

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

**Konceptualizace islámské mystiky v evropském
myšlení 19. a 20. století**

Mgr. Karel Pikeš

Disertační práce

2022

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury. Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše. Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 9/2012, bude práce zveřejněna v Univerzitní knihovně a prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 15. 8. 2022



Mgr. Karel Pikeš

Poděkování

Rád bych poděkoval celé rodině. Velké poděkování patří zejména mojí mamince a sestře Vendulce, a to za neúnavnou podporu ve všech směrech. Chci též poděkovat mojí partnerce Hedvice, že mi byla výraznou oporou v nelehkých situacích. Velmi děkuji svému školiteli Henryku Hoffmannovi, že byl vždy ochotný mi pomoci a poradit. Díky patří také Štěpánovi Lisému a Lukáši Noskovi za jejich odborné rady. Zvláštní poděkování patří Vítu Machálkovi, který mi byl po dobu studia religionistiky velkým vzorem.

Anotace

Předkládaná disertační práce se zabývá chápáním fenoménu islámské mystiky, nazývané též súfismus, primárně v 19. a 20. století v evropském myšlení. Analyzuje, jak byl súfismus Západem prezentován, jak s ním bylo zacházeno a jak se k němu měnil přístup. Dále ukazuje, jak osobní předpoklady badatele (náboženské předpoklady, politické ambice atp.) mnohdy ovlivňují jeho přístup a zacházení s cizím fenoménem, v tomto případě se súfismem. Primárním cílem práce není ukázat, co je súfismus (i když se tomuto tématu nevyhneme). Práce má skromnější ambice, a to pouze ukázat, do jaké míry může být tak komplexní fenomén, jakým je súfismus, považován za islámskou formu mystiky a jak se za posledních dvě stě let měnil obraz tohoto fenoménu u vybraných evropských učenců.

Klíčová slova:

mystika, islámská mystika, orientalismus, súfismus, Západ

TITLE

Conceptualization of Islamic Mysticism in European Thinking of the 19th and 20th Centuries

Annotation

The presented dissertation deals with the understanding of the phenomenon of Islamic mysticism, also called Sufism, in the 19th and 20th centuries in European thought. It analyzes how Sufism was presented by the West, how it was treated and how the approach to it changed. It also shows how the researcher's personal assumptions (religious assumptions, political ambitions, etc.) often influence his approach and treatment of a foreign phenomenon, in this case Sufism. The primary goal of the work is not to show what Sufism is (although we will not avoid this topic). The work has more modest ambitions, "only" to show to what extent such a complex phenomenon as Sufism is can be considered an Islamic form of mysticism and how the image of this phenomenon among selected European scholars has changed over the last two hundred years.

Keywords

Mysticism, Islamic mysticism, Orientalism, Sufism, West

Obsah

ÚVOD.....	7
1. KONTEXTUALIZACE A KATEGORIZACE ISLÁMSKÉ MYSTIKY	12
1.1 Úvod do problematiky	12
1.2 Islámská mystika a súfismus	12
1.3 Islámský súfismus, neislámský súfismus a súfismus	20
1.4 Súfismus	25
1.4.1 Problematika uchopitelnosti a definice súfismu	29
1.4.2 Proaktivní a reaktivní súfismus.....	35
2. ZÁPAD A SÚFISMUS – ZÁKLADNÍ OTÁZKY A VÝZVY	40
2.1 Úvod	40
2.2 Problematika bádání o súfismu	40
3. BÁDÁNÍ O SÚFISMU V 17. AŽ 19. STOLETÍ.....	45
3.1 Cestovatelské záznamy o súfismu a akademické bádání	45
3.2 Pragmatické pozadí západního studia súfismu v 19. století.....	57
3.3 Závěr.....	62
4. BÁDÁNÍ O SÚFISMU PŘELOMU 19. A PRVNÍ POLOVINY 20. STOLETÍ..	64
4.1 Velikáni „súfiologie“ a bádání o súfismu.....	64
4.2 Závěr.....	90
5. BÁDÁNÍ O SÚFISMU VE DRUHÉ POLOVINĚ 20. STOLETÍ.....	91
5.1 Úvod do kontextu	91
5.2 Významná témata a osobnosti západního bádání o súfismu ve druhé polovině 20. století	92
5.3 Závěr.....	100
6. KRITIKA „SÚFÍJSKÉHO ORIENTALISMU“ A ZÁPADNÍHO BÁDÁNÍ... 	103

ZÁVĚR.....	108
POUŽITÁ LITERATURA A INTERNETOVÉ ZDROJE	115

ÚVOD

Orientalismus palestinsko-amerického literárního kritika Edwarda W. Saida (1935-2003) zapříčinil mnoho debat ve světě islámských studií a jeho kritika přinutila mnoho západních badatelů, aby kriticky přehodnotili jejich akademickou práci a zlepšili jejich povědomí o jejich pozici výzkumných pracovníků. Alexander Knysh (jehož dílem a myšlením je tato práce z části inspirovaná), poukazuje na skutečnost, že tato kritika se překvapivě málo dotkla „súfiologů“ posledních desetiletí 20. století.¹ Said ve své kritice také poznamenává, že koloniální pozadí „kabinetních akademiků“, cestovatelů, „koloniálních akademiků“ atd. studujících islám a „Orient“, vedlo ke zkreslení a stereotypům, které sloužily k definování západního já k legitimizaci kolonizování „cizího Východu“.² Tato zkreslení byla nepřetržitě reprodukována a zároveň sloužila orientalistům k jejich definování sebe sama ve světě jako takovém.³

Saidova práce byla kritizována z mnoha důvodů, přičemž jedním z nich je, že je příliš anglocentrická. Později badatelé však tuto mezeru vyplnili výzkumem o neanglicky hovořících učencích, což vedlo k rozšíření znalosti ohledně západní historiografie súfíjského bádání. Další kritika snášející se na Saida pochází od historika Alberta Houraniho (1915-1993), podle kterého Said nerozlišuje mezi různými druhy orientalistů.⁴ Knysh pak rozděluje mezi dvěma hlavními proudy ve studiu súfismu: akademickým proudem, který je představován „kabinetními“ akademiky, filology, kteří přeložili, editovali a komentovali „klasické“ súfíjské texty a pragmatickým proudem, který se zaměřoval na sociální aspekty súfismu z perspektivy evropské koloniální politiky.⁵ Edmund Burke III. v této spojitosti poukazuje na fakt, že zatímco „akademici“ se mnohdy projevovali jistým stupněm empatie vůči předmětu bádání, tak „pragmatici“

1 Alexander Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“. In: Youssef M. Choueiri (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*, Blackwell Publishing, 2005, Vol. 1, s. 121 (s. s. 106-135).

