

ROWTON, M.B., (1951): Jeremiah and the Death of Josiah, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 10, no. 2: s. 128 – 130

SPIECKERMANN, H., (1982): *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Gottingen, Vandenhoeck, Ruprecht
TADMOR, Hayim, (1994): *The Inscriptions of Tiglath – Pileser III King of Assyria*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities

THIELE, E.R., (1944): The Chronology of the Kings of Judah and Israel, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 3, no. 3, s. 137 – 186

TORREY, C.C., (1909): The Chronicler as Editor and as Independent Narrator, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 25, no. 2: s. 157 – 173

WELCH, A., C., (1951): *Jeremiah: his time and his work*, Oxford, Basil Blackwell

WELCH, A., C., (1955): *Kings and prophets of Israel*, London, Lutterworth Press

WELCH, A., C., (1939): *Work of the Chronicler: its purpose and its date*, London, Oxford Uni Press

WISEMANN, D.J., (1958): *The Vassal – Treaties of Esarhaddon*, London, British School of Archaeology in Iraq

YAMADA, Shigeo, (2000): *The Construction of the Assyrian Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III. (859 – 824 BC) Relating to His Campaigns to the West*, Leiden – Boston – Koeln, Brill

Abd al-Latif Mihriz¹ Issam Ramadan

Člověk v súfistické filozofii

Islám přisuzuje člověku v zásadě vznešené místo proto, že ho Bůh stvořil, dal mu ze svého ducha a přikázal andělům, aby před tímto člověkem poklekli. Přes tuto teoretickou vznešenost, súfismus neuzavírá svou lidskost v tomto rámci, ale se snaží se povznést člověka směrem k božskému absolutnu. Tam, kde se může skrze vnitřní boj a soustředění dostat k takovému stupni duševní jistoty, že se pak ocitne na úrovni samého Boha, tam ho pak spatří, mluví s ním a nakonec se s ním i spojí.

Jak mohou ale súfisté takovéto tendence ztotožňovat s islámem? Islám, který staví Boha na vyšší místo než člověka říká, že Bůh se spojuje s lidmi pouze skrze proroky.

Někteří teologové vidí tyto tendence jinak a to tak, že islámský súfismus není nic jiného, než proniknutí do hloubky islámu, dodržování určitých výchovných metod, žití skromným životem tak, aby duše člověka byla osvobozena od své nevyváženosti a povznesena na úroveň, kde se cítí spokojeně.

Jiní si myslí, že súfismus v islámu byl revolucí duše, převratem proti stávajícím stavům a islámským pojmům tak, jak je interpretovali někteří fakíhové, teologové, mutakallimové a filosofové.

1) Abd al-Latif Mihriz je syrský spisovatel a badatel v oblasti syrského folkloru.

Jak vznikl islámský súfismus a jak se rozšířil v islámském výchovném systému?

Na začátku to byla skromnost v životě, která tvořila jádro súfismu. Avšak záhy se skromnost přeměnila ve složitou duchovní a systematickou životní proceduru, která má svá pravidla a řád, podmínky a duchovní (šajchy), kteří ji řídí.

Súfisté se drželi toho, co uvádí Korán a rovněž koncepce vnějšího a vnitřního významu věcí. To co je známo jako šarí'a, představuje vnější význam Koránu, vnitřní význam pak tvoří pravda, kterou znají jen zasvěcení. Súfisté též vymysleli súfistický titul wilája. Tímto titulem byly označeni nejvyšší súfističtí duchovní a byly jim připsány mimořádné schopnosti, podobné prorockým zázrakům. Súfismus, jako směr, pokračoval ve svém vývoji na základě koncepci o poznání, která se neopírá o rozum a důkazy, nýbrž o svědomí a srdce, které nakonec dovede člověka k světelnému filosofickému súfismu. Tento koncept zastával as-Suhrwardí, zatímco podle Ibn Arabího tento systém povede k poznání existence. Na tomto místě bych nechtěl rozebírat dějiny islámského súfismu, neboť se spíše snažím poukázat na úhel pohledu súfismu, který zkoumá vnitřní hlubiny člověka, nebo člověka jako takového.

Súfismus vyhlásil nové pojetí jednosti Boha, které v sobě obsahuje společně božský a lidský rozměr a to skrze svou teorii poznání, která vede k Bohu cestou osvětlení a intuice.

Súfista jak říká jeden badatel, žije poznáním a nemyslí na něj, jeho život je jedním, nikoliv myšlením. Zatímco filosof se pohybuje v oblasti mysli, aby se dostal k podstatě pravdy, která je studená, bez života a téměř se nedotýká jeho duše, súfista překračuje mysl směrem k sentimentu a vůli. Směrem k bohatému duševnímu životu, kde cítí maximální sebeuspokojení a to nejen z důvodu poznání pravdy, ale pro své spojení s ní a také proto, aby ji vychutnal a ztotožnil se s ní.

A protože súfismus je čin, který vychází z vůle a svědomí, projevuje se jako nejvyšší jev sentimentu, což je láska v jejím nejhlubším významu. Takovým způsobem lidská duše překročí oblast mysli a hmatu a směřuje skrze lásku směrem k Bohu, dostává se k němu poté, co se zbaví světských zájmů, individualismu a pociťuje živý rytmus v hlubinách existence jako celku. Dostává se k Bohu skrze povznesený, vědomý a existenciální stav. Povznesený je tento stav proto, že překračuje přírodní svět, mizí zde individuální vlastnosti, je to stav existenciální, neboť si uvědomuje celou absolutnost existence.

