

**Univerzita Karlova
Filozofická fakulta**

Ústav Blízkého východu a Afriky

Diplomová práce

Jakub Ruml

Ibn al-Amír as-Sa‘ání a jeho význam v islámském reformismu

Ibn al-Amir al-San‘ani and his Role in Islamic Reformism

Praha 2018

Vedoucí práce: Mgr. Pavel Ťupek, PhD.

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu své diplomové práce panu doktorovi Pavlu Ťupkovi, za jeho velkou trpělivost, především při dokončování práce, a cenné připomínky a rady, bez kterých by tato práce nemohla vzniknout.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Abstrakt:

Diplomová práce se věnuje jemenskému reformátorovi Ibn al-Amírovi aš-Šan‘ánímu (1687-1768), který byl jedním z učenců pocházejících ze zajditského prostředí snažících se o reformu islámu především v podobě studia sunnitských sbírek ḥadíthů a puristického pojetí věrouky a kultu. Práce je založena na představení několika oblastí, které formovali jeho život a názory. Jsou jimi historicko-společensko-náboženská situace v Jemenu, reformátorova studia v Mekce a Medíně a jejich vliv na jeho učení, posléze pak představení několika témat, kterým se věnoval.

Klíčová slova: Ibn al-Amír aš-Šan‘ání, Jemen, zajdíja, islámský reformismus, ḥadíth, tawḥíd, idžtihád

Abstract:

The thesis is dedicated to Yemeni reformist Ibn al-Amir al-Šan‘ani (1687-1768). He was one of scholars coming from Zaidi milieu who made efforts to reform Islam primarily in a form of studies of Sunni hadiths collection and a purist conception of faith and cult. The work is based on presentation of several areas which formed his life and opinions, as the historic-social-religious situation in Yemen, his studies in Mecca and Medina and their influence on his teaching, and introduction of several themes which he was occupied with.

Key words: Ibn al-Amír aš-Šan‘ání, Yemen, zaidiyya, Islamic reformism, hadith, tawhid, ijtiḥad

Obsah

Úvod	6
Poznámka k transkripci a překladu	9
1 Dějiny Jemenu, sociální složení a náboženská situace na jeho území	10
1.1 Geografie	10
1.2 Sociální rozdělení společnosti	11
1.3 Náboženské složení společnosti	12
1.4 Jemen za vlády qásimovské dynastie	18
2 Životní osudy a útrapy Ibn al-Amíra	24
2.2 Rodinné zázemí a život Ibn al-Amíra	24
2.2 Studium v Šan´á a cesty do Mekky a Medíny	28
2.3 Životní zkoušky Ibn al-Amíra v období zvyšujícího se vlivu tradicionalistického islámu	33
2.4 <i>Ar-Risála an-nadždíja</i> a střed wahhábismu s jemenským tradicionalismem	41
3 Dílo a učení Ibn al-Amíra	46
3.1 Studium ħadíthů a <i>idžtihád</i>	46
3.2 <i>Tawhíd</i>	52
Závěr	60
Bibliografie	64
Primární literatura	64
Sekundární literatura	65
Elektronické zdroje	68

Úvod

Studium islámu 18. století bylo dlouhou dobu spjato s dohady badatelů zastávajících dva opačné názory. První zastávali myšlenku stagnace islámského myšlení v 18. století a jeho opětovného nastartování až při setkání s moderním evropským myšlením a jeho recepcí. Druhým názorem, který představil Reinhard Schulze, pak byla idea islámského osvícenství nezávislého na tom evropském.¹ Tato myšlenka rozproudila vědeckou debatu, která stále probíhá. Mnoho badatelů se ji snažilo úplně vyvrátit, případně alespoň částečně revidovat – přestože byla kritika vedena ze strany badatelů nezastávajících představu stagnace islámského myšlení v 18. století, hlavní myšlenkou vycházející z těchto sporů by snad mohla být nutnost studia islámských pramenů dané doby.² Mezi revizionisty lze počítat například i Johna O. Volla, jehož práce na poli islámského reformismu 18. a 19. století je velmi široká, a v této práci je využito jeho studie o mekkánských a medínských učencích ḥadíthů a neo-súfitech, kterým se podařilo vytvořit jakousi síť, která toto tradicionalistické reformistické učení šířila do celého islámského světa.³ Tuto představu odmítá Ahmad Dallal, který ve své studii porovnává čtyři reformisty 18. a 19. století (Šáha Walí Alláha, Muhammada ibn Abd al-Wahhába, Alího as-Sanúsího a Usmána dan Fodia) a v závěru vyvozuje nemožnost nalezení nové jednotící obecné myšlenky, která by mohla vyvěrat z jejich návaznosti na studia v rámci „obnovení studia ḥadíthů“ v Mekce a Medině 18. století. Poukazuje spíše nežli na novost myšlení, na zajímavosti různých reformních hnutí, které se na různých místech islámského světa liší v rámci specifčnosti různých prostředí a osob, které je představují. Rozvádí ji dále i v nedávné práci na téma studia ḥadíthů v Jemenu.⁴ Bernard Haykel rovněž nepovažuje představu o síti učenců ḥadíthů a jejich dopadu na celý islámský svět za relevantní, a obrací se v rámci své studie o

¹ Reinhard Schulze, „Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik“, *Die Welt des Islams*, 30, 1 (1990)140-159; Reinhard Schulze, „Was ist die islamische Auklärung?“ *Die Welt des Islams*, 36, 3 (1996), 276-325.

² Například Rudolph Peters, „Reinhard Schulze’s quest for an Islamic enlightenment“, *Die Welt des Islams*, 30, 1 (1990), 160-162.

³ John Voll, „Muḥammad ibn Hayyá al-Sindi and Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahháb: an analysis of an intellectual group in eighteenth-century Madína“ (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 38, 1 (1975), 32-39); John O. Voll, „Hadith scholars and tariqahs: an ulama group in the 18th century Haramayn and their impact in the Islamic World“ (*Journal of Asian and African Studies*, 15, 3-4 (1980), 264-273); John O. Voll, „‘Abdallah ibn Sālim al-Baṣrī and 18th century hadiths scholarship“ (*Die Welt des Islams*, 42, 3 (2002), 357-372).

⁴ Ahmad Dallal, „The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850“, *Journal of American Oriental Society*, 113, 3 (1993), 341-359; Ahmad Dallal, „Rethinking authority: trends in eighteenth-century hadith studies“. In *Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*. eds. Florian Zemmin, Johannes Stephan, Monica Corrado (Leiden: Brill, 2018), 212-233.

Muhammadu aš-Šawkáním spíše k představě o lokálním vlivu Jemenu na své tradicionalistické učence a celé hnutí.

Pro předkládanou práci byl vybrán jemenský učenec žijící v 18. století Ibn al-Amír, kterého lze řadit mezi větší skupinu tradicionalistů studujících díla Ibn Tajmíji a jeho žáka Ibn al-Qajjima. Tito tradicionalisté se obracejí ke studiu *ḥadíthů* a vyznávají ve svém učení některé puritánské postoje, především ve věrouce a kultu. Za vzor správného islámu, pak považují žitý islám prvních generací (*salaf*), a proto jsou nazýváni salafity. Práce si všímá různých aspektů Ibn al-Amírova tradicionalismu a zasazuje ho do dějinných událostí, specifického prostředí Jemenu ať už náboženského nebo politického, ale i do většího rámce islámského světa, který je symbolizován jeho studií v Mekce a Medíně, po jeho smrti pak recepcí jeho učení na mnoha místech od Indonésie po severní Afriku. A snaží se zasadit osobu Ibn al-Amíra a jeho učení do rámce studia islámu 18. a 19. století s poukazem na různé faktory, které ho mohly ovlivnit.

Samotná práce je rozdělena do tří kapitol. První z nich pojmenovaná „Dějiny Jemenu, sociální složení a náboženská situace na jeho území“ se zabývá historickým přehledem nejdůležitějších událostí období qásimovského státu v Jemenu, včetně vlivu evropských mocností a obchodního propojení přes Indický oceán. Dále se pak zabývá rozvrstvením společnosti na jednotlivé skupiny, a roli, jakou tyto skupiny hrály ve fungování celého státu. Přehled rozdělení společnosti z hlediska náboženského se pak snaží představit jednotlivé směry islámu a judaismus v Jemenu od jeho počátku do 18. století. Velký důraz je v této části kladen na popis zajdíje, z jejíhož zázemí Ibn al-Amír pochází, a proti níž se zároveň ve svém učení vymezuje. Tento úvodní přehled umožní sledovat Ibn al-Amírův život a dílo v širším kontextu specifík jemenského prostředí.

Druhá kapitola nesoucí název „Životní osudy a útrapy Ibn al-Amíra“ je rozdělena na několik podkapitol pojednávajících o Ibn al-Amírově životě z hlediska jeho rodinného života, působení v hlavním městě jako učitele a kazatele, jeho roli v urovnávání sporů mezi imámy a kandidáty na tento post, i získání obliby mezi imámy i mnohými z řad prostého lidu, především pak věhlas mezi učiteli a studenty. Ibn al-Amírovo studium v Jemenu i Hidžázu je popsáno z hlediska vytvoření pomyslné sítě z jeho učitelů, která by podala lepší odpovědi na zdroje jeho formace a směřování jeho učení. Rovněž si pak všímá, jakým způsobem se skrze jeho žáky šířilo jeho učení na další generace učenců v Jemenu i za jeho hranicemi. V první polovině 18.

století, kdy došlo k jisté transformaci v nástupnictví uvnitř qásimovského státu, poskytovali jeho vládci větší prostor tradicionalistickým učencům, jako byl Ibn al-Amír, a povolávali je do vysokých pozic státní správy, což vyvolávalo nelibost u tradičních zajditských učenců a elit, a následné vzpoury. Posledním tématem, kterým se kapitola zabývá, jsou dvě básně Ibn al-Amíra. První adresoval Muhammadu ibn Abd al-Wahhábovi a opěvoval jeho učení a osobu, ve druhé pak své postoje revidoval, což vyvolalo řadu pochybností o pravosti jejího autorství. Práce se snaží předložit vývoj recepce tohoto sporu. Kapitola sleduje Ibn al-Amírovu intelektuální formaci, učení a dílo, a rovněž jeho odkaz v rámci míst a situací, jimiž během svého života prošel.

Třetí kapitola nazývaná se „Právní a teologické učení Ibn al-Amíra“ je rozdělena do dvou oddílů, které se zabývají vždy jedním tématem v dané oblasti. Z hlediska právní oblasti se zaměřuje na prosazování *idžtihádu* oproti zavedené praxi *taqlídu*, které je zasazené do širšího tématu studia *ḥadīthů*. V teologickém učení si pak práce všimá tématu *tawhídu*. Na těchto dvou tématech se snaží ukázat propojení Ibn al-Amírova učení s ostatními tradicionalisty, nejen jeho souputníky v podobě jeho učitelů a žáků, ale například i k Ibn Tajmíjovi.

Na místech, kde se práce zabývá přímo Ibn al-Amírem, čerpá povětšinou z arabských děl, neboť mu nebylo věnováno v západních jazycích mnoho prostoru. Nejvíce mu ho věnoval Bernard Haykel ve své monografii *Revival and reform: the legacy of Muhammad as-Shawkani*, která se sice primárně zabývá aš-Šawkáním, ale na mnoha místech odkazuje na Ibn al-Amírovy životní osudy i jeho učení. Johnatan Brown se na několika stranách zabývá jeho přístupem k sunnitským sbírkám *ḥadīthů*, ale i jeho životem, ve své studii o al-Buchárího a Muslimově sbírce *ḥadīthů* *The canonization of al-Bukhārī and Muslim: the formation and function of the Sunnī ḥadīth canon*. Konečně pak studie Ahmada Dallala *Rethinking authority: trends in eighteenth-century hadith studies*, která rovněž sleduje linii studia *ḥadīthů* a jejich sbírek, a ukazuje Ibn al-Amírův postoj v porovnání s jeho předchůdcem Ibn al-Wazírem a následovníkem aš-Šawkáním. Claudia Preckel pak ve své studii o knihovně indického tradicionalisty Siddíqa Hasana Chána představuje intelektuální linii mezi Jemenem a Indií, která přenáší učení jemenských tradicionalistů k hnutí *Ahl-e hadís*. Pokud se objevuje Ibn al-Amírovo jméno v dalších studiích, pak se jedná spíše o krátkou zmínku, nebo jen zařazení jeho jména po boku dalších islámských reformátorů-tradicionalistů 18. a 19. století obecně islámského světa nebo specificky jemenského prostředí. Výjimku pak tvoří studie Pavla Ťupka a Ondřeje Beránka o salafitském islámu, které na více místech učení Ibn al-Amíra zmiňují.

Druhý jmenovaný ve své knize *Saúdská Arábie: mezi tradicemi a moderností* věnoval pár řádek Ibn al-Amírovi ve spojitosti s jeho kritikou Muhammada ibn Abd al-Wahhába. Pavel Ťupek pak věnoval Ibn al-Amírovi několik studií. Článek *Salafismus a různé výklady Ibn Tajmíji* se zaměřuje i na Ibn al-Amíra, v knize *Salafitský islám a The temptation of graves in Salafi Islam: iconoclasm, destruction and idolatry* věnoval několik stran Ibn al-Amírovi životu i učení se zaměřením na ikonoklasmus a hroboborectví, kterým se zabýval i ve sborníku *Smrt, hroby a záhroby v islámu*, do kterého přeložil část Ibn al-Amírova pojednání *Tathír al-i`tiqád*.

Naopak v arabštině bylo Ibn al-Amírovi věnováno v posledních desetiletích několik děl, ať už se jedná o různé monografie k životu a dílu, nebo studie zaměřené na některé aspekty jeho díla, většinou v podobě magisterských a doktorských prací, které tato práce hojně využívá. Dále tato práce vychází z biografických slovníků Muhammada aš-Šawkáního *Al-Badr at-ťáli`*, a dodatkům k dílu z pera Muhammada Zabáry *Mulhaq al-Badr at-ťáli`* a jeho díla k jemenským dějinám *Našr al-`arf*, které však z důvodu nedostupnosti čerpá pouze zprostředkovaně. Pokud jde o samotné Ibn al-Amírovo učení, práce čerpá přímo z jeho původních děl, která vyšla v arabských edicích.

Práce si v žádném případě neklade za cíl být vyčerpávající studií, která by pokryla všechny aspekty Ibn al-Amírova života, natož jeho učení a díla. Ale jakožto první práce v českém jazyce, zabývající se více aspekty osoby Ibn al-Amíra se snaží dát odpovědi na otázky po důležitosti hlubšího studia jeho děl i pramenů, jež se vztahují k jeho životu a době, ve které žil.

Poznámka k transkripci a překladu

Pro arabská slova v textu práce, ať už se jedná o různá jména a názvy, nebo citace z arabských textů, je použita zjednodušená verze vědeckého přepisu, která využívá specifika české diakritiky a spřežek (dž, ch, dh, th), ale zachovává zvýraznění emfatických hlásek (š, đ, ʔ, ʒ). Pro přepis hamzy a `ajn je využito různých znaků (´ a ˆ), ale hamza není zapisována na začátku slova. Překlady citací z arabského textu do češtiny byly použity pro účely práce jejím autorem.

1 Dějiny Jemenu, sociální složení a náboženská situace na jeho území

Pro lepší poznání působení a díla Ibn al-Amíra je nutné nejdříve předložit dějinnou situaci Jemenu, především po stránce politické, náboženské a sociální, o čemž pojedná tato kapitola. Neboť právě jedinečná historická konstelace v této jižní části Arabského poloostrova nechala vzejít islámskému učenci Ibn al-Amírovi. Přestože je možné zařadit Jemen do širšího okruhu dějin islámského a arabského světa, je nutné zmínit, že do něj pronikají různé myšlenky známé z jeho jiných částí a vládnu na jeho území dynastie, které vládly v centru i okolních oblastech islámského světa. Zachoval si tak jistá specifika, která se nám ozřejmí z následujícího popisu.

1.1 Geografie

Jemen lze rozdělit do několika velmi dobře definovatelných celků. Náhorní oblast Jemenu se dělí na Horní Jemen (*al-Jaman al-'Uljá*) a Dolní Jemen (*al-Jaman as-Suflá*). Horní Jemen, který se rozkládá od Nadžránu na severu k Jarímu a pohoří Sumára na jihu, obývá převážně zajditské obyvatelstvo a nacházejí se v něm centra zajditského vzdělání Sa'da, San'á' a Dhamár. Zajditští imámové ovládají toto území ve spolupráci s místními kmeny a jejich vůdci, kteří tvoří jejich příležitostné vojsko, což místu dodává sílu a možnost obrany, ale zároveň i časté sváry a jistou nestabilitu. Dolní Jemen rozkládající se jižně od pohoří Sumára byl ve středověku centrem dynastií Rasúlovské (626-858 [1229-1454]) a Táhirovské (859-923 [1454-1517]). Jeho centry jsou Ibb, Dhú Džibla a Ta'izz. Obyvatelé jsou především sunnitě šáfi'itského *madhhabu*. Tato oblast se později po qásimovském dobytí v 17. století stala centrem výběru daní jejich státu. Třetí oblastí je Západní vrchovina, která se rozkládá na náhorní plošině na západě Jemenu. Západní vrchovina byla zemědělským centrem, neboť se zde pěstovala káva, která byla dlouhou dobu až do 18. století výhradně jemenským artiklem, a obchod s ní přinášel qásimovskému státu velké finanční příjmy⁵. Z hlediska složení obyvatelstva se jedná o velmi pestrou oblast, protože ji obývají zajdité, šáfi'itští sunnitě i ismá'ilíté. Poslední oblastí, která hraje důležitou roli v rámci qásimovského státu, je jemenská Tiháma, která se rozkládá po celé délce západního pobřeží, a kromě vyprahlých plání se v ní nacházejí důležité přístavy v Rudém moři, a to Mocha a al-Luḥajja, která zajišťují námořní obchod i kontakt s východní Afrikou a Indickým oceánem. Obyvatelstvo tvoří převážně šáfi'ité. Dalšími oblastmi, které qásimovci při výbojích v 17. století dobyli a které se staly součástí

⁵ Bernard Haykel, *Revival and reform in Islam: the legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 16-17.

jejich státu, avšak hrály spíše podružnou roli, jsou na východě Hadramaut a oblast Dhófaru ležící v dnešním Ománu u hranic s Jemenem.⁶

1.2 Sociální rozdělení společnosti

Jemenská středověká společnost, především ta na území Horního Jemenu, se dělila do základních čtyř skupin. Nejvýše na společenském žebříčku byli sajjidové⁷ (*sajjid*/ pl. *sáda*), již pochází z rodinné linie proroka Muḥammada, respektive jsou potomky 'Alího a Fátimy a jejich synů Ḥasana a Ḥusajna (tzv. *Ahl al-Bajt*). Ti zastávali politické funkce a byli náboženskými učenci a interprety Božího zákona, jako jediní se mohli stát zajditskými imámy, právě díky svému rodokmenu. Druhou skupinou jsou qádíjové (*qádí*/ pl. *qudát*). Ti společně se sajjidy tvoří elitní skupinu společnosti (duchovní), kteří se od nich liší svým původem, nejsou z *Ahl al-Bajt* a své postavení ve společnosti získali skrze individuální intelektuální přípravu a studium, přičemž jim rovněž mohla pomoci blízkost jejich příbuzných u zajditských imámů. Nemohli dosáhnout pozice imáma, ale stávali se ministry, soudci a sloužili v administrativě státu. Byli autority v náboženských a právních naukách a obvykle žili po boku sajjidů v *hidžrách* (pl. *hidžar*), což byly chráněné okrsky v jinak kmenovém území.⁸ Dále pak v hierarchii stojí kmeny (*qabila*/pl. *qabá'il*) a z nich pak nejvýše jejich vůdci (*šajch*/pl. *šujúch*). Kmeny hrály hlavní roli ve vojenském zajištění území a později státu, v jeho obraně i výbojích. Příslušníci kmenů jsou bojovníci, ale je třeba je počítat mezi rolníky. Nižší skupinou jsou pak nejen ve městech i ve venkovských oblastech společně s rolníky, řemeslníci a obchodníci. Židé jako *dhimmi* sice stojí mimo hierarchii, ale byli většinou řemeslníky (pracovali často s kovy, ale byli mezi nimi i ševci). Příslušníci této nejnižší skupiny řemeslníků a obchodníků se nazývali muzajjinové (*muzajjin*/pl. *mázájina*). Příslušnost k té či oné vrstvě byla zřejmá na první pohled. Každá společenská vrstva byla distinktivní co do způsobu oblékání, vystupování na veřejnosti i mluvy.⁹

⁶ Paul Dresch, *Tribes, government, and history in Yemen* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 1-16; Bernard Haykel, *Revival and reform*, 3-4.

⁷ Termíny sajjid (pro ženu sajjida) a šaríf (pro ženu šarífa) byly původně zaměnitelné a používaly se pro potomky imámů Ḥasana i Ḥusajna, později se mezi nimi začalo rozlišovat – šarífové jsou z linie Ḥasana a sajjidové z linie Ḥusajna.

⁸ Pojem *hidžra* byl v jemensko-zajditském prostředí vnímán původně jako přesun (migrace) zajditů, především z oblasti Kaspického moře a Hidžázu, do Jemenu na podporu jemenských zajditským imámů. Později se pak význam posunul a začala se tak nazývat místa (osídlení), která v sobě nesla politickou a náboženskou autoritu (Yasuyuki Kuriyama, „*Hijra among the Yemeni Zaydis: the evolution of the concept and its functions in the ninth and to eleventh centuries*“, *Orient*, XLIV (2009): 41-54; Dresch, *Tribes*, 136,140-151).

Například i Šawkán rodiště Muḥammada aš-Šawkáního byla *hidžra* (Aš-Šawkání, Muḥammad ibn 'Alí. *Al-Badr at-táli' bi-maḥásin man ba'da al-qarn as-sábi'* (Al-Qáhira: Dár al-kitáb al-islámí, [1995?], 215).

⁹ Paul Dresch, *Tribes*, 136-145; Haykel, *Revival and reform*, 4-5.

1.3 Náboženské složení společnosti

Jemen, který byl po úsvitu islámu ovládán guvernéry vyslanými umajjovskými a posléze abbásovskými chalífy, se díky své odlehlosti od center říše a náročnému terénu stal útočištěm různých (politicky a doktrinálně) odštěpeneckých hnutí a vzbuřenců proti centrálnímu chalífátu a jejich základnou pro politické a náboženské cíle. Přibližně od 8. a 9. století se prosazují tři silné náboženské skupiny v zemi: zajdité, ismá'ílité a sunnité (především šáfi'ité). Tyto skupiny vedle sebe žijí v jistém napětí, jenž přetrvalo po několik dalších století a vytvářelo jednak různé konflikty, jednak i zajímavé duchovní a intelektuální prostředí, ve kterém se jednotlivé školy ovlivňovaly. Do země pronikaly rovněž skupiny súfítů, a ve výše popsané atmosféře docházelo k syntéze v učení různých súfitských učenců, a protože i ti hráli důležitou roli v náboženských a politických sporech, bude o nich pojednáno. Stejně tak bude třeba zmínit židovskou komunitu, která byla součástí jemenských dějin a společnosti.¹⁰

1.3.1 Zajdité

Zajdíje je nutné se více věnovat, protože její zásady a učení se v průběhu dějin udržely jen v Jemenu, o to významnější roli zde hrála. Rovněž z jeho prostředí pocházela skupina tradicionalistů¹¹ včetně Ibn al-Amíra, která učení a praktiky zajdíje odmítla. Zajdíja je jednou z větví ší'itského islámu, jehož stoupenci podpořili Zajda ibn 'Alího a jeho postání v Kúfě r. 740 proti umajjovci Hišámu ibn 'Abd al-Malikovi. V tom okamžiku došlo k rozvětvení ší'y na militantní, leč v otázce nástupnictví Muḥammada umírněnou větev – tedy zajdíju, a radikální (neuznávali Abú Bakra a 'Umara za právoplatné chalífy)¹², leč kvietistickou imámíju.¹³ Po neúspěšném povstání přežívali stoupenci zajdíje na různých místech včetně Mekky a Medíny. Ale hlavním centrem zajdíje se stala oblast jižního pobřeží Kaspického moře, kde byly založeny dva různé zajditské státy: první vedený ḥasanovcem al-Ḥasanem ibn Zajdem z Rajje, jehož

¹⁰ Muhammad Ibn Ali Aziz, *Religion and mysticism in early Islam: theology and sufism in Yemen* (London: I.B. Tauris, 2011), 7-14.

¹¹ Pojem tradicionalisté/tradicionalistický, někdy též reformní/reformátoři, používám v celé práci pro učence a učení ovlivněné četbou děl Ibn Tajmíjou a Ibn al-Qajjimem, kteří by se dali souhrně nazvat jako ahl al-ḥadíth. V jemenském prostředí to byli učenci vycházející ze zajditského prostředí studující sunnitské sbírky ḥadíthů (tradice), praktikovali *idžtihád*, stáli nad systémem *madhabů* a byly puristy v kultu. Tradicionalismus zde není využit ve smyslu těch učenců, kteří se naopak drželi ustálené tradice v jednotlivých *madhhabech*, ať už to byli sunnité nebo zajdité. V práci se rovněž nevyskytuje rozdíl mezi pojmem tradicionalistický a tradicionistický, na který klade důraz například Haykel ve své knize.

¹² Po opravě Zajda ibn 'Alího lze v rámci zajdíje sledovat dva směry batriju, která uznávala i první chalífy, a džarúdíju, která je naopak neuznávala a držela se v tomto bodě učení Muḥammada ibn Báqira (Wilferd Madelung, "Zaydiyya", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2002), 477-488.

¹³ Pojmem imámíja na tomto místě označuje budoucí ší'u dvanácti imámů (ithná' 'ašaríja). S pojmem se lze však setkat i ve spojení se zajdity či jinými ší'ity.

učení se řídilo odkazem al-Qásima ibn Ibráhíma ar-Rasího (168-246 [785-860]), který v oblasti teologie zastával medínské postoje¹⁴, druhý pak ĥusajnovcem al-Ĥasanem al-Utrúšem an-Náširem li-l-Ĥaqq, který zastával jiná stanoviska v oblasti teologie a práva nežli al-Qásim – především v oblasti teologie přebíral spíše imámovské učení. Zajditské komunity a jejich státy vydržely v oblasti Kaspického moře až do 10./16. století (933 [1527]).¹⁵

Již zmiňovaný al-Qásim ibn Ibráhím ar-Rasí je považován za zakladatele zajditské teologické a právní školy, neboť utřídil její učení. Velký znalec zajdíje, a ší'itského islámu vůbec, Wilferd Madelung se o něm více zmiňuje ve své přelomové studii o zajdíje¹⁶, která je i zevrubným popisem zajditského učení. Al-Qásimův význam nekončí jen u formace učení. Jeho vnuk al-Hádí ilá al-Ĥaqq Jahjá ibn al-Ĥusajn (245-298 [859-911]) byl klíčovou postavou pro formování jemenské zajdíje. V roce 283 [897] založil v Jemenu zajditskou komunitu s centrem ve městě Sa'da.¹⁷ Al-Hádí ilá al-Ĥaqq Jahjá sestavil právní a náboženské texty, na kterých stojí hádawijská¹⁸ právní škola do dnešních dní. Jedná se především o *Kitáb al-aĥkám* (Kniha právních soudů) a *Kitáb al-muntachab* (Kniha vybraných textů). Jeho důležitým následovníkem se stal v 9./15. století al-Mahdí Aĥmad ibn Jahjá al-Murtaďá (z. 840 [1436]), který ve svém díle *Kitáb al-azhár* (Kniha květin)¹⁹ řeší teologické otázky na podkladu baghdádské mu'atazily²⁰. Otázku vnikání a přijímání názorů a koncepci mu'atazily v oblasti teologie řeší celé dějiny zajditského učení²¹, přičemž škála přijetí se pohybuje mezi těmi, kteří ji vřele přijímají, a těmi, kteří ji tvrdě odmítají. Především propojení mezi jemenskou a kaspickou větví zajdíje přinášelo větší podíl baserské mu'atazily²², a až Ĥumajdán ibn Jahjá (7./13. století) a první qásimovský imám al-Manšúr al-Qásim ibn Muĥammad (966-1029 [1559-1620]) se vrátil

¹⁴ Nebyl nakloněn učení imámíje.

¹⁵ Wilferd Madelung, „Zaydiyya“, 477-479; Haykel, *Revival and reform*, 5-6.

¹⁶ Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. De Gruyter, 2012.

¹⁷ Jeho životem a dílem a rovněž počátkům zajdíje v Jemenu se detailně zabývá například kniha Cornelise van Arendonka *De Opkomst van het Zaidietische imamaat in Yemen* (francouzský překlad Jacquese Ryckmanse: Cornelis van Arendonk, *Les débuts de l'Imamat Zaidite au Yemen* (Leyde: Brill (1960)).