2 Edward W. Said, *Orientalism*, London: Penguin, 2003, s. 43-44, 96, 202-203.

3 Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston and London, Shambhala, 1997, s. 202.

4 Gaby Piterberg, „Albert Hourani and Orientalism“. In: Ilan Pappé and Moshe Ma'oz (eds.), *Middle Eastern Politics and Ideas. A History of Within*, London: I.B. Tauris, 1997, s. 77-80.

5 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 118-119.

se zaměřovali na „živý islám tady a teď“ s jeho etnografickým a sociologickým pozadím a jejich přístup k sufismu byl tak obecně méně empatický.⁶

Primárním cílem této práce není analýza sufismu (i když se této otázce nemůžeme vyhnout), ale analýza debat o sufismu ze západní perspektivy (ať již jde o tu „akademickou“, tak o tu „koloniální“), které mnohdy byly (a někdy stále jsou), jak bylo výše naznačeno vedeny ideologickou a geopolitickou optikou. Tyto debaty jsou pak analyzovány a posuzovány pokud možno co nejvíce objektivně a nestranně, kdy se nestavíme na tu či onu stranu, nicméně je potřeba říci, že prakticky každý badatel o sufismu (a jakéhokoliv fenoménu) není zcela imunní vůči určité „empatii“ ke svému předmětu bádání. Naší snahou je být co nejobjektivnější a své osobní preference ponechat nevyřčené.

Otázkou, kterou pak v práci chceme také zkoumat, je, co ovlivnilo postoje západních badatelů k sufismu, jak velký je rozsah zkreslení západního bádání směrem k sufismu a jak toto všechno ovlivnilo jak západní, tak muslimské postoje. Tato práce je kritickou sondou do primární i sekundární literatury, s cílem odhalit mezery, které je třeba vyplnit dalším bádáním, aby se zlepšilo naše chápání sufismu na straně jedné a položit si některé otázky, které se týkají orientalismu na straně druhé.

A tak v první části práce pracujeme se sufismem jako takovým. V této části práce analyzujeme podle nás nejvýznamnější otázky, které se v západní provenienci se sufismem pojí, a které v západní vědecké společnosti rezonují. První a pravděpodobně nejčastější otázka, která se týká sufismu, a kterou v této spojitosti řešíme, je, jestli je sufismus možné považovat za mystiku. V této části řešíme možná východiska a argumenty proč sufismus může být, a nebo naopak nemůže být považován za formu mystiky tak, jak je tento pojem obecně chápán, přičemž poukazujeme na kořeny termínu mystika, ze kterých naše označení sufismu, jakožto formy islámské mystiky, vyvěrá. Další důležitá otázka, která není ani v současné době plně vyřešena, je, jestli existuje pouze islámský sufismus a jaké důvody vedou ke zdůrazňování adjektiva islámský,

⁶ Edmund Burke III., „The sociology of Islam: The French Tradition“. In Edmund Burke III and David Prochaska (eds.), *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2008 (s. 154-173), s. 168-169,

příčemž poukazujeme na možné kulturní a náboženské střety, které se mohou k tomuto sousloví vztahovat. Třetí otázka z této části se věnuje samotnému sufismu. V této části se pokoušíme ukázat, jaké nejzásadnější otázky a problémy se pojí se sufismem. Tato část představuje sufismus jako fenomén, se kterým by mělo být zacházeno jako s něčím, co není možné tak snadno definovat, neboť v sobě zahrnuje ohromné množství témat a směrů. Tato témata a budoucí výzvy uzavírá část čtvrtá, této kapitoly, ve které se řešíme životaschopnost sufismu a možné budoucí výzvy.

Druhá část práce je věnována úvodu do západního studia sufismu a možným předpoklům, které měli západní badatelé k sufismu. V této kapitole chceme zdůraznit, jaký význam má osobní předpoklad badatele, který se zabývá cizím fenoménem, a který o tomto fenoménu chce erudovaným způsobem pojednávat. Dále zde řešíme, s jakými problémy se museli a musejí západní badatelé při bádání nad sufismem vypořádat.

V kapitole třetí řešíme samotné západní bádání o sufismu. Přestože je tato práce primárně zaměřena na bádání o sufismu v 19. a 20. století, považujeme v práci za nutné zmínit, jak se západ se sufismem minimálně alespoň v praxi seznámil, jak o něm pojednávali tito badatelé a jaké možné předsudky z této doby přetrvávají do dnes. Proto se v práci vracíme ještě o několik staletí dřív, před století devatenácté. Ukazujeme tak, jak o sufismu referovali cestovatelé do exotických zemí a jaký byl jejich vztah k islámu a sufismu. Byli to pak badatelé 19. století, kteří jsou zodpovědni za vznik akademického bádání o sufismu. Právě těmto badatelům a tématům, které tito autoři v koloniální době 19. století ve spojitosti se sufismem řešili, je věnovaná druhá část této práce, přičemž v této kapitole mimo jiné ukazujeme, že bádání o sufismu je v této době dvojího charakteru, který tyto badatele do jisté míry rozděluje. Na tomto místě musíme zdůvodnit náš výběr badatelů, ať již se zabýváme touto dobou, dobou předchozí a dobou pozdější. Jsme si vědomi toho, že výběr badatelů, které budeme v této práci analyzovat, je selektivní, nicméně tato selekce je nevyhnutelná, neboť není jednoduše možné díky pestrosti „zanalyzovat“ všechny badatele, kteří se zabývají a zabývali sufismem, a to také pro to, že sufismus byl mnohdy jen okrajovým zájmem těchto

badatelů. Ve výběru zkoumaných autorů budeme analyzovat zejména autory, které zmiňují a kterými se zabývají takové současné autority na poli sufismu, kterými jsou zejména Annemarie Schimmel (1922-2003), Luboš Kropáček, Carl W. Ernst a Alexander Knysch.