Člověk velkým bojem a súfistickým způsobem dokáže odstranit překážky, které jej oddělují od Boha. Jak se toto děje?

Zde se na vysvětlenou zmíním o třech osobnostech:

První je Abú Jazíd al Bistámí (261 h.), přes něhož se súfismus posunul od stupně intuice a srdečního vnímání ke spojení s Bohem, anebo při nejmenším súfista cítí, že je s ním ve spojení. Děje se to ve chvíli absolutní duševní čistoty po velkém boji člověka se sebou samým. Bistámí říká: „*Stáhnul jsem se ze sebe, jako když se had stáhne z vlastní kůže a náhle jsem to já*“.

Druhou osobností je al-Halládž (309 h.), který obrátil myšlenku spojení s Bohem na myšlenku ztělesnění Boha v člověku. Podle něho jsou vlastnosti Boha obsažené původně v tomto člověku (súfista) a to před procesem očisty. Tyto vlastnosti jsou zakryty tělem, které má své materiální potřeby. Ve chvíli, kdy se súfista oprostí od těchto materiálních potřeb a to skrze boj, rozsvítí se jeho Božská část a cítí, že je skutečně sám sebou.

Třetí osobností je Muhi ad-Dín al Arabí (638 h.), který myslel, že nejen člověk, nýbrž celá existence se spojuje s Bohem, ba dokonce ona existence je sám Bůh. Nebo alespoň veškerá existence ukazuje na Boha, avšak člověk je největším ukazatelem Boha. Teorie Ibn Arabího je známá jako teorie jednoty existence.

Na tomto základě se dá říci, že v islámském súfismu je jednota vidění a jednota existence, rozdíl mezi nimi je pak ten, že súfista, který má vidění a je ve stavu extáze, sděluje: „*Neviděl jsem nic jiného než Boha, Bůh je v džubbě*“.²

Súfisté zastávající jednotu existence prohlašují ve všech případech: „*Není nikdo v existenci než Bůh, není nic jiného než Bůh a všechno je ve všem*“. Avšak jeden zasvěcený do světa súfismu říká: „*Je to jeden celek, vidění a jednota existence, Bůh se stále zjevuje v lidech a jejich existenci. Ale nezjevuje se tak, že je možno jej vidět běžnými smysly, je možno jej vnímat srdcem, to se pak nazývá vidění*“.

Vzhledem k důležitosti teorie Ibn Arabího je vhodné si ji přiblížit, abych vysvětlil a poukázal na její pohled na člověka.

Ibn Arabí si myslí, že celá existence je pouze jedna pravda, i když našim smyslům se zdá, že vnějších existujících věcí je mnoho a i když náš rozum přijímá dualitu Bůh–člověk, která představuje dvě tváře jedné existence. „*Když se díváme z hlediska různorodosti, jde o tvory a když se díváme z hlediska jednoty, jde o Boha*“.

Tento směr, myslím tím jednotu existence, není materiálním. Je to duchovní směr i ve svých detailech. Jinak řečeno, Bůh je ta stálá pravda a vše, co je na světě, ukazuje na tuto pravdu. Bůh je význam, lidé pak jsou jeho slovy, Bůh je osobou a lidé jsou jeho stínem, Bůh je světlo a lidé jsou jeho paprsky.

Jinak řečeno, On je jedničkou a lidé jsou čísla od ní odvozená. Toto je jádrem teorie jednoty existence (jsočna) u Ibn Arabího.

Kde je však místo člověka v této teorii?

A jak se tato teorie vyjadřuje k roli člověka v existenci?

Ibn Arabí si myslí, že nejdokonalejší obraz božského zjevení se projevuje v lidské podobě tím, že Bůh je sjednocen s touto podobou, dává do ní své tajemství a učinil z ní zrcadlo svých jmen a vlastností.

Díky takové podobě si člověk zaslouží být vládcem Země, být též nejoblíbenějším tvorem Boha a Bůh se také nejvíce stará o to, aby člověk přežil. Z toho plyne, že

2) *Džubba je turban duchovního.*

kdo rozbije lidskou existenci, rozbije nejdokonalejší božskou podobu a vyzývá k souboji samotného Boha.

Ibn Arabí dal otázku člověka do nové formy, vycházející z celé jeho teorie.

Celý svět je velkým člověkem, člověk je zároveň malým světem. Tak se objevuje myšlenka Ibn Arabího o dokonalém člověku, která přidala člověku božskou podobu a též přidala Bohu lidskou stránku.

Co je „dokonalý člověk“ u Ibn Arabího?...

Záleží na úhlu pohledu ze kterého se na význam člověka díváme:

Pokud na něj pohlédneme z hlediska jeho existence tak, že jsou v něm ztělesněna veškerá božská jména a vlastnosti, pak dokonalost znamená, že člověk má božskou, nebo existenciální stránku Boha.

Když se na člověka díváme jako na spojku mezi Bohem a světem, pak dokonalý člověk je prorokem. Avšak proroctví u Ibn Arabího má jiný význam, než běžný, klasický teologický. Prorok v teorii dokonalého člověka je stálou božskou formou, není to obyčejný člověk, takový, jak jej interpretuje islám. Tato forma se projevila u Proroka Mohameda i ostatních proroků v lidské podobě, neboť byli vybráni božskými anděly.

