů uváděl tímto – ve srovnání s al-Farábím či Ibn Tufajlem – poměrně stručným způsobem „naším cílem je...“. Tento zvyk přejal zřejmě z aristotelské a novoplatónské tradice. Svědčí to mimo jiné i o tom, že jeho spisy neměly primárně filosofický nádech. K funkci úvodu obecně v arabské literatuře srv. rovněž P. Freimark, *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur* (Ph.D. Diss., Münster, 1967), či specificky na příkladu filosofů S. Harvey, „The Author's Introduction as a Key to Understanding

<sup>124</sup> Srv. A. Ghannouchi, „Distinction et relation des discours philosophique et religieux chez Ibn Rushd: *Fasl al maqal* ou la double vérité“, in R. G. Khoury (ed.), *Averroes (1126–1198) oder, der Triumph des Rationalismus* (Heidelberg: Winter, 2002), 139–145, či R. C. Taylor, „Ibn Rushd/Averroes and 'Islamic' Rationalism“, *Medieval Encounters* 15 (2009), 225–235.

Pravíme: pokud není činností filosofie nic jiného než studium všeho jsoucího (*mawdžúdat*)<sup>128</sup> a uvažování (*i'tibár*)<sup>129</sup> o něm jakožto dokladu (*dalála*)<sup>130</sup> Činitele (*sáni'*),<sup>131</sup> tj. jakožto učiněného (*masnú'át*) – neboť vše jsoucí dokládá Činitele prostřednictvím poznání jeho učinění, a čím je toto poznání úplnější, tím úplnější je poznání Činitele – a pokud Zákon doporučuje uvažovat o všem jsoucím a nabádá k tomu, pak je zcela zřejmé, že činnost, již toto jméno označuje, je podle Zákona buď povinná, nebo doporučená.<sup>132</sup>

Trends in Islamic Philosophy“, in R. Arnzen and J. Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science* (Leuven: Peeters, 2004), 15–32.

<sup>128</sup> Arabské *mawdžúdat* pochází z řec. *to on*, „jsoucí“ či „bytí“. Více k terminologii „bytí“ v islámské filosofii viz např. Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (Delmar: Caravan Books, 1982).

<sup>129</sup> Pojem *i'tibár* byl v arabské středověké filosofii a logice užíván jako generické označení Aristotelova *επαγωγή*, tedy induktivního vyvozování.

<sup>130</sup> Arabské slovo „dalála“ či „dalíl“ je ekvivalentem řec. *σημείον* (*semeion*). Pro jeho odlišení od víceméně synonymního pojmu *burhán* (důkaz), jenž v Ibn Rušdově *Pojednání* hraje klíčovou úlohu, ho překládám jako „doklad“. V logice pak tento termín mohl mít dva navzájem propojené významy: 1) v užším smyslu postupnou derivaci tvrzení z dalších tvrzení, 2) generický termín zahrnující sylogismus (*qijás*), indukci (*istiqrá'*) a analogii (*tamthíl*). Doklad se dále dělil na nezbytný (*dalíl*) a nikoliv nezbytný (*'aláma*).

<sup>131</sup> Kořen *s-n-* se v této větě objevuje několikrát. Je lepší ho překládat bez použití českých slov odvozených od „stvoření“, neboť to lépe dosvědčuje Ibn Rušdovo pojmání Boha jako *demiurga*, a ne Stvořitele *ex nihilo*. Byť je pravda, že ani sám Ibn Rušd v těchto významových nuancích nebyl zcela konzistentní. Srv. rovněž p. 145.

<sup>132</sup> Tato Ibn Rušdova definice filosofie je zcela v souladu s Aristotelovým pojetím vědy, jež Ibn Rušdovi slouží za paradigma jak filosofie, tak teleologie.

To, že Zákon vyzývá k rozumovému uvažování o všem jsoucím a vyžaduje jeho poznávání skrze rozum, je patrné z několika veršů Boží Knihy jako například: „Vy, kdož nadání jste prozíravostí, rozvažujte!“<sup>133</sup> Zde je textově jednoznačně zakotvena povinnost užívat rozumové odvozování (*qijás 'aqlí*), nebo odvozování rozumové spolu s právním (*šar'í*). Dalším příkladem je Jeho výrok: „Což neuvažovali o království nebes a země a o tom, co Bůh stvořil z věcí?“<sup>134</sup> Tento text jednoznačně vybízí k úvahám o všem jsoucím. Bůh také učil, že ten, pro koho stanovil toto poznání a koho jím poctil, byl Abrahám, mír s ním, a Vznesený pravil: „A takto jsme ukázali Abrahámovi království nebeská i pozemská...“<sup>135</sup> Bůh rovněž pravil: „Což neuvažují o tom, jak stvoření byli velbloudi, jak nebesa byla zdvižena?“<sup>136</sup> A dále pravil: „...a přemýšlejí o stvoření nebes a země.“<sup>137</sup> A tak dále v bezpočtu dalších veršů.