Ve čtvrté části práce se zabýváme velikými osobnostmi západního studia o sufismu a jejich bádáním o tomto fenoménu. Hovoříme o době přelomu 19. století a první poloviny století 20. V této kapitole chceme ukázat, zdali se nějakým způsobem liší bádání těchto badatelů od jejich předchůdců. Krom toho v této kapitole analyzujeme nejvýznamnější témata a metody, které se s badateli této doby pojí, přičemž rozpoznáváme, že této době dominují zejména dvě metody bádání o sufismu – historická a ahistorická. Jsou to pak tyto metody, které jsou předmětem naší analýzy ve významné části této kapitoly. Jedním z cílů této části práce je pak ukázat vliv těchto badatelů na moderní bádání, který je stěží docenitelný.

Následující kapitola se věnuje bádání o sufismu ve druhé polovině 20. století s částečným přesahem do současného 21. století. V této kapitole se nejprve zabýváme tím, co je příznačné pro bádání této doby a čím se tato doba od té předešlé liší. Díky analýze vybraných badatelů pak poukazujeme na trend, který vznikl díky hledání původu sufismu těchto badatelů. Je to trend komparativního bádání o sufismu, který, jak bude zřetelné v této kapitole, je jedním z dominantních znaků této doby. Dalším významným přístupem, který se s touto dobou pojí a na který poukazujeme, je otázka údajné degenerace sufismu, která byla některými autory zastávána. Krom výše zmíněných témat se v této kapitole lehce dotýkáme bádání o sufismu 21. století a jeho možného potenciálu.

V poslední kapitole se zabýváme Saidovskou kritikou „sufijského orientalismu“, kdy orientalisté údajně nedovolují „domorodcům“ mluvit sami o sobě a kdy mají orientalisté zkreslovat obraz sufismu. Orientalisté jsou v této kritice ti, kdo mají být z velké části zodpovědní za současný postoj k sufismu a islámu tím, že zkreslují sufismus jako cizí entitu v islámu. V této kapitole se snažíme ukázat, že orientalisté rozhodně nejsou jedinou stranou, která často odděluje sufismus od islámu.

Na historických příkladech ukazujeme, že existuje mnoho muslimských autorit, které tyto dva fenomény oddělují, podobně jako orientalisté a jiní západní učenci. Krom toho zde chceme ukázat, že to byli muslimští představitelé, od kterých někteří orientalisté nekriticky přijímali, že súfismus není islámským prvkem. Nechceme tvrdit, že orientalisté nehráli nebo nehrají roli v současných předpokladech a představách o súfismu, naopak. Nicméně je třeba zdůraznit, že jednou z hlavních mezer, kterou je třeba zaplnit při analýze historie západního výzkumu súfismu, je mezera v našem chápání toho, jak samotní „lidé Východu“ přispěli ke „zkreslení“ Orientalistického výzkumu.

1. KONTEXTUALIZACE A KATEGORIZACE ISLÁMSKÉ MYSTIKY

1.1 Úvod do problematiky

„Dnes je *súfismus* jméno bez reality, ale dříve byl realitou beze jména.“⁷ Toto vyjádření je staré několik set let a stále je do jisté míry platné i dnes, neboť i s ohledem na současný stav bádání o *súfismu* (a to jak ve vědeckých, tak v populárních kruzích) můžeme říci, že termín *súfismus* je mnohdy stále pouze název, který zastřešuje pojem tak široký, že jeho obsah a význam zůstává otázkou stále nevyřešených disputací a sporů. Aniž bychom se pokoušeli tento spor nějakým zásadnějším způsobem vyřešit, je možné vidět, že některé vědecké metody při kategorizaci *súfismu* nedostatečně kontextualizují zkoumaný předmět – *súfismus*. Abychom pochopili, jak je *súfismus* na Západě mnohdy prezentován, je nejprve nutné prozkoumat některé příklady toho, jak je *súfismus* západem chápán a následně uváděn do kontextu.

1.2 Islámská mystika a *súfismus*

Existuje značné množství literatury, která považuje *súfismus* a islámskou mystiku za synonyma.⁸ Aniž bychom se ve větší míře zabývali historií této „synonymizace“, je možné, že tento (zejména západní) pohled na *súfismus* vzešel z předpokladu, že měl *súfismus* pocházet z vnějšku islámu a že tak mělo jít o synkretickou směs nemuslimských tradic. A tak např. vyjádření významného britského badatele na poli islámských studií Arthura Johna Arberryho (1905-1969), že „[s]úfijové dlužili hodně

7 „*Today Sufism is a name without a reality, but formerly it was a reality without a name.*“ Alí ibn Hudžwirí, *The Kashf Al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (trans. by Reynold A. Nicholson), London: Luzac, 1936, s. 44 (překlad vlastní).

8 Oluf Schönbeck poukazuje na skutečnost, že označování *súfismu* jakožto islámské mystiky je běžným územ současně západní společnosti. Oluf Schönbeck, „Sufism in the USA: Creolisation, Hybridisation Syncretisation?“. In Catharina Raudvere and Leif Stenberg (eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, London: I. B. Tauris, 2009 (s. 177-188), s. 177.

nebo málo z toho, co udělali nebo řekli křesťanskému, židovskému, gnostickému, novoplatónskému, hermetickému, zoroastrovskému nebo buddhistickému příkladu“⁹, není v dnešní odborné ani populární literatuře ojedinělé, stejně jako tvrzení, že „*Korán poskytuje málo explicitního zpracování mystických témat*“¹⁰, či že „[v]ývoj islámu trval mnohem déle, než se obvykle předpokládalo, a že v pomalém procesu vývoje byly k budování mystické stránky náboženství použity křesťanské materiály, stránky, která se měla stát súfismem.“¹¹ Přes toto řečené a bez ohledu na to, jak pojem *islámská mystika* vznikl, těší se v současné době toto pojmosloví takové oblíbenosti, že běžně přijímaná „fráze“, že súfismus je islámskou mystikou, je mnohdy recipienty akceptováno bez výhrady, aniž by se zohlednila problematičnost termínu mystika.

Chápání pojmu *islámská mystika* závisí na tom, jak chápeme samotný pojem *mystika*. Na tomto místě je hlavním problémem skutečnost, že navzdory různým pojetím mystiky, absentuje diskuze o tom, jaký druh mystiky súfismus údajně prezentuje.¹² Pokud je mystika ve svém původním etymologickém smyslu chápána jako

9 „*Sufis owed much or little of what they did or said to Christian, Jewish, Gnostic, Neoplatonic, Hermetic, Zoroastrian or Buddhist example.*“ Arthur J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London: Allen & Unwin, 1950, s. 11 (překlad vlastní).