Kdybychom se podívali na člověka na bázi poznání, byl by dokonalým člověkem ten, který vnímá svůj vnitřní lidský svět jako projev božské existence. A to díky tomu, že shromažďuje veškeré vlastnosti světa na jedné straně a vlastnosti Boha na straně druhé. Tím by byl vnitřní svět člověka centrem světa a původem existence. Pak by každý člověk, který může, nebo by mohl takto vnímat sám sebe, byl dokonalým člověkem, protože se s Bohem seznámil dokonale. Takto chápal Ibn Arabí ctěný Prorokův hadíth: „*Kdo zná sám sebe, zná též Boha.*“

Dokonalým člověkem existenciálně a poznáním tak, jak ho vidí Ibn Arabí, může být každý člověk, ale ve skutečnosti se tato dokonalost realizovala pouze u proroků a velkých sufistických duchovních. A tak pokud jde o kvalitu, není rozdíl mezi běžným a dokonalým člověkem, až na stupeň dokonalosti. Každý člověk je svým způsobem dokonalý.

Myšlenka dokonalého člověka se upevnila v sufistickém myšlení i po Ibn Arabím, např. sufista Abd al-Karím al-Džílání napsal pod tímto názvem knihu, kde učinil z člověka kopii Boha, neboť oba jsou žijící, slyšící, oba vědí, vidí, jsou mohoucí....atd., přestože tyto vlastnosti jsou u Boha absolutní a u člověka relativní. V tomto smyslu je pak následující Prorokův hadíth: „*Budte moralisté jako Bůh.*“

Můžeme v tomto smyslu jít dál a uvést na vysvětlenou Ibn Arabího pojetí člověka skrze Prorokův hadíth: „*Byl jsem skrytým pokladem, chtěl jsem abych byl znám, tak jsem stvořil lidi, tím mě poznali.*“ (myšlen výrok Boží, pozn. překl.)

Z tohoto hadíthu je jasné, že motivem stvoření lidí byla láska a jejím cílem je poznání Boha. A protože člověk je schopen poznat Boha dokonale, stal se cílem stvoření, rovněž proto, že člověk je prostředkem k uskutečnění úmyslu Boha stvořit lidstvo.

Člověk není pouze tímto důvodem ke stvoření, nýbrž je i zachovatelem tohoto jousocna a jeho pokračování. Kdyby vymřel člověk, který je cílem stvoření světa, odumře celé jousocno a vrátí se ke své původní podobě, kterou je sám Bůh.

Logika vztahu mezi Bohem a člověkem v sufismu dochází buď až k lidskosti Boha nebo k situaci, kdy se člověk stává Bohem. Obě možnosti jsou v rozporu s islámskou šarí'ou, proto se Ibn Arabí pokusil o řešení toho paradoxu mezi absolutní vznešeností Boha a jeho oddělením od světa, když prohlásil, že toto spojení se neuskutečňuje přes Boha. Bůh je totální neznámou, pouze je možno ho pociťovat skrze jeho vlastnosti, které jsou představeny v existenci.

Jak se to může stát? A jak si to můžeme představit?

Badatelé se rozdělili v otázce teorie jednoty existence na dva tábory, pro a proti. Ti, kteří oponují, vyloučili z náboženské víry každého, kdo se hlásí k této jednotě, protože jednak nerozdělují mezi Bohem a jeho stvořením věcí a jednak proto, že vidí v člověku vlastnosti krásy a vznešenosti. To znamená, že není rozdíl mezi dobrým a zlým člověkem, mizí tím rozdíl mezi odměnou a trestem, mezi peklem a rájem.

Druhý tábor považuje tuto teorii za nejlepší výkon, který člověk mohl vymyslet, neboť odstranila absolutní nemožnost, která odděluje Boha na jedné straně od člověka a svět na straně druhé. Oblékla též existenci do závoje světla a lásky, závoje harmonie a porozumění. V tomto smyslu se říká, že se Prorok jednou podíval na horu Úhod a řekl: „*Tato hora nás má rada, my ji také.*“

Myšlenka o jednotě existenci byla nejasná a záhadná, Ibn Arabí ji právě dokázal přeměnit na teorii, která má své koncepce. Filosofický sufismus po Ibn Arabím pokračoval a objasnil tuto teorii. Zde se ji budu snažit podat jednoduchým způsobem podle toho, jak ji chápu:

Bůh الله je dokonalým absolutnem, pevně neznámým... atd. Je abstraktním světlem, jeho podstata není známa.