¹⁸ Pojmu *hádawijský* je v práci použito pro zajditský *madhhab* nastolený v Jemenu za života al-Hádího, a postupně se rozvíjející v pracích učenců, o kterých bude řeč. Výrazu je použito v případě, že se jedná o vše spojené se zajdíjou v Jemenu.

¹⁹ Jednalo se o teologicko-právní příručku (*muchtasar*).

²⁰ Mu'tazila je teologico-filosofický směr islámu, který se vyprofiloval ve významnou teologickou školu. Měla dvě centra: Basru a Baghdád. Při výkladu (i svých pěti článků víry) používali *ta'wil* a metody *kalám*, kterou vnesli do islámských věd racionální filosofické postupy pokračující v tradici helénského myšlení.

²¹ Zajd ibn 'Alí byl žákem Wásila ibn 'Atá' (z. 130 [748]), který byl zakladatelem této racionalistické školy.

²² Docházelo především k převozu knih z kaspické oblasti do Jemenu, o což se starali v 10. a 11. století al-Mu'ajjad Aĥmad ibn al-Ĥusajn (z. 410 [1020]) a jeho bratr an-Nátiq Jahjá (z. 424 [1033]), zastánci baserské mu'atazily. Druhý jmenovaný sestavil dílo *Kitáb at-tahrír*, ve kterém skloubil al-Qásimovi a al-Hádího právní zásady a teologii baserského mu'tazily 'Abd al-Džabbára (z. 416 [1025]). Baserské školy se poté drželi někteří významní imámové (Madelung, „Zaydiyya“, 479).

znovu k teologické škole al-Qásima a al-Hádiho ilá al-Ḥaqq Jahjá, neboť odmítal mu‘atazilistické spekulace a fantazie.²³

Mezi základní a pro tuto práci důležité doktríny zajdíje patří její pojetí imamátu, které se do jisté míry liší od toho imámovského, či jiných ší‘itských koncepcí. Doktrína určuje, kdo by se měl stát imámem a jaké kvality by měl mít. Základní premisou je jeho rodokmen, který by měl sahat k *Ahl al-Bajt* (tedy v zajditském pojetí být potomkem Ḥasana nebo Ḥusajna), pokud je tato podmínka splněna, může se stát imámem v podstatě kdokoliv. Imámové vyzývají k věrnosti (*da‘wa*), a když je třeba, povstanou (*churúdž*) proti nelegitimnímu vládci. Osoba, která měla být prohlášena imámem, musela, kromě rodokmenu, splňovat dvě základní kvality, být vynikajícím učencem v islámských vědách a zároveň rozhodným bojovníkem za spravedlnost. Tuto hodnotu tedy mohli zastávat jedině muži, kteří byli schopnými vůdci i vynikajícími učiteli, byli to „muži meče a pera“, řečeno jazykem klasických islámských textů. Kvality jako zbožnost, morální a tělesná integrita a statečnost mu nesměly být cizí. V intelektuální a duchovní sféře musel být schopen idžtihádu, nařizovat dobré a zakazovat zapovězené (*al-amr bi al-ma‘rúf wa-an-nahj an al-munkar*),²⁴ vést pateční shromáždění, bránit islámské území (*dár al-islám*) a vést džihád, atd. Pokud některou kvalitu postupem času ztratil a nebyl považován za dokonalého (*kámil*), byl mu titul imáma odňat a hledal se imám nový. K výběru imámů a následnému vzdání holdu (*baj‘a*) novému imámovi se starala rada (*šúrá*) složená ze sajjidů, která hledala a ustanovovala vhodné duchovní a politické vůdce. Někteří se však přikláněli k tomu, že imáma ustanovuje přímo Bůh. Vzorem ideálního imáma byl al-Hádi ilá al-Ḥaqq Jahjá. Avšak v rámci zajdíje existoval i koncept, že nemusí být imámem ten nejvhodnější, ale může to být tou dobou ten nejsilnější, který je však po nějaké době nahrazen.²⁵

Je nutné zmínit, že hádawijský směr (zajdíja) je z ší‘itského islámu neblíže systému čtyř sunnitských právních madhabů a k sunnismu jako takovému, o které bude řeč v následujících řádcích. V rámci kontaktů mezi sunnismem a hádawijskou školou je rovněž zajímavé zajditské studium sunnitských sbírek ḥadíthů (*sunny*). Tuto praxi lze sledovat již od 12. století. Většinou se jednalo o využití ḥadíthů ze sunnitských sbírek pro podpoření zajditského pohledu zvnějšku,

²³ Aziz, *Religion and mysticism*, 19-22; Haykel, *Revival and reform*, 5-6; Madelung, „Zaydiyya“, 479-480.

²⁴ Otazku *al-amr wa-an-nahj* detailně rozebírá ve své studii Michael Cook, a mimo jiné se věnuje tématu i v rámci zajdíje, a rovněž předkládá tezi o sunnizaci zajdíje (právě na podkladě *al-amr wa-an-nahj*) ze strany tradicionalistických učenců (Michael Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought* (Cambridge: University Press, 2004), 228-251).

²⁵ Tato koncepce se odkazuje k počátkům islámu a Muḥammadově nástupnictví, kdy před právoplatným a nejschopnějším nástupcem ‘Alím, vládli Abú Bakr a ‘Umar. Jedná se o *imámat al-mafdúl* (méně ctnostný).

ale mezi zajditskými učenici se utváří rovněž tradicionalistický proud, který představovali především Muḥammad ibn Ibráhím al-Wazír (z. 840 [1436]), sajjid Muḥammad ibn ‘Izz ad-Dín al-Muftí (z. 1049 [1640]) následovaný Ibn al-Amírem (z. 1182 [1768]) a Muḥammadem aš-Šawkáním (z. 1254 [1839]). Tradicionalismus je jedním z hlavních témat této práce a bude probrán obsírněji v následujících kapitolách.²⁶

1.3.2 Sunnité

Sunnitský islám se v prvních stoletích ustavil na studiu Koránu a ḥadíthů (tradic), přičemž bylo uznáváno především šestero sbírek (*al-Kutub as-sitta*): *Šaḥíḥ* od al-Buchářího (z. 256 [870]), *Šaḥíḥ* od Muslima ibn al-Hadždžádže (z. 261 [875]), *Sunan* od Abú Dáwuda (z. 275 [888]), *Džami‘* od at-Tirmidhího (z. 279 [892]), *Sunan aš-šughrá* od an-Nasá‘ího (z. 303 [915]) a *Sunan* Ibn Mádžy (z. 275 [887])²⁷, a postupně se rozvinul do *madhhabového* systému především čtyř škol malikovské, ḥanafitské, ḥanbalitské a šáfi‘itské.

Přestože zakladatel šáfi‘itského směru Muḥammad ibn Idrís aš-Šáfi‘í (z. 820) Jemen osobně navštívil, na počátku 9. století bylo nejvíce sunnitů na jemenském území přívrženci málikitského *madhabu*. Šáfi‘itskými enklávami se staly Šan‘ā, al-Džanad a část jižního Dolního Jemenu a později Hadramautu. Převládajícím *madhhabem* se šáfi‘ismus stal až v první polovině 11. století. Velkým proponentem šáfi‘ismu v Jemenu se stal al-Qásim ibn Muḥammad al-Džumahí al-Quraší (z. 1045). Základními prameny byly *Muchtasar al-Muzaní* (Muzaního příručka) Ibráhíma ibn Jahjá al-Muzaního (z. 877) a aš-Šáfi‘ího *Risála*, které později vystřídaly knihy učence an-Nawawího (z. 1277) jako *al-Minhádž* (Metoda) nebo *Rawd at-tálibín* (Zahrady studentů). Největší jemenskou autoritou se stal Jahjá ibn Abí al-Chajr al-‘Imrání (z. 1162), který byl autorem díla *al-Baján*, jež se stala nejcitovanějším manuálem. Šáfi‘ismus získává ještě více podpory a přívrženců, když rasúlovský sultán al-Manšúr ‘Umar (1229-1249) přešel z ḥanafismu právě k šáfi‘ismu. V návaznosti na napětí mezi šáfi‘itským a ḥanafitským *madhhabem*, který byl oproti šáfi‘itské škole silně ovlivněn racionalismem vyvěrajícím z mu‘atazily, šáfi‘ité zavrhnou mnohé mu‘atazilitské doktríny jako stvoření Koránu a odmítají spekulativní metodu v teologii.²⁸

²⁶ Haykel, *Revival and reform*, 9.

²⁷ Někdy je místo sbírky ibn Mádžy uznávána sbírka *Muwatta* (Vydlážděná cesta) Málika ibn Anase (z. 179 [795]). Více k jednotlivým sbírkám a jejich užívání například v Muḥammad Zubayr Šiddīqī, *Hadīth literature: its origins, development & special features* (Cambridge: Islamic text society, 2008), 43-75; Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world* (Oxford: One World, 2009), 28-46.

²⁸ Aziz, *Religion and mysticism*, 27-32.

Dále je třeba zmínit pobyt Muḥammada ibn Ḥanbala (z. 855) v Jemenu, kde studoval pod vedením ‘Abd ar-Razzáqa aṣ-Ṣan‘áního (z. 827). Ibn Ḥanbal měl v Jemenu mnohé následovníky a ḥanbalitský tradicionalistický směr se na jeho území dále rozvíjel. Asketa Aḥmad ibn Muḥammad al-Burajhí (z. 1190) nazývaný *Sajf as-sunna* (Meč tradice) byl znám svým napadáním a striktním odmítnutím mu‘atazily a aš‘arismu. Kolem něj se utvořil kroužek studentů a měl zásadní vliv na ukotvení a rozšíření ḥanbalismu v Jemenu.²⁹

Do 12. století sloužily islámskému vzdělávacímu systému madrasy při několika větších mešitách. Základy institucionalizovaného sunnitského školství položili vládci ajjúbovské dynastie vládoucí Jemenu v letech 569-626 [1174-1229], kteří založili roku 592 [1197] v Zabídu náboženské učiliště al-Mu‘izzíja, nesoucí jméno zakladatele, ajjúbovského vládce al-Mu‘izze (z. 598 [1202]). V tomto trendu pokračovali rasúlovští vládci, kteří zakládali další učiliště, knihovny a mešity. Centry sunnitského vzdělání byly Zabíd a Ta‘izz, ve kterých studovali zájemci z celého islámského světa.³⁰

1.3.3 Ismá‘ilité

Ismá‘ilité podobně jako zajdité tvoří jednu z větví ší‘itského islámu. Odvozují svůj původ od staršího syna Dža‘fara aṣ-Ṣádiqa (z. 148 [765]), Ismá‘íla. Tato náboženská skupina se začala šířit v polovině 9. století a její přítomnost v Jemenu je spjata se dvěma misionáři (sg. *dá‘i/pl. du‘á*), jmenovitě ‘Alí ibn Faḍlem al-Chanfarím (z. 301 [914]) a al-Ḥasanem ibn Hawšabem (z. 302 [915]), známým pod jménem Mansúr al-Jaman (Vítězící v Jemenu). Ibn al-Faḍl je v zajditských pramenech označován jako qarmatovec³¹, kterému jsou připisovány zločiny jako cizoložství a opilství. Po smrti těchto dvou misionářů jejich stoupenci z jemenského území mizí a až do poloviny 11. století se žádné větší komunity neobjevují. V roce 1038 nastupuje šulajḥovská dynastie, vládoucí téměř sto let, jejíž zakladatel ‘Alí ibn Muḥammad as-Šulajḥí byl rovněž misionářem. Šulajḥovci (453-569 [1047-1138]) byli vlastně vazalskou dynastií Fátimovců. Všechny nástupnické a věroučné otázky byly reflektovány i v Jemenu, dochází tedy i k rozdělení této skupiny na nizárovské a musta‘lǧijovské přívržence. Druhá zmíněná skupina dosáhla v Jemenu převahy a těšila se přízně nejenom šulajḥidské královně Arwá bint Aḥmad, ale i dynastií Rasúlovců a Ṭáhirovců. Ismá‘ilité zakotvili v horské pevnosti Haráz, odkud šířili

²⁹ Aziz, *Religion and mysticism*, 30.

³⁰ Aziz, *Religion and mysticism*, 32-33.

³¹ Qarmatovci byli odnoží ismá‘ílije, na které měly silný vliv některé elementy zoroastrismu.

své poselství ke komunitám v několika dalších oblastech. V Nadžránu, kde misií vedla rodina Markramí, byli podporováni kmenem Banú Jám. Velkého, třebaže krátkého, rozmachu dosáhli ismá‘ílité ještě během 18. století, kdy hlavní misionář (*dá‘i mutlaq*) al-Ḥasan ibn Hibat Alláh (z. 1188 [1775]) dobyl Ḥadramaut, ale jeho postup do Ḥidžázu byl zastaven vzrůstající se rodinou Sa‘úd.³²

1.3.4 Súfíté

Intelektuální a věroučné milieu na území Jemenu, které bylo velmi pestré, dalo vzniknout i svébytnému asketicko-mystickému proudu súfismu. V Jemenu jako v dalších oblastech islámského světa se objevují jednotliví súfíté, zdůrazňující především asketický rozměr islámu, přestože to byli i mystici. Později začínají vytvářet menší skupinky. Největší rozmach však přichází až ve 12. století a to s velkou podporou a vstřícností ajjúbovských vládců vůči súfítům a sunnitům obecně. Súfíté se jim za tuto štědrost odměňovali tím, že hráli u mnohých povstání a nepokojů roli smířčích prostředníků mezi vládou a kmeny. Na politiku svých předchůdců navázali i Rasúlovci, kteří podporovali vznik dalších učilišť a ribátů, rovněž povzbuzovali obyvatelstvo k podílení se na chodu súfítských bratrstev.³³ Asi nejvýznamějším súfítou v Jemenu byl Ibn ‘Alwán³⁴ (z. 665 [1266]), jenž založil jedno z bratrstev ‘alwáníji. Mezi další súfíjská bratrstva (*taríqy*) na jemenském území patřila qádiríja, rifá‘íja, suhrawardíja, jáfi’íja a rovněž naqšbandíja, jejíž členové, především ti z rodiny Mizdžádží, byli rovněž důležitými učenenci zabývajícími se ḥadíthy.³⁵

1.3.5 Židé

Původ Židů v Jemenu není zcela jasný. Pravděpodobně přicházeli ze starověkého Izraele ještě před zničením prvního chrámu Babyloňany (587 př.nl.), z časti se mohlo jednat o potomky konvertitů z doby himjarského království, kdy se judaismus stal na 150 let státním náboženstvím ve 4.-6. století. Po nástupu islámu se jejich pozice začíná měnit – majetkové poměry byly upravovány smluvami, jako nemuslimové si mohli ponechat půdu i jí rozšiřovat, odváděli zekat a daň z hlavy džizja, za což jim byla poskytována ochrana. Věnovali se obchodu

³² Aziz, *Religion and mysticism*, 14-19.

³³ Aziz, *Religion and mysticism*, 36-50.

³⁴ Ibn ‘Alwánovi je věnovaná monografie Muhammad Ibn Ali Aziz, *Religion and mysticism in early Islam: theology and sufism in Yemen* (London: I.B. Tauris, 2011). Ibn al-Amír jmenuje tohoto súfítu ve svém pojednání *Tathír al-i‘tiqád* mezi světci, které vyzývá jemenský lid.

³⁵ Aziz, *Religion and mysticism*, 183-200.

a různým řemeslům jako byli kováři, tkalci, kovotepci³⁶ a šperkaři; udržovali kontakty s ostatními židovskými diasporami v Babylonii, Egyptě a Palestině. Relativně harmonické vztahy s arabskou komunitou se začínají měnit v 16. století po osvobození od turecké okupace, kdy se objevuje averze vůči Židům ohledně jejich postoje k Turkům. K vážné roztržce dochází v reakci na mesiášské hnutí Šabtaje Cviho (1666), kdy začíná být Židům zabavován majetek, ničeny synagogy a je vyvíjen tlak na konverzi. V roce 1679 byli ti, kteří se víry nezřekli, vystěhováni do Mawzá' u Mochy, kde žili v exilu. Po návratu si směli stavět nové domy jen za hradbami, obřady byli nuceni praktikovat v soukromí, neboť stavba synagog nebyla povolena.³⁷

1.4 Jemen za vlády qásimovské dynastie

Jemen měl vždy výjimečnou pozici v dějinách arabského poloostrova, neboť se jeho severní část velmi lišila od té jižní, což mělo důsledky na jeho politickou, ale i náboženskou situaci. Jako mnoho jiných částí islámského světa se v období vlády abbásovské dynastie severní oblast Jemenu odpojuje od říše, a na jeho území je ustavena vláda zajditská, která má však ke státnímu administrativnímu uspořádání jako takovému dlouhou dobu daleko. Jemen, a to obě dvě jeho části, však svoji polohou a důležitostí lákal velké islámské dynastie k dobytí a vytvoření satelitních států, jak se tomu stalo i v případě Fátimovců, Ajjúbovců, Mamlúků a posléze Osmanů. Zároveň na jemenském území vládly místní dynastie, z nichž některé svou vládu udrželi velmi dlouho.³⁸

Vláda qásimovské dynastie spadá do období expanze evropských námořních mocností. Portugalsko, podobně jako další evropské mocnosti, vybudovali na africkém pobřeží opěrné body k ochraně svých tras na cestě do Indie. V roce 1504 vyslali své lodě s cílem rozšíření vlivu v Indickém oceánu k pobřeží Jemenu a Ománu. V případě Ománu byli úspěšní, kdy vybudovali pevnosti, včetně Maskatu, a udrželi si nad nimi kontrolu kontrolovali v letech 1508 až 1648. V případě Jemenu se dlouho snažili dobýt Aden, ze kterého by mohli kontrolovat úžinu Báb al-Mandab, kterou probíhal obchod mezi Indií a Etiopií. Mamlucký sultán Selím I. kontrolu na Adenem udržel a zapříčinil jeden z mála portugalských neúspěchů. Nejdůležitějším přístavem

³⁶ Během 18. století téměř úplně ovládli mincovnické řemeslo (Haykel, *Revival and reform*, 47-48).

³⁷ Haykel, *Revival and reform*, 115-124; Viktor Černý, *Po stopách 'Ádů: jižní Arábie v čase a prostoru* (Praha: Academia, 2016), 215-217.

Ibn al-Amír se v otázce židů, ale i jiných nemuslimů, vyslovuje pro jejich úplné vyhnání z Arabského poloostrova (Hasan ibn 'Alí Quraší, *Ibn al-Amír aš-Šan'ání - raḥimahu 'lláhu - wa-džuhúduhu fí ad-da'wa wa-al-iḥtisáb* (Džámi' at al-imām Muḥammad ibn as-Sa'ūd al-islāmija, 1421-1422 [2000/2001]), 164-168; Haykel, *Revival and reform*, 122-123).

³⁸ Ira Lapidus, *Islamic societies to the nineteenth century: a global history* (Cambridge: University Press, 2012), 487.

a centrem obchodu mezi Indií a Egyptem byla v té době Mocha. Hlavním zájmem Anglie byl především obchod. Několik let po první návštěvě kapitána Sharpeye v Adenu (1609) založili Angličané a Holanďané v Moše továrny na zpracování kávy. O sto let později podepsala Francie dohodu o obchodu s *dawlou* Mošy pod patronátem al-Mahdího (1709), která zaručovala Francouzům náboženskou svobodu i možnost celý den volně obchodovat. Evropské mocnosti tedy do vnitřních záležitostí Jemenu až do 19. století zásadněji nezasáhli. Jemen však ovlivnila osmanská invaze v roce 1517, která skončila vyhnáním Turků v roce 1635.³⁹

Nedá se říci, že by zajditský imámát se svým územím byl státem v pravém slova smyslu, s administrativou a armádou. Byl spíše závislý na dohodě s kmeny a charismatické postavě imáma jako vůdce. Až s osmanskou přítomností v zemi se začíná tato entita postupně proměňovat a nabývá více podoby státních struktur. Zakladatelem qásimovské dynastie se stal al-Qásim ibn Muḥammad (imám al-Manṣúr), později imám al-Manṣúr, který téměř celý svůj život bojoval proti osmanské nadvládě a získal si díky tomu velkou oblibu mezi obyvatelstvem. V roce 1597, ve svých 27 letech, byl prohlášen imámem. Postupně začal rozšiřovat svůj vliv v Jemenu na úkor Osmanů a stal se novým hráčem na mocenské šachovnici oblasti. Definitivního vítězství nad Osmany dosáhl až jeho syn al-Mu'ajjad Muḥammad (1620-1644). Největšího územního rozmachu dosáhl zajditský stát za imáma al-Mutawakkila Ismá'íla (1644-1676), rovněž al-Qásimova syna, kdy jeho vláda sahala od Dhófaru na východě, Adenu na Jihu a Nadžránu a Asíru na severu. To znamenalo i to, že ovládali převážně šáfi'itské území v Dolním Jemenu a na západním pobřeží. Období vlády těchto dvou, respektive tří silných vůdců, kteří ovládli téměř celé území Jemenu, bylo provázeno změnou struktur vlády a vytvořením fungující státní formy. Byla vytvořena pevná administrativa a soudní systém, centralizován výběr daní a cel. Imámové rovněž platili stálou armádu, přičemž její velitelé (*amír/ pl. umará'*) byli často etiopští otroci, což umožnilo imámům jistou autonomii na kmenových vůdcích, neboť jisti jejich loajalitou. Vedlo to k vytvoření gubernií a jmenování jejich guvernérů, kteří je spravovali a vybírali daně. Zároveň to ale vedlo, z hlediska islámského práva, k vykořisťování rolníků a kmenovým povstáním namířeným proti guvernérům i centrální vládě. Na severu území se však vláda imámů stále opírala o kmeny a jejich vojsko⁴⁰, a za jejich službu jim bylo přiznány daňové úlevy, území v nížinách Dolního Jemenu, nebo léna (*iqtá'*).

³⁹ R. L. Playfair, *A history of Arabia Felix or Yemen, from the commencement of the Christian era to the present time ; including an account of the British settlement of Aden* (Bombay: Education Society's Press, 1859), 105-115; Haykel, *Revival and reform*, 34-35.

⁴⁰ Uzavírali spolu písemné dohody o spojenectví, které se nazývaly *al-džabbúrja* (od toho termín *mudžabbarúna* pro kmeny, které byly předmětem dohody).

Financování státu stálo kromě daní především na pěstování a obchodu s kávou, na který měli víceméně monopol až do pol. 18. století.⁴¹

Imámové al-Mu'ajjad a jeho bratr a nástupce al-Mutawakkil chtěli povýšit svou dynastii a vládu na úroveň ostatních velkých islámských států. Chtěli se stát spravedlivými vládci nad ummou v Jemenu. Etablování nové dynastie vládnoucí nad velkým územím lze sledovat na korespondenci probíhající v letech 1630-31 mezi imámem al-Mu'ajjadem a osmanským guvernérem al-Aḥsá', 'Alím Pašou, ohledně legitimacy vlády jednotlivých vládců. Z této korespondence vyplývá, že zajditský imám jistě posílen předcházejícím dobytím Ṣan'ā a Ta'izzu v roce 1629 se považuje za nadřazeného osmanskému sultánovi, a to jak z hlediska rodokmenu (imámové jsou sajjidové), tak i hlediska doktrinárního, neboť považují svůj výklad islámu za ten správný. Imám al-Mutawakkil Ismá'íl si dopisoval v letech 1657-61 s mughalským vládcem Aurangzébem, který v té době hledal posvěcení své vlády. Legitimitu získal symbolicky od qásimovského vládce - sajjida - který jako *amír al-mu'minín* udělil Aurangzébovi titul jeho indického *walí*. Korespondence a výměna darů zůstala jen v rovině osobního přátelství a nepřerostla do silnějšího politického spojení. Dalším podnikem obou imámů byla zamýšlená konverze etiopského krále Fásilida (1603-1667), která ztroskotala na králově neochotě, navzdory čilým diplomatickým kontaktům v této věci. Na uvedených příkladech lze vidět snahu imámů legitimizovat svou vládu nejen v Jemenu, ale i v širším kontextu islámského světa.⁴²

Prvních pět vládců qásimovské dynastie lze považovat za spravedlivé imámy, kteří ve své osobě skloubili kvality islámských učenců a zároveň vojenských a politických vůdců. Jedná se o al-Mansúra al-Qásima Muḥammada (1598-1620), al-Mu'ajjada Muḥammada (1620-1644), al-Mutawakkila Ismá'íla (1644-1676), al-Mahdího Aḥmada (1676-1681) a al-Mu'ajjada Muḥammada (II.) (1681-1686). První kvality dokládají jejich erudovaná díla na poli právní vědy a teologie, ty druhé pak jejich mnohá vítězství a stabilní vláda (1598-1686).⁴³

Již byla zmíněna snaha imámů o nalezení výsostného místa mezi vládci islámských zemí i jejich možný náboženský přesah za hranice Jemenu. Nyní se podívejme na vedení náboženské politiky na jejich území, které zahrnovalo především sunnitské oblasti. Šáfi'itské

⁴¹ Haykel, *Revival and reform*, 44-45.

⁴² Haykel, *Revival and reform*, 34-35.

⁴³ Haykel, *Revival and reform*, 26-38.

sunnity brali jako kolaboranty s osmanskými okupanty, proto svým džihádem imámové, a zajdité obecně, obhajovali boj a dobývání Adenu, Lahdže, Abjanu a dalších sunnitských oblastí. Osmany a jím na roveň stavené šáfi'ity označovali *kuffár ta'wil*, tedy nevěřící držící se příliš volného, alegorického výkladu islámu, a oblasti, jež dobývali *džiwár kufrija*, tedy rouhačské susedství. Stejně jim byli trnem v oku sunnitští súfíté, kteří osmanskou vládu přivítali, neboť jejich vztah se zajdity byl většinou nepřátelský. Imám al-Manšúr al-Qásim je démonizoval a považoval za esoterickou sektu, která je pod vlivem perských *madžús*⁴⁴. Mnozí súfíté z horských oblastí museli utéct a již se nevrátili. Jeho snahy k očištění islámské praxe vedly i proti kmenům z Horního Jemenu a jejich zvykům. Zakázal uctívání stromu a pramenen ve Wádí Mawr a nechal zmrskat muže z kmene al-Ahnúm, kteří z pramene chtěli pít. V Hadramautu, ve kterém vládla sunnitská dynastie Kathírí (od 797-1386 [1395-1967]), se dokonce po jeho obsazení v polovině 50. let 17. století za vlády imáma al-Mutawakkila Ismá'íla v duchovním centru Tarímu snažili o prosazení několika vstřícných kroků vůči zajditskému islámu, pravděpodobně aby s nimi a jejich obyvateli bylo dobře nakládáno a udrželi se u vlády. Týkalo se to například reformy školství nebo v některých formálních projevech rituálu, jmenovitě pak svolávání k modlitbě *ḥajj 'alá ḥajr al-'amal*⁴⁵. Také zakazovali místním súfítům hraní na flétny a tamburíny při pouti k počtě sajjida 'Abd ar-Raḥmána as-Saqqáfa. Někteří imámové, jako al-Mutawakkil Ismá'íl, se nevyhýbali ani snahám o obracení sunnitského obyvatelstva k hádawijskému směru, tedey jakési zajdizaci, a zaváděli v celém Jemenu zajditské zvyky, jako například slavení ší'itského svátku *Jawm al-Ghadír*^{46, 47}.

Od 80. let 17. století se ale pozice qásimovského státu změnila, docházelo k velkým územním ztrátám, jmenovitě šlo o aš-Šíhr, Dhófar, Hadramaut, později pak i Aden a Abjan.⁴⁸ Bernard Haykel si ve své práci⁴⁹ všimá velmi důležité proměny v pojmání role qásimovského vládce mezi 17. a 18. stoletím, které hrálo roli v postavení tradicionalistických ulamá'. Z původně charismatických vůdců, kteří byli ustanovováni na základě svých intelektuálních a vojenských schopností, se stali pouze nominální vládcí, jejichž jména byla formálně zmiňována na pátečním kázání. Již to nejsou islámští učenci, ale jen silnější bojovníci, kteří si titul vládce

⁴⁴ *Madžús* bylo označení pro zoroastrovce (uctívače ohně), ale posléze se jeho význam rozšířil na pejorativní označení přívržence jakékoliv formy tohoto iránského kultu a vlastně i na různá esoterická hnutí.

⁴⁵ *Ḥajj 'alá ḥajr al-'amal* je zajditská vsuvka do *adhánu*.

⁴⁶ *Jawm al-Ghadír* je svátek slavený především ší'ity vztahující se k události ustanovení 'Alího Muḥammadovým nástupcem ve vedení *ummy*. Slaví se 18. dne *Dhú al-Hidždža*.

⁴⁷ Haykel, *Revival and reform*, 38-41.

⁴⁸ Haykel, *Revival and reform*, 62-63.