10 „*Qur'an provides little explicit treatment of mystical themes.*“ Richard J. A. McGregor, *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*, Albany: SUNY Press, 2004, s. 2 (překlad vlastní).

11 „*Islam took much longer to develop than has usually been supposed, and that in the slow process of development Christian materials were used to build the mystical side of the religion, the side which was to become Sufism.*“ Julian Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, New York: New York University Press, 1989, s. 9. (překlad vlastní). Tento bod je předmětem stálých disputací, a to navzdory skutečnosti, že súfismus chronologicky předchází mystice křesťanské lásky. Louis Dupré, „Mysticism“. In Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyklopedia of Religion*, 2. ed., Detroit, Michigan: Macmillian Reference USA, 2005 (s. 6341-6355), s. 6348. Nicméně názor, že je súfismus „synkretickou směsicí“ cizích zdrojů, přetrvává. Například je v existující literatuře běžné (jak bude v práci dále ukázáno), že autor prosazuje takové protichůdné názory, že súfismus je zároveň vyjádřením mystiky, která pochází z islámu a zároveň to je mystické hnutí, které je přímým dědicem helénismu, křesťanství, buddhismus atd.

12 Existuje nepřeborné množství definic mystiky. Například již roku 1899 Dean W. R. Inge uvedl dvacet pět definic. Dupré, „Mysticism“, s. 6341.

tajemství, které je vlastní každému náboženství¹³, pravděpodobně by otázka propojení sufismu a islámské mystiky nebyla na místě, neboť některá súfijská díla pojednávají o odhalování neviditelného a původního významu mystiky.¹⁴

Řečené propojení („synonimizaci“) mystiky a sufismu, jakožto téměř totožných fenoménů, můžeme považovat mimo jiné za následek (zejména západních) studií, které se zaměřovaly na relativně ojedinělé súfijské případy, mezi které patřily některé extatické osobnosti (které se měly zdánlivě podobat některým křesťanským mystikům), jakými byli například al-Bistámí a al-Halládž (zemřel 922), jejichž nejednoznačná a podle některých pobuřující prohlášení vyvolala jisté kontroverze.¹⁵ V dějinách islámu prohlášení, jako bylo al-Halládžovo *Aná al-Haqq (Já jsem Pravda)*, vedla mnohdy k obviněním a někdy i persekucím ze strany islámské ortodoxie kvůli názoru, že tito jedinci si nárokují boží identitu, přičemž se tato a podobná vyjádření stala v dějinách

13 Benjamin G. Cook, *Understanding Sufism: Contextualizing the Content*, University of Tasmania, 2014, s. 26.

14 Je zdánlivě možné navrhnout, že řecký termín mystika - *μυστικός*, které vychází z *μωω*, což znamená „sevřít“, a to zejména oči a rtů při provádění rituálu a při následném příchodu vyšší síly (Bernad McGinn, „Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam“. In Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyklopedia of Religion*, 2. ed., Detroit, Michigan: Macmillian Reference USA, 2005, [s. 6334-6340], s. 6336) má jistou podobnost se súfijskými myšlenkami v tom, že mezi její implicitní cíle (podobně jako cíle sufismu) je snaha v přeneseném slova smyslu spatřovat svět jako „slova boží“, která zavírají lidská ústa a oči před mnohostí, aby vnímala pouze božskou jednotu (v súfijském konceptu *tawhíd*). Na tomto místě však upozorňuje francouzský znalec islámu Éric Geoffroy na úskalí klasifikačních problémů a údajných podobností mezi „islámskou mystikou“ a dalšími fenomény, v tomto případě mystikou v původním slova smyslu: „*Tento výraz má jistou relevanci, chápeme-li jej jako znalost „tajemství.“ [...] V křesťanském světě byl výraz „mystika“ rozšířen tak, aby se vztahoval na případy, které jsou prodchnuty individuálním subjektivismem*“ („*This expression does have a certain relevance if one understands it as the knowledge of the ‘mysteries.’ [...] In the Christian world, the term ‘mysticism’ has been extended to apply to cases which are imbued with individual subjectivism.*“ Překlad vlastní.), který podle Geoffroye „islámská mystika“ nemá. Éric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam* (trans. by Roger Gaetani), Bloomington: World Wisdom, 2010, 2.

15 Jednou z těchto studií byla ta od francouzského badatele Louise Massignona (1883-1962), kdy byl Massignon obviňován z toho, že v díle o al-Halládžovi používá příklad jednoho „súfího“ k zobecnění, která však nereprezentují súfíje obecně.

islámu zdrojem některých kontroverzí, která se pojila s šarí'ou a se súfíji. A tak se může zdát, že mystika, respektive súfismus, obsahuje údajnou a obecnou ambivalenci vůči zjevenému zákonu (šarí'a), přičemž mystik má být tím, kdo údajně nerespektuje zákony náboženství, protože má jinou a přímější cestu k pravdě, a to zkušenost zakoušení Boha.¹⁶ Toto chápání mystiky jakožto odmítnutí ortodoxie, údajného heretického a provokujícího hnutí a hnutí, kterému jde o mystickou identitu s Bohem, však nebylo podle znalce křesťanské mystiky Bernarda McGinna nejen neheretické, ale také spojuje i další mystiky, a to zejména abrahamovské tradice: „*Pečlivá studie i těch nejsilnějších tvrzení o mystické identitě s Bohem napříč třemi tradicemi ukazuje, že jen málo mystiků vědomě přijalo antinomistický postoj nebo porušilo běžné náboženské praxe a institucionální požadavky své tradice.*“¹⁷ Můžeme tak říci nejen, že neexistuje výraznější rozdíl mezi súfismem, jakožto formou „islámské mystiky“ a dalšími druhy mystiky minimálně ve smyslu snahy o spojení se s Bohem, ale také že súfismus neodmítá dodržování zjeveného zákona (šarí'a) a dalších závazných pramenů, což mimo jiné zdůrazňují mnozí súfijové, včetně al-Džunajda (zemřel 910) - „[n]aše znalosti musí být řízeny v souladu s Koránem a sunnou“¹⁸, či aš-Ša'ráního (zemřel 1565) - „[p]okud se tvoje mystické odhalení [...] liší od Koránu a sunny, drž se pevně těchto dvou. [...] Korán a sunna jsou zaručeny Nejvyšším Bohem.“¹⁹ I na základě dvou výše zmíněných citací můžeme říci, že chápání súfismu jako jakési „systematické“

16 Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 192.