Jestliže je tedy rozhodnuto, že Zákon závazně ukládá studium všeho jsoucího pomocí rozumu a úvahy o něm, a jestliže uvažování není nic jiného než odhalení a vyvození neznámého ve známém, a jelikož toto je odvozování (*qijás*), nebo číne-no odvozování, pak je nutné, abychom studovali vše jsoucí za pomoci rozumového odvozování. Je jasné, že tento způsob studia, ke kterému vyzývá a vybízí Zákon, je nejdokonalejším způsobem studia za užití nejdokonalejšího druhu odvozování, jenž se nazývá důkazem (*burhán*).<sup>138</sup>

A jestliže Zákon vybízí k poznávání Boha a všeho jsoucího za pomoci důkazu, pak je pro toho, kdo chce poznat Boha a ostatní jeho tvůrčí činy za pomoci důkazu, lepší, ba nezbytné, aby nejprve poznal druhy dokazování, jejich podmínky a to, v čem se liší odvozování vědecké (*qijás burhání*) od dialektického

<sup>133</sup> Korán, 59:2.

<sup>134</sup> Korán, 7:185.

<sup>135</sup> Korán, 6:75.

<sup>136</sup> Korán, 88:17–18.

<sup>137</sup> Korán, 3:191.

<sup>138</sup> Viz výklad klíčových pojmů.

(*džadali*), rétorického (*chitábi*) a chybného (*mugháliti*).<sup>139</sup> Toto ovšem není možné, aniž by předtím nejprve poznal, co je to odvozování jako takové, kolik má druhů a který z nich je odvozováním a který ne. A to rovněž není možné, pokud předtím nepozná jednotlivé části, z nichž se odvozování skládá, to jest premisy (*muqaddimát*) a jejich druhy. Ten, kdo věří v Zákon a je poslušen příkazu studovat vše jsoucí, musí před započítím studia nejprve poznat tyto věci, jež zaujímají ke studiu stejné postavení jako nářadí k práci.

Vždyť tak jako právník z příkazu seznámit se s právními kategoriemi vyvozuje povinnost poznávání právních sylogistických soudů (*maqájís fiqhíja*)<sup>140</sup> podle jejich druhů a toho, co z nich je a co není platné, tak i ten, kdo chce poznat [Boha], musí z příkazu studovat vše jsoucí vyvozovat povinnost seznámit se s rozumovým odvozováním a jeho druhy. Ba dokonce je to pro něj vhodnější, protože když právník z Božího výroku: „Vy, kdož nadání jste prozíravostí, rozvažujte!“<sup>141</sup> vyvodí povinnost poznání právního odvozování (*qijás fiqhí*), jak je vhodnější a řádnější, když z něj ten, kdo chce poznávat Boha, vyvodí povinnost poznání rozumového odvozování!

Nikdo nemůže namítnout, že je tento druh studia rozumového odvozování zavrženíhodnou novotou (*bid'a*),<sup>142</sup> neboť

<sup>139</sup> Ibn Rušd tuto klasifikaci odvozování přejal z různých částí Aristotelova *Organa* (srv. zejména *Topiky*, i, 1 a *První analytiky*, ii, 23), kde hovoří o apodiktickém sylogismu (ten je obvykle ztotožňován s vědeckým důkazem), dialektickým sylogismu a eristickým sylogismu. Eristický, v Ibn Rušdově podání „chybný“, sylogismus je pak takový, jenž „vychází z toho, co se zdá pravděpodobné, ale není, jakož i ten, který zdánlivě vychází z toho, co je pravděpodobné nebo se pravděpodobným zdá.“

<sup>140</sup> Pojem *maqájís* (sg. *miqás*) v textu překládám jako „sylogistický soud“, abych ho odlišil od slova *qijás*, byť obě slova jsou prakticky synonymní.

<sup>141</sup> Korán, 59:2.

<sup>142</sup> *bid'a* – právní termín označující doktrinální novotu či změnu v dogmatu vyjádřeném ve zjeveném Zákonu, případně praxi, pro

neexistoval v nejranejších časech islámu. Vždyť studium právního odvozování a jeho druhů bylo rovněž započato až po prvních generacích věřících, a přesto není považováno za zavrženíhodnou novotu. A stejně tak je třeba věřit studiu rozumového odvozování. Pro toto existuje důvod, na jehož zmínku zde není místo. Dokonce i většina [znalců] z našeho náboženství podporuje rozumové odvozování, až na výjimku malé sekty extrémních tradicionalistů,<sup>143</sup> ta je ale vyvratitelná pomocí textů.