⁴⁹ Haykel, *Revival and reform*, 50-53.

vybojovali na bitevním poli, a to nikoliv proti tyranskému vládci. Od imáma al-Mahdího Muḥammada (Šáḥiba al-Mawáhiba) (1686-1718) se zavedlo uvnitř dynastie dědičné nástupnictví, které se většinou předávalo z otce na syna, bez ohledu na dovednosti a způsobilost se imámem stát. Následovnictví bývalo ohlášeno jmenováním budoucího imáma guvernérem Ṣan‘ā (*ámil Ṣan‘ā*) a velitelem vojsk (amír al-adžnád). Již zmíněná ustavení administrativy a placené armády bylo ještě posíleno. Byl ustaven dvůr (*díwán*) s ministry a rady. V administrativě byli zaměstnáni i soudci a správci awqáfů, guvernéři a ministři gubernií, výběrčí daní, měřiči vah, přístavní administrátoři a další. V době panování Šáḥiba al-Mawáhiba bylo za hlavní město označeno Ṣan‘ā. Velká mešita (*al-Džámi‘ al-Kabír*) byla centrem vzdělanosti, a hádawijští a tradicionalističtí imámové dohlíželi a dbali o to, co se na škole učí. Armáda byla posílena, aby byla ještě více umenšena role kmenů a kmenových bojovníků v qásimovském státě. Také se zvýšilo zapojování afrických otroků do chodu státu. Stávají se i guvernéry a správci přístavů, a získávají tak přístup ke dvoru, který byl kmenovým vůdcům odepřen. Role imáma jako prostředníka téměř zmizela a stala se spíše ceremoniální. Přístup k vládcům se ztížil i pro vyšší vrstvu obyvatelstva, protože byla zavedena pozice komořího (*bawwáb*), který určoval, kdo bude mít přístup k vládci. A lid se mohl s vládcem setkat jen při ceremoniálním procesí při příležitosti páteční modlitby.

Do období těchto změn v pojetí vlády spadá působení Ibn al-Amíra, jehož současníky bylo šest imámů a desítky uchazečů o tento post, byli jimi byli al-Mahdí Muḥammad Šáḥib al-Mawáhib (1686-1718), al-Mutawakkil Qásim (1718-1727), an-Náṣir Muḥammad ibn Iṣḥáq (1727), al-Manṣúr al-Ḥusajn (1727-1748), al-Mahdí ‘Abbás (1748-1775) a al-Manṣúr ‘Alí (1775-1809). Vláda těchto imámů je považována za úpadkovou a již nikdy nenabyla lesku té jejich předchůdců. Rovněž dochází k dalším ztrátám území.⁵⁰ V první polovině 18. století přichází pro jemenský stát rána v podobě ztráty monopolu v pěstování a obchodu s kávou,⁵¹ kvůli kterému dochází k velkému ztenčení státní pokladny, a imámové se uchylují k enormnímu navyšování daní. Imám al-Mahdí ‘Abbás musel řešit táhlé a vysilující spory s guvernérem Kataby ‘Abd ar-Rubbem, povstání kmenů Bakíl a Hášid, i velké povstání v Ṣan‘ā vyvolané hladomorem. V 60. letech 18. století již ovládají pouze území na sever od Ṣan‘ā a část Tihámy až po Luḥajju. Tihámu i severní hraniční oblasti počátkem 19. století dobývají

⁵⁰ Haykel, *Revival and reform*, 47, 62.

⁵¹ Pěstování kávy bylo již během 16. století rozšířeno po celém Blízkém východě a postupem času během 17. století se dostávalo přes Itálii i dále mdo Evropy, avšak jeho rozšíření do Karibiku a Jižní Armeriky znamenalo velký nárůst produkce a tedy i pokles cen (John McHugo, „Coffee and qahwa: how a drink for Arab mystics went global“).

wahhábité a šarífové z 'Abú Aríše, a qásimovcům tak z oblasti Tihámy zůstala pouze vláda nad přístavem Mocha, který však pro ně znamenal významný zdroj příjmů.⁵²

⁵² Playfair, *History of Arabia Felix*, 118.

2 Životní osudy a útrapy Ibn al-Amíra

2.2 Rodinné zázemí a život Ibn al-Amíra

Ibn al-Amír⁵³, celým jménem Muḥammad Ibn Ismá‘íl ibn Šaláh ibn Muḥammad ibn ‘Alí ibn Ḥifz ad-Dín ibn Šaraf ad-Dín ibn Šaláh ibn al-Ḥasan ibn al-Mahdí ibn Muḥammad ibn Idrís ibn ‘Alí ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Jahjá ibn Ḥamza ibn Sulajmán ibn Ḥamza ibn al-Ḥasan ibn ‘Abd ar-Raḥmán ibn Jahjá ibn ‘Abd Alláh ibn Ḥusajn ibn al-Qásim ibn Ibráhím ibn Ismá‘íl ibn Ibráhím ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn ‘Alí ibn Abí Ṭálíb, se narodil o páteční noci v polovině *Džumadá al-áchira* roku 1099 (1687) ve městě Kuḥlānu.⁵⁴ Z jeho jména lze vyčíst, že pocházel z *Ahl al-Bajt*, tedy z rodu Muḥammadovy dcery Fátimy a jejího manžela ‘Alího, přesněji pak z rodu jejich syna Ḥasana⁵⁵. Dále jméno Ibn Jahjá ibn Ḥamza odkazuje na rodinu Ḥamza, která byla jednou větví Rasídovské dynastie (284-1382 [897-1962]). Odkazuje pak na pokrevního bratra⁵⁶ imáma al-Manšúra ‘Abd Alláha, který tento duchovní a politický post zastával v letech (583-614 [1187/98-1217]). Hamzova větev Rasídovské dynastie byla v minulosti v Jemenu velmi významná, ovládala části jeho území, protože měla panovnický původ, byla qásimovskými imámy (1006-1382 [1597-1962]) pojmána jako možný soupeř při rozšiřování vlády nad Jemenskou zemí, i z důvodů možné konfrontace proto zůstávala rodina raději v ústraní.⁵⁷ V Kuḥlānu vyrůstal a studoval pod dozorem svého děda Šaláha⁵⁸ a otce

⁵³ V celé práci je použito zkrácené jméno Ibn al-Amír, kterého často využívají i arabští historikové a vědci. Přestože je někdy zmiňován jako al-Amír, pojmenování Ibn al-Amír odkazuje k tomu, že byl synem svého otce rovněž jmenovaného al-Amíra. V některých pracích je jmenován např. aš-Šan‘ání, al-Amír aš-Šan‘ání, Muḥammad ibn Ismá‘íl, atd. Rovněž ho někteří označují jako al-Badr za jeho excelenci ve vědách a závrtných znalostech. (Ismá‘íl ibn ‘Alí Al-Akwa‘, *Hidžar al-‘ilm wa-ma‘āqiluhu fī al-Jaman* (Bajrút: Dár al-Fikr al-Mu‘āšir, 1995), IV/1815), podle Muḥammada Zabáry se narodil za měsíční noci či za úplňku (*lajlat al-badr*) (‘Á’iša bint Džum‘án ibn Ḥamdán Az-Zahrání, *Al-Amír aš-Šan‘ání manhadžuha wa-džuhúduhu fī tafsír: ‘ardan wa-dirása* (Makka: Džámi‘at Umm al-Qurá, 1328 [2007]), 48).

⁵⁴ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-ṭáli‘*, 133.

Kuḥlān (slovníkově i Kaḥlān) je město a provincie v horách severního Jemenu. Leží přibližně 100 km od Šan‘á (*bajna Kuḥlān wa-bajna Šan‘á arba‘a wa-‘išrúna farsachan*) (Ibn ‘Abd Alláh Jáqút ar-Rúmi, *Mu‘džam al-Jáqút*, XVI/439).

⁵⁵ V moderní době se rozlišuje mezi pojmem *sajjid*/pl. *sáda* označující potomka z linie Ḥusajnovy, a *šaríf*/pl. *ašraf* označující potomka z linie Ḥasanovy. Avšak Ibn al-Amír nese titul *sajjid*, které bylo (a stále je) zastřešujícím označením potomků z obou linií *Ahl al-Bajt*.

⁵⁶ Princ (*al-amír*) ‘Imád ad-Dín Jahjá ibn Ḥamza je dokonce v Kuḥlānu pohřben (Aḥmad ibn Ḥasan al-Mu‘allim, *Al-qubúrija: naš‘atuhá – átháruhá – mawqif al-ulamá’ minhá*, „*al-Jaman namúdhadžan*“ (ad-Dammám: Dár Ibn al-Džawzí, 1426 [2005]), 269). K tomu se pravděpodobně pojí i pojmenování al-Amír (prince) používané Ibn al-Amírem i jeho otcem (Az-Zahrání, *Al-Amír aš-Šan‘ání*, 47). (Ríná Zahír ‘Abd al-Mun‘im, *Tardžihát al-imám aš-Šan‘ání fī kitáb Subul as-salám: dirása fiqhíja muqárana fī kitáb at-ṭaláq* (Ghazza: Al-Džámi‘a al-islámíja, 1427 [2006]), 9).

⁵⁷ Qásim Ghálib Aḥmad a Ḥusajn Aḥmad as-Sijághí. *Ibn al-Amír wa-‘ašruhu: šúra min kifáḥ ša‘b al-Jaman* (Šan‘á: Al-Marákiz al-islámíja ath-thaqáfíja, 1970), 127.

⁵⁸ Zemřel někdy kolem roku 1102 (1690/1691).

Ismá'íla al-Amíra⁵⁹, jenž byl prostým člověkem, avšak i asketou a člověkem znalým islámu, jak se o něm krásnými slovy zmiňuje aš-Šawkání:

*„Jeho otec patřil k těm lidem, kteří se vyznačovali mnoha ctnostmi a žili na tomto světě asketickým životem, a přitom se věnovali práci. Měl dokonalé znalosti [‘irfán-tedy i ty metafyzické] a cit pro básnění.“*⁶⁰

Ibn al-Amír ho pak popisuje následovně:

*„Tělo i ducha měl prostoupené věděním a askezí, panenky jeho očí zářily bohabojností a službou Bohu, [...] byl velikánem své doby, [...] mu byla askeze a nebyl zapřažen záležitostmi tohoto světa, byl tichý a jinak než v dobrém nepohnul svými rty, oči ho neviděly jinak nežli při poklonách, klečení či vzpomínání Boha.“*⁶¹

Ve svých jedenácti letech se společně se svým otcem přestěhovali do hlavního města Šan‘á, kde pokračoval ve svých studiích. V měsíci *šawwálu* roku 1137 [1725] se oženil s dcerou Hášima ibn Jahjá aš-Šámího a měli spolu tři syny: Ibráhíma (1141-1213 [1729-1799]), ‘Abd Alláha (1160-1242 [1747-1826/27]) a al-Qásima (1166-1246 [1753-1830/31]).⁶² Všichni tři byli vyučováni svým otcem v duchu tradicionalismu a vedeni ke skromnosti a askezi.

Ibn al-Amír se po absolvování svých studií v Jemenu čtyřikrát vydává na pouť do Mekky, v jejímž rámci též ve městě pobývá a navštěvuje Medínu. V obou městech prohlubuje svá studia a je mu tam uděleno oprávnění (*idžáza*) předávat islámskou věrouku dalším zájemcům. Zprávy životopisců jsou dosti skoupé na zprávy o jeho dalších studijních cestách, je

⁵⁹ Ismá'íl ibn Šaláh al-Amír al-Ḥasaní se narodil v Kuḥlānu roku 1072 [1661/62], kde studoval Korán, právo, arabštinu a literaturu., posléze tam rovněž vyučoval. Zemřel v Šan‘á roku 1146 [1734].

⁶⁰ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-ṭāli‘*, 139.

⁶¹ Muḥammad ibn Ismá'íl al-Amír aš-Šan‘ání, „Thamarāt an-nazar“, In *Nuchbat al-fikar fī mustalaḥ ahl al-athar* Ibn Hadžar al-‘Asqalání (Bajrút: Dār Ibn Hazm 1467 [2006]), 32.

⁶² O synech, jejich vzdělání a působení pojednávají biografická díla Muḥammada Zabáry a aš-Šawkáního. Nejvýznamnějším se stal nejstarší syn Ibráhím (1141-1213 [1729-1799]), který studoval mimo Jemen i v Mekce a Medíně, kam rovněž šířil otcovy spisy. Napsal několik právních a věroučných děl. Měl dva syny ‘Alího a Júsufa. (Muḥammad ibn Muḥammad Zabára. *Najl al-waṭar: min taráđim riđžál al-Jaman fī al-qarni ath-thálitha ‘ašara* (Al-Qáhira: 1348-50 [1929-1931]), I/28-36).

‘Abd Alláh (1160-1242 [1747-1826/27]) se jako jeho bratr věnoval pilnému studiu a rovněž studoval i v Mekce a Medíně. Byl velmi dobrým učitelem v arabštině, tafsíru Koránu a ḥadíthů, a rovněž základech práva. Staral se o literární odkaz svého otce, a mimo jiné sesbíral jeho básně do velkého díwánu (Aš-Šawkání, *Al-Badr at-ṭāli‘*, I/396-397).

Třetí syn al-Qásim (1166-1246 [1753-1830/31]) byl rovněž učencem, ale nedosáhl takové známosti jako jeho bratři (Zabára, *Najl al-waṭar*, II/180-182).

však jisté, že po návratu ze svých cest do Nadždu zastával roli učitele a kazatele, což mu získalo věhlas a vážnost, přesto zůstal po celý život asketou, a stal se tak vzorem k následování pro své současníky a rovněž to podpořilo šíření jeho učení i po jeho smrti.

Imámové sídlící v Šan‘á ho několikrát povolali do svých služeb, nabízeli mu posty guvernéra Mochy, nejvyššího soudce, kazatele ve Velké mešitě, ale rovněž ho povolávali jako pomocníka při řešení sporů s ostatními kandidáty na post imáma a prostředníka při sjednávání smíru. Ibn al-Amír hrál v těchto rozepřích, někdy přecházejících v otevřený boj, důležitou roli. O všech těchto událostech se dozvídáme ze vzájemné korespondence Ibn al-Amíra s imámy, která často probíhala formou veršů. Je třeba říci, že Ibn al-Amír byl velkým zastáncem an-Nášira Muḥammada ibn Isháqa v jeho ambicích stát se imámem, neboť si byl jist jeho kvalifikací a erudicí, které byly předpokladem pro tento post. Muḥammad ibn Isháq si jako potomek z rodu *Ahl al-Bajt* a dokonce příbuzný imámů⁶³ nárokoval post imáma, neboť se domníval, že splňuje podmínky lépe, nežli jeho protivníci. V období vlády jeho rivala al-Mutawakkila dosáhl smíru mezi oběma, avšak ze strachu před al-Mutawakkilem raději odešel dobrovolně do exilu mimo hlavní město, byť jen na krátkou dobu.. Postupem času však al-Mutawakkil našel soupeře ve svém synu al-Ḥusajnovi (později imám al-Manšúr), který se rozhodl s pomocí severních kmenů oblehnout hlavní město a sídlo imáma, aby dosáhl svého. Proto stávající imám povolal Ibn al-Amíra a vyslal ho za svým synem, aby mu domluvil. Ten byl ve svém posláním úspěšný, al-Ḥusajn se svému otci omluvil a odtáhl i s bojovníky od Šan‘á.⁶⁴ Po smrti al-Mutawakkila se imámem stal Ibn al-Amírův oblíbenec Muḥammad ibn Isháq, kterému holdovala celá jemenská země.⁶⁵ Post imáma si nárokoval i al-Ḥusajn jakožto al-Mutawakkilův syn. Spor přerostl až v povstání trvající více než deset let, které skončilo v neprospěch Muḥammada ibn Isháqa, který se usadil v Šan‘á, kde se věnoval studiu a modlitbě a zemřel v *šawwálu* 1167.⁶⁶ Nebyl však jediným soupeřem al-Manšúra, tím se mu stal jeho bratr Aḥmad, který byl guvernérem Ta‘izzu. Ibn al-Amír se snažil uklidnit bratrský spor a odcestoval kvůli tomu do Ta‘izzu, kde pobyl 3 měsíce a nakonec vyjednal mezi bratry smír.⁶⁷ Avšak po smrti svého bratra Aḥmad znovu vystoupil proti novému kandidátovi na post imáma al-Manšúrovu synu al-‘Abbásovi, a dá se říci, že i proti dědičnému pojetí předávání trůnu z otce

⁶³ Byl stejně jako jeho protikandidát vnukem imáma al-Mahdího Aḥmada (1087-1092 [1676-1681]).

⁶⁴ Az-Zahrání, *Al-Amír aš-Šan‘ání*, 61.

⁶⁵ An-Nášir Muḥammad ibn Isháq je však uváděn v soupisu zajditských imámů pouze v roce 1135 [1723], tedy ještě za vlády al-Mutawakkila, a jeho „druhé“ období není bráno v potaz.

⁶⁶ Az-Zahrání, *Al-Amír aš-Šan‘ání*, 61.

⁶⁷ Jednalo se o částečnou výměnu území, kdy Aḥmad přenechal svému bratrovi území al-Hidžarije a mohl si ponechat Ta‘izz, Džabal Sabr a Šar‘ab (Az-Zahrání, *Al-Amír aš-Šan‘ání*, 62-63).

na syna, které se během 18. století pro qásimovce stalo zvykem. Ibn al-Amír, který se těšil al-Mahdího přízni, byl vyslán na Aḥmadův dvůr, aby vyjednal smír a Aḥmadovu kapitulaci, respektive aby se podřídil a vzdal hold Ibn al-Amír odcestoval znovu do Ta'izzu, kde Aḥmad vyslechl jeho kázání a domluvil se s ním na uzavření příměří se svým synovcem. Poslal do Šan'á vlastnoručně podepsanou listinu, v níž potvrzuje vzdání holdu imámu al-Mahdímu, a rovněž v listině vychválil Ibn al-Amírovy schopnosti prostředníka v nastalých sporech.⁶⁸

Ibn al-Amír se dožil 83 let a zemřel v úterý 3. ša'bánu 1182 (1768) v Šan'á. A neboť byl jeho život naplněn neustávajícím úsilím (*džihádem*) neodchýlit se od pravé cesty Boží a šíření víry a vědění, především co se týče sunny (tedy ḥadíthů). A na jeho počest byly skládány oslavné básně i žalozpěvy. Aš-Šawkání říká, že po odchodu Ibn al-Amíra „...*se dostavili soudobí básníci a truchlili nad jeho odchodem a litovali, že je opustil.*“⁶⁹

Z pramenů tedy vyplývá, že význam Ibn al-Amíra spočíval mimojiné v jeho roli smířčího soudce. Truchlení nad jeho hrobem a hojnost návštěv je zcela v duchu tradicionalistické literatury, která tímto způsobem ukazuje na míru vážnosti a uznání nebožtíka. Nyní se podíváme na to, odkud pramenila tato jeho vážnost, respektive k jeho roli učence. Nejvíce dokladů o tomto aspektu jeho života pochází z pera jeho současníka aš-Šawkáního. Aš-Šawkání se se svým předchůdcem nikdy za jeho života nesetkal, neboť mu v době Ibn al-Amírovi smrti bylo devět let, avšak zanechává nám zprávu s legendárními prvky o jejich společném setkání ve snu, ve kterém mu Ibn al-Amír radí, jakým způsobem postupovat při studiu a výkladu ḥadíthů.

„...spatřil jsem ho ve snu roku 1206 [1791/1792] jak pěšky kráčí, zatímco já jedu se svou skupinou. Když jsem ho uviděl, sesedl jsem, pozdravil a dali jsme se do řeči. Utkvělo mi v paměti, že říkal: „bud' přesný v isnádu a bud' obratný v tafsíru slova posla Božího“, a přitom mi vytanulo na mysl, že přitom poukazoval na to, co k čemu se dostávám při četbě al-Džami' od al-Bucháriho, a tomuto čtení byla přítomna skupina ulamá' a shromáždilo se nepřeborné množství učených lidí. Já jsem několikrát vykládal výrazy z ḥadíthů – jak jim rozuměli ti přítomní prostí lidé. Avšak než jsem mu to stačil sám říct, že

⁶⁸ Az-Zahrání, *Al-Amír aš-Šan'ání*, 24; Aḥmad a as-Sijāghí, *Ibn al-Amír wa 'ašruhu* 121; Qurašī, Ḥasan ibn 'Alī. *Ibn al-Amír aš-Šan'ání - raḥimahu 'lláhu - wa-džuhūduhu fī ad-da'wa wa-al-iḥtisāb* (Džami' at al-imām Muḥammad ibn as-Sa'ūd al-islāmīja, 1421-1422 [2000/2001]), 222-224.

⁶⁹ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-ṭáli'*, 139.

je tam ta skupina přítomných, která necháme některé arabské výrazy, pravil: „dozvěděl jsem se, že skupina přítomných ti předvádí, jak zvládla tvé učení, ale buď přesný v isnádu a obratně (duchaplně) se vyjadřuj v tafsíru slov posla Božího. Pak jsem se ho při té příležitosti zeptal na tradicionalisty (ahl al-ḥadīth) a na to, co je čeká na onom světě. Řekl, že díky svým ḥadīthům dosáhli Ráje nebo dospěli před Milosrdného, o čemž jsem měl pochyby. Poté silně plakal, objal mne a pak mě opustil. A vyprávěl jsem to těm, kteří byli schopni vyložit [co se mi zdálo], a zeptal jsem se jich na výklad pláče a objetí a řekli mi, že není pochyb, že se ti přihodí něco z toho, co on sám zakusil.“⁷⁰

Ukázka může zaujmout nejenom z hlediska zjevení a setkání dvou učenců ve snu, ale i následným výkladem od jistých vykladačů snů, arabského jazyka znalých mužů. Ibn al-Amír radí svému následovníkovi, že má obezřetně vypracovat isnád a duchaplně a jasně se vyjadřovat při výkladu Koránu. Význam je však nabíledni. Dodává autoritu a *idžázu* Muḥammadu aš-Šawkánímu od Ibn al-Amíra, se kterým se fyzicky neseťkal, zároveň ukazuje na jeho význam coby znalce ḥadīthu a správnost cesty tradicionalistů

2.2 Studium v Šan‘á a cesty do Mekky a Medíny

V následující kapitole bych rád poukázal na bohatost Ibn al-Amírova studia, a tedy i velké možnosti, které mu to v pozdějších letech jako učiteli a reformátorovi přinášelo. Nejdříve uvidíme jeho zakotvení v zajditském učení, jehož vliv je patrný i pozdějším díle Ibn al-Amíra, ale i jeho touhu po rozšiřování si obzorů při studiu sunnitských ḥadīthů, které považoval za následováníhodné. Při svých poutích do Mekky a Medíny se setkává s mnoha různými učenici pocházejícími z mnoha oblastí islámského světa. Z několika studií⁷¹ se dozvídáme o síti učenců ze svatých měst, kolem kterých se v 18. století formovalo reformátorské úsilí, a studium u těchto učitelů umožňovalo šíření myšlenek do zemí původu jejich studentů. Jeho rozhled se tak rozšiřuje o různé přístupy, ale uvědomuje si zároveň, že jeho údělem bude studium a výklad sunnitských ḥadīthů pomocí svobodně prováděného *idžtihádu* mimo zavedené právní školy.

⁷⁰ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli‘*, 139

⁷¹ Tématem ḥadīthu v Mekce a Medíně v 19. století a vytvoření skupiny a rozvíjející se síti učenců se zabývají především následující studie: John Voll, „Muḥammad ibn Hayyá al-Sindi and Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahháb: an analysis of an intellectual group in eighteen-century Madína“ (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 38, 1 (1975), 32-39); John O. Voll, „Hadith scholars and tariqahs: an ulama group in the 18th century Haramayn and their impact in the Islamic World“ (*Journal of Asian and African Studies*, 15, 3-4 (1980), 264-273); John O. Voll, „‘Abdallah ibn Sālim al-Bašrī and 18th century hadiths scholarship“ (*Die Welt des Islams*, 42, 3 (2002), 357-372).

Ale nejdříve se vraťme na začátek. Během svého dětství se Ibn al-Amír pod vedením otce v Kuḥlánu učí číst a psát, a naučil se části Koránu nazpaměť.⁷² Ve svém vzdělávání pokračoval poté, co se v roce 1110 (1698/1699) s otcem přestěhovali do Ṣan‘á, když mu bylo jedenáct let. Naučil se gramatice, rétorice, právu a dalším vědám ze základních knih zajditské věrouky. Z práva znal *Madžumú‘ al-fiqh* (Právní sbírka) imáma Zajda ibn ‘Alí a *Asás fi al-uṣūl ad-dín* (Základy právní vědy) imáma al-Qásima ibn Ibráhíma ar-Rassiho.⁷³

V Ṣan‘á se učil u několika šajchů, mezi něž patřili Šaláh ibn Ḥusajn al-Kuḥlání⁷⁴, pod jehož vedením studoval právní pojednání *Šarḥ al-Azhár* (Výklad květin)⁷⁵, Zajd ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn al-Qásim⁷⁶, u kterého se učil gramatice z pojednání *Šarḥ Mulá al-Džámí* (Výklad Mulá al-Džámího)⁷⁷ a také z děl svého učitele. Dále pak Šaláh ibn al-Ḥusajn al-Achšaf⁷⁸, pod jehož vedením studoval *Manáhil at-taṣríf* (Zřídla morfologie) pojednání o morfologii arabštiny a Chabíšího výklad⁷⁹ logiky a jazyka; a *Šarḥ ar-Rađí li-Káfiját Ibn al-Hádžib* (Výklad ar-Rađího)⁸⁰. Pod vedením Hášima ibn Jaḥjá aš-Šámího⁸¹ studoval dialektiku

⁷² *Díwán al-Amír aṣ-Ṣan‘ání* (Al-Qáhira: Maṭba‘at al-Madání, 1964), 6.

⁷³ Aṣ-Ṣan‘ání, „Thamarát an-nazar“, 36.

⁷⁴ Šaláh ibn Ḥusajn al-Kuḥlání (z. 1168 [1754/55]) byl právníkem, který se roku 1133 [1720/21] přestěhoval do Ṣan‘á, kde rovněž učil (Muḥammad ibn Muḥammad Zabára, *Mulḥaq al-Badr at-táli‘ bi-maḥásin man ba‘da al-qarn as-sábi‘* (Bajrút: Dár al-ma‘rifa, [1975?]), II/107).

⁷⁵ Jedná se pravděpodobně a raný výklad *Kitáb al-Azhár* od Ibn Miftáha (z. 1472). *Kitáb al-azhár* (Kniha květin), kterou sestavil imám al-Mahdí Aḥmad ibn Jaḥjá al-Murtađá (z. 840 [1436]), je od doby sepsání základní právním textem zajditského *madhabu*. Nedlouho po jejím sepsání začali knihu vykládat mnozí učenci (mezi nimi například i imámová sestra a on sám) jako například již zmíněný Ibn Miftáh, ale i tradicionalističtí právníci al-Džalál (z. 1084 [1673]) ve svém díle *Daw‘ an-nahár* (Světlo dne), který komentoval Ibn al-Amír v *Minhat al-ghaffār* (Projev odpuštění), nebo aš-Šawkáního *As-Sajl al-džarár* (Prudký proud). Více o *Kitáb al-azhár* a jejich komentářích v Brinkley Messick, *Shari‘a scripts: a historical anthropology* (New York: Columbia University Press, 2018), 62-69.

⁷⁶ Zajd ibn al-Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn imám al-Qásim ibn Muḥammad (1075-1123 [1665-1711]) byl jedním z nejlepších učitelů ve své době. Byl velkým šajchem v Ṣan‘á, prošel studiem u mnohých velkých jmen jejich šejchů. Exceloval v mnoha vědách, především pak v rétorice. Studoval u něj budoucí učitel as-sajjid Hášim ibn Jaḥjá aš-Šámí. Od roku 1122 u něj studoval i Ibn al-Amír (Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli‘*, I/253-256).

⁷⁷ Jedná se o dílo *Fawá‘id ad-dijá‘ija* (Zářivé užitky vědění) perského učenice Núr ad-Dína Džámího (1414-1492), ve kterém podává výklad k Ibn al-Hádžibově pojednání o arabské gramatice *Al-Káfija*.

⁷⁸ Šaláh ibn Ḥusajn ibn Jaḥjá ibn ‘Alí al-Achšaf aṣ-Ṣan‘ání (z. 1146 [1733/34]). Byl velkým učencem a odborníkem na vědy spojené s arabštinou i právní vědou. Působil v Dáwudově a Velké mešitě v Ṣan‘á. Byl příkladným asketou a vzorem pro ostatní (aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli‘*, I/296-298, II/133).

⁷⁹ Sa‘ad ad-Dín at-Taftazáního *Tahdhíb al-mantiq wa-al-kalám* (Uhlazení logiky a projevu) výklad Fachr ad-Dína al-Chabíšího (z. 1050/1640).