17 „*A careful study of even the strongest claims for mystical identity with God across the three traditions demonstrates that few mystics have consciously adopted an antinomian stance or broken with the common religious practices and institutional claims of their tradition.*“ McGinn, „Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam“, s. 6336 (překlad vlastní).

18 „*Our knowledge must be controlled by conformity with the Qur'an and the Sunnah.*“ Muhammad A. H. Ansari, „The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Tawhid“, *The Muslim World*, Vol. 73, No. 1, 1983 (s. 33-56), s. 36 (překlad vlastní).

19 „*If your mystical unveiling [...] diverges from the Qur'an and Sunna, hold fast to these two. [...] Qur'an and Sunna is guaranteed by God Most High.*“ Aš-Ša'ráního cituje Pierre Lory, „Al-Shadhil“. In C. E. Bosworth; E. van Donzel; W. P. Heinrichs and G. Lecomte (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. IX, 1997, Leiden: Brill (s. 170-172), s. 171 (překlad vlastní).

a „univerzální“ formy mystiky, která se má snažit o sjednocení s Bohem, postrádá mimo jiné důležitý prvek, a tím je vztah mezi súfiji, Koránem, *sunnou* a v neposlední řadě šarí'ou.

Při velkém množství typů mystik můžeme považovat samotný termín mystika, jak bylo výše naznačeno, za problematický. Tato problematika spočívá mimo jiné ve skutečnosti, že „[ž]ádná definice nemůže být zároveň smysluplná a dostatečně vyčerpávající, aby zahrnovala všechny zkušenosti, které byly v jistém okamžiku popsány jako „mystické.“²⁰ A tak, jak bylo naznačeno, „[p]roces znovuobjevování mystiky v departikularizované podobě potřebuje být sám o sobě konkretizován a viděn ve své historické komplexnosti.“²¹ Tato otázka je spojena i s problematikou súfismu: „*Súfismus není jednoduchá a monolitická entita, ale soubor bohatých a různorodých tradic s četnými proudy, které spolu někdy soupeří.*“²² Na tomto místě je vhodné položit si otázku, „[d]o jaké [...] míry zkresluje použití termínu [mystika] vytvořeného na moderním křesťanském Západě význam klíčových postav, hnutí a textů z tradic judaismu a islámu“²³, zejména když se používá univerzálně a bez kontextu jednotlivých tradic. Protože však tento „[t]ermín nemá žádný skutečný protějšek v jiných tradicích, není překvapivé, že vhodnost mystiky jako neutrálního, globálního termínu byla některými vědci zpochybňována. Jiní, mnohem radikálněji, zpochybnili autenticitu samotného

20 „No definition could be both meaningful and sufficiently comprehensive to include all experiences that, at some point or other, have been described as 'mystical'.“ Dupré, s. 6341 (překlad vlastní).

21 „The process of mysticism's reinvention in departicularized form needs itself to be particularized and seen in its own historical complexity.“ Leigh E. Schmidt, „The Making of Modern Mysticism“, *Journal of the American Academy of Religions*, Vol. 71, No. 2, 2003 (s. 273-302), s. 275 (překlad vlastní).

22 „Sufism is not a simple and monolithic entity but a collection of rich and diverse traditions with numerous currents that sometimes compete with each other.“ Ahmed Afzaal, „Sufism“. In Bron N. Taylor (ed. in chief), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Vol 2., London: Thoemmes Continuum, 2005 (s. 1604-1606), s. 1604 (překlad vlastní).

23 „To what extent [...] does the use of a term created in the modern Christian West distort the meaning of key figures, movements, and texts from the traditions of Judaism and Islam,“ especially when it is used indiscriminately.“ McGinn, „Mystical Union“, s. 6334.

*konceptu a považovali jej za produkt post-osvícenského univerzalizmu.*²⁴ I přes tuto kritiku však stále zůstává v literatuře mezera, která by byla zaplněna pojednáním o sufismu jako o „islámské mystice“. Přestože to je diskutabilní, domníváme se, že bylo by však předčasné zavrhnout termín sufismus navzdory tomu, že jeho spojení („synonymizace“) s mystikou je problematické.²⁵

Jedním z možných důsledků problematické povahy výše řečených termínů je, že zde existuje potenciál „de-islamizace“ sufismu. Někteří badatelé totiž poukazují na skutečnost, že došlo „...[k] nepřiměřenému zdůraznění dřívějších západních překladů a sekundárních studií, [což je] celkem pochopitelné vzhledem k zájmům evropských průkopnických badatelů o muslimské materiály“²⁶, ale toto dědictví také zanechalo svůj problematický odkaz ohledně počáteční definice islámské mystiky (coby nemuslimského elementu) až do současnosti, kdy je tento odkaz někdy nekriticky přijímán. Tato počáteční definice pak posílila „...mocnou kombinaci teologických předpokladů a pochybných historických paradigmat, které dohromady do značné míry blokovaly adekvátnější vědecké vnímání islámské mystiky.“²⁷ Tento nedostatek adekvátního vědeckého porozumění je částečně způsoben neodůvodněnou tendencí ze strany mnoha západních badatelů (zejména dřívější doby) podceňovat

24 „The term has no real counterpart in other traditions, it is not surprising that the suitability of mysticism as a neutral, global term has been questioned by some scholars. Others, more radically, have challenged the authenticity of the concept itself, viewing it as a product of post-Enlightenment universalism.“ Peter Moore, „Mysticism [Further Considerations]“. In Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyklopedia of Religion*, 2. ed., Detroit, Michigan: Macmillian Reference USA, 2005 (s. 6355-6359), s. 6355 (překlad vlastní).

25 Jak bylo naznačeno, je velmi obtížné určit, kterému druhu mystiky sufismus – pokud vůbec některé, termín sufismus, odpovídá.

26 „...disproportionate emphasis of earlier Western translations and secondary studies, [...] is quite understandable in terms of pioneering European scholars' natural interests in Islamic materials.“ James W. Morris, „Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Traditions and Popular Spirituality“. In Robert A. Herrera (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*, New York/Berlin: Peter Lang, 1993,(s. 269-334), s. 308 (překlad vlastní).