Ale jak víme, že je světlo? Odpověď je v Koránu (Bůh je světlem nebes a země). Též v Prorokově hadíthu: „*Světlo, které nevidím.*“ Bůh je tajuplným abstraktním světlem. Když chtěl Bůh být poznán, projevil své světlo svými vlastnostmi a motivem byla láska. Vlastnosti, které se projeví byly právě světem se vším všudy. Zde bych nechtěl rozvádět metafyzické představy této teorie, kde stojí, že existence se projevuje ve dvou formách, jednak jako odrazy v mysli člověka (u Platóna), jednak jako forma v druhém světě, když člověk odchází násilně z tohoto světa ke světu skutečnému a stane se existenciálním (radarem), kde se odráží všechny božské vlastnosti. Podle Ibn Arabího se člověk stane součástí Boha. Jak jsem již zmínil, nerad bych tento výklad rozváděl dál, ale podám jej pouze jednoduchým způsobem:

Pevné neznámé paprsky se rozsvítí (božské vlastnosti) a jedná se o abstraktní světlo, které se proplétá, soustřeďuje, zintenzivňuje a ztělesňuje. Podoba paprsku se mění skrze neustálou interakci, jejíž vlastnosti se též mění skrze přeměnu v existenciálních zrcadlech, kde se tyto vlastnosti odráží. Přes takovéto vzájemné působení

vznikla existence, jejíž podstatou je Bůh, jejím vnějškem jsou pak hmatatelné podoby. Světlo ze kterého vzniká veškerá existenciální podoba se skládá ze tří druhů:

1. Abstraktní světlo, které se nedá zachytit, je nepřekonatelné a je to Bůh.
2. Jednoduché světlo, které je neviditelné a nehmatatelné, ani není spojeno s intenzivním světlem se vyjadřuje jako svět duše a lidí.
3. Intenzivní světlo, což je materiální svět, je hmota, která tvoří veškerá tělesa a materiální tvory.

Hmota podle fyzikální vědy je tvořena paprskovitými vlnami. Všechno co vidíme a cítíme a s čím přijdeme do styku jsou původně vlny, které jsou pevné a je možno je zachytit, působit na ně díky jejich rychlosti, která je totožná s rychlostí hmoty. Kdyby tato rychlost byla odlišná, nemohli bychom hmotu nahmatat. Einstein říká: „*Kdyby člověk dokázal běžet stejnou rychlostí jako světlo, viděl by světlo vedle sebe jako hmatatelnou hmotu a mizela by hmota, kterou viděl předtím.*“

Zde se skýtá otázka: pokud celý tento svět je složen ze světla, ať je to abstraktní, jednoduché nebo intenzivní světlo, odkud se pak vzala tma? A pokud si světlo představujeme jako dobro, jak tedy vzniklo zlo?

Odpověď může být: tma původně neexistuje, nemá skutečnou existenci, je to vlastně nihilistická existence, je náhodná. Tma nemůže být spolu se světlem, tma znamená nepřítomnost světla, jakož i zlo je nepřítomností dobra. Proto, když učiníš dobro, mizí zlo. Z výše uvedeného není možno kritizovat teorii jednoty existence, protože pozdvihla člověka existenciálně a snížila ho eticky. Skutečnost je taková, že lidská duše obsahuje jak plody dobra, tak i zla. Člověk by měl usilovat vírou, prací a vůlí, aby zůstala semínka dobra živá, osvětlená, zářící a člověk sám je za toto zodpovědný. Lidská duše v tomto kontextu je jako dům, v němž nebydlel Bůh a v němž by pak bydlel satan.

Existence je sám Bůh, podle Ibn Arabiho je to pak dobro. Pokud dobro je synonymem existence, pak zlo je synonymem nihilismu.

Zde nás nezajímá správnost teorie o jednotě existence ale její efektivita, její teoretická východiska. Dějiny nás poučily, že hodnota historické teorie není v její ideologické objektivitě, nýbrž v jejím vlivu na lidský život.

Teorie jednoty existence je abstraktní hypotéza, utopická, která ale otevřela člověku bránu pro lásku, milosrdnost a optimismus. Je, jak ji vysvětlil Ibn Arabí, prostředkem, jak umožnit člověku pocítit lidskou sounáležitost na celém světě. Takový pocit vyplývá z původního jediného světla, tedy pocit lásky, náklonnosti a sympatie se vším, co existuje v této existenci. Navíc člověk mění své pojmy, když přijde do styku s přírodou, člověk se zde nesnaží mít přírodu pod totální, násilnou kontrolou, ale pokouší se o její pochopení. K pochopení přírody dojde, když se člověk seznámí s jejími zákony tak, aby se s ní spřátelil, spolupracoval s ní, povznášel ji i sebe skrze ni.

Podle teorie jednoty existence mizí nepřátelství mezi různými ideologiemi a přesvědčeními tím, že kohokoliv uctíváme, vede to nakonec k Bohu, který si zaslouží

být uctíván. Podle Ibn Arabiho: „*Lidé, neuctíváte nikoho jiného než Boha, ať jsou vašími bohy kteříkoliv.*“

Bůh je světlo, které osvětluje všechny, každý si z něj bere dle své potřeby a tvoří skrze něj Boha, kterému věří a jehož uctívá. Tím se vysvětluje různorodost náboženského přesvědčení. Tím se potvrzuje i přísloví, které říká: „*Cest k Bohu je tolik, kolik je duší*“ a pokud jde o sufistu, nemá určenou představu Boha, která by ho svazovala, ani tato představa neomezuje jeho mysl. Ibn Arabí v tomto smyslu říká: „*Kdyby člověk věděl, že barva vody je stejná jako barva nádoby, která ji obsahuje, pak by nebral druhému to, v co věří*“. (Každý má svůj úhel pohledu, pozn. překl.) Takový způsob myšlení si zaslouží náš respekt a obdiv i z toho důvodu, že v současné době jsme svědky krveprolití na různých místech světa kvůli fanatickým náboženským přesvědčením.