⁸⁰ Jedná se výklad od Rađí ad-Dína Muḥammada ibn Ḥasana al-Astarábádhího na *Káfiji* (Dostačující kompendium) od Ibn Hádžiba, která je pojednáním o arabské gramatice. Ibn al-Amír k ní dokonce sepsal v pozdější době komentář *Hášíja ‘alá Šarḥ ar-Rađí ‘alá al-Káfija* (Poznámky k ar-Rađího výkladu na Káfiji), toto gramatické pojednání však zůstává jen v rukopisu (Aṣ-Ṣan‘ání, „Thamarát an-nazar“, 50; ‘Abd Alláh Muḥammad Al-Ḥabší, *Maṣádir al-fikr al-islámi fi al-Jaman* (Abú Zabí: Al-Madžma‘ ath-thaqáfi, 2004), 743).

⁸¹ Hášim ibn Jaḥjá aš-Šámí (1087-1158 [1676/77-1745]) byl především právníkem a učitelem v Ṣan‘á, mimo jiné patřil jeho kroužku i Muḥammad ibn Isháq (více v aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli‘*, II/321-324).

a u 'Alího ibn Muḥammada al-Ansího aṣ-Šan'áního⁸² se zdokonaloval v gramatice, logice a právu. 'Abd Alláh ibn 'Alí ibn Muḥammad al-Wazír aṣ-Šan'ání⁸³ ho vyučoval především logice a rétorice. Nás však předně zajímá Ibn al-Amír jako tradicionalistický učenec. Zde narážíme na jeho učitele ḥadíthu jménem 'Abd al-Cháliq ibn al-Zajn al-Mizdžádží az-Zabídí⁸⁴, který byl jeho učitelem v době, kdy přicestoval do Šan'á. Studoval oba *Šaḥíhy* od Muslima i od al-Buchárího a rovněž *Sunan* Abú Dáwuda, což jsou zřejmě nejvýznamnější a nejautoritativnější sbírky ḥadíthů v sunnitském islámu.⁸⁵

Ibn al-Amír svá studia nezakončil v Šan'á, ale pokračoval ve své touze po vědění, především v rámci znalosti ḥadíthů, a vydal se do Ḥidžázu, kde navštívil Mekku a Medínu, neboť obě města tehdy hrála důležitou roli v šíření tradicionalismu, jak jsem předeslal. Studoval u významných hidžázkých učenců (*ulamá' al-Ḥaramajn*⁸⁶), četl pod jejich vedením různé knihy a dlouze s nimi sedával a debatoval. Byla to rovněž možnost setkat se s učiteli a studenty z celého islámského světa. Do Ḥidžázu putoval, v rámci vykonání poutě⁸⁷, celkem čtyřikrát, a pokaždé využil této příležitosti ke studiu ḥadíthu. Zdokonaloval se především ve znalosti základních sbírek ḥadíthů (*Al-Ummahát as-sitta*), které nebyly v severním Jemenu tolik rozšířené a považoval své návštěvy Ḥidžázu za dar z nebes (*mannat Alláh*)⁸⁸. Poprvé se na pout' vydal roku 1122 a ve dvou svatých městech strávil celý rok. Učil se pod vedením kazatele (*chatíb*) Prorokovy mešity 'Abd ar-Raḥmána ibn al-Chatíba ibn Abí al-Ghajth⁸⁹, pod jehož vedením studoval *Šaḥíhajn*⁹⁰ a další sbírky, a získal od něj oprávnění předávat dále islámské

⁸² 'Alí ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ansí aṣ-Šan'ání (z. 1139 [1726/1727]) byl vynikajícím rétozem, básníkem a rovněž exceloval v právu a logice (aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli'*, I/475-476)

⁸³ 'Abd Alláh ibn 'Alí al-Wazír aṣ-Šan'ání (1074-1147 [1663/64-1735]) byl významným učitelem a učencem, Ibn al-Amír ho nazýval „Náš šajch oceán znalostí“ (*šajchuná bahr al-ulúm*). Byl polyhistorem, a kromě všech věd spojených s arabštinou a islámskou právní vědou, se též zabýval skládáním básní a sepisováním historických knih (Qurašī, *Ibn al-Amīr aṣ-Šan'ānī*, 47).

⁸⁴ 'Abd al-Cháliq ibn al-Zajn al-Mizdžádží az-Zabídí (z. 1152 [1739/40]) byl významným ḥanafitským učencem. Studoval u několika učitelů z Ḥidžázu, Egypta, Sýrie, Indie a Jávy. Mezi jeho nejvýznamnější učitele patřil Muḥammad Haját as-Sindí a jeho syn az-Zajn, dále pak například Muḥammada Abú Táhir al-Kúrání. Po svém příchodu do Šan'á se dostal do přízně imáma al-Manšúra, a utvořil se kolem něj kroužek studentů, který kromě Ibn al-Amíra tvořil Muḥammad ibn Isháq, Aḥmad ibn 'Abd ar-Raḥmán aš-Šamí a další. (Muḥammad Šiddíq Ḥasan Chán, *Abdžad al-'ulúm* (Bajrút: Dár al-kutub al-'ilmija, 1395 [1975]), III/175-186; Zabára, *Mulhaq*, II/114-115)

⁸⁵ Qurašī, *Ibn al-Amīr aṣ-Šan'ānī*, 45-47.

⁸⁶ *Al-Ḥaramajn* je souborné označení Mekky a Medíny, dvou posvátných okrsků (duál slova *ḥaram*).

⁸⁷ Podle použitého slovesa *hadždža* se jednalo o vykonání hadždže.

⁸⁸ „Poté mě Bůh – jemuž náleží pocta – jako svůj lid manou obdaril pobytem v Mekce, kde jsem se setkával s imámy a učenci z al-Ḥaramajn a Egypta, a načerpal jsem mnoho z as-Šaḥíhajn a jiných sbírek ḥadíthů, a získal jsem od nich oprávnění na předávání znalostí (idžáza)...“ (Muḥammad ibn Ismá'il al-Amír aṣ-Šan'ání, *Tawdīḥ al-afkár li-ma'ānī Tanqīḥ al-anzár*, (al-Madína: al-Maktaba as-salafija), II/351-352)

⁸⁹ Žádné použité prameny o něm neuvádějí bližší informace.

⁹⁰ Sbírký ḥadíthů sestavené al-Buchárim a Muslimem.

vědy, což bylo velmi důležité pro šíření sunnitského učení v severním Jemenu, o které se později Ibn al-Amír velmi staral. A též pod šejchem Táhirem ibn Ibráhímem ibn Ḥasan⁹¹ al-Kurdím⁹². Podruhé se vydal na pouť v roce 1132, navštívil Medínu, kde potkal al-Ḥáfize Abú Al-Ḥasana Muḥammada ibn ‘Abd al-Hádího as-Sindího⁹³ a vedl s ním učené debaty a udržoval s ním korespondenci. Potřetí se vydal na pouť roku 1134 a setkal se s učencem al-Ušbúlím⁹⁴ a studoval u Muḥammada ibn Aḥmada al-Asadího⁹⁵, a rovněž četl výklad *Umdat al-Aḥkám* (Opora právních výnosů) od Ibn Daqíqa al-‘Ída⁹⁶. A četl o vědě zabývající se přednesem Koránu od šajcha al-Maḥarrího⁹⁷ pod vedením al-Ḥasana ibn Ḥusajna Šádžúra⁹⁸. Silný vliv na něj mělo studium ḥadíthů pod vedením Sálíma ibn ‘Abd Alláha ibn Sálíma al-Bašrího⁹⁹, který ho uvedl do *Musnadu* Aḥmada ibn Ḥanbala, a též zevrubněji do Muslimova *Šaḥíhu* a *Iḥjá ulúm ad-Dín* (Oživení náboženských věd) od Ghazzálího¹⁰⁰. Na čtvrtou cestu se vydal roku 1139 (v měsíci *šawwálu*, tedy 1727). Tuto pouť pojal velmi zbožně, navštívil Mekku i Medínu a znovu načerpal od učenců vědomosti ohledně ḥadíthů, a ty pak šířil v Šan‘á.¹⁰¹

⁹¹ V jiných pramenech jako Ibn Ḥusajn.

⁹² (Abú) Táhir ibn Ibráhím ibn Ḥasan al-Madaní al-Kurdí al-Kúrání (1081-1145 [1670/71-1732/33]) se narodil v Medíně, kde studoval mimo jiné u svého otce Ibráhíma Ibn Ḥasan al-Kúráního. Ten byl velkým znalce ḥadíthů a jedním z hlavních představitelů „medínského kroužku“ učenců, kteří v 18. století hráli velkou roli při formování tradicionalistických pozic a jejich šíření do celého islámského světa. Abú Táhir působil v Medíně až do konce svého života jako učitel, a jedním z jeho žáků byl i Muḥammad Ḥaját as-Sindí (Voll, „Muḥammad ibn Ḥayyā al-Sindí“, 32; více o životě a díle Abú Táhira v Chán, *Abdžad al-ulúm*, III/168).

⁹³ Abú al-Ḥasan Muḥammad ibn ‘Abd al-Hádí as-Sindí (z. 1138 [1726]) pocházel ze Sindhu, ležícím na indickém subkontinentu, byl přívržencem ḥanafitské školy a vynikajícím znalcem a vykladačem ḥadíthů, podařilo se mu sepsat výklad všech kanonických sbírek. Vyučoval v Prorokově mešitě a jeho žákem byl i Muḥammad Ḥaját as-Sindí (z. 1163 [1750]), znalec v oblasti ḥadíthů a člen řádu naqšbandíja, který po Abú al-Ḥasanově smrti převzal jeho roli učitele (Voll, „Muḥammad ibn Ḥayyā al-Sindí“, 33). Mezi jehož žáky patřili Aḥmad ibn ‘Abd ar-Raḥmán aš-Šamí, první nejvyšší soudce v Šan‘á, Muḥammad ibn ‘Abd al-Waḥháb, naždský reformátor, a podle některých zdrojů i Ibn al-Amír. Setkání obou reformátorů však není jisté.

Více o životě Abú al-Ḥasana v Quraší, *Ibn al-Amīr aš-Šan‘ání*, 49.

⁹⁴ Pravděpodobně se jedná o Aḥmada al-Ušbúliho, který je zmiňován Muḥammadem Siddíqem jako jeden z učitelů ‘Abd ar-Raḥmána ibn Muḥammada (Chán, *Abdžad al-ulúm*, III/178-179).

⁹⁵ Muḥammada ibn Aḥmada al-Asadího (z. 1137 [1724/25]) byl mekským muftím (Aš-Šan‘ání, „Thamarát an-nazar“, 41).

⁹⁶ *Umdat al-aḥkám* je sbírka ḥadíthů odpovídající na právní témata, kterou sestavil ‘Abd al-Ghaní al-Maqdisí (541-600 [1146-1203]), je založená na sbírkách al-Buchářího a Muslimova *Šaḥíhu*. Dílo, které měl Ibn al-Amír k ruce bylo *Iḥkám al-aḥkám* (Zesílení právních výroků), což je komentář k *Umdat al-aḥkám* z pera šáfíitského právníka Ibn Daqíqa al-‘Ída (625-702 [1228-1302]). Výklad *Iḥkám al-aḥkám* sepsal i Ibn al-Amír ve svém díle *Al-‘Udda* (Vybavení).

⁹⁷ Pravděpodobně se jedná o dílo *Nihájat al-itqán fí tadžwíd taláwat al-Qur’án* (Dovršení virtuozity v přednesu Koránu).

⁹⁸ Žádné použité prameny o něm neuvádějí bližší informace.

⁹⁹ Jedná se buď o ‘Abd Alláha ibn Sálíma al-Bašrího (1049-1134 [1639-1722]), který v roce poslední Ibn al-Amírovi návštěvy zemřel. Byl jedním z velmi významných mekkánských učenců, kteří se zabývali studiem ḥadíthů s odkazem na súfítskou obrodu (více o něm v článku Johna O. Volla „Abdallah ibn Sálím al-Bašrī“). Nebo spíše o jeho syna Sálíma ibn ‘Abd Alláha, jak by šlo z jména usoudit (jméno Sálím dostal „tradičně“ po dědečkovi), který byl velmi důležitým článkem v přenosu myšlenek svého otce, jak se o tom zmiňuje Voll ve svém výše zmíněném článku.

¹⁰⁰ Abú Hámíd Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazzálí (450-505 [1058-1111]) byl islámský filosof a teolog.

¹⁰¹ Quraší, *Ibn al-Amīr aš-Šan‘ání*, 48-51.

Po návratu ze studií se Ibn al-Amír snaží šířit vědění o sunnitských sbírkách ḥadīthů a zastává povolání učitele. Své znalosti předával nejdříve svým synům Ibráhímovi, ‘Abd Alláhovi a al-Qásimovi, a posléze se stal učitelem několika členů různých větví qásimovské rodiny. Ale hlásí se k němu mnozí další žáci, Quraší ve své doktorské práci uvádí seznam 63 studentů Ibn al-Amíra, které sestavil na základě záznamů v životopisných slovnících Muḥammada Zabáry *Našr al-‘ilm a Najl al-watar*.¹⁰²

Pro ilustraci uveďme pouze dva studenty. Jedním z jeho prvních studentů byl muž z Hidžázu, který se jmenoval Muḥammad ibn Sálím al-Ḥasá’í, který dorazil do Šan‘á 1122 a studoval u Ibn al-Amíra gramatický výklad *Šarḥ al-‘Amrīṭija*¹⁰³ a rovněž knihu *Qawá‘id al-iráb al-kubrā* (Velká pravidla vnitřní flexe arabských slov) od Ibn Hišáma, a rovněž se od svého mistra učil základům poetiky. Poté odjel do Hidžázu a Iráku, kde skládal verše o různých ulamá’, a posílal je Ibn al-Amírovi společně se zprávami z Baghdádu. Šířil Ibn al-Amírovy spisy do Mekky a Medíny i Iráku, kde se s nimi mohli seznámit tamní učenci. Utopil se při cestě na moři.¹⁰⁴ Ukazuje na intelektuální propojenost Arabského poloostrova, respektive Jemenu, Hidžázu, Iráku a al-Aḥsá’ (místa původu al-Ḥasá’ího), byť to nebyl nikterak významný žák. Tím byl například ‘Abd al-Qádir ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Qádir ibn an-Násir ibn ‘Abd ar-Rabb al-Kawkabání (z. 1207 [1792])¹⁰⁵, který se stal velkým učencem a *mudžaddidem*. Jeho žákem se stal aš-Šawkání, kterému tak mohl předat své znalosti načerpané při studiích v Mekce a Medíně, rovněž vše, co ho naučil Ibn al-Amír.

Vliv Ibn al-Amíra a jeho děl neutichl ani po jeho smrti. Již byla řeč o šíření jeho spisů do Hidžázu a Iráku, odkud se donesly zprávy též do Istanbulu.¹⁰⁶ Jeho slavným následovníkem v Jemenu se stal Muḥammad aš-Šawkání (1173-1250 [1759-1839]), který rozpracovával tradicionalistické učení a nořil se ještě mnohem hlouběji do různým témat, nežli jeho předchůdce. Aš-Šawkání se sice nikdy s Ibn al-Amíra nesetkal, ale skrze četbu jeho děl, a skrze svého učitele, Ibn al-Amírova žáka, Abd al-Qádira al-Kawkabáního se s ním dobře seznámil a

¹⁰² Quraší, *Ibn al-Amīr aš-Šan‘ání*, 208-213.

¹⁰³ *Al-fawátuh al-wafija li-l-manzúmat al-‘Amrīṭija* (Důvěryhodná uvedení do spisu al-‘Amrīṭiho), což je komentář k výkladu gramatiky Adžurrúmíji, který napsal Muḥammad ibn ‘Abd ar-Raḥím Ibn Ibráhím. Jaḥjá ibn Músá al-‘Amrīṭí (z. 989/890?) autor komentáře byl egyptský šáfi‘itský právník. Je třeba upozornit možnou záměnu s *Al-fawátuh al-wafija fi šarḥ al-‘Amrīṭija*, která je kompendiem šáfi‘itského práva.

¹⁰⁴ Quraší, *Ibn al-Amīr aš-Šan‘ání*, 41, 231.

¹⁰⁵ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli‘*, I/360-368.

¹⁰⁶ Quraší, *Ibn al-Amīr aš-Šan‘ání*, 229-231.

byl si vědom jeho významu, jak jsme mohli vidět v ukázkách z biografického slovníku. Avšak asi největší odezvi se dostalo Ibn al-Amírovu učení v Indii, studenti přijíždějící do Jemenu se zájmem studovali Ibn al-Amírova díla a stávali se žáky Ibn al-Amírových žáků. Díky indickým studentů jako byl například Abd al-Ḥaqq ibn Fadl al-Ḥaqq, aš-Šawáního žák, ale i jemenským učencům působícím v Indii jakými byli bratři Ḥusajn a Zajn al-Ábidín ibn Muhsin, se nauka jemenských tradicionalistů dostala až k významnému indickému reformátoru a v podstatě zakladateli hnutí *Ahl-e hadís* Muḥammadu Šiddíqu Ḥasanu Chánovi (1248-1307 [1832-1890])¹⁰⁷, který mimo jiné napsal komentář k Ibn al-Amírově *Subul as-Salám*.¹⁰⁸

2.3 Životní zkoušky Ibn al-Amíra v období zvyšujícího se vlivu tradicionalistického islámu

Během osmnáctého století dochází v rámci náboženského směřování imámovského státu v Jemenu k velké změně, a to k většímu příklonu k tradicionalistickým učencům, kterým začala být svěřována různá místa ve státní správě, a především v náboženských institucích¹⁰⁹. Tito učenci odmítali zajditské (mu‘tazilitské) pojetí teologie *kalámu* a rovněž témata zajditské

¹⁰⁷ Muḥammad Šiddíq Ḥasan Chán al-Qanawdzí se narodil ve městě Bareilly v severní Indii, jeho rodina vyvozovala svůj původ z *Ahl al-Bajt* a jeho otec teprve za svého života konvertoval z ší‘itského k sunnitskému islámu. Nejdříve byl silně ovlivněn učením významného obrozence Ahmada Barelvího a později dvou jmenovaných jemenských učitelů, díky kterým se seznámil s dílem Ibn al-Amíra a aš-Šawkáního. Po vykonání poutě do Mekky a přivezení mnoha tradicionalistických děl se začal velmi věnovat učení Ibn Tajmíjovi a dalších tradicionalistů. Živil se v Bhopalu jako učitel a později se stal archivářem a historikem na dvoře Šáh Džahán, místní vladkyně, s kterou též oženil. Měl mnohé problémy s britskými úřady, a mimo jiné se ve spise *Tardžumán-e wahhábija* (Tlumočník wahhábismu) snažil vyvrátit své domnělé spojení s wahhábity, které mu Britové předhazovali. Jeho zájem přitahovalo především studium ḥadíthů a společně s Nazírem Ḥusajnem (z. 1320 [1902]) jsou považováni za zakladatele hnutí *Ahl-e hadís*. Dalo by se však s jistotou říci, že Šiddíq Ḥasan Chán byl polyhistorem, neboť jeho dílo pokrývá různé islámské vědy, byl i autorem biografických slovníků a gramatických příruček arabštiny, byl rovněž básníkem, a celé své dílo, které čítá až 200 titulů je psáno urdsky, persky a arabsky. Více o jeho životě a díle a hnutí *Ahl-e hadís* v Barbara D. Metcalf, *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 268-296; Seema Alavi, „Siddiq Hasan Khan (1832-90) and the Creation of a Muslim Cosmopolitanism in the 19th century“, *Journal of the economic and social history of the Orient*, 54 (2011), 1-38.

¹⁰⁸ Claudia Preckel dokonce ve svém článku o knihovně Šiddíqa Ḥasana udává počty knih jednotlivých jemenských autorů, jež ve své sbírce měl: 42 knih od aš-Šawkáního, 24 knih od Ibn al-Amíra a 7 knih od Ibráhíma al-Wazíra (Claudia Preckel, „Screening Šiddíq Ḥasan Khān’s library: the use of Ḥanbalī literature in 19th-century Bhopal“, In *Islamic theology, philosophy and law: debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edited by Birgit Krawietz and Georges Tamer (Berlin: De Gruyter, 2013) 178-180, 187-193); Quraší, *Ibn al-Amīr aš-Šan‘ání*, 232-238.

¹⁰⁹ Například al-Mahdí al-‘Abbás jmenoval imámem mešity al-Mahdí, kterou sám nechal postavit, al-Ḥusajna ibn Mahdí an-Nu‘mího (z. 1187 [1773/74]). An-Nu‘mí byl rovněž tradicionalistou vycházejícím ze zajditského prostředí a zabýval se podobnými tématy jako Ibn al-Amír, také praktikoval sunnitské zvyky v rámci modlitby – jako zvedání a skládání rukou, a provolání ámín po sůře al-Fátiḥa. Ve svém díle *Ma‘áridž al-albáb fi manáhidž al-ḥaqq wa-as-sawáb* (Žebříky rozumných v metodách pravdy a správné stezky). Více v Al-Akwa‘, *Hidžar al-‘ilm*, II/639.

věrouky. Jejich pohled a studium se upíraly ke studiu ḥadīthů, a jejich zapojení při výkladu víry a práva, a za kanonické sbírky považovali šest fundamentálních sunnitských sbírek (tzv. *al-Ummahát as-sitta*). Největšího rozmachu dosahuje tato tendence za vlády al-Mahdího al-‘Abbáse (1161-1188 [1748-1775]), který více než jeho předchůdci inklinoval k zapojování tradicionalistických učenců do soudní a náboženské hierarchie. V žádném případě to neznamenalo, že by spolu s tímto postupem odmítli imámové hádawijské učení a právo, což je zřejmé i z dopisu imáma al-Mahdího al-‘Abbáse svým soudcům, ve kterém jasně trvá na své věrnosti hádawijskému *madhhabu*.¹¹⁰ Vliv tradicionalistů byl znatelný v hlavním městě Šan‘á a postupně dosahoval i do několika dalších oblastí, ale pouze v omezené míře. Jak bylo zmíněno výše, v období vlád předchůdců al-Mahdího al-‘Abbáse byl poměr tradicionalistů a zajditských učenců zanedbatelný, ale přesto byl trnem v oku mnoha tradičních zajditských rodin.¹¹¹ Do tohoto období spadá i Ibn al-Amírovo působení ve státním aparátu, respektive jeho duchovní sféře.

Nežli se dostaneme k povolávání tradicionalistů do vysokých postů státní administrativy a Ibn al-Amírově působení ve státních službách, podívejme se blíže na aš-Šawkáního popis Ibn al-Amírova života a tradicionalistických postupů a postojů.

„[...] al-Amír, by velkým imámem (al-imám al-kabír) a absolutním vykladačem (al-mudžtahid al-mutlaq¹¹²) a znalcem práva, autorem četných děl (sáhib at-tasáníf).

[...] věnoval se idžtihádu a pracoval s důkazy¹¹³, a vyvaroval se taqlídu (napodobování) a prohlašoval za falešné právní názory, které nevycházeli z důkazů v Písmech¹¹⁴

[...] vé vědomosti šířil jako učitel, vydáváním fatew, a sestavováním sbírek ḥadīthů, a přitom byl stále vystaven zkouškám a útrapám, které mu způsobovali jeho současníci. Lidé ho osočovali z podvodného jednání a argumentovali tím, že se opírá o Ummahát al-kutub (tedy pramenné sunnitské sbírky ḥadīthů), a jedná podle toho, co je v nich. A kvůli tomuto počínání byl často osočován veřejností, zvláště pokud jde o praktikování jiných zvyklostí (sunan) při modlitbě, třeba tím, že zvedal obě ruce a skládal je na hrud’ [což bylo v rozporu se zajditským madhhabem, nicméně to stále vycházelo ze sunny Proroka Muḥammada

¹¹⁰ Haykel, *Revival and reform*, 109 (poznámka pod čarou 1).

¹¹¹ Haykel, *Revival and reform*, 109.

¹¹² *Al-mužtahid al-mutlaq* je absolutním vykladačem – tedy vykladačem nejvyššího stupně. Jakými byli například i zakladatelé čtyř hlavních právních škol.

¹¹³ *Amala bi-adillati* (podpíral svá stanoviska důkazy z Koránu a sunny).

¹¹⁴ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli‘*, II/133.

*podle jiných sunnitských interpretací. Vyhýbali se mu, chovali se k němu hrubě a neprojevovali mu dostatečnou úctu, ...*¹¹⁵

Ve středu zájmu tradicionalistů byly sunnitské kanonické sbírky (*al-Ummahát as-sitta*) a většina jejich práce se zakládala na jejich výkladu. Kladli důraz na jazykovou přesnost výkladu ḥadíthu i Koránu. Svobodný výklad práva (*idžtihád*), který byl v rozporu se zavedeným *madhhabovým* systémem, se opíral právě o úkazy či argumenty (*adilla*) z těchto sbírek a Koránu. Odmítali proto nápodobu (*qallada*) jiných učenců, aniž by si ověřili jejich zakotvení v těchto dvou zdrojích. Aš-Šawkání také popisuje jiný postoj při modlitbě, který musel být na první pohled zřejmý, a přivádí tak Ibn al-Amíra do nepříjemných situací o opovržení okolím. Stojí za zmínku, že tento fakt je v rozporu s autoritou a vážností, se kterou se těšil na Qásimovském dvoře a ve vlastní životopisné literatuře tradicionalistů. V další pasáži *Al-Badr at-táli*¹¹⁶ pak nalézáme polemiku s hádawijskými učenými ohledně *idžtihádu* a *taqlídu*. Autor obhajuje svobodné praktikování *idžtihádu*, jak ho praktikoval Ibn al-Amír, které je v očích hádawijských učenců a prostého lidu něčím špatným, a dokonce dokazuje, že *taqlíd* je pro *mudžtahida* zapovězen i v zajditském učení. Popsané životní zkoušky (*miḥan/imtiḥánát*) Ibn al-Amíra podle něj vyplývají z nepochopení jeho náboženské praxe a poukazuje na jejich doktrinální rovinu, kdy se jeho oponentům zdá, že náklonost mezi tradicionalistickými učenými a imámy povede k úplné eliminaci zajditského učení, jak uvidíme v dalších odstavcích.

*„...navzdory tomu, že na všech těchto místech se hlásili k učení imáma Zajda ibn ‘Alího, který prosazoval právní opodstatněnost zvedání a skládání [rukou]. A rovněž se zajditští imámové stále věnovali četbě knih ḥadíthů (Ummahát-pravých/původních sbírek) a to od té doby, co dorazila zajdija do Jemenu tradují je ve svých základních sbírkách, které popírají pouze hlupáci a lhostejní lidé...*¹¹⁶

*...Všichni [učenci Ahl al-Bajt] shodně zakazují taqlíd každému, kdo dosáhl stupně idžtihádu a stanovují mu za povinnost, aby prováděl idžtihád svým vlastním názorem (ra’j)...*¹¹⁷

¹¹⁵ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli*¹¹⁶, II/134.

¹¹⁶ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli*¹¹⁷, 134.

¹¹⁷ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli*¹¹⁸, 135.

Jako prvního imáma prosazujícího povolávání tradicionalistických učenců na státní místa lze označit al-Mutawakkila al-Qásima ibn al-Ḥusajna¹¹⁸. Imám al-Mutawakkil (1718-1727) nabídl Ibn al-Amírovi místo guvernéra Mochy, která byla centrem obchodu s kávou, a tedy i finančními výhodami z něj plynoucími. Ibn al-Amír však nabízenou pozici odmítl a raději odešel do exilu mimo Šan‘á, pravděpodobně ze strachu z toho, že by se mu imám mohl chtít pomstít za to, že pomstou, že politicky podporoval jeho protikandidáta na pozici imáma an-Nášira Muḥammada ibn Isháqa (z. 1167/1754), který byl díky své erudici podle zajditského pojetí imamátu vhodnějším a kvalifikovanějším kandidátem. Imám al-Mutawakkil se nevzdal možnosti obrátit Ibn al-Amíra na svou stranu a nabídl mu místo vrchního soudce celého státu¹¹⁹, avšak Ibn al-Amír znovu odmítl.¹²⁰ Zdá se, a to i podle následných povolání tradicionalistů na vysoké posty ve státní správě ze strany imámů, že imámové využívali ne-hádawijské učence jako možnou oporu své vlády, ve chvílích, kdy neměli na své straně zajditské elity a učence. S nástupem dědičné monarchie totiž do velké míry ustoupily v praxi stanovené podmínky pro prohlášení kandidáta imámem, na kterých však mnozí zajditští učenci stále trvali. Druhou možností pak je možná inklinace některých imámů k tradicionalistickému směru islámu, respektive k některým jeho aspektům.¹²¹

Imámem, kterému se povedlo Ibn al-Amíra přesvědčit o přijetí vysokého postu, byl al-Manšúr al-Ḥusajn (1140-1161 [1727-1748]), který ho povolal roku 1151 [1738/39] na místo kazatele (*chatīb*) ve Velké mešitě¹²² v Šan‘á, kde působil až do období vlády al-Mahdího al-‘Abbáse.¹²³ Bylo to právě v roce, kdy po nezdařeném povstání zhasly všechny naděje Muḥammada ibn Isháqa získat post imáma, a stáhl se do ústraní ke studiu a modlitbě v Šan‘á.¹²⁴ Ibn al-Amír tak přijal al-Manšúra jako právoplatného imáma. 3. dne měsíce *Džumadá al-úlá*¹²⁵

¹¹⁸ Pro potřeby této kapitoly používám zkrácené formy jména al-Mutawakkil, protože jeho jmenovci v období ohraničeném životem Ibn al-Amíra nevládli.