27 „...a potent combination of theological presuppositions and questionable historical paradigms that together have largely blocked a more adequate scholarly perception of Islamic 'mysticism'.“ Tamtéž, s. 308 (překlad vlastní).

v islámském intelektuálním myšlení arabské (a perské) myšlenky, stejně jako původní súfijská témata, která v podstatě nesouvisejí novoplatonismem, gnosticizmem a dalšími nemuslimskými tradicemi, včetně dvou dalších monoteismů. Výsledkem tohoto (západního) přístupu je pak tendence redukce súfijských témat, myšlenek a představ jakožto výplodů řecké filosofie²⁸, hinduismu, buddhismu apod. Následkem výše řečeného mimo jiné bylo, že se nemuslimští pozorovatelé ze západního prostředí utvrzovali ve svých vlastních modelech „náboženství“, „ortodoxie“, „ortopraxe“²⁹ a v neposlední řadě „mystiky“, a tak se „[p]ojetí [súfismu, jakožto formy] *mystiky opíralo o kulturně protestantskou, dočasně modernistickou a kosmopolitní konstrukci náboženství, v níž byla autorita přímé, nezprostředkované zkušenosti jedince považována za zdroj autentické religiozity napříč všemi kulturami a všemi lidmi.*“³⁰ Jinými slovy se mystika společně se súfismem v tomto předpokladu stává univerzálním fenoménem. Toto zařazení súfismu mezi obecné a univerzální formy mystiky však dekontextualizuje jeho šíři. Tvrzení, že je súfismus synkretickým produktem rozmanitých tradic a dalších podobných názorů, které ztotožňují súfismus s mystikou, významným způsobem zkresluje zkoumaný fenomén, neboť nedokáže adekvátně kontextualizovat súfijská díla a další súfijské aspekty, včetně těch praktických, politických a dalších.

Jednou z alternativ, jak se vyhnout jisté nejednoznačnosti v popisu súfismu jako islámské mystiky, je nahradit jeho označení „islámským esoterismem.“ V chápání súfismu jako „islámského esoterismu“ je nejprve vhodné říci, že exoterismus (*záhir*) a esoterismus (*bátin*) nejsou (ačkoliv se to tak může zdát), ve vzájemném konfliktu, kdy by měl být upřednostňován jeden směr před tím druhým. Esoterismus je v našem předpokladu vnitřní částí exoterismu, neboť to, „[c]o jsou v exoterismu dogmata a dodržování, se v esoterismu stává nepodmíněnou pravdou a způsoby [její]

28 Parviz Morewedge (ed.), „Sufism, Neoplatonism, and Zaehner's Theory of Mysticism“, *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, 1981 (s. 223-245), s. 223.

29 Morris, „Situating Islamic 'Mysticism'“, s. 310.

30 „The notion of mysticism relied on a culturally Protestant, temporally modernist and intellectually cosmopolitan construction of religion in which the authority of the solitary individual's direct, unmediated experience was seen to be the fountainhead of authentic religiosity across all cultures and all people.“ Nile Green, *Sufism: A Global History*, Chichester, West Sussex and Malden: Wiley-Blackwell, 2012, s. 2 (překlad vlastní).

realizace.“³¹ Důsledkem toho je, že „[v] islámu stejně jako ve všech tradicích by nebylo možné mít autentický esoterismus bez exoterismu.“³² Je však potřeba říci, že i tyto termíny, podobně jako mystika a islámská mystika jsou problematické a jejich hranice nejsou jasně vymezeny. Jedním z příkladů problematické povahy tohoto rozdělení je, že „[r]ozdělení islámu na esoterickou cestu a exoterický zákon nebylo v jeho raných dějinách tak jednoznačným jevem, jak tomu bylo později, zvláště když súfismus vyvinul svůj vlastní institucionalizovaný rámec“³³, přičemž by se dalo říci, že v určitých kruzích toto rozdělení, tato dvojakost stále není vyřešena. Toto je pak patrné, když se podíváme na texty a praxi těch, kteří jsou označováni za súfijské, neboť se nám při tomto pohledu ukazuje nejasná povaha těchto rozdílů, protože jejich díla a praxe zahrnují oba aspekty, aniž by byly striktně rozdělovány jako esoterické či exoterické. Dále, užití termínu „esoterický“ v tomto kontextu může být považováno za problematické také v tom, že „[p]opulární, ale nekritická tendence překládat slovo *al-bátin* jakožto „esoterický“, pochází ze spirituální hermeneutiky západního romantismu a okultismu. V tomto případě to jednoduše odkazuje na to, že *at-tasawwuf* [...] je odlišný od naplňování společensko-politických náboženských zákonů“³⁴, což implicitně potvrzuje výše zmíněnou dvojakost. Krom toho bylo také dokázáno, že „spirituální [tj. esoterní] aspekty islámu nechyběly ani před 12. stoletím, kdy organizované súfijské řády začaly

31 “What, in exoterism, are dogmas and observances, become, in esoterism, unconditioned truth and ways of [...] realization.” William Stoddart, „Aspects of Islamic Esoterism“. In Jean-Louis Michon and Roger Gaetani (eds.), *Sufism: Love and Wisdom*, Bloomington: World Wisdom, 2006 (s. 237-249), s. 237 (překlad vlastní).

32 “In Islam as in all other traditions, it would not be possible to have an authentic esoterism without exoterism.“ Éric Geoffroy, „Approaching Sufism“. In Jean-Louis Michon and Roger Gaetani (eds.), *Sufism: Love and Wisdom*, Bloomington: World Wisdom, 2006 (s. 49-61), s. 53-54 (překlad vlastní).

33 “The division of Islam into an esoteric Path and an exoteric Law was not as clear-cut a phenomenon in its early history as it was to be later on, especially when Sūfism developed its own institutionalized framework.” Victor Danner, „The Necessity for the Rise of the Term Sufi“, *Studies in Comparative Religion* Vol. 6, No. 2, Perrenial Books, 1972 (s. 71-77), s. 72 (překlad vlastní).

34 „The popular but uncritical tendency to render the word *al-batin* as “esoteric” derives from the spiritual hermeneutics of the Western Romanticism and Occultism. In this case it simply refers that *at-tasawwuf* [...] is distinguishable from the fulfilling of the socio-political religious laws.“ Algis Uždavinys, „Sufism in the Light of Orientalism“, *Acta Orientalia Vilnensia*, Vol. 6, 2005 (s. 114-125), s. 121 (překlad vlastní).