V tomto příspěvku o sufismu nám zbývají dva body:

První bod pojednává o svobodě člověka a jeho vůli podle sufistických pojmů na jedné straně a vztahu mezi svobodou a etikou na straně druhé.

Druhý bod se pak týká revolučního vlivu sufismu v životě člověka.

První bod bych vysvětlil takto: téměř všichni badatelé všech směrů jsou jednotní v otázce lidské vůle, když ji vidí jako Bohem předurčenou. Podle sufistické tradice není nikdo vykonavatelem vůle, nikdo nemůže chtít, než Bůh. Není nic, ani nikdo na světě, než božská vůle. U Boha je vůle originální, u člověka pak vypůjčená a skutečným aktérem všech činů je Bůh. Badatelé též tvrdí, že sufismus má jasnou etickou tendenci a sufisté založili svůj život na dokonalosti směrem k Bohu. Zde se naskytne otázka: jak může fungovat soužití mezi životním morálním přístupem a předurčeností vůle? Jak mohou sufisté mít silnou vůli, bojovat proti svým pudům, když věří na absolutní předurčenost všeho? Ve skutečnosti není východisko v takové otázce jiné, jak se domnívá Dr. Mahmoud Subhi ve své knize Etická filosofie v islámském myšlení, než abychom pochopili, že sufismus nepodléhá úplné logice, která má určitý racionální systém. Džalál ad-Dín ar-Rúmi o vnějším protikladu mezi předurčeností a svobodnou vůlí říká: „*To, co je protikladné je právě skrytou harmonií*“. Knihy sufistů v tomto smyslu podávají jejich myšlení v takovémto protikladném dualismu (existence- umírání, střízlivost- opojení, strach-prosba, roztržení-zašití), dokonce zákon ve kterém se sufista uzavírá je (Není boha kromě Boha) zároveň tezí, antitezí je zápor (není Bůh) a naproti tomu (je než Bůh). Zdá se, jako kdyby v sufistické logice neexistovala teze, pokud není antiteze. Dr. Subhi ve stejné uvedené knize prohlašuje, že je třeba si vypůjčit Hegelovou dialektickou logiku, která říká, že každá věc v sobě nosí svůj protiklad a v rámci vzájemné interakce protiklady vytváří syntézu. Kdybychom aplikovali tento zákon na sufismus, předvedli bychom etickou otázku, která je založena na předurčenosti a to takto:

Prvním problémem je předurčenost a to, co z ní vyplývá ve spoléhání se pouze na Boha. (vše je určeno pouze Bohem, odevzdání se osudu, pozn. překl.)

Druhým problémem, který je protikladem prvního, je trápení sufisty a jeho boj se sebou samým podle sufistické cesty (taríqa).

Nová potíží je, že svoboda člověka není ve svobodě jeho vůle a výběru, nýbrž v osvobození se od otroctví svých pudů.

Súfista, když se odděluje od sebe sama a snaží se spojit se s Bohem, je ve skutečnosti osvobozen od všeho nižšího, než Bůh. Je pak otrokem pouze Boha a tyto dvě etapy se pak neoddělují, tj. ve svobodě je stejně otrokářství.

Svoboda u súfistů není myšlenkovou představou, která by se stala základem morálky, ale je to cíl, kterého chtějí etickým chováním dosáhnout. Súfisté se zřekli nekonečných diskusí o osudu a předurčenosti a nahradili je svobodou, která vede člověka k plnému prožívání duševního, eticky hodnotného života.

Pokud jde o druhý bod, tedy o súfistický zápas, zmínil bych zde názory tří badatelů:

Prvním je Dr. Hussein Murua, který vyhradil rozsáhlý prostor pro súfismus ve svém velkém díle o materialistických tendencích v arabské a islámské filosofii. Vidí v súfistické zkušenosti náznaky potlačené revoluční touhy u značného počtu lidí a také vidí zárodky odvážné snahy zbavit vládnoucí třídu teoretického a ideologického základu. Výše uvedené ukazuje na historický materialismus, jako teoretické východisko úvah Dr. Muruy v otázkách sociální revoluce.

Podíváme se na pohled tohoto badatele na súfismus:

Dr. Murua říká: „*Islámský súfismus, jako jev, který byl ideologickým odrazem historických okolností v oblasti politiky, ekonomie a společnosti, je původně produktem sociální reality*“.

O pravděpodobné revoluční (odmítavé) roli říká:

„*Súfisté usilovali o to, aby přeměnili svou negativní roli ve společnosti na efektivní a o to, aby jejich vliv byl silnější než role vládců, aby dosáhl úrovně vlivu proroků a imámů.*“

Dr. Murua se zmiňuje o revolučním cíli súfistů takto: „*Je možnost, že súfisté měli za cíl mít súfistickou wiláju (obrazně, pozn. překl.), aby se stala místem pro obyčejné lidi, alespoň pro rady a požehnání a poslech kázání, která by se stala vodítkem pro život. Snad měli (súfisté) takové tendence, aby hráli vedoucí úlohu ve společnosti namísto chalífů, kteří se považovali téměř za zástupce a stín Boha na zemi. Z toho vyplývá, že súfisté chtěli založit wiláju, která by byla jednou z forem rozbití státní ideologie.*“

Súfisté podle Dr. Muruy používají pojmy „vnější a zakryté“ k vysvětlení Koránu proto, aby mohli zůstat v rámci islámské reality a zároveň proti této realitě povstat. To představuje centrální proces v celém súfistickém experimentu, který je jasný ze súfistické teorie poznání. Je to právě tento revoluční faktor, který se objevuje v centru súfistických praktik.