Jestliže je tedy rozhodnuto, že Zákon ukládá povinnost studovat rozumové odvozování a jeho druhy a rovněž právní odvozování, pak je zřejmé, že pokud se žádný z našich předchůdců nevěnoval pečlivému studiu rozumového odvozování a jeho druhů, musíme ho začít zkoumat my a každý nový učenec se musí učit od svého předchůdce, aby se dovršila znalost tohoto problému. Je obtížné, ba nemožné, aby kdokoliv z lidí sám od sebe a od začátku zastal vše, co je k tomu potřeba. Rovněž je obtížné, aby jeden jediný člověk nabyl veškeré potřebné

níž neexistuje příklad z časů proroka Muhammada. *Bid'a* je tedy protikladem *sunny*, řádné Muhammadovy praxe. Právníci takové zavrženíhodné novoty (neboť novota může být i přípustná či chvályhodná) odsuzují na základě několika hadíthů.

<sup>143</sup> *al-šašwiya* – zřejmě výsměšný termín odvozený od slova *šašw* (volně přeloženo „prázdné řeči, tlachání“), byť se do značné míry jedná o prázdnou hereziografickou nálepku, která mohla být v polemickém duchu aplikována na téměř kohokoliv. Mu'tazilité tímto slovem většinou označovali méně významné učence zabývající se především studiem hadíthů, protože zastávali některá antropomorfní stanoviska. Často bývali ztotožňováni také s hanbalitskými učiteli, viz A. S. Halkin, „The Hashwiyya“, *Journal of the American Oriental Society* 54 (1934), 1–28. Jejich eponym, Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal (780–855), například údajně nikdy nepozřel vodní meloun, neboť k tomu neexistoval precedent v prorokově konání. Tato škola zpravidla odmítala užívání racionálních argumentů a spoléhala se na doslovné chápání Koránu a hadíthů. Původ slova *šašwiya* je ale nejasný a existují k němu i jiné výklady.

znalosti druhů právního odvozování. A ještě více to platí o poznání rozumového odvozování.

A pokud o tomto bádá někdo jiný než my, je zřejmé, že se v našem úsilí musíme obracet o pomoc k tomu, co o tomto problému řekl tento náš předchůdce, ať už byl stejného vyznání jako my, nebo ne.<sup>144</sup> Vždyť u nástrojů, jimiž je prováděno řádné obětování, také v posuzování řádnosti této oběti nehledíme na to, jestli patří našemu souvěrci, či nikoliv, hlavně aby byly dodrženy podmínky řádného obětování. A těmi, kdož s námi nesdílejí naši víru, míním ty, kteří tyto věci studovali před příchodem islámu. Pokud se má tedy věc takto a pokud vše, co je zapotřebí k důkladnému studiu rozumových sylogistických soudů (*maqájis 'aqlíja*), bylo podrobně našimi předchůdci prozkoumáno, pak je nezbytné, abychom sáhli po jejich knihách a prostudovali to, co o tomto problému napsali. Pokud bude vše správné, měli bychom to od nich přijmout, pokud tam ale bude něco nesprávného, měli bychom na to upozornit.

Jestliže jsme již dokončili tento druh studia a osvojili si nástroje, jejichž pomocí budeme schopni uvažovat o všem jsoucím a o ukazatelích učinění v něm – vždyť ten, kdo nezná učinění, nezná ani učiněné a kdo nezná učiněné, nezná ani Činitele – musíme začít důkladně studovat vše jsoucí popořadě a způsobem, který jsme si osvojili z umění<sup>145</sup> poznávání za pomoci vědeckých sylogistických soudů (*maqájis burháníja*).

Rovněž je zřejmé, že tohoto cíle poznání všeho jsoucího plně dosáhneme pouze prostřednictvím jeho studia jedním učencem po druhém, pokud se každý nový učenec bude obracet

<sup>144</sup> K podobnému závěru o nutnosti studia dřívějších myšlenkových tradic mezi islámskými filosofy dospěl ostatně například i Fachruddín ar-Rázi (1149/50–1210) v úvodu ke svému dílu *Mafátiḥ al-ghajb* (Búláq: s.n., 1872).