¹¹⁹ Pozici nejvyššího soudce (*al-qadā’ al-akbar*, později *qādī al-quḍá*) ustanovili imámové především z nutnosti mít ve státě právní autoritu, kterou svou osobou mohli až do 18. století zastávat imámové jako kvalifikovaní mudžtahidé. Nejvyšší soudce měl velké pravomoci: mimo jiné jmenoval soudce, byl imámovým rádcem, měl na starost korespondenci a byl prostředníkem mezi imámem a ulamá’. Jako první zastával tuto funkci as-sajjid Aḥmad ibn ‘Abd ar-Raḥmán aš-Šámí (z. 1759), který během své pouti do Mekky studoval u Muḥammada Hajjáta as-Sindího (z. 1795), studoval ḥadíthy a měl jisté sklony k tradicionalismu. Mnohdy žádal o radu Ibn al-Amíra, a rovněž byl jeho nástupcem v pozici kazatele ve Velké mešitě v Šan‘á (od roku 1753). (Haykel, *Revival and reform*, 112-113).

¹²⁰ Haykel, *Revival and reform*, 111.

¹²¹ Haykel, *Revival and reform*, 111-112.

¹²² *Al-Džámi’* nebo *al-Džámi’ al-Kabír* (páteční/velká) byla hlavní mešitou v Šan‘á, a již za vlády Sáhíba al-Mawáhiba (1686-1718) se stala centrem vzdělanosti. Dozor nad tím, co se bude v této instituci učit a jaké knihy budou používány, měli tradicionalističtí a hádawijští učenci (Haykel, *Revival and reform*, 48).

¹²³ Haykel, *Revival and reform*, 63, 111; aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli’*, 133.

¹²⁴ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli’*, 128; Haykel, *Revival and reform*, 63.

¹²⁵ Pátý měsíc islámského solárního kalendáře.

roku 1166 [1753] opomenul Ibn al-Amír vzpomenout během pátečního kázání jméno imámů qásimovské dynastie,¹²⁶ což následně vyvolalo nepokoje ve městě, i omluvu Ibn al-Amíra a jeho vysvětlení, že při takto dlouhých kázáních není ani možné jméno zmínit. Za původce nepokojů lze označit některé imámovi příbuzné z qásimovské rodiny, kteří požádala imáma al-Mahdího al-‘Abbáse, aby nechal Ibn al-Amíra zavřít do vězení, přičemž při nesplnění volali po jeho zabití, neboť považovali jeho jednání za součást spiknutí na podkopávání zajdíje.¹²⁷ Smluvili se, že Ibn al-Amíra zabijí přímo v minbaru mešitě. Rozvášněný dav k tomu určený vedl jistý as-sajjid Júsuf al-‘Adžamí¹²⁸, jenž v Jemenu šířil učení ší‘y 12 imámů a stal se učitelem a členem rady na dvoře imáma al-Manšúra al-Ḥusajna. Tento učitel obvinil Ibn al-Amíra z nepřátelství vůči *Ahl al-Bajt (istahdafa qatlahu bi-tuhmati an-nasabi wa-mu‘ádáti Ahl al-Bajt)*¹²⁹ a vydal se ho spolu s davem do mešity zabít. Imám al-Mahdí al-‘Abbás se o plánu dozvěděl a zakročil. Júsufa al-‘Adžamího nechal vyhostit z Jemenu, všechny zástupce svých vzdorovitých příbuzných a hádawisjkých studentů i Ibn al-Amíra si nechal předvolat. Příbuzné spjaté s povstáním, včetně jejich vůdce Muḥammada ibn ‘Alího (z. 1757), nechal zavřít do vězení a zabral jejich léno (*iqta‘*). Ibn al-Amíra zbavil pozice kazatele ve Velké mešitě a nechal ho také zavřít do citadely, kde strávil přibližně dva měsíce. Vůdce povstání Muḥammad ibn ‘Alí zůstal ve vězení až do své mrti o sedmnáct let později.¹³⁰

Někteří členové qásimovského rodu byli donuceni okolnostmi utéct ze Šan‘á. Mezi nimi byl i ‘Abd Alláh ibn Júsuf, al-Mahdího strýc, který utekl do Džabal Barať, kde kontaktoval soudce z rodiny al-‘Ansí¹³¹ s prosbou o reakci na události poslední doby, aby udělali přítrž tomu, co se v Šan‘á děje. Hlavou rodu al-‘Ansí byl v té době Ḥasan ibn Aḥmad, který ve své horlivosti a zápalu pro věci hádawisjkého *madhhabu* napsal dopisy šajchům do Ḥúthu,

¹²⁶ Vzpomenutí jmen imámů qásimovské dynastie a jejího zakladatele al-Qásima ibn Muḥammada je zvyk, který byl zaveden ve 2. polovině 17. století, jeho původcem je pravděpodobně Aḥmad ibn Sa‘ad ad-Dín al-Maswarí (z. 1669). (Haykel, *Revival and reform*, 49).

¹²⁷ Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli‘*, 136.

¹²⁸ Júsuf al-‘Adžamí al-Imámí al-Qádim byl Peršan, který přišel do Jemenu šířit nauku ší‘y 12. imámů (rovněž *aš-ši‘a as-safáwija*) v roce 1747 v období vlády imáma al-Manšúra, jehož přízeň si získal. (Muḥammad ibn ‘Alí aš-Šawkání, *Adab at-talab wa-muntahá al-arab* (Bajrút: Dár al-kutub al-‘ilmija, 1469 [2008]), 48, Al-Akwa‘, *Hidžar al-‘ilm*, 1833).

¹²⁹ Aš-Šawkání, *Adab at-talab*, 48. Al-Akwa‘, *Hidžar al-‘ilm*, IV/1833.

¹³⁰ Haykel, *Revival and reform*, 49, 63-64.

¹³¹ Rodina al-‘Ansí (*Al al-‘Ansí*) byla významným rodem zastávajícím striktní hádawisjké pozice. Nebyli sajjidové (*sáda*), ale pouze soudci (*qudá*), avšak zastávali pozice v soudní hierarchii státu a byli významnými učiteli, jeden z nich (‘Alí ibn Muḥammad) byl dokonce učitelem Ibn al-Amíra. Již v roce 1732 povstali proti imámově vládě, a to ve městě al-Luḥajja. Tehdy vedl povstání proti důležitému přístavu ‘Abd ar-Raḥmán ibn Muḥammad al-‘Ansí, kdy sjednotil do jednoho oddílu členy kmene Bakil. Takovou reakci ze strany rodiny al-‘Ansí vyvolal růst vlivu tradicionalistického směru na dvoře imámů al-Manšúra al-Ḥusajna a al-Mahdího al-‘Abbáse. (Haykel, *Revival and reform*, 63, Dresch, *Tribes, government, and history*, 134).

Kawkabánu a Dhamáru, s prosbou o podporu v boji proti sunnitské (sunnizující) orientaci imamátu a jeho nebezpečným dopadům.

V dopisech Ibn Aḥmad uvádí, že Ibn al-Amír hanobil *madhhab Ahl al-Bajt* a umenšoval vědění o něm, a že vinil z úchylkářství ty učence, kteří praktikovali taqlíd. Z dopisu je zřejmý pohled rodu al-‘Ansí i dalších významných rodů na vládu imáma al-Mahdího. Stát si uzurpoval majetek Boží a odtrhl ho od lidu, a využívá ho k nevhodným účelům. Nikoliv k větší slávě a fungování Boží obce, ale ke stavění paláců a zahrad. Ustanovili guvernéry, kteří vybírají nekanonické daně (*mazálim*), např. *charádž*, o kterých není zmínka v Koránu ani sunně.¹³²

Húthstí ulamá’ v odpovědi na dopis vyjádřili podporu Ibn al-Amíra s tím, že je to mudžtahid, a proto je až na určité výjimky oprávněn řídit se svým úsudkem. V jeho učení neshledala nic úchylkářského, neboť podle jejich slov zastával tytéž pozice, které zastávali i někteří raní imámové z *Ahl al-Bajt*.¹³³ Dokonce obvinili rodinu al-‘Ansí ze snahy zbohatnout na boji proti imámovi. Vyčetli jim, že namísto hromadění majetku a získávání podpory okolních kmenů, by raději měli rázně kmeni Bakíl doporučit, aby dodržoval islámské právo, namísto svého kmenového práva (*tághút*)¹³⁴. Podle kmenového práva a v rozporu s islámským tak například odepírali ženám jejich podíl na dědictví, dalším argumentem bylo např. provozování lichvy. Konec dopisu je veden ve smířlivějším tónu, souhlasí s Al-‘Ansím, že si imámové přivlastňují majetek lidu a využívají ho nesprávně, a přestože si jsou vědomi toho, že je šan‘ánstí ulamá’ považují za pohany, nepovažují za nutné vytáhnout proti Šan‘á do boje. Nicméně toto není důvodem, kvůli kterému by měli jít do války se Šan‘á.

Al-‘Ansí odpověděl dopisem, ve kterém jasně odmítá nařčení z obohacování se na tomto tažení proti sunnitským praktikám v Šan‘á. A zároveň předhazuje Húthijům ve své odpovědi, že se o nich domníval, že jsou ší‘ité, a nikoliv přívrženci sunnitského učení Ibn al-Amíra. Avšak požádal je alespoň o možnost projít jejich kmenovým územím. Roku 1770-1 Dhú Muḥammad a Dhú Ḥusajn z Džabal Baraṭ pod vedením Ḥasana ibn Muḥammada al-‘Ansí opravdu vyrazili do Šan‘á. O tom nám zanechává zprávu aš-Šawkání v *al-Badr at-ṭali* :

¹³² Haykel, *Revival and reform*, 64.

¹³³ Je možné, že sympatie k Ibn al-Amírovi chovali húthstí učenci díky tomu, že jedním z jeho žáků byl i Jahjá ibn Muḥammad ‘Arúbá al-Húthí (Quraší, *Ibn al-Amír aš-Šan‘ání*, 213).

¹³⁴ *Tághút* v tomto významu znamená kmenové zvykové právo (tedy něco neislámského), ale rovněž je ve věrouce používáno ve významu „idol“ nebo „modla“, případně i vládce, který je ctěn.

„O všech zkouškách, kterými Ibn al-Amír prošel, se lidé dozvěděli, a zprávy o nich se rozšířily a dostaly až k obyvatelům Džabal Barať z rodu Dhú Muḥammad a Dhú Ḥusajn [...], jimž se nikdo nedokáže postavit. Sešli se jejich starší s jejich nejvýznamnějším vůdcem Ḥasanem ibn Muḥammadem al-‘Ansím al-Baraťí a povstali s velkým vojskem proti imámu al-Mahdímu. A dorazilo od nich psaní, že povstali, aby napomohli vítězství [zajditského] madhhabu, pot0, co hoe Ibn a-Amír téměř zničil s imámovou pomocí. A tak za nimi vyslali ulamá’, kteří mají zkušenost s právem, a další erudované učence. To však nepřineslo výsledek, a tak jim imám ustanovil navýšení stanovené částky („odvodu“), říkalo se, že měla činit 20 tisíc piastrů každý rok. Tak se vrátili na své území a zanechali vzpoury, protože netoužili po něčem mimo tento svět (protože toužili jen po pozemských radostech) a z náboženství znali pouze poplatky, a navíc porušovali základní ustanovení jako například stanovení dědictví ženám, chtěli, aby je rozsoudil nespravedlivý soudce (žádali si rozsudku od tághúta), a krveprolití a nezákonné nabytí majetku považují za halál. S vírou nemají nic společného, když přicházejí za vírou, jako zvíře ke studni, ani se té vody nenapijí, (z pramene neteče voda).“¹³⁵

Aš-Šawkání nás zpravuje o tom, že boje ustaly díky navýšení renty kmenům z Džabal Barať a podle něj pramení nenávist vůči Ibn al-Amírovi a vzestupu tradicionalismu z kombinace nevzdělanosti (*džahl*), fanatismu (*ta‘aṣṣub*) a touhy po pozemských statcích (*manáfi‘ dunjawíja*). Avšak celý popis událostí v *Al-Badr at-ťáli‘* je nesen v duchu opravdového doktrinálního boje, nikoliv jen materiálního. A k podobnému závěru lze dospět i skrze dopady, které měly nepokoje na rozhodnutí imámů v oblasti náboženských nařízení. Al-Mahdí totiž vydal ihned po utichnutí bojů výnos, podle kterého se měli šífi‘ité i ḥanafité, tedy sunnité, proti kterým byl boj veden, zdržet hlasitého vyřčení *ámín* po sůře al-Fátiḥa během modlitby.¹³⁶

Podobné rejdy se opakovaly každý rok, když si přicházeli příslušníci severních kmenů pro svoji rentu:

„...tito zlosyni vstupovali do Šan‘á každý rok pro poplatky a mnoho tisíc těch zlosynů se tam shromažďovalo, a když viděli někoho praktikovat *idžtihád* v modlitbě, jak zvedá ruce, nebo je skládá (*jarfa‘u jadajhi aw jadummuhá*) na svou hrud’ nebo jak si dává

¹³⁵ Zde bude arabský text (Aš-Šawkání, *Al-Badr at-ťáli‘*, 136)

¹³⁶ Haykel, *Revival and reform*, 65.

nohy pod stehna, toho za to odsuzují. A to může vést až k rozkolu. Shromáždují se [ti zlosyni] a odcházejí do mešit, ve kterých se čtou knihy ḥadithů jednomu z ulamá'¹³⁷, a vyvolávají rozbroje. A to všechno kvůli d'áblům mezi vykladači práva (šajátín al-fuqahá'), které jsme již zmínili. Pokud jde o ty hrubé arabské kmeny Arabům (ti z těch kmenů), většina z nich se nemodlí, nepostí, nedodržují islámské povinnosti, kromě šahádatajn¹³⁸, jež při přednesu stejně zkomolí.¹³⁹

...vstoupila skupina těch kmenových bojovníků [z kmene Bakíl], kteří byli podivní, nadutí, a bylo vidět, že pohrdají Šan'á a jejich zvyky. Plenili cesty a pak dorazili k bráně [domu] ctihodného imáma, Bůh ho ochraňuj! ...v tom se proti němu [lupiči z kmene Bakíl] postavili obyvatelé Šan'á, kteří byli shromážděni před chalífovou branou. Byla to skupinka prostých lidí, a jich [těch lupičů] bylo na čtyři sta, a začali [obyvatelé Šan'á] po nich házet kamení. A poté vzali [lupičům] jejich velbloudy, které měli s sebou a měli je ve vlastnictví, a rovněž další zvířata, včetně těch, která ukradli muslimům (jenž byla ukradena muslimům), a [vzali lupičům] většinu pušek a dalších zbraní a zabili z nich [lupičů] asi čtyři nebo více lidí, s dalšími si to vyřizovali násilím. Ti, kteří mohli, utekli do mešit a na záchody. A nebýt toho, že chalífa rychle zakročil a pokud by nezadržel obyvatele Šan'á při vzplanutí nepokojů, tak by nenechali nikoho [z lupičů] utéct. [Lupiči] byli nyní pokořeni; kéž je Bůh ještě více pokoří a zmenší jejich řady.¹⁴⁰

Za povšimnutí stojí zmínky o nepokojích v Šan'á a jejich možná souvislost s těmi, které prožíval Ibn al-Amír v Šan'á. Nepokoje proběhly roku 1772, a byly jedny z největších v historii. Pravděpodobným důvodem povstání byla neúroda kukuřice, která vedla několik tisíc mužů k zapojení se do nepokojů. Nešlo jen o plnění a loupeže, ale rovněž obsadili několik měst a vesnic. Imám al-Mahdí proti nim nasadil armádu čítající 50 tisíc mužů, včetně dělostřelectva vedeného skotským konvertitou zvaným Cambel, a francouzským konvertitou, který vedl výrobu střeliva, a i s jejich pomocí se mu podařilo povstání potlačit.¹⁴¹

¹³⁷ A on pak vykládá jejich obsah, což je tradiční způsob výuky.

¹³⁸ Šahádatajn neboli dvě části vyznání víry (šahády). První je „vyzávám, že není boha kromě Boha“ (ašhadu allá iláha illa 'lláh) a že Muḥammad je poslem Božím (wa anna Muḥammadan rasúlu 'lláhi). Někdy je rovněž termín využíván pro dvojí vyřknutí šahády.

¹³⁹ Aš-Šawkání, *Al-Badr aṭ-ṭáli'*, II/136.

¹⁴⁰ Aš-Šawkání, *Al-Badr aṭ-ṭáli'*, II/136.

¹⁴¹ William Harold Ingrams, *The Yemen: Imams, rulers, & revolutions* (London: John Murray, 1963), 49; Playfair, *History of Arabia Felix*, 122.

2.4 *Ar-Risála an-nadždíja*¹⁴² a střed wahhábismu s jemenským tradicionalismem

V 18. století probíhal na Arabském poloostrově velký kvas myšlenek a jedním z aktérů reformního hnutí byl i Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahháb (1703-1792)¹⁴³, který se narodil ve vesnici ‘Ujajna v Nadždu do rodiny regionálně významných ḥanbalitských právníků. Nejdříve ve svém rodišti bez vedení studoval ḥanbalitské právo a teologii a učil se Koránu nazpaměť. V Medíně strávil na studiích pouhé dva měsíce, poté co vykonal pouť do Mekky. Je pravděpodobné, že studoval v Basře, kde podle zpráv svého vnuka sepsal své nejvýznamnější dílo *Kitáb at-Tawḥíd* (Kniha o jedinství Boží). O jeho ḥanbalismu kolují různé zvěsti, protože necitoval mnoho ḥanbalitských učenců, kromě Ibn Tajmíji a jeho žáka Ibn al-Qajjima,¹⁴⁴ které však podle kritiků včetně Ibn al-Amíra vykládal chybně. Středobodem jeho učení byla snaha očistit islámskou víru a praxi od nánosů lidových pověr a přírodního kultu, a upevnit ji v absolutním tawḥídu.¹⁴⁵ Jeho učení směřovalo především k nadždským kmenům, ale zprávy o něm se šíří do všech koutů islámského světa. A donesly se i do Jemenu a Ibn al-Amíra zaujaly především Ibn ‘Abd al-Wahhábovy názory na kult světců a poutě k hrobům, respektive nutnost jejich ničení. A z toho důvodu sepsal roku 1163 [1749/50] oslavnou báseň (*madḥ*) směřovanou nadždskému souputníkovi na jeho podporu, na kterou se odkazuje podle jejího prvního půlverše *Salám ‘alá Nadž wa-man ḥalla fī Nadžd* (Pozdrav Nadždu i tomu, kdo v Nadždu dlí)¹⁴⁶. Báseň se skládá z 75 veršů a jejím obsahem je chvála Ibn ‘Abd al-Wahhába a jeho učení. Nebudu se na tomto místě zabývat více obsahem této básně především kvůli její délce, ale spíše se pozastavím nad tím, jakou debatu vyvolalo nalezení druhé básně *Radža ‘tu ‘an an-naẓm al-ladhí qultu fī an-Nadždí* (Odvolávám báseň, kterou jsem vyřkl o muži z Nadždu)¹⁴⁷ z roku 1170 (1756), ve které chválu z původní básně odvolává. Báseň se poprvé objevila až po Ibn al-Amírově smrti v básnickém díwánu, který zkompletoval a redigoval jeho syn ‘Abd Alláh. Čítá

¹⁴² *Nadžské pojednání*, jak někteří souhrnně nazývají obě básně Ibn al-Amíra vztahující se k osobě, učení a činům Muḥammada Ibn ‘Abd al-Wahhába.

¹⁴³ Více informací v češtině o Ibn ‘Abd al-Wahhábovi lze najít například v knize Ondřej Beránek, *Saúdská Arábie : mezi tradicemi a moderností : domácí politika, salafitská ideologie a zahraniční vztahy* (Praha: Volvox Globator, 2007), 40-50; nebo Pavel Ťupek, *Salafitský islám: ideologické zdroje a interpretace* (Praha: Academia, 2015), 69, 85-105). Pro další studium v angličtině pak například v knize ‘Abd Alláh Šāliḥ al-‘Uthajmīn, *Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb: the man and his works* (London: I. B. Tauris, 2009) nebo studii Michaela Cooka „On the origins of Wahhabism“, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3, 2, 2 (1992): 191-202).

¹⁴⁴ Ťupek, *Salafitský islám*, 70.

¹⁴⁵ Ťupek, *Salafitský islám*, 70.

¹⁴⁶ *Díwán al-Amír aṣ-Šan‘ání*, 129-132. Část básně do češtiny přeložil a přebásnil Pavel Ťupek v Ťupek, *Salafitský islám*, 71.

¹⁴⁷ *Díwán al-Amír aṣ-Šan‘ání*, 136-140.

94 veršů a jejím obsahem je distance od činů Ibn ‘Abd al-Wahhába,¹⁴⁸ ale zároveň potvrzení svého postoje ve věci uctívání hrobů a súfitských praktik. O autorství první básně nikdo nepochybuje, avšak u druhé básně je to složitější, a především mezi přívrženci učení Ibn ‘Abd al-Wahhába převládá názor, že ji Ibn al-Amír nesložil a připisují její autorství jednomu z jeho vnuků.¹⁴⁹ Obě strany sporu opírají svůj postoj věrohodnými důkazy. Vycházejí z básně samotné a rovněž z jejího komentáře a výkladu, který Ibn al-Amír vzápětí sepsal, o autorství tohoto výkladu se však také vede debata. Pro pochopení celého problému se podívejme do tohoto výkladu, který je znám pod několika názvy *Iršád dhawí al-albáb ilá ḥaḳíqat aqwál Ibn ‘Abd al-Wahháb* (Průvodce niterného k pravé podstatě o tom, co říká Ibn ‘Abd al-Wahháb), *An-našr an-nadí bi-ḥaḳíqat aqwál Ibn ‘Abd al-Wahháb an-Nadždí* (Veřejné prohlášení o pravé podstatě výroků Ibn ‘Abd al-Wahhába z Nadždu) a *Maḥw al-ḥawba fī šarḥ abját at-tawba* (Smazání prohřešku výkladem kajících veršů).

„Několik let poté co naše verše dosáhly Nadždu, dorazil k nám učený člověk, který se jmenoval Mirbad ibn Aḥmad at-Tamímí. Bylo to v měsíci šafaru roku 1170, a pobyl asi osm měsíců, a přinesl s sebou nějaké knihy od Ibn Tajmíji a Ibn al-Qajjima opsané jeho rukou, a rozešli jsme se 20 šawwálu roku 1170, kdy se navrátil do své vlasti ḥidžázkou cestou s poutníky. Byl žákem šejcha Muḥammada ibn ‘Abd al-Wahhába, jemuž jsem směřoval své verše, o nichž jsem se dozvěděl, že tam dorazili, ale nepřišla mi na ně odpověď.

Poté co dorazil ctnostný šejch ‘Abd ar-Raḥmán an-Nadždí, a popsal nám záležitosti kolem Muḥammada ibn ‘Abd al-Wahhába, které odmítáme, jako prolévání krve, plenění a loupeže, a jeho „zálibu (tadríh) na zabíjení a vraždy, a to, že prohlašuje za nevěřící Muḥammadovu obec (kaḥfara al-umma al-Muḥammadíja) ve všech koutech světa. Zůstávali jsme na vázkách, jestli je pravdou to, o čem nás šajch ‘Abd ar-Raḥmán zpravil, a to až do doby příchodu šajcha Mirbada, který je velmi bystrý. Přinesl s sebou několik dopisů [pojednání] Ibn ‘Abd al-Wahhába, které dal dohromady ve věci takfíru věřících (ahl al-ímán) a jejich pobíjení a olupování. A ujistily nás o jeho [Muḥammada Ibn ‘Abd al-Wahhába] konání a slovech, a pochopili jsme, že je člověkem znalým práva, který však pečlivě nestudoval, a nestuduje důkladně toho, jenž mu připravil správné vedení, podává

¹⁴⁸ Ibn al-Amírova kritika však nebyla ojedinělá, již za Ibn ‘Abd al-Wahhábova života kritizuje jeho nedovzdělanost a aplikaci *takfíru* Sulajmán ibn Suhajm, posléze pak Ibn ‘Abd al-Wahhábov vlastní bratr Sulajmán. Ondřej Beránek ve své knize pokračuje výčtem dalších ideových oponentů (Beránek, *Saúdská Arábie*, 47-50).

¹⁴⁹ Quraší, *Ibn al-Amír aš-Šan‘ání*, 55.

důkazy v užitečných oblastech vědění, a podává jejich právní vysvětlení, četl a studoval některá díla Ibn Tajmíji a jeho žáka Ibn Qajjima al-Džawzíji, a čerpal (qallada - napodoboval) z nich naprosto bez dobrého porozumění, přestože oni sami zapovídali napodobování (taqlíd).

A když jsme byli ujištěni o jeho [Muḥammada Ibn ‘Abd al-Wahhába] počinech, a přečetli jsme si co svými slovy napsal, potvrdili jsme si, že se to opravdu stalo. Naše verše obletěly svět, donesly se nám odpovědi z Ctihodné Mekky, Bašry i jiných měst, nicméně byly nespravedlivé. A když přinesl šajch Mirbad zvěsti [z Nadždu], bylo naší povinností odvolání [toho velebení], abychom se nestaly [myšlena ta první báseň] důvodem některých zmíněných záležitostí, které Ibn ‘Abd al-Wahháb spáchal. Sepsal jsem verše i jejich výklad. A více jsem odkazoval (akthartu min an-naql) na Ibn al-Qajjima a jeho učitele Ibn Tajmíju, neb oni jsou sloupy ḥanbalismu.¹⁵⁰

Ibn al-Amír nás zpravuje o příchodu Ibn ‘Abd al-Wahhábova žáka Mirbada at-Tamímího, který jim potvrdil již dříve slýchané zvěsti o přečinech svého učitele. Hlavními body kritiky, a to i v druhé básni Ibn al-Amíra, jsou především dvě záležitosti, a to kaceřování či exkomunikace (*takfír*) a jeho provádění. Ibn ‘Abd al-Wahháb kaceřoval nejenom ty, kteří by si to podle Ibn al-Amíra zasloužili, ale všechny, jež nevyznávali a neřídili se právě jeho učením. A Ibn al-Amír nemohl kaceřování souvěrců vystát, navíc když se dozvěděl o bezuzdném vraždění a plenění, nemohl nečinně přihlížet a sepsal svou druhou báseň, ve které se zřekl projevené chvály na adresu svého souputníka. Zároveň se dozvídáme o tom, že již byl za svoji panegyriku kritizován některými šejchy, a nerad by byl jakkoliv spojován s činy Ibn ‘Abd al-Wahhába nebo dokonce považován za jejich původce.

K autorství básně a jejímu výkladu se vyjadřoval již aš-Šawkání ve svém díle *Ad-Durr an-nađíd fí ichlás kalimat at-tawhíd* (Navlékané perly zasvěcené slovu o jedinství Boží), které sepsal v radžabu 1216 [listopadu roku 1801]. Datum sepsání je důležité především proto, že původně autor také Ibn ‘Abd al-Wahhába velebil, a to v básni z roku 1206 [1792], tedy více než 35 let po Ibn al-Amírově obratu. Je tedy pravděpodobné, že aš-Šawkání v té době neznal druhou báseň ani její výklad, neboť Ibn al-Amíra a jeho dílo měl ve velké oblibě a často na něj navazoval, a jistě by bral vážně jeho odmítavá slova. Aš-Šawkání změnil svůj názor na osobu a činy nadždského reformátora v době, kdy přívrženci jeho učení a Saúdové vtrhli do Jemenu.

¹⁵⁰ Al-Akwa‘, *Hidžar al-‘ilm*, IV/19-20.

V *Ad-Durr an-nađíd* se již jasně vyslovuje proti osobě Ibn ‘Abd al-Wahhába s odkazem na Ibn al-Amírovu báseň a její výklad.¹⁵¹

Dále se k nim vyjadřuje wahhábitský apologeta Sulajmán Ibn Saḥmán¹⁵² ve svém pojednání *Tabri’at aš-šajchajn* (Ospravedlnění dvou šajchů), kde rozvíjí svou tezi o podvržené druhé básni, kterou nemohl sepsat Ibn al-Amír, neboť se její obsah neshoduje s pojednáními jako například v *Tathír al-i’tiqád*, a tvrdí, že ji napsal pravděpodobně jeho vnuk Júsuf ibn Ibráhím.¹⁵³ Tato možnost by mohla být relevantní, neboť je klidně možné, že báseň a výklad byly sepsány až ke konci 18. století, kdy již probíhají silné útoky na jemenské území ze strany wahhábítů, zároveň by to mohlo vysvětlovat i aš-Šawkáního neznalost tohoto odmítavého postoje.