Dále o teorii poznání Murua říká: „*Súfisté se ujali teorie poznání Boha bez zprostředkovatele, byla to právě filozofická tvář pokusu o rozbití zdi, která odděluje Boha od člověka. Možná to nebyl jejich původní úmysl, možná bylo úmyslem rozbit zed'oddělující*

člověka od člověka, tj. zed' mezi absolutním monarchou (chalífou) a podřízenými, tato zed' je právě stávajícím sociálním řádem.“

Osvícenskou súfistickou filosofii vysvětluje Murua: „*Taková forma idealistického súfistického myšlení o světě, jak o ní snili revoluční myslitelé tehdejší doby, je forma nadějná, jež se postavila proti největším diktátorským mocím. Základ tohoto světla a tmy v osvícenské súfistické filosofii je abstraktní forma dvou světů stojících proti sobě. Jeden svět osvětluje duševně, druhý je světem sociální reality, světem potlačování a represe. Světlo a tma symbolizují spokojenost a ubohost na zeměkouli.*“

Badatel pokračuje: „*Je to tento význam odmítání, v jeho nové formě, v súfistickém osvícenském myšlení. Je to tento reálný přístup, který byl uplatněn při tragédii Suhwardího, když byl popraven formálním fiqhickým tribunálem, kdy se vládce skrýval za masku fiqhu. Těž zabití al-Halládže nemělo daleko od politických příčin, jak uvádí některé zdroje vzhledem k jeho vztahu k Ismailovcům.*“

Dr. Murua uzavírá svůj výklad o súfismu takto: „*Súfistická zkušenost by mohla být jádrem teorie, která by mohla tvořit rámeček pro revoluční ideologie potlačovaných sociálních vrstev. Zároveň však v sobě nesla tato zkušenost zárodky rozbití sebe sama tím, že se oddělila od reality a ocitla se v sérii imaginárních neskutečných praktik, byla oddělena od sociální reality a potápěla se do ztráty.*“

Druhým badatelem, který si vyhradil velký prostor pro zkoumání súfistické zkušenosti je Dr. Muhammad Abed al-Džábírí ve svých dvou knihách (Formování arabské mysli, (Struktura arabského myšlení), kde vysvětluje v detailech a s velkou přesností a objektivitou poznávací způsoby arabského myšlení a jeho složení, s použitím ukázek a důkazů. Též poukazuje na politické neshody a ideologické účely týkající se těchto způsobů. Dr. Abed se domnívá, že poznávací myšlení nepramenilo z výkladové intuice z Koránu, ale z metafyzických myšlení před islámem, která byla rozšířena v arabských i ne-arabských oblastech v těchto dobách. A pokud Dr. Murua pozoroval určité revoluční zárodky v súfistickém myšlení, které se vytratily v metafyzice, tak Dr. Abed neví o žádném revolučním pozitivním nástinu v súfistické zkušenosti, ani v jejím začátku, ani na konci. Dokonce popisuje súfisty tak, že jsou to lidé s myslí v důchodu, že jejich postoj k životu je postojem útěku a izolace, s určitou dávkou individuality a egoismu.

O poznávacích postojích člověka říká, že jsou čistě individuální a mají za účel přežití individua. Je to aristokratický postoj, neboť takováto cesta přežití není přístupná obecnstvu, je určena pouze elitě, která byla vybrána Bohem. Proto by zasvěcený neměl prozradit jaké skutečnosti se mu podařilo odhalit, protože by je obyčejní lidé nemohli pochopit.

O poznávacím odhalování říká: „*Není to nic nad myslí, jak se domnívají súfističtí znalci, dokonce je pod nejnižší aktivitou mysli, není to dar od vyšší síly, je to pouze zvyk mysli, který uniká kontrole. Je to akt představivosti, který je nabytý pocitem snění, který nečelí realitě, ani se na ni nechce adaptovat, ani ji nemůže ovládat myslí, ani materiálně.*

Proto se uchyluje k vytváření svého nadpřirozeného světa, který je výběrem z náboženství, legend a obecných znalostí."

Tento badatel shrnuje svůj názor na sufisty takto: „*Pravda u sufistů není náboženská ani filozofická ani vědecká, je to kouzelné vidění světa, které je vytvořeno z legend*“ . Ano, kouzelné vidění světa je prvním a posledním obsahem poznání, poznání jako postoje a teorie.

Třetím badatelem je spisovatel Asaad al-Chatíb, který objasnil svůj názor na islámský sufismus ve svém článku s titulem Obranný rámec sufismu, kde obviňuje ty, kteří útočí na sufismus. Podle něho mají za cíl vyprázdnit z islámské kultury její duchovní obsah. Sufistická zkušenost, jak jí vidí al-Chatíb, není ničím jiným, než duchem islámu, jeho pronikavou silou a jeho zářivým světlem.