<sup>145</sup> *siná'a* (srv. řec. τέχνη), tedy jakákoliv osvojená schopnost či znalost, případně racionální metoda zahrnutá v tvorbě nějakého předmětu nebo v dosažení nějakého cíle, užívá se v protikladu k *éπιστήμη* (*epistéme*).

o pomoc ke svému předchůdci, podobně jako tomu bylo v matematických vědách (*'ulúm at-ta'álím*).<sup>146</sup> Neboť kdybychom předpokládali, že by v naší době neexistovalo umění geometrie a astronomie a někdo by chtěl sám od sebe poznat rozměry nebeských těles, jejich tvary a vzájemné vzdálenosti, nedokázal by to. Stejně tak by selhal, kdyby chtěl poznat poměr velikosti slunce k zemi nebo velikost ostatních planet, byť by byl od přírody nejchytřejší z lidí, ledaže by to bylo skrze osvětlení, nebo něco podobného. I kdyby mu bylo řečeno, že slunce je 150krát nebo 160krát větší než země, stejně by tento výrok považoval za šílenost řečníka, ačkoliv je to v astronomii věc dokázaná a žádný z učenců, obeznámených s touto vědou, o ní nepochybuje.<sup>147</sup>

Co si ovšem srovnání s matematikou vyžaduje ještě naléhavěji, je umění základů právní vědy (*usúl al-fiqh*) a právní věda (*fiqh*) sama. Studium těchto věcí bylo dovršeno po dlouhé době. A kdyby chtěl dnes někdo sám od sebe zvládnout všechny argumenty, ke kterým dospěli učenci právních škol ve věci sporných otázek, o nichž se mezi nimi vedly debaty ve většině islámských zemích (s výjimkou západních zemí islámu)<sup>148</sup>, zasloužil by si výsměch, neboť by to pro něj bylo nemožné. A navíc tento úkol již byl splněn. Tato věc je zcela zřejmá a to nejen v uměních teoretických, ale i praktických; není mezi nimi žádné, které by byl schopen provést jeden jediný člověk. Jak by se mu to pak mohlo podařit v umění všech umění, ve filosofii?

Pokud je tomu tedy tak, vždy když u někoho z dřívějších národů narazíme na studium všeho jsoucího a rozvažování o něm, jež se slučuje s tím, co vyžadují podmínky dokazování, musíme studovat, co o tom řekli a co ve svých spisech potvrdili. Přijměme od nich to, co je ve shodě s pravdou, radujme

<sup>146</sup> Tedy řec. μαθήματα, to, co může být vyučováno a studováno.

<sup>147</sup> Ve svém *Íyvraceni* (270) Ibn Rušd píše „170krát“ – skutečná hodnota je 109krát.

<sup>148</sup> *al-maghrib* – tedy včetně Andalusie, kde málikité před studiem základů práva upřednostňovali aplikované právo (*'ilm al-furú'*)

se z toho a buďme jim za to vděční. A na to, co je s pravdou v rozporu, upozorníme, varujme před tím a promiňme jim to.

Z toho je patrné, že Zákon ukládá povinnost studovat knihy našich předchůdců, neboť záměrem a cílem jejich díla bylo to samé, k čemu nás nabádá Zákon. Rovněž je jasné, že každý, kdo jejich studium zakáže těm, kdož k němu mají předpoklady, tedy těm, kdo v sobě slučují dvě vlastnosti – zaprvé přirozenou inteligenci a zadruhé právní bezúhonnost a morální ctnosti –, uzavírá lidem bránu poznání Boha, k němuž vybízí Zákon, tedy bránu studia vedoucího k Jeho věrnému poznání. Toto by bylo vrcholem tmářství a vzdálením se od Boha.

Pokud někdo ve svém studiu těchto knih pochybí a dopustí se omylu – ať už kvůli nedostatkům ve svém přirozeném nadání, špatnému postupu při jejich studiu, nechá-li se přemoci svými vášněmi nebo nenalezne-li učitele, jenž by ho vedl ke správnému porozumění jejich obsahu, případně kombinací dvou a více těchto důvodů –, <sup>149</sup> nevyplývá z toho, abychom toto studium zakázali těm, kdož k němu mají předpoklady. Neboť tento druh újmy, který z nich pramení, je jevem spjatým s nimi pouze nahodile, nikoliv jejich podstatou. A je-li věc užitečná svou přirozeností i podstatou, není nezbytné ji zavrhnout jen proto, že nahodile obsahuje něco škodlivého. Z tohoto důvodu posel Boží, pokoj s ním, pravil muži, jenž si mu stěžoval poté, co přikázal jeho bratra trpícího průjmami napojit medem a jemuž se potíže ještě zhoršily, následující: „Bůh mluvil pravdu, to žaludek tvého bratra lhal.“ <sup>150</sup>

<sup>149</sup> Tyto důvody jsou odrazem výčtu tří předpokladů k filosofickému chápání, které mají v řecké a islámské filosofii dlouhou tradici, tedy 1) vrozené inteligence a touhy po dobru, 2) zdravé morálky založené na dobrém vychování a 3) řádného intelektuálního vzdělání. Srv. např. Platon, *Ústava*, ii-vii, či Aristotelés, *Etika Nikomachova*, x, 10.