*hrát v muslimských společnostech hlavní roli, ani nebyly v rámci takových řádů kodifikovány*³⁵, což mimo jiné podporuje názor, že sufismus není zdrojem esoterismu nezávislého na islámské tradici.

Na základě toho, co bylo řečeno, můžeme říci, že navzdory běžné praxi spojování sufismu s tím, co je obecně chápáno jako mystika, je třeba zdůraznit, že přestože sufismus a mystika nejsou v žádném případě zaměnitelné výrazy³⁶ (či fenomény), je třeba přijmout skutečnost, že toto spojení získalo takovou popularitu (a to jak v populární, tak v odborné literatuře), že se téměř stalo standardem označovat sufismus za islámskou mystiku.

1.3 Islámský sufismus, neislámský sufismus a sufismus

Pro označení sufismu se nepojí jen sousloví islámská mystika, ale někdy také sousloví *islámský sufismus* (v menší míře koránský sufismus) - sousloví, které je minimálně stejně problematické jako islámská mystika. Problematické je toto sousloví zejména proto, že implikuje myšlenku, že existují druhy sufismu, z nichž některé jsou islámské, zatímco ostatní nikoliv, a tak přestože pro některé může sousloví *islámský sufismus* znít nadbytečně, tak podle islamologa Roberta Rozehnalů vyjadřuje *islámský sufismus* „...autentický diskurz a praxi pevně zakotvenou v diktátu normativního práva (šari'a) a prorockého precedentu (sunna).“³⁷ Problematika islámského sufismu je otázkou i v populární literatuře. Např. indicko-afgánský diplomat a cestovatel Iqbál Šáh (1894-1969) uvádí, že „[n]eexistuje jiná forma sufismu než islámská, byl jsem nucen použít přídavné jméno islámský před sufismem, aby si ho nezasvěcení nemohli splést s jinými

35 „The spiritual aspects of Islam were neither absent before the twelfth century, when organised Sufi orders started to play a major role in Muslim societies, nor were they ever codified within such orders.“ Afzaal, „Sufism“, s. 1604 (překlad vlastní).

36 Josef van Ess, „Sufism and its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations“. In Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: Brill, 1999 (s. 22-44), s. 44.

37 „...an authentic discourse and practice firmly grounded in the dictates of normative law (sharia) and prophetic precedent (sunna).“ Robert Rozehnal, *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First Century Pakistan*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, s. 12 (překlad vlastní).

*podobnými neislámskými hnutími, která jsou kvůli naprosté neznalosti stylizována do súfismu.*³⁸

Dalším problémem s termínem *islámský súfismus* je to, že se za ním skrývají jisté kulturní aspekty. Dalším problematickým faktorem, který se pojí se souslovím *islámský súfismus*, je že často skrývá určitý kulturní předsudek. Např. historik náboženství Olav Hammer tvrdí, že „[k]nihy jako *Sufism and Psychology and Sufism as Therapy* si lze představit pouze v kultuře, která jsou prosycena slovníkem populární psychologie.“³⁹ Hammer je tak jedním z mnoha badatelů, který kritizuje myšlenky, jež přijímají možnost „univerzálního“ (globálního) súfismu nebo tzv. západního neo-súfismu, kde súfismus (ne-osúfismus) není limitován (muslimskou) vírou, kulturou a tradicí. Abychom tak na okamžik odložili myšlenku islámského súfismu jakožto tautologie, považujeme za vhodné prozkoumat možnost neislámského súfismu. Abychom tak mohli učinit, je nejprve nutné se zaměřit na zdroje, ze kterých súfijové čerpají, aby bylo možné určit, zdali je v cizích (tedy nemuslimských) tradicích možné nalézt obdobný zdroj, ze kterého čerpá například výše zmíněný neo-súfismus. Korán mimo jiné uvádí: „A věru máte nyní v poslu Božím příklad překrásný pro každého, kdo doufá v Boha a v den poslední a kdo Boha hojně vzpomíná.“ (Korán 33:21) a „Milujete-li Boha, pak mne [tedy Muhammada] následujte a Bůh vás za to bude milovat a odpustí vám viny vaše, vždyť Bůh je odpouštějící, slitovný.“ (Korán 3:31). V obou zmíněných citacích je důraz kladen na následování příkladu proroka Muhammada, který je krom

38 “There is no form of Sufism other than Islamic, I was compelled to use the adjective Islamic before Sufism, so that the uninitiated may not confuse it with other such non-Islamic movements which due to utter ignorance are styled Sufism.” Sirdar Iqbal A. Shah, *Islamic Sufism*, New York: Samuel Weiser, 1971, s. 14 (překlad vlastní).

39 “Books such as *Sufism and Psychology and Sufism as Therapy* are only imaginable in a culture that is impregnated with the vocabulary of popular psychology.” Olav Hammer, „Sufism for Westerners“. In David Westerlund (ed.), *Sufism in Europe and North America*, London: Routledge, 2004 (s. 127-143), s. 142 (překlad vlastní).

Koránu hlavní postavou (zjeveného) zákona (šarí'a). Ze súfijské oddanosti k tomuto zákonu pak mimo jiné vyplývá, že „...*oddanost Prorokovi je signalizována jako jedna z klíčových charakteristik velkých súfijských mistrů.*“⁴⁰ To, že je předávání zjeveného zákona úkolem Muhammada, je zřetelné z koránského vyjádření: „*A takto jsme vám poslali posla ze středu vašeho, ...učí vás Písmu a moudrosti a učí vás tomu, co jste vůbec neznali.*“ (Korán 2:151). Moudrost v tomto verši pak můžeme interpretovat tak, že odkazuje jak na prorocký příklad, tak na zjevený zákon.⁴¹ V rámci súfismu tak dodržování zjeveného zákona zahrnuje dodržování a následování příkladu proroka Muhammada.