Na tuto kritiku, respektive její možné vysvětlení, navazuje i saúdský učenec Ibn ‘Aqíl az-Záhírí¹⁵⁴, který sbírku odkazů k Ibn al-Amírovu obratu ve druhé básni a jejím výkladu ve svém díle¹⁵⁵ analyzuje. Dochází k tomu, že druhá báseň není v rozporu s obsahem *Tathír al-i’tiqád*, a věří v pravost jejího autorství, ale rozhodně odmítá Ibn al-Amírovo autorství jejího výkladu. Ještě v jiném pojednání pak poukazuje na některé verše z druhé básně, ze kterých vyplývá, že Ibn al-Amír neodmítá osobu Ibn ‘Abd al-Wahhába, ale pouze jeho činy, o nichž se dozvěděl od Mirbada at-Tamímího.¹⁵⁶

„Nemyslete si, že jsem odvolal to,
co obsahovala má stará báseň do Nadždu.
Ovšemže, že vše, co je v ní, je pravda,

¹⁵¹ Muḥammad ibn ‘Alí aš-Šawkání, *Ad-Durr an-nađíd fi ichlās kalimat tawhíd* (Ar-Rijád: Maktabat Ibn Chuzajma, 1414 [1993]), 102. S tímto výkladem souhlasí i Muḥammad Siddíq Ḥasan a zmiňuje to ve svém díle Chán, *Abžad al-ulúm*, III/196.

¹⁵² Sulajmán Ibn Saḥmán (1266-1349 [1849-1930]) poprvé vydal své pojednání o Ibn al-Amírovi a Ibn ‘Abd al-Wahhábovi (to jsou ti dva šajchové) v roce 1343 [1924/25]. Celá kniha je věnována rozboru druhé básně a jejímu výkladu. Pavel Ťupek v knize *Salafitský islám* zmiňuje další argument z Ibn Saḥmánova pojednání (Ťupek, *Salafitský islám*, 72 - poznámka 149)

¹⁵³ ‘Abd al-Azíz ibn Muḥammad ibn ‘Alí ‘Abd al-Lattíf, *Da ‘áwá al-muwi’ in li-da ‘wat šajch Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhába: ‘ard wa-an-naqd* (ar-Rijád: Dár Ṭajjiba, 1989), 39.

¹⁵⁴ Abú ‘Abd ar-Raḥmán ibn Aqíl az-Záhírí (n. 1942) je saúdský učenec a polyhistor. Je rovněž přívrženec záhírské školy práva, a i z toho důvodu se věnuje ve svých pracech Ibn Hazmovi.

¹⁵⁵ Abú ‘Abd ar-Raḥmán Muḥammad ibn Umar ibn Aqíl az-Záhírí, *Rudžú’ al-Amír aš-Šan ‘ání ‘an madh aš-šajch al-muslih Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhába rahimahumá Alláh : fi mizán nat-tawthiq at-tárichí* (vydáno jako kopie psaná na psacím stroji, 1991). Bibliografický údaj přebrán z katalogu Národní knihovny krále Fahda v Rijádu.

¹⁵⁶ Quraší, *Ibn al-Amír aš-Šan ‘ání*, 55.

*Tvé zkušenosti s proléváním krve však nejsou mým úmyslem.*¹⁵⁷

Ibn ‘Aqíl se rovněž domnívá, že není možné odsuzovat Ibn al-Amíra za jeho druhou báseň a mít mu to za zlé, neboť odmítnutí Ibn ‘Abd al-Wahhába bylo založené na lživých zvěstech Mirbada at-Tamímího, kterého Ibn al-Amír považoval za důvěryhodný zdroj informací, neboť byl Ibn ‘Abd al-Wahhabovým žákem a očitým svědkem.¹⁵⁸ Zde je ovšem zajímavé se pozastavit nad tím, proč by nemohl být Ibn al-Amír autorem výkladu básně, když v něm popisuje jen příchod Mirbada at-Tamímího a zvěsti, kterým uvěřil. Otázka přístupu k druhé básni a jejímu výkladu byla předmětem zájmu i ke konci 20. století, jak nám dokazují odpovědi významných imámů, saúdského Ibn Báze¹⁵⁹ a jemenského Muqbila ibn Hádího al-Wádi‘ího¹⁶⁰. Kdy jeden zastává wahhábitské pozice a považuje vyprávění Mirbada at-Tamímího a celý ten příběh za vymyšlený, naopak al-Wádi‘í z jemenské pozice obhajuje báseň i výklad tím, že se odvrátil pouze od barbarských činů spojených s takfírem souvěrců, ale že si nadále považoval Ibn ‘Abd al-Wahhábovy nauky o *tawhídu*.¹⁶¹ Debata je živá i dnes a nelze říci, jestli bude moci být někdy vyřešena, mimo jiné i kvůli jejímu polemickému a ideologickému rázu.¹⁶²

¹⁵⁷ *Wa-lá taḥsubú anní radža ‘tu ‘an al-ladhí / taḍammanahu nazmí al-qadím ilá Nadžd / Balá kullu má fíhi huwa al-ḥaqq innamá tadžáríbuka fí safk ad-damá’ lajsa mi qasadí (Díwán al-Amír aš-Šan‘ání, 137).*

¹⁵⁸ Quraší, *Ibn al-Amír aš-Šan‘ání*, 55.

¹⁵⁹ ‘Abd al-‘Azíz ibn Báz (1330-1420 [1910-1999]) byl saúdským učencem a od roku 1993 až do své smrti vrchním muftím Saúdské Arábie.

¹⁶⁰ Muqbila ibn Hádí al-Wádi‘ího (1356-1422 [1933-2001]) narodil se v severním Jemenu poblíž Sa‘dy do zajditské rodiny. Později jel studovat do Saúdské Arábie sunnitské právo a věrouku. Byl podezřelý ze zapojení do Obsazení Velké mešity v Mekce roku 1400 [1979], za což byl vězněn, ale na přímluvu Ibn Báze propuštěn. Po svém návratu do Jemenu se stal prominentním hlasatelem salafitského učení. Více o něm např. v knize Laurent Bonnefoy, *Salafism in Yemen : transnationalism and religious identity* (London: Hurst, 2011).

¹⁶¹ Údaje vychází z článku Maḥmúda Sabíḥa „Qasídat al-imám aš-Šan‘ání fí radd ‘alá Ibn ‘Adb al-Wahhába“ (dostupné online: https://m-almored.blogspot.com/2014/08/blog-post_45.html)

¹⁶² Lze poukázat například na knihu ‘Abd al-‘Azíze al-Mas‘údího *Aš-Šawkáníja al-wahhábiya: tadjār mustadžad fí al-fíkr al-‘arabí al-ḥadíth* (Al-Qāhira: Maktabat Madbúlí, 2006), ve které výkladu obou básní věnuje celou kapitolu na s. 218-247.

3 Dílo a učení Ibn al-Amíra

3.1 Studium ĥadíthů a *idžtihád*

Studium ĥadíthů se stalo jedním z hlavních bodů pomyslného programu tradicionalistů (i proto je nazýváme tradicionalisty, neboť se zabývali ĥadíthy, tedy tradicemi). Tento návrat k pramenům započal renesancí studia spisů Ibn Tajmíji a jeho žáka Ibn al-Qajjima. Prvním jemenským učencem, který podobný návrat k ĥadíthům - respektive jejich sunnitským sbírkám – inicioval, byl Ibn al-Wazír (z. 840 [1436])¹⁶³, který považoval postavení za zásadní v rámci islámských věd, kterým se snažil nahradit teologickou (mu'tazilitskou) doktrínu, která byla velmi silná a ukotvená uvnitř zajditského učení. A protože neviděl žádné zajditské sbírky ĥadíthů,¹⁶⁴ na které by se dalo odkázat, přináší sbírky sunnitské, a otevírá tak možnost prostoupení sunnitského pohledu a vlivu do zajdíje.¹⁶⁵ Jeho následovníky byli al-Ĥasan al-Džalál (z. 1083 [1673]) a Šálíh ibn Mahdí al-Maqbalí (z. 1150 [1738]), kteří připravili cestu Ibn al-Amírovi a jeho asi nejvýznamnějšímu pokračovateli aš-Šawkánímu.¹⁶⁶ Ibn al-Amír věnoval mnoho, dalo by se snad říci většinu, svých děl komentářům ke sbírkám ĥadíthů, pravděpodobně nejznámější je několikosvazkové dílo *Subul as-salám* (Cesty spolehlivosti)¹⁶⁷.

¹⁶³ Muḥammad ibn Ibráhím al-Wazír (775-840 [1373-1436]) pocházel ze zajditského prostředí, ale některé aspekty zajdíje odsuzoval a naprosto odmítal vliv ší'y 12 imámu na tehdejší zajdíju. Zabýval se sunnitskými sbírkami ĥadíthů a byl podle některých *mudžaddidem* své doby. Mezi jeho nejznámější díla věnující se ĥadíthům patří *Tanqíh al-anzár* (Oprava názorů), ve které komentuje dílo *Muqaddima fi ulúm al-ĥadíth* (Úvod studia ĥadíthů) od Ibn Saláha. Ibn al-Amír jeho dílo reviduje ve spise *Tawdíh al-aĥkár li-ma'ání Tanqíh al-anzár* (Vysvětlení myšlenek z Opravy názorů). K jeho životu a dílu více například v (Aš-Šawkání, *Al-Badr at-táli'*, II/136).

¹⁶⁴ Toto tvrzení však není možné brát absolutně, neboť zajdité samozřejmě sbírky ĥadíthů měli, jen byly specifické svým odkazem (*isnádem*) na tradenty z *Ahl al-Bajt*. Využívali rovněž sbírky sunnitské a sbírky ší'y 12 imámů, ale pouze s velkou ostrahou, tak aby zapadaly do zajditského učení. Přehled nejvýznamnějších sbírek a především důkaz o existenci ĥadíthů v zajdíje pak přináší například: Brown, *Hadith*, 143-147; nebo Farhad Daftary and Gordofarid Miskinzoda (ed.), *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law* (London: I. B. Tauris, 2014), 177-178.

¹⁶⁵ Ahmad Dallal, „Rethinking authority: trends in eighteenth-century hadith studies“. In *Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*. eds. Florian Zemmin, Johannes Stephan, Monica Corrado. (Leiden: Brill, 2018), 217-218; Johnatan Brown, *The canonization of al-Bukhārī and Muslim: the formation and function of the Sunnī ĥadīth canon* (Leiden: Brill, 2007), 314.

¹⁶⁶ Dallal, „Rethinking authority“, 215.

¹⁶⁷ *Subul as-salám* (Cesty spolehlivosti) jsou Ibn al-Amírovým výkladem sbírky ĥadíthů *Bulúgh al-marám* (Dosažení cíle) od Ibn Hadžara al-Asqaláního (773-852 [1372-1449]), který byl egyptským šáfi'itským právníkem. Zároveň jistě v knize čerpá ze znalosti komentáře *Al-Badr at-tamám* (Úplněk) od al-Ĥusajna ibn Muḥammada al-Maghribiho (1048-1119 [1638-1707]). Jedná se o právní kompendium, ve kterém nejdříve probírá to, co považuje za nejdůležitější v rámci svého studia ĥadíthů a jejich důležitosti, a odkazuje se i na ostatní učence, poté ustrádal ĥadíthy podle jednotlivých otázek, které nejdříve podrobuje hledáním důkazů (*adilla*), poté předkládá názory ostatních učenců, a podle toho skládá rozhodný názor na jednotlivé otázky. právních otázek. Není náhodou, že Ibn al-Amír je znám pod jménem *Sáhib Subul as-Salám* (Autor/Vlastník Cest spolehlivosti), tato právní sbírka si získala věhlas po celém islámském světě a někteří učenci ji považují za základní učebnici práva, kterou zařazují do své výuky a řídí se jí. *Bulúgh al-marám* je často vydávaná s komentáři ze *Subul as-salám* a zároveň s komentářem od Násir ad-Dína al-Albáního (1914-1999), což dokazuje silné zakotvení v tradicionalistickém prostředí. Velké popularity dosáhla například v Indonésii, kde si ji velmi cenil významný islámský učenec Imam Zarkasyi (1910-1985) a zapojil ji do osnov své školy (Hami

V rámci studia *ḥadīthů* se otevřela před tradicionalisty otázka, jakým způsobem vykládat právní texty, a znovu se vrací k Ibn Tajmíjově a Ibn al-Qajjimově ne-*madhhabovskému* přístupu, který vyznává svobodný *idžtihád*.

Pojem *idžtihád* je v rámci klasické islámské právní vědy vysvětlován jako úsilí vynaložené za účelem vyřešení právního problému. Při tomto postupu *mudžtahid* využívá svých dovedností a nástrojů *uṣūl al-fiqh* (základů právní vědy). *Idžtihád* byl běžnou součástí práce právníka, a to až do doby ustanovení čtyř právních škol (*madhhabů*) s výjimkou *záhiritské*¹⁶⁸. Poté se postupně začínal rozšiřovat názor, že po smrti zakladatelů těchto čtyř škol, kteří byli označováni jako absolutní vykladači (*mudžtahid mutlaq*), by již dále neměl být *idžtihád* praktikován a naopak by se měli právníci přiklánět při výkladu k napodobování (*taqlidu*) stávajících právních názorů, a to především v rámci školy, k níž se hlásí. Utichání *idžtihádu* můžeme sledovat od konce 9. století (3. století *hidžry*) jakožto proces, který se nazývá „uzavření bran *idžtihádu*“ (*insidád báb al-idžtihád*).¹⁶⁹ Nelze říct, že by byl tento proces zdánlivý, ale po celé následující období byl tento názor odmítán. Odmítnutí *taqlidu* vyhlášoval například již Ibn Hazm (994-1064), který byl přívržencem *záhiritského madhhabu*. Ale objevuje se další řada učenců, kteří praxi *idžtihádu* nikdy neodvrhli a řídili se svým výkladem Koránu a *sunny*, bez ohledu na zmiňovaný *insidád*. Byli to rovněž přívrženci zavedených právních škol, a jejich soupisy nám právě reformisté předkládají ve svých spisech.

Podobně jako ostatní tradicionalisté, Ibn al-Amír oponuje názoru, že již není více možné provádět *idžtihád* a že by tak muslimové měli povinnost držet se *taqlidu* raných *mudžtahidů*, především pak zakladatelů čtyř hlavních právních škol. Ve svém díle však jasně dokazuje skrze slova samotných Abú Ḥanify, aš-Šáfi‘ího, Málíka a Aḥmada ibn Ḥanbala, že oni sami si nepřáli, aby byli napodobováni, pokud se jejich výroky liší od náboženských textů Koránu a *ḥadīthů*. A

Fahmy Zarkasyi, „Imam Zarkasyi: reform of traditional pesantren in Indonesia“, in *Reclaiming the conversation: Islamic intellectual tradition in the Malay Archipelago*, ed. Rosnani Hashim (Selangor: The Other Press Sdn. Bhd., 2010), 222. V posledních desetiletích v Indonésii vyšlo několik komentářů a částečných překladů k celému dílu v indonéštině.

¹⁶⁸ *Záhiritská škola* založená v 9. století Dáwudem aḏ-*Záhirím* (199-269/70 [815-883/84]) klade hlavní důraz na výklad základní islámských textů a jejich zjevný (*záhir*) význam. A podobě jako tradicionalisté naprosto odmítá v některých otázkách (např. *ribá* - „lichvy“) *qijás* (analogii) a zároveň osobní názor (*ra‘j*). Zásadní práci na téma *Záhiritské školy* (*Die Záhiriten*) napsal Ignaz Goldziher již v roce 1884 (v anglickém překladu Ignaz Goldziher, *The Záhirīs: their doctrine and their history: a contribution to the history of Islamic theology* (Leiden: Brill, 2008)).

¹⁶⁹ Pojem *insidád* (sloveso *insadda* –být zablokovaný, přehradit se) v sobě nezahrnuje žádného činitele, tedy nám nepřináší zprávu o tom, kdo by *idžtihád* zakázal (Wael B. Hallaq, „Was the gate of *ijtihád* closed?“. *International Journal of Middle Eastern Studies*, 26, 1 (1984), 3, 20).

na toto téma rovněž napsal báseň, která nám jasně osvětlí jeho postoj k *taqlídu*, ale i těmto čtyřem velkým právníkům a *mudžtahidům*.

„Ó lidé, z jakého důvodu jste učinili našemu náboženství
čtyři, o jejichž zásluhách nepochybují.
Jsou to znalci náboženství od Východu k Západu
a jsou světlem v oblasti zásluh, pravdy a askeze.
Oni jsou však jako ostatní lidé; to, co říkají,
není závazné a jejich napodobování nebude v budoucnosti užitečné.
Ani sami netvrdili, bože chraň, že jejich slova jsou
závazná, ale řídí se jimi ti, kteří je chtějí následovat.
Naopak, jasně řekli, že pokud jejich slova budou v rozporu s tím,
co je psáno v náboženských textech, je možno je kritizovat a označit za nesprávná.“¹⁷⁰

Nijak nekritizuje samotné čtyři autority právních škol, naopak zdůrazňuje jejich tvrzení o možné chybě ve svých názorech, a možnosti jejich kritiky, pokud bude založena na důkazech z Koránu a sunny.

Respektive lepší by bylo vhodnější konstatovat, že Ibn al-Amír mluví univerzálně o sunnitských *madhhabech*, ale ve svém díle mluví, jak z četby právních textů vyplývá, k zajditským právníkům a jejich dílu, především pak k al-Mahdímu ibn al-Murtaďá.¹⁷¹ Zajditské prostředí je specifické tím, že v rámci jeho právní vědy se nikdy brány *idžtihádu*, jako tomu bylo v sunnitském prostředí, nezavřely. Ale jeho postavení je dosti problematické, protože sice v dílech o základech isamseho práva (*uṣūl al-fiqh*) připouštějí použití *idžtihádu*, sami se však přidrží názorů al-Hádího a Ibn al-Murtaďá, neboť je považují za základy a zdroje práva. Vlastně říkají, že pokud někdo neinterpretuje skrze ně a obecně názory příslušníků *Ahl al-Bajt*, nemůže se dobrat pravé podstaty. *Ahl al-Bajt* jsou považováni za vyvolenou skupinu, která neschází ze správné cesty, a mluví o ní jako o „skupině, která vyjevuje pravdu“ (*al-firqa az-*

¹⁷⁰ 'Aláma dža 'altum ajjuhá an-nás dínaná / li-arba 'at lá šakka fī faḍlihim 'indí / hum 'ulamá' ad-dín šarqan wa-maghriban / wa-núr 'ujún al-faḍl wa-al-ḥaqq wa-az-zuhd / walákinnaḥum ka-an-nás lajsa kalámuhum / dalílan wa-lá taqlíduhum fī ghadín judždí / wa-lá za 'imú ḥašáhum anna qawlahum / dalíl fa-jastahdí bihi kullu mustahdín / bal šarahú annaná nuqábilu qawlahum / idhá chálafa al-mansúš bi-l-qadh wa-ar-radd (citováno podle Quraši, *Ibn al-Amír*, 76).

¹⁷¹ Ibn al-Amír dokonce mluví o extremismu přívrženců *madhhabů* (*at-ta'assub al-madhhabí*), do kterého počítá i hádawijský *madhhab*, jako o odmítnutíhodné novotě (*bid'a*) (Muḥammad ibn Ismá'íl al-Amír aṣ-Šan'ání, *Íqáz al-fikra li-muráďza 'at al-fiṭra* (Bajrút: Dár Ibn Hazm, 1460 [1999]), 52).

záhira 'alá al-ḥaqq). Hádawijskou právní školu pak označují jako „vznešenou“ (*al-madhhab aš-šaríf*).¹⁷² Z toho, co bylo napsáno, by se mohlo zdát, že je ve skutečnosti v rámci zajditské právní vědy nařízen *taqlíd*, a do jisté míry je to pravda. Například podle jednoho z nejvýznamnějších autorit zajditské školy al-Qásima ibn al-Muḥammada je přípustné sáhnout k důkazům z Koránu a sunny pouze v případě, že by se lišily názory dvou zajditských imámů mezi sebou. Jedná se tedy o jakýsi vnitřní *idžtihád* v rámci již sepsané tradice.

Obecně se zajditští učenci domnívali, že dosáhnout úrovně *mudžtahida* je velmi složité, s touto oblastí se totiž pojí zajditské učení o neomylnosti *mudžtahidů*, tedy že názor každého *mudžtahida* je správný (*kull mudžtahid musíb*), protože k němu dospěl správným *idžtihádem*. Učení o neomylnosti *mudžtahidů* vychází z období 10. století, kdy stály proti sobě ve sporu dvě frakce kaspické zajdíje, qásimíja a nasríja, a snažily se rozsoudit rozdílné názory dvou *mudžtahidů*, který vyřešili tím, že je možné, aby vedle sebe stály dva nebo více názorů, které se mohou lišit, přičemž oba jsou správné. Toto učení umožnilo vytvořit v rámci Jemenu prostředí svobodného výkladu napříč právními školami, a tedy i tradicionalističtí učenci, kteří se k *idžtihádu* uchýlovali, mohli právní otázky vykládat podle svého vlastního zaměření a svých vlastních metod, bez ohledu na to, zda už byly nebo nebyly v rozporu s těmi hádawijskými.¹⁷³ Jejich názory tak byli přijímány širokou obcí jemenských věřících, jak jsme mohli vidět i na příkladu názoru starších kmene z Húthu, kteří se zastali svobodného výkladu Ibn al-Amíra. Svoji otevřeností vůči různým *mudžtahidům* se však dostali do pozoruhodné situace, kdy tradicionalisté požívají možnosti svobodně vykládat právo, při výkladu se však pouštějí do kritiky hádawijského *madhhabu* a jeho právních závěrů. Ibn al-Amír jako i jiní tradicionalisté učení o neomylnosti *mudžtahidů* odmítá, neboť dokazuje, že vždy je možné se mýlit a navíc jediný správný názor vychází z důkazů obsažených v Koránu a sunně, a pokud se této metody výkladu a jejích zdrojů *mudžtahid* drží, nemůže být jeho názor chybný.¹⁷⁴

Ibn al-Amír zásadně odmítá *taqlíd* a to z několika důvodů. Se svým tradicionalistickým přístupem nemůže stavět své názory na napodobování předchozích právníků, aniž by si prověřil důkazy z Koránu a ḥadíthů. Když tomuto zkoumání podrobuje různé právní knihy, ujišťuje se

¹⁷² Haykel, *Revival and reform*, 97.

¹⁷³ Haykel, *Revival and reform*, 98.

¹⁷⁴ Otázku probírá na základě dvou různých pohledů, a to možnosti neomylnosti v rámci *zanníját* (záležitost, ve které mohou být pochyby, neboť se neopírá o důkazy v Koránu a sunně) a *qat 'iját* (záležitosti, které mají zakotvení v Koránu i sunně). 'Alí Muḥammad aš-Šaghír Aḥmad, *Kitáb Idžábat as-sá'il fí baghiját al-ámil nazm al-Káfil li-Muḥammad ibn Ismá'il al-Amír aš-Šan'ání* (Kuala Lumpur: Džámí'at al-Malájá, 2011), 299-308.

o tom, že to tak je, jak již bylo výše zmíněno. Další argument je pak spojený s prvními generacemi muslimů (*salaf*), které nikdy nepraktikovali *taqlid*, ale pokud nebyli sami schopni vyřešit nějakou otázku, zeptali se někoho ze svých souvěrců, a ti jim to (s důkazy) vysvětlili. Noří se však ještě hlouběji do jeho podstaty a klade si otázku, zda předchozí generace mohly provádět *idžtihád* a do jaké míry se liší výpovědní hodnota názorů předchozích generací a jeho doby. Začíná již dobou Proroka a jeho druhů, a dále přes následovníky a následovníky následovníků. V podstatě tvrdí, že není kvalitativní rozdíl mezi závěry vzešlymi z *idžtihádu* prvních generací a pozdějších vykladačů. Je však přesvědčen, že čím déle je *idžtihád* prováděn, tím více podpůrných zdrojů má *mudžtahid* po ruce, a má tak širší zázemí pro svoji práci. Do jisté míry vzniká paradoxní představa, že oslavované první generace mají v zásadě ztíženou práci, a nemohou dospět ke stejným závěrům jakož generace následující, ale není tomu tak úplně, neboť kvalita právního názoru tkví v tom, jak moc se *mudžtahid* drží pravdy Boží, která je po všechny věky stejná.¹⁷⁵

Avšak s otázkou *taqlidu* to nebylo tak úplně jednoduché, protože zajditským oponentům se zdálo, že se snaží sám ze sebe udělat autoritu, kterou pak budou další následovat (*qallad*), ale to není zcela pravda, neboť podle tradicionalistů, kteří působí nad rámeček sunnitských i jiných právních škol, se může stát *mudžtahidem* každý, a považují to za velmi záhodné. Proto se Ibn al-Amír snaží vytvořit kompendium znalostí a dovedností, které by měl budoucí *mudžtahid* znát a splňovat. Navazuje v tomto úsilí na svého předchůdce Ibn al-Wazíra a rozvádí jeho představu o pěti podmínkách (*šurút*), které musí zájemce splnit, zmiňuje je především ve svém spise *Al-‘Awásim wa-al-qawásim fí adh-dhab an sunnat al-Qásim* (Strážení i pohromy, které postihly apologetiku tradic al-Qásima). Později se s mnohem propracovanějším kompendiem znalostí setkáváme u aš-Šawkáního, především pak v jeho díle *Adab at-talab*.¹⁷⁶ Vraťme se k Ibn al-Amírovi a jeho pěti základním podmínkám, které musí budoucí *mudžtahid* ovládat, jak nám je představuje v dílech *Iršád an-nuqqád ilá tajsír al-idžtihád* (Vedení po cestě pro kritiky ke správnému výkladu) a *Idžábat as-sá’il šarḥ baghijat al-ámil* (Odpověď

¹⁷⁵ Muḥammad ibn Ismá‘íl al-Amír aš-Šan‘ání, *Iršád an-nuqqád ilá tajsír al-idžtihád* (Al-Kuwajt: Ad-Dár as-salfija, 1405 [1985]), 103-104; Aš-Šan‘ání, *Kitáb Idžábat as-sá’il*, 296-299.

¹⁷⁶ Je velice zajímavé porovnání mezi Ibn al-Amírovými požadavky a požadavky aš-Šawkáního. Druhý jmenovaný má celý systém vzdělávání *mudžtahidů* o dost propracovanější a mezi nutné znalosti zahrnuje i poetiku, a například i přírodní vědy. Pojímá *mudžtahida* ještě více jako dokonalého učence své doby, a každá znalost na široké paletě věd se mu může k práci hodit. Aš-Šawkání dělí ty, kteří by se chtěli stát *mudžtahidem*, do čtyř skupin podle erudice, a Ibn al-Amírem popsaná šíře znalostí by stačila jen na „*mudžtahida* druhé kategorie“, který může provádět *idžtihád* ve svém zájmu, ale nemůže se stát vzorem pro ostatní. (Haykel, *Revival and reform*, 102-108).

dotazujícím se, výklad Přání doufajícího)¹⁷⁷. Jsou jimi znalost arabské gramatiky, základů práva, Koránu a Sunny.

„Zaprvé: znalost arabské gramatiky (*nahw*) a to jejích částí: vnitřní flexe (*i`ráb*), morfologie (*tasríf*), protože výroky právníka jsou formulovány v arabštině a ta je uspořádána tak, že pro znalost významu slova, musí znát řečník jeho konstrukci. A není pochyb o tom, že význam mnoha slov není možné poznat bez znalosti vnitřní flexe.

Pro znalost arabštiny postačí přečtení a porozumění Úvodu od Ibn Hádžize a nějaký výklad k němu¹⁷⁸ od ad-Dhakiho a jeho Úvod do morfologie, nebo postačí i výtah z něj. Bez znalosti a pochopení těchto příruček se neobejdete.¹⁷⁹

Zadruhé: znalost základů práva (*uṣūl al-fiqh*)... Důkladné proniknutí do této vědy a jejích základů a tajů, nám pak umožní idžtihád, který je oporou kritiků [*an-nuqqád*, tedy těch, co provádějí idžtihád].¹⁸⁰

Zatřetí:¹⁸¹ znalost rétoriky (*ilm al-baján wa-al-ma`ání*)¹⁸² a je otázkou, jestli je její znalost podmínkou nebo nikoli?¹⁸³

Začtvrté: znalost knihy Boha nejvyššího [tedy Koránu], nutná je znalost veršů právních ustanovení. Podle některých učenců byla znalost omezena na 500 veršů, ale toto omezení není správné, protože všechny verše Koránu jsou důkazem oněch nařízení. Není však nutné je znát všechny z paměti, ale je třeba mít schopnost tematicky si je zařadit a zacházet s nimi.¹⁸⁴

Zapáté: znalost Prorokovi sunny [*ḥadīthū*], a sunna je moře, jež nelze vědry vyčerpat, a znalosti celé tradice nemůže žádný učenec nikdy dosáhnout. Vždyť i aš-Šáfi`í říká, že „jsou dvě oblasti vědění, jichž nemůže učenec nikdy plně dosáhnout, a to znalost *ḥadīthū* a

¹⁷⁷ *Idžábat as-sá`il šarḥ baghiját al-ámil* nebo někdy rovněž *Uṣūl al-fiqh* je Ibn al-Amírovou pozdní právní příručkou, která je komentářem zajditské příručky *al-Káfil bi-najl sawl fi ilm al-uṣūl* (Ručitel dosažení odpovědi v právní vědě) od Muhammda ibn Jahjá Bahrána az-Zajdího (888-957 [1483-1550]). Ibn al-Amír v tomto díle volí zajímavý postup, textem se line jím složená báseň zabývající se právními tématy, kterou postupně vykládá. Probíranými tématy jsou právní soudy a důkazy, příkazování dobrého a zakazování zapovězeného, správné provádění *idžtihádu*, kdy využití *qijásu* (analogie) a *idžmá`* (konsensu), atd. V některých částech odkazuje na svůj předchozí text *Iršád an-nuqqád*, který reviduje.