<sup>150</sup> Tento hadíth ve své kanonické sbírce uvádí Buchári a Muslim. Činí se v něm narážka na léčivou sílu včelího medu, která je uvedena v Koránu: „A z útrob jejich vychází nápoj barev rozličných, v němž lék jest pro lidi“ (16:69).

Ba dokonce můžeme říci, že ten, kdo ve studiu filosofických spisů brání lidem tomu způsobit na základě domněnky, že někteří z nejzkaženějších lidí vlivem svého studia těchto knih sešli ze správné cesty, je jako ten, kdo brání žíznivému napít se čerstvé chladné vody tak dlouho, až žízni zemře, jen proto, že někteří lidé se při jejím pití zalkli. A smrt zalknutím během pití je pouze věcí nahodilou, zatímco smrt žízni je věcí podstaty a nezbytnosti. A to, k čemu nahodile dochází u filosofie, je věcí, jež se může přihodit i u ostatních věd a umění. Kolika právníkům byla právní věda příčinou jejich malé zbožnosti a pohroužení se do tohoto světa! Dokonce to můžeme pozorovat u většiny právníků, ačkoliv jejich povolání svou podstatou nabádá k praktickým ctnostem. Proto není s podivem, když se to, k čemu nahodile dochází u povolání, jež nabádá k praktickým ctnostem, objevuje i u povolání, jež nabádá k ctnostem vědeckým. <sup>151</sup>

Pokud je tedy toto vše rozhodnuto a pokud jsme my, obec muslimů, pevně přesvědčeni o tom, že je tento náš Boží Zákon pravdivý a že právě on nabádá a podněcuje ke štěstí, <sup>152</sup> jakým je poznání Boha a všech jeho tvorů, pak je toto dáno u každého muslima způsobem uvěření (*tasdiq*), <sup>153</sup> který si vyžaduje jeho přirozenost a povaha. Neboť povahy lidí jsou, co se týče uvěření, na různých úrovních. Někteří z nich uvěří na základě

<sup>151</sup> Toto dělení rozumových ctností (umění, vědění, rozumnost, moudrost; rozumění) má své kořeny rovněž v Aristotelovi, viz *Etika Nikomachova*, vi: pomocí vědeckých, rozumových ctností „zvažujeme jsoouca, jejichž počátky nepřipouštějí změnu“; pomocí praktických, morálních ctností pak zvažujeme „proměnlivá jsoouca“. Právníci tedy musí mít praktické ctnosti, neboť jurisprudence sestává z odhalování řádné praxe z Písma.

<sup>152</sup> V islámské filosofické literatuře byl pod vlivem platónské politické filosofie a aristoteléské etiky pojem *sa'áda*, tedy „štěstí“, chápán jako nejvyšší cíl lidského úsilí, jenž může být dosažen prostřednictvím mravného života a prohlubování vědomostí. Srv. např. O. Leaman, „Ibn Rushd on Happiness and Philosophy“, *Studia Islamica* 52 (1980), 167–181.

<sup>153</sup> Viz výklad klíčových pojmů.

dokazování (*burhán*), jiní na základě dialektických argumentů (*aqáwil džadalíja*), jejich uvěření je stejně pevné jako lidí důkazu pomocí dokazování, neboť jejich povaha jim nedovolí víc, a jiní uvěří na základě rétorických argumentů (*aqáwil chitábíja*), jejich uvěření je opět tak pevné jako v případě lidí důkazu pomocí vědeckých argumentů (*aqáwil burháníja*).<sup>154</sup>

A neboť náš Boží Zákon vyzývá lidi k těmto třem způsobům, uvěření v něj se tak rozšířilo mezi všechny lidi s výjimkou těch, kdo ho svým jazykem tvrdohlavě popírají a pro které, vlivem jejich vlastního zanedbání těchto věcí, nebyl ustanoven žádný způsob vyzývání Boha. A z tohoto důvodu byl vybrán posel Boží, pokoj s ním, pro své poslání u lidí bílých i černých.<sup>155</sup> Máme tím na mysli to, že jeho Zákon v sobě zahrnuje všechny způsoby vyzývání Boha. To je zcela patrné z Jeho výroku: „Vyzývej k cestě Pána svého moudrostí i kázáním krásným a veď s nimi spor slovy nejlepšími!“<sup>156</sup>

- 2 -

Jelikož je tento náboženský Zákon pravdivý a vyzývá ke studiu vedoucímu k poznání Pravdy, my, muslimové, víme určitě, že vědecké studium nevede k ničemu, co by se přičilo

<sup>154</sup> Tato část očividně vychází z Aristotelových *Druhých analytik*, i, 1, kde se o rétorickém přesvědčení hovoří jako o něčem založeném na „předcházejícím poznání“, poněvadž je při tom užito „buď příkladů, což je indukce, nebo entymémát, a to je sylogismus“.