Tento badatel poukazuje na pozitivní roli sufismu v dobách odboje proti kolonialistům a dobyvatelům. Zmiňuje se též o silném vztahu mezi zengistickými (ajjúbovskými) vládci a sufistickými činiteli. Tyto vládcové považovali sufisty za svou oporu v boji proti křižákům. Je známo, že k porážce křižáků došlo právě v období vlády ajjúbovců a mamlúků, jakož i k porážce Mongolů v bitvě u Ajn Džálútu v roce 658 hidžry. V tomto období mělo sufistické myšlení největší vliv v sociálním životě a bylo hlavním kormidlem mobilizace mas.

V moderní historii také autor připomíná, že nemalá část bojovníků, kteří bojovali proti západním kolonialistům se držela sufistické tariqy (školy), jakou byla sánúsijská tariqa Omara al-Muchtára v Lybii, Abd al-Káder al-Džazáíri a jeho kádírovská tariqa v Alžírsku a také revoluce al-Mahdího a jeho mahdíovské tariqy v Súdánu.

Na konec, poté co jsme uvedli názory těchto badatelů, bychom měli dodat k této studii následující poznámky:

Za prvé, nemůžeme dávat všechny plody sufismu do stejného koše, některé jsou sladké, jiné hořké, některé osvěží duši, jiné ji ochudí. Nemůžeme mít stejná měřítka pro všechny sufisty. Každý sufista má svou metodu a zážitky. Nelze zaujímat extrémní postoje k sufistické zkušenosti, tj. buď ji zcela odmítnout nebo absolutně přijmout. K tomu bych připomněl verše Abu al-Ala'a al-Maariho, v nichž kritizuje sufisty. Jeho kritika však není absolutní, výjimku pro něj představují skuteční pobožní sufisté.

Za druhé, pojem tvoření u sufistů, zejména sufistů hlásajících jednotu jsoucna, byl motivován láskou a poznáním. V tomto se opírali o svatý Prorokův hadíth (Byl jsem skrytým pokladem, chtěl jsem, abych byl poznán, proto jsem stvořil lidstvo, a tak mě ve mně poznalo). Někdo by mohl konstatovat, že jednota jsoucna není založena na objektivní pravdě. Odpovíme však takto: Existuje teorie, která obsahuje absolutní pravdu, vysvětlující vznik existence? Dále, zda existuje teorie, která je bez pochybnosti, ať ji zahálíme do jakéhokoliv pláště objektivní vědy či subjektivní víry? Ať vzniká v oblasti mysli či v oáze představivosti?

Všechny teorie, které se pokusily vysvětlit vznik existence zůstaly v oblasti hypotéz, ale teorie o vzniku jednoty jsoucna, jak jsme již zmínili, založila život člověka

a jeho budoucnost na bázi hluboké lásky, optimismu a skutečného přátelství, jak uvádí Ibn Arabí ve svých verších: „... *lásky je mé náboženství a víra*“.

Toto bylo tedy o prvním motivu procesu stvoření.

Za třetí tedy, jak by to bylo s poznáním? Možná by se dalo říci, že poznání je pouze duševním poznáním o Bohu. Odpovědí je: Vše v teorii jednoty jsoucna pojednává o Bohu, jeho vlastnostech a jménech. K tomu Dr. Abd al-Karím al-Jáfí říká: „*Sufisté jednoty jsoucna, kteří věří, že svět není ničím jiným než odrazem Boha, hlásají, že uvědomit si podstatu věcí lze přes vědu a umění, přičemž obě tyto oblasti jsou pak skutečnou vírou a cílem, pro který byl člověk stvořen.*“

Za čtvrté, co se týče získání poznání intuicí přiznávám, že na to nemám talent, ani se nehodlám namáhat jej získat. To mi ale nedává právo upřít intuici věřícím, kteří v ní věří, ani těm, kteří ji skutečně cítí.

Není pochyb, že existence má vnitřní, neviditelnou, neznámou stránku, kterou nelze poznat logikou mysli. Je také možné, že mysl není správným nástrojem bádání, týkajícího se duševních záležitostí, ani poznání věcí podle toho, jaká je jejich podstata, jak říká německý filosof Kant.

Nepopírám náboženské poznání, avšak takovéto poznání nenahrazuje poznání mysli. Možná, že iracionální, jak někteří filosofové říkají, je druhá strana mysli. A kdybychom si nemohli uvědomovat duševní stránku života vědecky, přes mysl a důkazy, proč bychom ji nemohli pocítit sufistickou cestou intuice a pocitů? Einstein říká, že náboženství není nic jiného, než sufistický pocit o pravidlech světa, k tomu se přidává pocit morálního přístupu k lidem.

Sufismus je vnitřní zkušeností, která je velmi specifická tím, že formuje člověka fyzicky, myslí i duševně a spojuje ho jako tvora se světem a se stvořitelem v jedné existenci.

Za páté, v jednotě jsoucna jako směru se vše jeví božsky. V tomto směru člověk dosáhne etapy nejlepší lidské dokonalosti, ta se pak stává, jak jsme uvedli, božskou částí člověka nebo lidskou částí Boha. A tak se zdá, že každý člověk je projektován tak, aby byl sám Bohem. Měl by bojovat, aby měl stejné morální hodnoty jako Bůh a aby se s ním setkal. Nietzsche řekl: „*Kdyby existoval Bůh, proč bych nemohl být Bohem?*“

O této záležitosti sufisté říkají to, co al-Halládž opakoval neustále: „*Přiblížil jsi mě k sobě, že jsem si myslel, že jsem Ty*“ (má na mysli Boha).