¹⁷⁸ V *Iršád an-nuqqád* vyžaduje pouze znalost samotné *Muqaddimy* (Aṣ-Šan`ání, *Iršád an-nuqqád*, 133).

¹⁷⁹ Aṣ-Šan`ání, *Kitáb Idžábat as-sá`il*, 292.

¹⁸⁰ Aṣ-Šan`ání, *Kitáb Idžábat as-sá`il*, 292.

¹⁸¹ Potřeba znalost rétoriky je v díle *Uṣūl al-fiqh* rozšířena ještě na oblast logiky. Přičemž je řečeno, že znalost obou věd může být *mudžtahidovi* velkou výhodou pro podpoření jeho výroků, avšak není podle něj podmínkou. (Aṣ-Šan`ání, *Kitáb Idžábat as-sá`il*, 293).

¹⁸² Klasická arabská rétorická disciplína (*ilm al-balágha*) se dělí na tři části: *ilm al-ma`ání* (sémantika), která vykládá způsob co nejjasnějšího formulování myšlenky, *ilm al-baján*, která vykládá použití metafor a přípodobnění, a *ilm al-badí`*, která vykládá způsob co nejkrásnější formulace myšlenky.

¹⁸³ Aṣ-Šan`ání, *Iršád an-nuqqád*, 134.

¹⁸⁴ Aṣ-Šan`ání, *Kitáb Idžábat as-sá`il*, 293.

arabštiny‘ ... Stačí znát šest základních sbírek (*al-ummahát as-sitta*) a kompendium z těchto sbírek sestavil Ibn al-Athír ve svém díle *Džámi‘ al-uṣūl* (Kompendium k základům práva), a všechny právní otázky v něm probírané jsou průkazně doloženy. Jakékoliv jiné ulehčování si studiem jen některých sbírek, znamená ústup od nutného kompendia znalostí.¹⁸⁵

Je velice důležité uvědomit si, jaký cíl tím Ibn al-Amír sleduje. Snaží se nastavit podmínky pro své následovníky a svobodné *mudžtahidy*, tedy téměř všechny muslimy, aby mohli bez opovržení svým okolím provádět *idžtihád* i ve věcech osobní povahy. Je kladen důraz na to, aby každý věřící, jenž splní podmínky, měl možnost svobodně bez ohledu na *madhhaby* rozhodovat na základě svého úsilí.¹⁸⁶ Ibn al-Amír však také dochází k závěru, že vše nezávisí jen na člověku samotném a jeho vzdělání, ale také na tom, zda mu je shůry dáno.¹⁸⁷ Přičemž zmiňuje koránský verš o Šalamounově moudrosti související s vyřčením soudů vycházejícího z Božího vnuknutí.¹⁸⁸

Otázka *idžtihádu* je součástí většího komplexu zásad a metod vycházejících ze základů práva, jimž se zde tato práce nevěnuje. Avšak *idžtihád* a odmítnutí *taqlidu* je natolik exponovaným tématem reformátorů 18. a 19. století, jako byli Šáh Walí Alláh, aš-Šawkání, ‘Alí as-Sanúsí a další,¹⁸⁹ že je jistě na místě probrat ho jako izolované téma zdánlivě vytržené z kontextu.

3.2 *Tawhíd*

V úvodu této podkapitoly týkající se věrouky je nezbytné v krátkosti nastínit místo teologie v rámci islámských věd. Podíváme-li se na vývoj islámského myšlení v historickém ohledu, uvidíme, že je důraz islámských učenců kladen především na výklad práva, spíše než zaobírání

¹⁸⁵ aš-Šan‘ání, *Kitáb Idžábat as-sá‘il*, 394.

¹⁸⁶ Zdůraznění rovnosti všech muslimů ve schopnosti provádět *idžtihád* jako důležitého bodu tradicionalistů zdůrazňuje ve svém článku Rudolph Peters, „*Ijtihad and taqlid in 18th and 19th century Islam*“, *Die Welt des Islams*, XX, 3-4, (1980) 132.

¹⁸⁷ aš-Šan‘ání, *Kitáb Idžábat as-sá‘il*, 296.

¹⁸⁸ *A [zmiň se] o Dáwuđovi a Sulajmánovi; když vynesli rozsudek o poli, jež poškodilo stádo ovcí nějakého lidu, a byli jsme svědky jejich rozsudku. A vnukli jsme Sulajmánovi pochopení té věci a oběma jsme darovali úsudek a vědění.* 21:78-79 (Aḥmad, *Kitáb Idžábat as-sá‘il*, 303).

¹⁸⁹ Hallaq, „Was the gate of *ijtihád* closed?“, 32; ke srovnání a hlubšímu vhledu pak studie Peters, „*Ijtihad and taqlid*“.

se věroučnými otázkami (‘*aqida*/pl. ‘*aqá ’id*).¹⁹⁰ Dalo by se říci, že i v současné době je právním otázkám věnován velký prostor, přestože se i v jejich rámci mohou učenci a právníci dostávat k otázkám, které lze zařadit mezi otázky teologických věd.¹⁹¹ S teologií ve smyslu spekulativního myšlení založeného na rozumového uvažování spjatém s jazykovými postupy se setkáváme až v 9. století (3. stoletím hidžry), a to s metodou, která se nazývá *kalám* a ti, co ji praktikují jsou nazýváni *al-mutakallimún*.¹⁹² Tito teologové se tázali po různých filosoficko-teologických otázkách spojených s Bohem, podobně jak je známe například z řecké a latinské tradice. Metoda *kalámu* si později našla cestu i do několika sunnitských škol, například do aš‘arije a mu‘atazily. Tato metoda však narážela na postoje skupiny tradicionalistů, kteří brali za bernou minci islámské texty (Korán a ěadítby), na kterých zakládaly především své právní učení, ale i otázky věroučné, a podobné spekulace odmítali. Tento rozpor však dal vzniknout teologickým postupům v rámci především ěanbalitského *madhhabu*, který jako obdobu *ušúl ad-fiqh* (základům práva) vytváří systém *ušúl ad-dín* (základy víry), který je stejně jeho jako právní obdoba založen na Koránu a ěadítbách, ze kterých vyvozuje svou legitimitu a pravověrnost disciplíny. Svého vrcholu dosáhl tento přístup v učení Ibn Tajmíji, jenž zároveň rozpracovává koncept tzv. *tawĥídu*, který je možné v rámci tradicionalismu považovat i za ekvivalent teologie.¹⁹³

Teologické učení Ibn al-Amíra zahrnuje různá témata, avšak rámuje je učením o *tawĥídu*, ze kterého posléze vycházejí další oblasti jeho zájmu, jako například s ním spojený *širk*, *šafá’a* a další, ale zároveň například i otázky základních pilířů víry (*arkán al-ímán*)¹⁹⁴. *Tawĥíd* je učení o Boží jedinství, které je středobodem islámské věrouky. *Tawĥíd* zásadním způsobem určuje směřování světa a stvoření. Nejen že učí o Boží jedinství (tedy o tom, že existuje jeden bůh – stvořitel), ale jasně stanovuje hranice mezi Bohem a člověkem, Bohem a světem, mezi stvořeným a nestvořeným. Učení o *tawĥídu* se v průběhu dějin vyvíjelo a různé skupiny teologů dospěli k odlišnému přístupu a dělení *tawĥídu*, které lze charakterizovat následovně. Učenci *kalámu* (*mutakallimún*) dělí *tawĥíd* na tři části *tawĥíd adh-dhát*, tedy že je

¹⁹⁰ Výjimku zde tvoří kniha *Al-Fiqh al-akbar* pojednávající o *tawĥídu* a ‘*aqíde*, která je připisovaná Abú Hanífovi (z. 150 [767]), více o této knize zabývající se věroukou v A. J. Wensinck, *The Muslim creed: its genesis and historical development* (Cambridge: University Press, 1932).

¹⁹¹ Zde je však třeba říci, že v rámci křesťanského prostředí je kanonické právo součástí kompendia teologických věd.

¹⁹² Slovo *kalám* je arabským překladem slova *logos*, tedy „slovo“, „řeč“, „rozum“. *Mutakallimún* ve smyslu *theologoi* – „teologové“, „bohoslovci“. (Ibn Tajmíja, *Wásíťské vyznání*. překl. a úvod Pavel Ťupek (Praha: Academia, 2013), 50).

¹⁹³ Přehledného pojednání o teologii v islámu, ze kterého první odstavec vychází, se nachází v předmluvě k *Wásíťskému vyznání* (Ťupek, *Wásíťské vyznání*, 48-56).

¹⁹⁴ V české literatuře se setkáváme s termínem „články víry“.

Bůh jediný ve své podstatě, *tawhíd aš-šifát*, tedy že je Bohu není nic podobného v jeho přívlastcích, a *tawhíd al-af'ál*,¹⁹⁵ tedy že Bůh nemá žádného společníka ve svém konání a činech. Takovéto dělení však nasměrovalo zastánce *kalámu* jinou cestou, nežli se ubírali například tradicionalisté jako Ibn al-Amír. Dnešní tradicionalisté ho dělí v zásadě na tři části *tawhíd ar-rubúbija*, *tawhíd al-ulúhija* a *tawhíd al-asmá' wa-aš-šifát*.¹⁹⁶ Ibn al-Amír a někteří další tradicionalisté jako například Ibn Abd al-Wahháb, neboť tomu tak bylo zvykem,¹⁹⁷ rozlišují pouze dvě součásti *tawhíd ar-rubúbija* a *tawhíd al-ulúhija*. Ibn al-Amír jasně říká, že *tawhíd* má dvě části (*anna tawhída qismáni*), a všechny aspekty *tawhídu* jsou v nich zahrnuty.

Ibn al-Amír se *tawhídem* zabývá v několika svých dílech, ve kterých navazuje na své tradicionalistické předchůdce, asi nejznámější z nich je *Tathír al-i'tiqád 'an adrán al-ilhád* (Očištění věrouky od špíny bezbožnosti)¹⁹⁸ a *Íqáz al-fikra li-murádža 'at al-fiṭra* (Probuzení myšlenky za účelem návratu k intuici)¹⁹⁹. Jak již bylo řečeno, učení o jedinství Boží je osou, kolem které staví další otázky věrouky. V úvodu k *Tathír al-i'tiqád* předznamenává náplň celého díla a stanovuje meze *tawhídu*.

„Chvála Bohu, který od svých služebníků nepřijímá [vyznání] *tawhídu* svého panování [nad světem], dokud mu nevymezí i *tawhíd* k jeho uctívání; a nebudou vedle něj přijímat partnera, nebudou se modlit k někomu jinému, nebudou vkládat důvěru v nikoho

¹⁹⁵ 'Abd Alláh Muḥammad al-Muṭajrī, *Masá'il al-i'tiqád 'inda al-Amír aš-Šan'ání Muḥammad ibn Ismá'il* (al-Qáhira: Džámi 'at al-Qáhira, 2001), 67.

¹⁹⁶ Například Ibn Qajjim al-Džawzija dělí *tawhíd* na *tawhíd al-ma'rifa wa-al-ithbát* (ve znalosti a ujištění) a *tawhíd al-qasd wa-at-talab* (v záměru a požadavku). al-Muṭajrī, *Masá'il al-i'tiqád*, 65; rovněž Pavel Ťupek, *Salafitský islám*, 88 (poznámka 239).

¹⁹⁷ S odkazem na Ibn Tajmíju, který rovněž pracoval s dělením na *tawhíd ar-rubúbija* a *tawhíd al-ulúhija* (Ťupek, *Wásítské vyznání*, 50).

¹⁹⁸ *Tathír al-i'tiqád* je jedno ze zásadních děl Ibn al-Amíra zabývajících se otázkou kultu. Je rozdělena na dvě části: v první části postupně probírá druhy *tawhídu*, *širku* a problematiku poutí k hrobům a jejich uctívání, druhá část je pak jakousi příručkou možných otázek a puristických apologetických odpovědí. Byla sepsána pravděpodobně mezi lety 1063-1070 [1749-1756], neboť se v ní vyskytuje i část oslavné básně zaslané Ibn 'Abd al-Wahhábovi. Jako jediné z Ibn al-Amírových děl je kompletně přeložené i do angličtiny (al-Imám Muhammad Ibn Ismá'il Aš-Šan'ání, *The purification of Tawhíd from teh filth of deviation* (Birmingham: Dār as-Sunnah, 2009). Český překlad úryvku díla *Očištění víry od vředů bezbožnosti* připravil Pavel Ťupek (Pavel Ťupek, „Pohledem hroboborců: hroby jako závažné téma salafitského islámu“, in *Smrt, hroby a záhroby v islámu: poslední věci člověka pohledem islámských pramenů*, ed. Bronislav Ostránský (Praha: Academia, 2014) 216-221).

¹⁹⁹ *Íqáz al-fikra li-murádža 'at al-fiṭra* je pojednáním, v němž se Ibn al-Amír zabývá koncepcí *fiṭry*: dělí se na šest částí, první se zabývá tématem *al-asmá' wa aš-šifát* (jmény a přívlastky Božím), druhá moudrostí (*al-hikma*), třetí etickým tématem *at-tahsín wa-at-taqbíh* (určování dobrého a špatného), čtvrtá stvořením a stvořitelským aktem Božím (*al-af'ál*), pátá tématem *al-qadā' wa-al-qadr* (soud a osud), šestá pak naději/očekáváním (*ar-radžá'*). Hlavními zdroji a materiálem ke komentáři mu byly *Ithár al-ḥaqq 'alá al-chalq fi radd al-chiláfát ilá madhhab al-ḥaqq min usúl at-tawhíd* (Náklonnost k pravdě o stvoření jako reakce na rozdíly školy pravdy v pojmání základů *tawhídu*) od Ibn al-Wazíra a *Al-'ilm aš-šámich fi tafdí al-ḥaqq 'alá al-ábá' wa-al-mašájich* (Věda vyvyšující se upřednostněním pravdy před otci a šajchy) od al-Maqbálího.

jiného než v něj, nebudou se bát za žádných okolností nikoho než jeho, nebudou ho oslovovat jinak než krásnými jmény, a nebudou ho chtít dosáhnout skrze přímlovce (wa-lá tawassalúna ilajhi bi-aš-šufu ‘á’), [neboť je psáno] ,Kdo se u něj může přimlouvát jinak nežli s jeho svolením.“²⁰⁰

Tawhíd ar-rubúbija je tedy pouze jednou z částí, a dalo by se říci, že vede k *tawhídu al-ulúhija*. Bůh však přijímá pouze ty, jež přijímají a praktikují právě i tu druhou součást spojenou s kultem. Právě proto, že si uvědomuje, že přes víru v Jeho panování nad zemí, modloslužebníci (*mušrikové*)²⁰¹ přestupují Boží zákon skrze přidružování (*širk*) a chybné uctívání úctu (*ibádu*).²⁰² *Tawhíd ar-rubúbija* vyjadřuje víru v Boha jako pána - panovníka (*ar-rabb*), stvořitele (*al-cháliq*) a živitele - chlebodárcem (*ar-ráziq*). Podle názoru islámských učenců se všichni bez výjimky, tedy i *modloslužebníci*, shodnou na víře v to, že Bůh je stvořitelem a chlebodárcem celého světa a stvoření. Tato víra nijak nevyžaduje od člověka, aby žil jako muslim. „První [částí] je *tawhíd ar-rubúbija*, *al-cháliqija*, *ar-ráziqija* a další v tom smyslu. Což znamená, že Bůh sám je Stvořitelem světa, je jeho Pánem a jeho živitelem. Toto neodmítají ani *modloslužebníci*, a nevytvářejí v něm Bohu rovných...“²⁰³ Ibn al-Amír, podobně jako jeho předchůdce Ibn Tajmíja, vidí problém v tom, že vyznavači *kalámu* považují právě tuto první část *tawhídu* jako podstatu a účel zjevení.²⁰⁴ Není tomu tak, protože hlavním důvodem vysílání proroků mezi lid bylo právě jeho obrácení k bezpodmínečnému uctívání Boha.²⁰⁵

V rámci svého učení týkající se *tawhídu ar-rubúbija*, na němž panuje všeobecný souhlas mezi lidmi, tedy i *modloslužebníky*, vypočítává Ibn al-Amír 4 cesty, kterými se každý člověk může přesvědčit o Božím panování nad světem. Zaprvé je to přítomnost *fiṭry* (intuice vedoucí k Bohu) v každém člověku. Zadruhé jsou to důkazy skrze *áfáq* (obzory), tedy to, co člověk může vidět, když se rozhlédne kolem sebe, a za všemi jevy vidí stvořitelkou a řídicí roli Boží. Zatřetí je to vědomí *anfus* (duší), tedy to, co člověk sám na sobě a především ve svém nitru zakouší, tento bod je silně spjat se stvořením člověka a sice, že je vše na správném místě.

²⁰⁰ Jedná se o verš z Koránu (2:255).

Muḥammad ibn Ismá‘íl al-Amír aš-Šan‘ání, *Tathír al-i‘tiqád ‘an adrán al-ilḥád* (Dammáďž: Maktabat al-imám al-Wádi‘í, 1430 [2009]), 32.

²⁰¹ Výraz by se dalo překládat jako „přidružovač“, ale neboť se jedná o přidružování v prostoru *‘ibády*, využívám označení „modloslužebník“, které navrhuje Pavel Ťupek ve svém překladu úryvku z *Tathír al-i‘tiqád*, abych se vyhnul výrazu „nevěřící“, které se v tomto kontextu nehodí, nebo ponechání původního arabského *mušrik*.

²⁰² Aš-Šan‘ání, *Tathír a l-i‘tiqád*, 46-50.

²⁰³ Aš-Šan‘ání, *Tathír a l-i‘tiqád*, 34.

²⁰⁴ Al-Muṭajjri, *Masá‘il al-i‘tiqád*, 75.

²⁰⁵ Aš-Šan‘ání, *Tathír al-i‘tiqád*, 34, 41 (v rámci argumentace Ibn al-Amír cituje koránský verš 7:70).

Začtvrté jsou to pak *mu 'džizát* (zázraky) proroků, které mohou být lidskému rozumu tím, čím jsou pro zrak důkazy získané pohledem na obzor.

Jak už samotný název pojednání napovídá, *fiṭra*²⁰⁶ je pro Ibn al-Amíra velmi důležitým tématem. Jedná se o jakousi intuici, kterou vnukl Bůh každému člověku, aby si na něj mohl rozpomenout. Jedná se o částečku, nebo lépe řečeno jiskru, kterou v sobě musí člověk rozkřesat, aby pak zažehl proces rozpomínání na Boha.

*„Obdařil tě (faṭaraka) věděním o sobě, a to vzpomínkami na jeho charakteristiku, a stvořil pro tebe světlo rozumu, abys jím mohl být správně veden po cestě jeho ar-rubúbije, a aby tě přitáhl skrze něj k přijetí jeho božství....“*²⁰⁷

*...a správným úsudkem se vyznačuje ten, jenž si uvědomuje, že Bůh obdařil své služebníky věděním o sobě, a seslal Knihu [Korán] jako průvodce služebníkovu k nalezení pokladu ukrytému v jeho intuici (fi fiṭrihi).“*²⁰⁸

Učení o této částečce v lidské přirozenosti, ve které je skryta náklonost k Bohu, tedy *tawḥídu*, vychází z ḥadíthu „Každý se rodí ve shodě se [svou] přirozeností/intuicí, a teprve jeho rodiče z něj vychovají žida, křesťana nebo uctíváče ohně. (Má min mawlúd illá júladu 'alá al-fiṭra, fa-abawáhu juhawwidáníhi aw junassiráníhi aw jumadžžisáníhi)“.²⁰⁹ Dá se říci, že učením o lidské přirozenosti, která je již od stvoření v každém jednotlivém člověku přítomná, a může být výchovou zamlžena, ale vždy je možné se k ní uchýlit a najít znovu přirozenou cestu k Bohu.²¹⁰

Nyní se již dostáváme k *tawḥíd al-ulúhija*, který Ibn al-Amír rovněž nazývá *tawḥíd al-'ibáda*. „Druhá [část] je pak *tawḥíd al-'ibáda*, což je vymezení všech druhů úcty pouze Bohu. A v tomto druhu *tawḥídu* vytvářejí [modloslužebníci] Bohu společníky (šuraká'). A už to, že říkají, že má společníka je důkazem jejich přijetí existence Boha Nejvyššího.“²¹¹ Až toto je ten pravý *tawḥíd*, jehož požadavek je ukryt v Božím zjevení, pokud nesměruje víra v Boha k jeho

²⁰⁶ Výraz *fiṭra* lze ve stejném kontextu překládat jako přirozenost. Je to něco, čím by se člověk měl řídit, a tu možnost každý má. Jedno z krásných jmen Božích je rovněž *al-Fátir*.

²⁰⁷ Aṣ-Šan'ání, *Íqáz al-fikra*, 36.

²⁰⁸ Aṣ-Šan'ání, *Íqáz al-fikra*, 39.

²⁰⁹ Ḥadíth „Kullu mawlúdin júladu 'alá al-fiṭra“ nacházející se v různých obměnách ve většině hlavních sbírek ḥadíthů, zde cituji podle al-Buchářího ḥadíth č. 1385 (*Šaḥíḥ al-Bucháří : taṣníf al-imám Abí 'Abd Alláh Muḥammad ibn Ismá'il al-Bucháří*. Ar-Rijád : Bajt al-afkár ad-dawlíja li-an-našr, 2005), 268).

²¹⁰ Al-Muṭajrjí, *Masá'il al-i'tiqád*, 82.

²¹¹ Aṣ-Šan'ání, *Tathír a l-i'tiqád*, 34-35.

výhradnímu uctívání, nebude na něj Bůh brát zřetel. Zásadním bodem je zákaz jakéhokoliv přidružování k Bohu (*širk*), tedy uctívání někoho nebo něčeho jiného kromě něj.

Ibn al-Amír považuje *šahádu*, samozřejmě vycházející z koránských veršů²¹², za jasné vyjádření *tawhídu al-`ibáda. Lá iláha illá `illáh* (Není žádného boha kromě Boha) znamená naprosté podřízení sebe a svého uctívání Bohu, přijetí Boha, který nemá vedle sebe rovného. Prohlášení *šahády*, první části, v sobě nese zároveň popření i potvrzení: popření toho, že neuctíváme jiného než Boha, a potvrzení jeho jedinství a úcty, která mu náleží.²¹³

„Hlavou `ibády a jejím fundamentem je Boží jedinství (tawhíd Alláh), kterou vyslovuje jeho Slovem, jimiž se modlili všichni proroci, a jsou to slova ‚Není boha nežli Boha.‘“²¹⁴

Správně prováděná bohoslužba (*`ibáda*) je podmíněná vnitřním přesvědčením o správnosti tohoto učení a zároveň jejího prokazování navenek. Člověk si musí být naprosto jistý podstatou *tawhíd al-ulúhija* ve svém srdci, aby ho mohl vyznávat provoláním slov o Boží jedinství. Člověk, který je nepřijme nebo je přijme pouze navenek, bude Bohem potrestán. Ale toho, kdo přijme všechna slova o jedinství Boží i chování s nimi spojené, toho Bůh přivede do Ráje.²¹⁵ Samotnou *`ibádu*, kterou Ibn al-Amír chápe jako naprosté pokoření se (*tadhallul*) a podřízení se (*chudú`*) Bohu, a v jiném smyslu a kontextu ani není možné slova *`ibáda* využít, dělí na čtyři kategorie.

„Zaprvé: uctívání vztahující se k víře a přesvědčení (al-i`tiqádija). To je základem projevování úcty (`ibáda), neboť je to víra v to, že On [Bůh] je jediným Pánem (ar-Rabb al-wáhid) a je Jediný (al-Ahad). Jemu náleží [akt] stvoření a nařízení, v jeho ruce leží užitek i újma, je tím, kdo nemá společníka, a nemůže se u něj nikdo přimluvit jinak, nežli s jeho svolením, a není vskutku nikoho jiného, komu by náležela úcta, a vše ostatní co je potřebné vyvozovat z jeho božství [al-iláhija].

Zadruhé: uctívání vztahující se k vyslovení [slov] (al-lafzija). Jde o vyslovení slov tawhídu. A kdo by vyznával, co bylo zmíněno [v první kategorii], ale nevyslovoval by to, nebude mu k ničemu jeho původ nebo majetek, bude jako Iblís²¹⁶, který věřil v Boží

²¹² 37:35, 47:19.

²¹³ Al-Muṭajjirí, *Masá'il al-i`tiqád*, 98.

²¹⁴ Aṣ-Šan`ání, *Tathir a l-i`tiqád*, 38.

²¹⁵ Al-Muṭajjirí, *Masá'il al-i`tiqád*, 99-100.

²¹⁶ Padlý anděl, ďábel.

jedinost, a jasně ji přijal, jak už jsme to o něm zmínili, ale nenásledoval Božího rozkazu poklonit se [Ádamovi], a tak se mu rouhal [kafarahu].²¹⁷ A kdo by ho [jen] vyslovil, ale nevyznával, pak bude jeho život, majetek a [konečného] zúčtování záviset na Bohu, ale jeho rozsudek bude rozsudkem nad pokrytci.

Zatřetí: *úctívání vztahující se k tělesným projevům (badanija). Jako stání, klekání a poklony při modlitbě. Nebo půst, vykonání poutě a [obřad] obcházení [Ka'by].*

Začtvrté: *úctívání vztahující se k materiálnímu bohatství (málíja). Jako odevzdání části svého majetku jako [projev] následování toho, co Bůh nejvyšší přikázal.²¹⁸*

Ibáda podle Ibn al-Amíra tedy prostupuje celým světem a životem každého jednotlivce a všechny její složky jsou spolu provázané. *Tawhíd al-`ibáda*, který je základem života každého muslima, má jasně určená pravidla, která jsou dána Bohem, a není možné je nijak obejít, protože pochybení v jedné oblasti narušuje i ty ostatní.

S *tawhídem*, jak již bylo nastíněno, je úzce spojena otázka přidružování (*širku*), původně jako obrana čistého monoteismu oproti židům a křesťanům²¹⁹, ale zároveň se obracela i do vlastních řad. V rámci nauky tradicionalistů však nelze říci, že by byla jeho jasným protipólem, alespoň tedy v rámci *tawhídu ar-rubúbija*, ale spíše lze přidružování považovat za narušení *tawhídu*, jak už samo označení přidružování napovídá. Ibn al-Amír i mnozí jiní se snaží tento nános odstranit a islámskou víru a praxi očistit. Jedná se především o rovínu praktické úcty k Bohu, tedy jejích vnějších projevů. Mezi projevy přidružování zahrnuje Ibn al-Amír téměř vše, co je spojené s lidovou zbožností, uctívání stromů a potůčků, poutě k hrobům „světců“ (*zijára*), vyprošování si pomoci (*istighátha*) a přimluvy (*šafá'a*, *tawassull*) u mrtvých, lépe řečeno u kohokoliv jiného než Boha.²²⁰ Naopak by to mělo být tak, že živí lidé mohou prosit Boha o přimluvu za mrtvé. Zároveň se k této otázce váže vyvrácení některých súfítských nauk jako například Ibn `Arabího (z. 1240) učení o *wahdat al-wudžúd*²²¹ a rovněž především mezi prostým lidem a členy súfíjských řádů rozšířená víra ve „světce“ (*awlijá'*) vycházející ze

²¹⁷ Předložený příklad je přinejmenším problematický, protože nemá nic společného s reálným vyslovením jakéhokoliv stanoviska. Na tomto místě by se spíše mělo mluvit o projevení úcty pomocí poklony, tedy tělesným projevem. Dábel se nechce klanět Adamovi, protože věří v jedinstvo Boží, a že jen jemu náleží klanění a úcta, ale přestupuje svým vnitřním přesvědčením o *tawhídu* nařízení Boha, a proto je zatracen.

²¹⁸ Aš-Šan`ání, *Tathír a l-i`tiqád*, 40-41.

²¹⁹ Židé považují jakéhosi `Uzajra za syna Božího, podobně jako křesťané Krista (9:30).