<sup>155</sup> Doslova *al-ahmar wa 'l-aswad*, „rudí a černí“, na základě hadíthu: „Bu'ithu ilá kullí ahmar wa aswad“ („byl jsem poslán ke všem lidem rudým i černým“), který zdůrazňuje univerzalitu Muhammadova poselství. Rudým lidem se mínili obyvatelé Evropy, západní Asie a severní Afriky.

<sup>156</sup> Korán, 16:125, Ibn Rušd tímto veršem dokládá své předešlé dělení lidí: vyzvat Boha se má buď pomocí „moudrostí“ (v originále *hikma*, tedy filosofie), „kázání“ (v originále *maw'iza*, tedy rétorické kázání) nebo „sporem“ (*džadal*, tedy dialektikou).

Písmu. Vždyť pravda se neprotiví pravdě, ale shoduje se s ní a dosvědčuje ji.<sup>157</sup> A pokud je tomu tak a vědecké studium vede k nějakému druhu poznání určité části bytí, pak není nazbyt, než aby toto bytí bylo v Písmu buď zamlčeno, nebo zmíněno. Pokud je zamlčeno, pak není s ničím v rozporu. Má stejné postavení jako právní stanoviska, která jsou rovněž zamlčena a která právník vyvozuje prostřednictvím právního odvozování (*qijás šar'í*). A pokud se o tom Písmo vyjadřuje, doslovný význam vyjadřovaného je nutně buď v souladu, nebo v rozporu s tím, k čemu vede dokazování. A pokud je v souladu, tak není co dodat. Pokud je v rozporu, vyžaduje si to alegorický výklad (*ta'wil*).<sup>158</sup> Alegorický výklad znamená odhalení přeneseného (*madžází*) významu nějakého výrazu z jeho významu skutečného – aniž by se přitom porušila tropická pravidla arabského jazyka, podle nichž může být věc pojmenována něčím podobným, nebo svou příčinou či následkem, komparací, či dalšími věcmi, jež jsou vyjmenovány v kategoriích tropické promluvy.<sup>159</sup>

A pakliže toto činí právník v mnoha právních stanoviscích, jak je vhodnější, aby tak činil ten, jenž vlastní znalost dokazování. Neboť právník má k dispozici pouze odvozování

<sup>157</sup> Opět jasná narážka na Aristotelovy *První analytiky*, i, 32: „všechno pravdivé musí samo se sebou souhlasit po všech stránkách“. Srv. rovněž Tomáš Akvinský, *Summa proti pohanům* (Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992), zejm. i, 7. kap. Ze stejného axiomu o jednotě pravdy, tedy že dvě pravdy si nemůžou protičinit, vycházel například i al-Fárábí ve svém úsilí sladit Platónovu a Aristotelovu filosofii, srv. jeho *Džam' bajna ra'jaj al-hakímajna*.

<sup>158</sup> *Ta'wil* je alegorickou, či lépe řečeno nedoslovnou interpretací posvátných textů, jak Koránu, tak i hadíthů. Více k jeho pozici v islámské filosofii viz Alfred L. Ivry, „The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy“, in J. Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period* (Leiden: Brill, 2000), 153–180.

<sup>159</sup> Přeneseným, tropickým významem (*madžází*) rozumí Ibn Rušd obecně všechny významy, které nejsou skutečné (*haqiqi*).

založené na domněnce (*qijás zanní*),<sup>160</sup> zatímco ten, jenž je znalý, má po ruce odvozování založené na jistotě (*qijás jaqíní*). Rozhodně tedy stvrzujeme, že kdykoliv je závěr dokazování v rozporu s doslovným významem Písma, tak tento doslovný význam připouští výklad podle interpretačních zásad arabštiny. O této věci nepochybuje žádný muslim ani žádný jiný věřící. Jistota o ní se ještě zvyšuje pro ty, kdo se jí zabývali, zkoušeli ji a za svůj cíl pojali sladění racionálního (*ma'qúl*) a tradovaného (*manqúl*). Ba dokonce můžeme říci, že kdykoliv je něco vyjádřeného v Písmu v rozporu s tím, k čemu vede dokazování, pak pokud se zváží Písmo a stránku po stránce se prohledá celý jeho obsah, nutně se v jeho výrazech naleznou něco, co ve svém doslovném významu dosvědčí tento výklad, anebo se tomuto dosvědčení přiblíží.

A z tohoto důvodu panuje mezi muslimy konsensus v tom, že není nutné brát všechny výrazy v Písmu doslova, ani doslovný význam všech vykládat. Rozcházejí se pouze v tom, které z nich mají být vykládány a které ne. Například aš'aríté vykládají verš usazení se na trůn<sup>161</sup> či tradice o Jeho sestoupení,<sup>162</sup> zatímco

<sup>160</sup> Arabské slovo *zann* znamená „předpoklad“ či „domněnku“. Obvykle se užívá k označení myšlenky, kterou člověk chová ohledně něčeho, v co věří. Tento druh odvozování byl často napadán učenci z toho důvodu, že má zdánlivě nahodilou povahu.