V sufistické zkušenosti mizí vzdálenost mezi životem a smrtí, mizí protiklad mezi přáním a umíráním a smrt se stává nejhezčím přáním.

Umírání v sufismu je prostředkem k nejlepšímu životu. Žízeň k existenci motivuje sufistu k požadování smrti, aby se přesunul z části celku a přiblížil se ke skutečnému životu. Al-Halládž říká: „*Věřící, zabijte mě, neboť v mé smrti je můj život. Člověk je semínkem Boha*“. Je to výrok, který se stále opakuje v literatuře sufistů. A kdybychom si představili, že existence, jako celek, je velký strom, který vyrostl z božského zárodku, byl by člověk semínkem květu na větvi tohoto stromu, přičemž toto semínko obsahuje

veškeré kvalitní vlastnosti kořenů, větví a květů. To je cílem stvoření, prostředkem k pokračování, člověk je semínkem, které se podobá semínku prvního stvořitele.

A tak je člověk v teorii jednoty existence kvalitním soustředěním Boha a světa společně. Je cílem i prostředkem. Je stvořen podle obrazu Boha, jak se uvádí v dědictví víry.

Za šesté, pokud jde o revoluční možnosti súfismu, o kterých se zmiňuje Dr. Husajn Murua, uvedl bych, že súfistické myšlení by v sobě mohlo teoreticky mít určité odmítavé signály proti oficiální církevní ideologii. Ale súfistická zkušenost, jako celek, není z vědeckého hlediska nadějnou cestou pro reformu společnosti skrze revoluci, zejména s vědomím její povahy (činění je neefektivní a výklad je zašifrován), proto není tato aktivní v každodenním životě.

Obecně je súfismus, jako směr, směrem individuálních soustředění a obohacování sebe sama. A tak, než se najde ideální vhodná koncepce mezi individualitou a společenským prostředím, jak říká jeden z badatelů, zůstane súfistické soustředění, sebeodhalování, povýšený přístup a sebepřežití hlavní cestou.

To, co můžeme nanejvýš uvést o revolučnosti súfistů, je schopnost súfisty se duševně regenerovat. A to je to, co nejvíce potřebujeme, regenerovat náš duševní život tak, aby byl základem pro jakoukoliv kulturní konstrukci.

Potřebujeme tu část konstruktivního súfismu, která navrátí život původní arabské duši. Potlačovat instinktivní touhy je súfismem, nemít strach o život pro ideální cíle a být ideálním vzorem slovy i činy je též súfismem.

Návrat duše je skutečným návratem, kdy zákonitě následuje návrat hrdosti a země.³

Za sedmé, člověk je zapálen pro neznámo a pro osvobození od materiálního světa, který ho spoutává. Proto není súfistický směr ničím jiným, než důsledkem neschopnosti mysli a náboženské šar'í odpovédět na mnoho hlubokých otázek člověka, což je dokonce i neschopností vědy.

Zdá se, že tyto hluboké otázky jsou v současném islámském výkladu protikladné. Jak pozorujeme, islámský výklad ustupuje od súfistických tendencí, pokud nelze říci, že je zcela přeskočil. Z těchto tendencí zbyly jen nostalgické vzpomínky, ke kterým se uchylují pouze milovníci poezie (nikoliv však filosofové) v oblíbené symbolice.

Možná, že oddálení islámského výkladu od súfismu, s jeho duševními vůněmi, má určitý vliv na rozšíření násilnických tendencí a vznik skupin obviňujících lidi v islámských zemích z kacířství.

Seznam použité literatury:

MIHRIZ, Abd al-Latif (2007): Člověk v súfistické filozofii. Al- Maárifa 529: 148-165.

3) Autor má na mysli okupovaná území arabských států.

Václav Marek

Parthie a Řím v době Augustově

Abstract:

Both Rome, expanding from the West, and the Parthian Kingdom, expanding in the East, put to end the existence of the Seleucid empire and in the 1st century BC became problematic neighbours and uneasy rivals in the Near East. From the first contact (c. 92 BC) the diplomatic initiative seemed to be on the Parthian side and military activities with the ambitious Roman generals. From 53 BC onwards the Romans tended to settle the problems in the East by invasions and warfare, mostly with catastrophic endings, such as Crassus' defeat and death at Carrhae and disastrous expedition of Marcus Antonius. The Parthians responded these acts of aggression by ruinous invading Roman provinces (exploiting Roman disarray in the civil wars), but also with no lasting achievements.

Augustus, by contrast, calculating unsafe hopes and great risks of a heavy conflict with Parthia decided to solve problems diplomatically. Having used an impressive threat of his legions, he reached a diplomatic accommodation with two Parthian kings, Phraates IV and Phraataces (Phraates V), in 20 BC and AD 2, which in formal treaties stated Euphrates as demarcation line between both empires and a nominal dominance of Rome over Armenia. Thanks to this agreement, which was propagated as a military success in Rome. Augustus had free hands for another political and expansionistic aims in the West, in the Rhine and Danube regions, where the Princeps saw the priorities of his „global“ imperial governing and could acquire new lands for Rome.