²²⁰ Na otázku po hrobce Proroka a úcty k ní Ibn al-Amír odpovídá, že hrobka nebyla postavena na přání Prorokovo, a ani není určena k uctívání (Aš-Šan`ání, *Tathír al-i`tiqád*, 95-96).

²²¹ Nauka o *wahdat al-wudžúd* byla Ibn `Arabímu (558-638 [1165-1240]) připsána jeho žáky, on sám nikdy termín nepoužil (např. William C. Chittick, *Ibn Arabi: heir to the prophets* (Oxford: One World, 2005), 71).

súfismu a lidového islámu. Ibn al-Amír v tomto bodě mohl velmi dobře vycházet z nauky tradicionalistů reformátorů, ale zároveň z velmi protisúfitsky naladěného zajditského prostředí.²²² Již byly zmíněny poutě k hrobům a jejich uctívání. S ním a naukou tradicionalistů – přinejmenším těch nadždských a jemenských²²³ – je spojena i praxe ničení nebo „zahlazování“ hrobů (*taswijat al-qubúr*) a odsuzování uctívačů hrobů a mrtvých.²²⁴ Ibn al-Amír probírá tento problém ve spise *Tathír al-i'tiqád*, dále pak v jednom z dopisů a pojednání²²⁵, a také v již zmiňovaných básních adresovaných Ibn Abd al-Wahhábovi, v nichž v řadě veršů rozebírá a kritizuje lidové a súfitské modloslužebné praktiky a súfitské učení o jednotě bytí.

Nakonec by se dalo říci, že se Ibn al-Amír se v otázce *tawhídu* drží linie tradicionalistů, jako byl Ibn Tajmíja. Především odmítá pojetí teologie, jež zastávali přívrženci *kalámu*, a v rámci svého učení rozděluje *tawhíd* jen na dvě části, přičemž jako Ibn Tajmíja rovněž probírá otázku *al-asmá' wa-aš-šifát* v rámci *tawhíd al-ulúhija*. Podobné styčné body má například i s Ibn 'Abd al-Wahhábem, ale o dost více než oba zmínění učenci rozebírá učení o lidské intuici/přirozenosti (*fiṭra*) vnuknuté Bohem, skrze níž probírá většinu věroučných otázek.

²²² Viz. kapitola „Zaydí imams and the Sufi tradition in Yemen“ (Aziz, *Religion and mysticism*, 165-183).

²²³ Ibn al-Amír není jediným jemenským kritikem lidových praktik a přívržencem ničení hrobů, jeho následovníky jsou mu v tomto postojí i Nu'mí a aš-Šawkání. (Ondřej Beránek and Pavel Ťupek, *The temptation of graves in Salafi Islam: iconoclasm, destruction and idolatry* (Edinburgh: University Press, 2018), 73-80).

²²⁴ Problematikou hroboborectví v islámu se podrobně zabývá například studie Ondřej Beránek and Pavel Ťupek, *The temptation of graves*, která obsahuje i kapitolu vztahující se k jemenskému tradicionalismu.

²²⁵ Například *Bahth fī zijárat an-nisá' li-l-kubúr* (Pojednání o poutích žen k hrobům) v 'Abd Alláh ibn 'Abd al-Karím al-Džiráfí, *Dhachá'ir 'ulamá' al-Jaman* (Bajrút: Dár kitáb al-ḥadíth), 305-308).

Závěr

Diplomová práce se zabývá životem a učením jemenského tradicionalisty a reformisty Ibn al-Amíra. Jejím cílem bylo poukázat na několik faktorů, které ho mohly nasměrovat k jeho tradicionalistickému učení a postupům, a především představit osobu Ibn al-Amíra, která není v centru zájmu západních badatelů.

Práce si nekladla za cíl představit celkově Ibn al-Amírovo učení, ale poukázala na dvě témata, kterým se věnoval. Tím prvním bylo studium ḥadíthů, které se orientovalo na sunnitské kanonické sbírky, ḥadíthy v nich obsažené však dále zkoumal a pátral po jejich autentičnosti a správnosti. A v rámci právní vědy pak prosazuje praktikování *idžtihádu* a staví se silně proti *taqlídu* v rámci všech právních škol, tedy nejenom sunnitských, ale vlastně především vůči hádawijské (zajditské). Ač je třeba dodat, že v rámci zajdíje nikdy nebyl *idžtihád* zapovězen, a například imámové museli být *mudžtahidy*, aby dostáli nárokům kladeným na tento post. Přestože byl *idžtihád* v daném pojetí spíše nápodobou zajdistických autorit, přetrvávala představa o jisté neomylnosti *mudžtahidů*, které vytvářelo dosti pluralitní prostředí a umožnilo tak i tradicionalistům prosazovat své názory. Navíc, jak jsme na ukázce z aš-Šawkáního popisu Ibn al-Amírova života mohli vidět, tradicionalisté byli přesvědčení, že mnohé zvyky včetně *idžtihádu* byly vlastní i zajditským imámům. Prosazování *idžtihádu* bylo a je jedním ze znaků salafitského učení, a odkazuje se na učení Ibn Tajmíji, který ji rovněž prosazuje v rámci ne-madhhabovského přístupu. Je pravděpodobné, že mu v podobném duchu předávali tuto metodu i jeho učitelé, kteří byli součástí mekkánských a medínských škol nebo na nich studovali, přestože mnozí z nich byli přívrženci některého ze sunnitských *madhhabů*. Avšak zcela jisté je, že zároveň navazuje na učení jemenských tradicionalistů, kteří mu v tomto úsilí předcházeli – byli jimi především Ibn al-Wazír, al-Džalaál a al-Maqbalí, přičemž první jmenovaný dal tradicionalistickému hnutí v Jemenu vzniknout. Na zmíněné jemenské tradicionalisty odkazuje ve svých dílech a rozvíjí jejich postupy. Do Mekky a Medíny přichází s jasným cílem prohloubit svou znalost v oblasti sunnitských ḥadíthů posílen nejenom tím, co se naučil od svých (často sunnitských) učitelů, ale i pod vlivem specificky zajditských tradicionalistických učenců, jejichž díla četl. V Mekce a Medíně se pak seznamuje s učiteli a studenty z velké části islámského světa a nasává jejich znalosti a poznatky, což mu umožňuje prohloubit svůj zájem v ḥadíthech a *idžtihádu*. Je však pravděpodobné, že jeho učitelé byli spíše zastánci stejné linie, jakou sám vyznával, nebo se alespoň o jiných se literatura nezmiňuje. Vidíme tedy dvě linie – jedna specificky jemenská a

víceméně zajditská, druhá pak hidžázská, díky které získává oprávnění na šíření všeho, co se naučil, a především pak studia ḥadíthů, čehož plně využil. Je možné ho považovat za skutečného reformátora, který myšlenky *idžtihádu* a obratu k sunnitským sbírkám ḥadíthů jako první v Jemenu hlouběji prosadil. Na jedné straně sice navazuje na předchozí linii tradicionalistů, na druhé straně se ale toto učení a postupy v takové míře rozšiřují až díky němu a hidžázským učencům. Není pravděpodobné, že by dosáhl takových úspěchu bez studia v Hidžázu, ale zároveň rozšiřuje své učení především v zajditském prostředí, ač jsou jeho studenty i sunnitě.

Druhým tématem bylo pojetí teologie jako *tawhídu* a s ním spojené odmítnutí *kalámu*, které bylo zajditskými učenici praktikováno. Znovu se jedná o jedno ze zásadních témat salafismu, které v téměř identické podobě vyznával a učil Ibn Tajmíja. Ibn al-Amír se v tomto učení shoduje rovněž s Muhammadem ibn ‘Abd al-Wahhábem a sdílí podobné postoje k učení súfitů a praktikám lidového islámu. Přes podobnost učení je jejich vzájemné ovlivnění nepravděpodobné, až na to, že bude mít z hlediska salafistického učení podobné zdroje. Ibn al-Amír však jistě čerpal i z tradičně nepřátelského postoje zajditských imámů a učenců jak vůči súfismu, tak vůči rouhačským a modloslužebným projevům lidové zbožnosti. Tkové zázemí pro svou nauku Ibn ‘Abd al-Wahháb nemohl mít. Lze však konstatovat, že Ibn al-Amír obdivoval všechny názory, ve kterých se se svým souputníkem shodoval. Je také zajímavé sledovat vývoj debat nad Ibn al-Amírovou recepcí Ibn ‘Abd al-Wahhábova učení, a to v různých prostředích.

Další oblastí, na kterou práce poukázala byla nevole k jeho učení ze strany tradičních zajditských učenců a rodin. Ti se obávali, že se snaží zajdíju zničit, a volali do boje proti němu i těm, kteří ho z řad zajditů podporovali. Tato domněnka nemusela být neoprávněná, protože někteří Ibn al-Amíra následovali, a zároveň už byl v té době součástí státní administrativy. Ibn al-Amír si musel projít mnoha zkouškami a útrapami (*miḥan*), jak nás o tom zpravuje například vyprávění aš-Šawkáního. Toto vyprávění je vedené obecně v legendárním rámci, ale je zajímavé si povšimnout možné paralely s životními útrapami Aḥmada ibn Ḥanbala a Ibn Tajmíji, kteří rovněž svoji *miḥnou* prošli a zároveň jsou váženi za přínos sunnitskému učení, jako tomu je u Ibn al-Amíra, který tedy především v učení Ibn Tajmíji pokračuje. Zdrojem opovržení svým okolím a nenávisti k němu jsou jeho jiné praktiky při modlitbě a prosazování sunnitských ḥadíthů a praktikování *idžtihádu*. Na druhou stranu je pozoruhodný postoj húthských učenců, kteří neochvějně bránili jeho názory jako

mudžtahida, přestože s nimi třeba nesouhlasili. V tomto bodě se znovu projevil zajditský prvek.

Na druhou stranu je třeba přiznat Ibn al-Amírovi nejenom pevnost v názorech, kdy raději odmítal vysoké posty ve státní správě, nežli by si nechal vzít možnost si za nimi stát. Ale rovněž jeho velký vhled do věcí politiky, například nástupnictví imámů. Ač sám vlastně již nebyl zajditou, leží mu na srdci osud země, a to i ve sféře náboženské. Považuje Muḥammada ibn Isháqa za vhodnějšího kandidáta na post imáma nežli někoho jiného, a to z pohledu zajditské doktríny, nikoliv jen osobního přesvědčení. A je ochoten kvůli tomu odejít i do exilu. Zároveň je posléze učitelem několika členů imámovy rodiny, a dokonce je povoláván imámy jako prostředník při řešení sporů mezi jednotlivými kandidáty. Poukazuje to nejen na změnu paradigmatu v přístupu qásimovských imámů k tradicionalistům, ale i jeho osobní angažovanosti a schopnosti podívat se za hranice svého učení.

Učení Ibn al-Amíra bylo velmi vlivné, a to nejenom za jeho života, kdy mu prošly rukama desítky žáků, ale i po jeho smrti. Lze vysledovat například přímou linku vedoucí do Indie k významnému učenci Šiddíqu Ḥasanu Chánovi, která vypadá následovně Ibn al-Amír – al-Kawkabání – aš-Šawkání - ‘Abd al-Ḥaqq - Šiddíq Ḥasan. Další linie může vést přes žáky Ibn al-Amírových synů, ale ani u té to nekončí, neboť jeho učení bylo šířeno právě do Indie a pak dále skrze jemenské emigranty. Jeho důležitost si můžeme uvědomit i při četbě aš-Šawkáního děl, jenž učení svého předchůdce dále rozpracovává a často se na něj odkazuje a mluví o něm vždy těmi nejkrásnějšími slovy. Ibn al-Amírova díla jsou vydávána a stále velmi vlivná. I z toho důvodu je zajímavé, že mu nevěnují západní badatelé větší pozornost. I šíře jeho díla umožňuje téměř neomezené studium různých aspektů jeho učení, al-Hibší v své práci o pramenech jemenského islámského myšlení vypočítává více než 250 Ibn al-Amírových prací (jsou zde však započítávány i dopisy a krátká pojednání), které našel v rukopisech.²²⁶ Přibližně čtvrtina je dostupná v arabských edicích, které však stále vycházejí. Hlavní osobou, která v poslední době pečovala o Ibn al-Amírovo (ale i o aš-Šawkáního) dílo, byl saúdský učenec Muḥammad Šubhí ibn Ḥasan Ḥalláq, který však dlouhodobě pobýval v Jemenu. Ale svůj vliv má Ibn al-Amírovo dílo napříč islámským světem, jak bylo ukázáno i na příkladu Indonésie. Zajímavý obraz se naskýtá při pohledu na proměnu vnímání Ibn al-Amíra v jeho rodné zemi. Jeho díla byla editována a tištěna po dobu vlády zajditských imámů,

²²⁶ Al-Ḥibší, *Mašádir al-fikr al-islámí fí al-Jaman*, 724-760.

dokonce jeho práce *Ar-Rawda an-nadíja* byla vydána na popud imáma, neboť v ní Ibn al-Amír vyjadřuje své sympatie k Alímu i celému *Ahl al-Bajt*, na rozdíl od aš-Šawkáního, který je v této otázce více skeptický. Naopak po roce 1967 se dostal Ibn al-Amír na „černou listinu“ pro svůj původ, a aš-Šawkání, který nebyl potomkem z *Ahl al-Bajt*, byl mnohem více prosazován. Obecně totiž byla umněšena role sajjidů v jemenské společnosti.

Práce představila osobu Ibn al-Amíra a jeho dílo z různých pohledů, ale mnoha oblastí, které by si zasloužily hlubší studium, se ani nedotkla. Vše závisí na důkladném studiu pramenů, tedy především jeho děl a pramenů, ze kterých čerpá, a rovněž děl jeho následovníků, abychom zjistili, jak se jím nechali ovlivnit. Velice zajímavá by byla například studie o jeho životě a díle založená pouze na básních v jeho *Díwánu*, ve kterých se neskrývá jen jeho básnický um, ale i informace k jeho životní cestě a věrouce.

Bibliografie

Primární literatura

Aḥmad, ‘Alí Muḥammad aṣ-Ṣaghír. *Kitáb Idžábat as-sá‘il fī baghijat al-ámil nazm al-Káfil li-Muḥammad ibn Ismá‘il al-Amír aṣ-Ṣan ‘ání* [Kniha Odpověď dotazujícím se na přání doufajícím ve sbírku Ručitel] (magisterská práce). Kuala Lumpur: Džámi‘at al-Malájá, 2011.

Al-Akwa‘, Ismá‘il ibn ‘Alí. *Hidžar al-‘ilm wa-ma‘áqiluhu fī al-Jaman* [Sídliště a útočiště vědění v Jemenu] (5 dílů). Bajrút: Dár al-Fikr al-Mu‘áṣir, 1995.

Díwán al-Amír aṣ-Ṣan ‘ání [Sbírka básní al-Amíra aṣ-Ṣan ‘áního]. Al-Qáhira: Maṭba‘at al-Madání, 1964.

Al-Džiráfí, Alláh ibn ‘Abd al-Karím, *Dhachá‘ir ‘ulamá‘ al-Jaman* [Poklady jemenských učenců]. Bajrút: Dár kitáb al-ḥadíth.

Chán, Muḥammad Šiddíq Ḥasan. *Abdžad al-‘ulúm* [Abeceda věd] (3 svazky). Bajrút: Dár al-kutub al-‘ilmíja, 1395 [1975].

Šaḥíḥ al-Buchári : taṣníf al-imám Abí ‘Abd Alláh Muḥammad ibn Ismá‘il al-Buchári [Al-Bucháriho *Šaḥíḥ*: sbírka ḥadíthů Abú ‘Abd Alláha Muḥammada ibn Ismá‘íla al-Bucháriho]. Ar-Rijád : Bajt al-afkár ad-dawlíja li-an-našr, 2005.

Aṣ-Ṣan ‘ání, Muḥammad ibn Ismá‘il al-Amír. *Íqáz al-fikra li-murádža ‘at al-fiṭra* [Probuzení myšlenky za účelem návratu k intuici]. Bajrút: Dár Ibn Hazm, 1460 [1999].

Aṣ-Ṣan ‘ání, Muḥammad ibn Ismá‘il al-Amír. *Iršád an-nuqqád ilá tajsír al-idžtihád* [Vedení po cestě pro kritiky ke správnému výkladu]. Al-Kuwajt: Ad-Dár as-salfíja, 1405 [1985].

Aṣ-Ṣan ‘ání, Muḥammad ibn Ismá‘il al-Amír. *Tawḍíḥ al-afkár li-ma‘ání Tanqíḥ al-anžár* [Vysvětlení myšlenek z Opravy názorů]. al-Madína: al-Maktaba as-salafíja.

Aṣ-Ṣan ‘ání, Muḥammad ibn Ismá‘il al-Amír. *Tathír al-i‘tiqád ‘an adrán al-ilḥád* [Očištění věrouky od špíny bezbožnosti]. Dammádž: Maktabat al-imám al-Wádi‘í, 1430 [2009].

Aṣ-Ṣan ‘ání. Muḥammad ibn Ismá‘il al-Amír. „Thamarát an-nažar [Plody názoru]“. In *Nuchbat al-fikar fī mustalaḥ ahl al-athar*. Ibn Hadžar al-‘Asqalání, Bajrút: Dár Ibn Hazm 1467 [2006].

Aš-Šawkání, Muḥammad ibn ‘Alí. *Adab aṭ-ṭalab wa-muntahá al-arab* [Vyžadované vzdělání k dosažení tužeb]. Bajrút: Dár al-kutub al-‘ilmíja, 1469 [2008].

Aš-Šawkání, Muḥammad ibn ‘Alí. *Al-Badr aṭ-ṭáli‘ bi-maḥásin man ba‘da al-qarn as-sábi‘* [Vycházející měsíc o výtečnicích žijících po 7. století hidžry] (2 díly). Al-Qáhira: Dár al-kitáb al-islámí, [1995?].

Aš-Šawkání, Muḥammad ibn ‘Alí. *Ad-Durr an-naḍíd fī ichlās kalimat tawḥíd* [Navlěkané perly zasvěcené slovu o jedinství Boží]. Ar-Rijád: Maktabat Ibn Chuzajma, 1414 [1993].

Zabára, Muḥammad ibn Muḥammad. *Mulḥaq al-Badr at-ṭali‘ bi-maḥásin man ba‘da al-qarn as-sábi‘* [Dodatek k Vycházejícímu měsíci o výtečnicích žijících po 7. století hidžry] (2 díly). Bajrút: Dár al-ma‘ rifa, [1975?].

Zabára, Muḥammad ibn Muḥammad. *Najl al-waṭar: min taráđim ridžál al-Jaman fi al-qarni ath-thálitha ‘asara* [Dosažení tužby: ze života Jemenců žijících ve 13. století] (2 díly). Al-Qáhira: 1348-50 [1929-1931].

Sekundární literatura

‘Abd al-Mun‘im, Ríná Zahír. *Tardžihát al-imám aš-Šan‘ání fi kitáb Subul as-salám: dirása fiqhíja muqáarana fi kitáb at-ṭaláq* [„Převažující právní názory“ imáma aš-Šan‘áního v knize Subul as-salám: srovnávací právní studie k oddílu o rozvodu] (magisterská práce). Ghazza: Al-Džámi‘a al-islámíja, 1427 [2006].

‘Abd al-Azíz, ibn Muḥammad ibn ‘Alí ‘Abd al-Laṭíf. *Da‘áwá al-munáwi‘ in li-da‘wat šajch Muḥammad Ibn ‘Abd al-Waḥháb: ‘arḍ wa-an-naqd* [Výzvy odpůrců učení šajcha Muḥammada Ibn ‘Abd al-Waḥhába: představení a kritika]. Ar-Rijád: Dár Ṭajjiba, 1989.

Aḥmad, Qāsım Ghālib, a Ḥusajn Aḥmad as-Sijághí. *Ibn al-Amír wa-‘ašruhu: šúra min kifāḥ ša‘b al-Jaman* [Ibn al-Amír a jeho doba: obraz boje jemenského lidu]. Šan‘á: Al-Marákiz al-islámíja ath-thaqáfíja, 1970.

Alavi, Seema. „Siddiq Hasan Khan (1832-90) and the Creation of a Muslim Cosmopolitanism in the 19th century“. *Journal of the economic and social history of the Orient*, 54 (2011), 1-38.

Arendonk, Cornelis van. *Les débuts de l'Imamat Zaidite au Yemen*. Leyde: Brill, 1960.

Aziz, Muhammad Ibn Ali. *Religion and mysticism in early Islam: theology and sufism in Yemen: the legacy of Aḥmad ibn ‘Alwān*. London: I. B. Tauris, 2011.

Beránek, Ondřej. *Saúdská Arábie: mezi tradicemi a moderností: domácí politika, salafijská ideologie a zahraniční vztahy*. Praha: Volvox Globator, 2007.

Beránek, Ondřej and Pavel Ťupek. *The temptation of graves in Salafi Islam: iconoclasm, destruction and idolatry*. Edinburgh: University Press, 2018.

Bonnefoy, Laurent. *Salafism in Yemen: transnationalism and religious identity*. London: Hurst, 2011.

Brown, Johnatan. *The canonization of al-Bukhārī and Muslim: the formation and function of the Sunnī ḥadīth canon*. Leiden: Brill, 2007.

Brown, Jonathan A. C.. *Hadith: Muhammad's legacy in the medieval and modern world*. Oxford: One World, 2009.

- Chittick, William C.. *Ibn Arabi: heir to the prophets*. Oxford: One World, 2005.
- Cook, Michael. *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge: University Press, 2004.
- Cook, Michael. „On the origins of Wahhabism“. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3, 2, 2 (1992), 191-202.
- Černý, Viktor. *Po stopách 'Ádû: jižní Arábie v čase a prostoru*. Praha: Academia, 2016.
- Daftary, Farhad and Gordofarid Miskinzoda (ed.). *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*. London: I. B. Tauris, 2014.
- Dallal, Ahmad. „The origins and objectives of Islamic revivalist thought, 1750-1850“. *Journal of American Oriental Society*, 113, 3 (1993), 341-359.
- Dallal, Ahmad. „Rethinking authority: trends in eighteenth-century hadith studies“. In *Islam in der Moderne, Moderne im Islam: Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*. eds. Florian Zemmin, Johannes Stephan, Monica Corrado. 212-233. Leiden: Brill, 2018.
- Dresch, Paul. *Tribes, government, and history in Yemen*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Goldziher, Ignaz. *The Zāhirīs: their doctrine and their history: a contribution to the history of Islamic theology*. Leiden: Brill, 2008
- Al-Ĥibšī, 'Abd Allāh Muḥammad. *Maṣādir al-fikr al-islāmī fī al-Jaman* [Prameny islámského myšlení v Jemenu]. Abú Ṣabī: Al-Madžma' ath-thaqāfī, 2004.
- Hallaq, Wael B. „Was the gate of ijtihad closed?“. *International Journal of Middle Eastern Studies*, 26, 1 (1984), 3-41.
- Haykel, Bernard. *Revival and reform in Islam: the legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ibn Tajmīja. *Wāsiṭké vyznání*. překl. a úvod Pavel Ťupek. Praha: Academia, 2013.
- Ingrams, William Harold. *The Yemen: Imams, rulers, & revolutions*. London: John Murray, 1963.
- Jáqút, Ibn 'Abd Allāh ar-Rúmī. *Mu'džam al-buldán* [Geografický slovník] (20 dílů). Bajrút: Dār Šádir, 1955-1957.
- Kuriyama, Yasuyuki. „Hijra among the Yemeni Zaydis: the evolution of the concept and its functions in the ninth and to eleventh centuries“. *Orient*, XLIV (2009), 41-54.
- Lapidus, Ira. *Islamic societies to the nineteenth century: a global history*. Cambridge: University Press, 2012.

Madelung, Wilferd. *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin: De Gruyter, 2012.

Madelung, Wilferd. *Encyclopaedia of Islam*, new edition, s.v. "Zaydiyya". Leiden: Brill, 2002.

Al-Mas'údí, 'Abd al-'Azíz. *Aš-Šawkánija al-wahhábija: tajjār mustadžadd fī al-fikr al-'arabī al-ḥadīth* [Šawkanismus – wahhábismus: obrodný proud v moderním arabském myšlení]. Al-Qáhira: Maktabat Madbúlí, 2006.

Metcalf, Barbara D.. *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Messick, Brinkley. *Shari'a scripts: a historical anthropology*. New York: Columbia University Press, 2018.

Al-Mu'allim, Aḥmad ibn Ḥasan. *Al-qubúrija: naš'atuhá – átháruhá – mawqif al-ulamá' minhá (al-Jaman namúhdadžan)* [Otázka spojená s návštěvami a úctou k hrobům: vznik – památky – nárory učenců: (Jemen jako vzor)]. ad-Dammám: Dár Ibn al-Džawzí, 1426 [2005].

al-Muṭajrí, 'Abd Alláh Muḥammad. *Masá'il al-i'tiqád 'inda al-Amír aš-Šan'ání Muḥammad ibn Ismá'il* [Věřoučne otázky al-Amír aš-Šan'áního Muḥammada ibn Ismá'íla] (magisterská práce). al-Qáhira: Džámi'at al-Qáhira, 2001.

Peters, Rudolph. „*Ijtihād and taqlīd in 18th and 19th century Islam*“. *Die Welt des Islams*, XX, 3-4, (1980), 131-145.

Playfair, R. L.. *A history of Arabia Felix or Yemen, from the commencement of the Christian era to the present time ; including an account of the British settlement of Aden*. Bombay: Education Society's Press, 1859.

Preckel, Claudia. „Screening Šiddīq Ḥasan Khān's library: the use of Ḥanbalī literature in 19th-century Bhopal“. In *Islamic theology, philosophy and law: debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. ed. by Birgit Krawietz and Georges Tamer. 162-219. Berlin: De Gruyter, 2013.

Qurašī, Ḥasan ibn 'Alí. *Ibn al-Amír aš-Šan'ání - raḥimahu 'lláhu - wa-džuhúduhu fī ad-da'wa wa-al-iḥtisáb* [Ibn al-Amír aš-Šan'ání – Bůh mu bud' milostiv - a jeho snahy na poli islámské výzvy a dohledu nad morální čistotou islámu] (doktorská práce). Džámi'at al-imām Muḥammad ibn as-Sa'ūd al-islāmīja, 1421-1422 [2000/2001].

Schulze, Reinhard. „Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik“. *Die Welt des Islams*, 30, 1 (1990), 140-159.

Schulze, Reinhard. „Was ist die islamische Auklärung?“. *Die Welt des Islams*, 36, 3 (1996), 276-325.

Šiddīqī, Muḥammad Zubayr. *Hadīth literature: its origins, development & special features*. Cambridge: Islamic text society, 2008.

Al-‘Uthajmīn, ‘Abd Allāh Šālih. *Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb: the man and his works*. London: I. B. Tauris, 2009.

Župek, Pavel. *Salafitský islám: : ideologické zdroje a interpretace*. Praha: Academia, 2015.

Pavel Župek, „Pohledem hroboborců: hroby jako závažné téma salafitského islámu“, in *Smrt, hroby a záhrobí v islámu: poslední věci člověka pohledem islámských pramenů*, ed. Bronislav Ostránský. 208-232. Praha: Academia, 2014.

Voll, John O.. „‘Abdallah ibn Sālim al-Baṣrī and 18th century hadiths scholarship“. *Die Welt des Islams*, 42, 3 (2002), 356-372.

Voll, John O.. „Hadith scholars and tariqahs: an ulama group in the 18th century Haramayn and their impact in the Islamic World“. *Journal of Asian and African Studies*, 15, 3-4 (1980), 264-273.

Voll, John. „Muḥammad ibn Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb: an analysis of an intellectual group in eighteen-century Madīna“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 38, 1 (1975), 32-39.

Wensinck, A. J.. *The Muslim creed: its genesis and historical developmenti*. Cambridge: University Press, 1932.

Az-Zahrání, ‘Á’iša bint Džum ‘án ibn Ḥamdán. *Al-Amír aš-Šan ‘ání manhadžuhu wa-džuhúduhu fī tafsír: ‘ardan wa-dirása* [Al-Amír aš-Šan ‘ání, jeho metoda u úsilí výkladu: představení a studie]. Makka: Džámi’at Umm al-Qurá, 1328 [2007].

Zarkasyi, Hami Fahmy. „Imam Zarkasyi: reform of traditional pesantren in Indonesia“ in *Reclaiming the conversation: Islamic intellectual tradition in the Malay Archipelago*. ed. Rosnani Hashim. 206-235. Kuala Lumpur: The Other Press, 2010.

Elektronické zdroje

McHugo, John, „Coffee and qahwa: how a drink for Arab mystics went global“. Dostupné online: <https://www.bbc.com/news/magazine-22190802> (5.6.2018)

Šabíh, Maḥmúd. „Qasídat al-imám aš-Šan ‘ání fī radd ‘alá Ibn ‘Adb al-Wahháb [Báseň imáma aš-Šan ‘áního reagující na Ibn ‘Abd al-Wahhába]“. dostupné online: https://m-almored.blogspot.com/2014/08/blog-post_45.html (20.7.2018).