<sup>161</sup> *ájat al-istiwá'*, „verš usazení se na trůn“ – v Koránu se vyskytuje celkem v 8 případech, v základní podobě 20:5: „Milosrdný, na trůn svůj se usadil“. Komplikované sloveso *istawá* se v Koránu ovšem vyskytuje i v jiném kontextu (na který Ibn Rušd mohl teoreticky také odkazovat, byť to není příliš pravděpodobné) – např. 2:29: „On je ten, jenž pro vás stvořil vše, co na zemi je, potom se k nebi obrátil a v sedmi nebesích je vyrovnal.“ V tomto druhém významu tuto nářádku ve svých překladech mylně chápal např. Hourani, Butterworth či Gauthier. V každém případě aš'aríté odmítali fyzické dopady toho, že by se Bůh „usadil“ nebo „obrátil“.

<sup>162</sup> *hadíth an-nuzúl*: „Bůh každou noc sestupuje do nebes nižšího světa“, tj. naší sublunární sféry. Viz A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden: E. J. Brill, 1992), vi, 414.

hanbalité je chápou v jejich zřejmém významu.<sup>163</sup> Důvod toho, že Písmo obsahuje jak zřejmé (*záhir*), tak skryté (*bátin*) významy,<sup>164</sup> spočívá v různorodosti lidských povah a odlišnosti jejich schopnosti uvěřit. A důvod toho, že jsou v Písmu části, jejichž zřejmé významy si protirečí, spočívá v upozornění těch, kteří jsou pevní ve věděni, aby je pomocí alegorického výkladu sladili. Na tuto myšlenku odkazuje výrok Vzneseného: „On je ten, jenž seslal ti Písmo, v němž některé verše jsou pevně stanovené“ až po slova: „kdož pevní jsou ve věděni“.<sup>165</sup>

Může být namítnuto, že v Písmu jsou věci, které muslimové jednomyslně přijímají v jejich zřejmém významu, a jiné, které shodně vykládají, a jiné, na nichž se rozcházejí. Je tedy přípustné, aby dokazování vedlo k výkladu toho, na čem se shodli, že budou brát doslova, anebo doslovném přijímání něčeho, co se rozhodli interpretovat? Na to odpovídáme: pokud se ustavil konsensus (*idžmá'*)<sup>166</sup> jasnou metodou, pak by to nebylo správné, ovšem pokud je shoda na tom věci domněnky, pak to správné je. Proto Abú Hámíd,<sup>167</sup> Abú 'l-Ma'álí<sup>168</sup> a další z předních myslitelů pravili, že nikdo nemá být definitivně prohlášen za kacíře kvůli tomu, že porušil konsensus, co se týče alegorického výkladu podobných věcí.

<sup>163</sup> Pravdou je, že hanbalité tyto verše a výrazy nechápali antropomorfně, prostě je odmítali jakkoliv vykládat a přijímali je v jejich doslovném významu, aniž by se ptali po vysvětlení (doktrína *bilá kajfa*, tedy bez otázky „jak“).

<sup>164</sup> Arabské slovo *záhir* značí „exotický, zjevný, zřejmý či doslovný význam“, zatímco *bátin* znamená „ezotický, skrytý či alegorický význam“.

<sup>165</sup> Korán 3:7.

<sup>166</sup> Viz výklad klíčových pojmů.

<sup>167</sup> Abú Hámíd al-Ghazálí (1058–1111), dále překládáno již jen jako al-Ghazálí.

<sup>168</sup> Abú 'l-Ma'álí Džuwajní (1028–1085), proslulý učenec a autor knih o jurisprudenci a teologii, jenž pocházel z oblasti Níšápúru a hlásil se k aš'arítům. Vyučoval v Bagdádu, Mekce a Medíně a mezi jeho žáky patřil například i al-Ghazálí.

Pokud jde o teoretické věci, konsensus není určován jasnou metodou, jako je tomu v případě praktických věcí. To ti může být ukázáno na tom, že není možné, aby se konsensus o jakékoliv věci ustavil v jakékoliv době, aniž by se tato doba omezila na nás a aniž bychom znali všechny učence té doby, to jest jako jednotlivce a jejich plný počet, a doktrína každého z nich v této věci nám byla předána prostřednictvím četných řetězců tradentů.<sup>169</sup> Navíc k tomu všemu bychom si museli být jisti, že učenci žijící v této době se shodují na tom, že v Písmu není zřejmý a skrytý význam, znalost jakékoliv věci nesmí být před nikým skrývána a že existuje pouze jediný způsob, jakým lidé chápou Písmo.

Ovšem traduje se, že mnoho z prvních věřících přisuzovalo Písmu jak zřejmý, tak skrytý význam a věřilo, že není nutné, aby byl tento skrytý význam poznán někým, kdo nepatří k učencům na tomto poli a kdo není schopen ho chápat. Tak například al-Bucháří traduje výrok Alího ibn Abí Tálíba, necht' v něm Bůh nalezne zalíbení: „Hovořte k lidem o tom, co znají. Což chcete, aby byl Bůh a Jeho prorok obviněni ze lži?“<sup>170</sup> Další podobné příklady se tradují o první generaci muslimů (*salaf*). Jak je tedy možné představit si, že se nám předává konsensus o nějaké teoretické věci, když bezpečně víme, že žádná doba nebyla prostá učenců, kteří věřili, že v Písmu jsou věci, jejichž skutečný význam by neměl být poznán všemi lidmi?

Tento stav je odlišný v praktických věcech: všichni lidé věří, že pravda o nich by měla být odhalena každému člověku bez rozdílu. K dosažení konsensu v nich stačí, aby se ta věc rozšířila a aby se k nám o ní nedonesla žádná rozporuplná zpráva.

<sup>169</sup> *naql tawátur* – technický termín z vědy o hadíthech, značí takový hadíth nebo druh tradování, jenž je předáván prostřednictvím velkého počtu řetězců tradentů, z nichž každý začíná u jiného prorokova druha nebo autority, což poskytuje nejsilnější důkaz autenticity.

<sup>170</sup> Al-Bucháří (810–870) je autorem jedné ze šesti kanonických sbírek hadíthů. Alí ibn Abí Tálíb (z. 661) byl Muhammadovým zet'em a bratrancem a také čtvrtým chalífou.

V praktických věcech, na rozdíl od těch teoretických, je to dostačující k tomu, aby byl ustaven konsensus.

Můžeš namítnout: jestliže není povinné někoho obvinít z kacířství (*takfir*) za to, že porušil konsensus v alegorickém výkladu, neboť si v této věci nelze představit konsensus, tak co říkáš na muslimské filosofy, jako byl Abú Nasr<sup>171</sup> a Ibn Síná?<sup>172</sup> Neboť al-Ghazálí je oba ve své knize známé jako *Vyvrácení*<sup>173</sup> kategoricky obvinil z kacířství ve třech bodech: v jejich tvrzení o věčnosti světa; o tom, že Bůh, On je nad to povznesený, nezná jednotliviny (*dzuz'iját*); a jejich výkladu textů o vzkříšení těl a stavech bytí na onom světě. Na to pravíme: z jeho výroku o této věci je zřejmé, že jeho obvinění obou z kacířství na základě těchto bodů nebylo kategorické, neboť ve svém *Kritériu k odlišení islámu od ateismu* jasně uvedl, že nazvání někoho kacířem za porušení konsensu je pouze provizorní.

Z toho, co jsme řekli, tedy vyplývá nemožnost ustavení konsensu v podobných věcech s ohledem na tradice od mnohých z prvních generací muslimů a dalších, pro něž existovaly alegorické výklady, které nebylo nutné vynášet, pouze s výjimkou vykladačů. A to jsou ti, již jsou pevní ve věděni, neboť upřednostňujeme, aby po slovech Vznešeného „kdož pevní jsou ve věděni“ byla tečka.<sup>174</sup> Kdyby totiž učenci neznali alego-

<sup>171</sup> Abú Nasr al-Fárábí (z. 950).

<sup>172</sup> Ibn Síná, neboli Avicenna (980–1037).

<sup>173</sup> *Taháfut al-falásifa*, Vyvrácení filosofů.

<sup>174</sup> Tento celý koránský verš (3:7) zní: „On je ten, jenž seslal ti [Muhammadovi] Písmo, v němž některé verše jsou pevně stanovené, a ty jsou podstatou Písma, zatímco jiné jsou víceznačné. Ti, v jejichž srdcích je odchýlení, následují to, co je v něm víceznačné, usilujíce tak o rozkol a snažíce se o svévolný výklad toho; však nezná výklad toho nikdo kromě Boha. Ti, kdož pevní jsou ve věděni, říkají: „My v ně jsme uvěřili; vše, co obsahuje, od Pána našeho je!“ Přesná interpunkce v této větě (stejně jako v celé řadě dalších koránských pasáží) není zcela jasná. Ibn Rušd preferuje chápání v tomto smyslu: „však nezná výklad toho nikdo kromě Boha a těch, kdož pevní jsou ve věděni.“ Nutno ovšem dodat, že Ibn Rušdova verze je spíše násilná. Navíc