V Koránu pak nalézáme důkazy, které vybízejí k možnosti, že mohou být některé jeho verše čteny a interpretovány způsobem jiným než pohledem islámu, respektive tzv. islámského súfismu. V sůře *Zkoušená* se například objevuje toto vyjádření: „*Vždyt' máte nyní příklad překrásný v Abrahamovi a v těch, kdož byli s ním, když pravili lidu svému...*“ (Korán 60:4). Pokud, jak bylo řečeno, je súfijský důraz na zjevený zákon na obdobné úrovni jako následování posla, tak část „*ti kdož byli s ním*“, může být interpretována dvěma způsoby, přičemž jeden se týká rodokmenu Abrahama a druhý jeho společníků. Pokud hovoříme o první interpretaci, tak tento verš může odkazovat na proroky a posly vzešlých od Abrahamových synů Izáka a Ismaela, kteří jsou předky židovsko-křesťanské a islámské tradice. Je-li tomu tak, pak tato koránská pasáž „pouze“ poukazuje na možnosti spasení, které jsou díky genealogické linii sahající k Abrahamovi společné judaismu, křesťanství a islámu. Jako druhá interpretace se nabízí ta, že tento koránský verš se týká následovníků Abrahama, kteří ztělesňují jeho příklad. Tyto dvě interpretace se však nevylučují, neboť v obou případech je samotným Koránem uznána existence „prorockých archetypů“ předcházejících islámu. Přestože tyto interpretace nejsou pro muslimy překvapující, protože uznávají proroky a posly, počínaje Adamem, přes Abrahama, Mojžíše, Ježíše až

40 „...*devotion to the Prophet is signalled as one of the key characteristics of the great Sufi masters.*“ Carl W. Ernst, *Teaching of Sufism*, Columbia: The University of South Carolina Press, 1999, s. 20 – 21 (překlad vlastní).

41 Benjamin G. Cook, *Understanding Sufism: Contextualizing the Content*, University of Tasmania, 2014, s. 33.

k Muhammadovi, tak je důležité zdůraznit, že tato pasáž, tento verš, je formulován v minulém čase, což může být chápáno jako dokončený akt: „*Z lingvistického hlediska tedy existuje náznak, že následování Abrahamova příkladu je dokončeno, a v důsledku toho již není životaschopné.*“⁴²

Na základě výše řečeného je tedy možné předpokládat, že ačkoliv Korán vylučuje aktivní ne-islámský sufismu, tak striktně neodmítá možnosti jeho pre-islámských forem. Na tyto předpoklady je možné nabídnout dvě možné odpovědi: 1. termín *islámský sufismus* je relativně novým fenoménem podobně, jako tvrzení některých skupin s tím, že jsou představiteli ne-islámského sufismu. Pokud tomu tak je, tak idea pre-islámského sufismu není v tomto případě relevantní otázkou. 2. v koránské sůře s názvem *Pouť* se uvádí: „...*On si vás vyvolil a nepřipravil vám žádné obtíže v náboženství, jež je vírou předka vašeho Abrahama. A on nazval vás muslimy...*“ (Korán 22:78) a nikoliv jako sufije. Ačkoliv se může zdát, že tento verš neguje výše zmíněný verš „*ti kdož byli s ním*“, jakožto verše obhajující myšlenku ne-islámského sufismu, tak lze předpokládat, že lpění na příkladu, který byl stanoven Abrahamem a který je jedním z klíčových rysů sufismu, lze nalézt mezi pre-islámskými skupinami, jejichž existenci, jak jsme viděli, potvrzuje samotný Korán. Na tomto místě je však nutné říci, že stejně jako existují rozdíly mezi proroky, tak existují rozdíly mezi skupinami, které je následují. V důsledku toho považujeme za vhodnější „vyhradit“ termín *sufismus* pro ty, kteří následují příklad proroka Muhammada, a to zejména z tohoto důvodu: tento termín neodmyslitelně zachovává islámskou povahu sufismu. Tento předpoklad je podpořen skutečností, že pokud bychom měli na základě výše řečeného přistupovat k sufismu jako k zastřešujícímu termínu pro trans-historický fenomén, tak se již díky sufijiskému důrazu (který je podpořen koránskými verši) na již odkazovanou islámskou *proféci*, stává pojmosloví *islámská mystika* pojmem tautologickým.

Je pak možné předpokládat, že fráze *islámský sufismus* vznikla proto, aby zdůraznila integrální vztah mezi islámem a sufismem. Nezbytnost tohoto předpokladu

42 „*Thus linguistically, there is an indication that following Abraham's example is completed and, as a result, no longer viable.*“ Cook, *Understanding Sufism*, s. 33 (překlad vlastní).

(vzniku) je patrná např. již ve zmíněném tvrzení, že „[s]úfijové dlužili hodně nebo málo z toho, co udělali nebo řekli křesťanskému, židovskému, gnostickému, novoplatónskému, hermetickému, zoroastrovskému nebo buddhistickému příkladu“⁴³, nebo že je sufismus druhem „...židovského křesťanství, [které] uznává Ježíše jako Mesiáše společně s dodržováním židovského zákona“⁴⁴, či že „[s]úfismus vyrostl z křesťanské spirituality.“⁴⁵ Přestože jsou tyto pohledy na sufismus zavádějící, hrubé a příliš zjednodušující na to, aby byly užitečné a nějak vysvětlující, tak naznačují (jak bude v práci dále podrobněji ukázáno u vybraných západních badatelů) převládající pohled na sufismus jako na systém synkretické víry, a to navzdory faktu, že mnohé významné komentáře ke Koránu a islámské praxi pocházejí z per takových súfijských autorů, jakými byli např. Ibn 'Arabí či al-Ghazálí.

Navzdory výše řečenému má předpona islámský ve frázi *islámský sufismus* relativně malý vliv (dopad) na objasnění integrálního vztahu mezi sufismem a islámem, neboť v rozporu se svým „původním záměrem“, má fráze *islámský sufismus* aspekt, který naznačuje možnost neislámského sufismu. Islamoložka Suha Taji-Farouki (která mimo jiné – jak bude ukázáno - nepřímou potvrzuje skutečnost, že je *islámský sufismus* tautologií) v tomto kontextu rozlišuje mezi *islámským sufismem*, ve kterém je „...duchovní cesta koncipována z hlediska islámského [...] rámce“⁴⁶ a *univerzálním sufismem*, ve kterém jsou „...súfijské zdroje odděleny od svého islámského rámce a jsou používány jako techniky v lidské transformaci.“⁴⁷ A tak, přestože je zde chápán *univerzální sufismus* jako fenomén, který neodmítá učení islámu, tak je to také fenoménem, který výše zmíněnou techniku lidské transformace islámského rámce

43 „Sufis owed much or little of what they did or said to Christian, Jewish, Gnostic, Neoplatonic, Hermetic, Zoroastrian or Buddhist example.“ Arberry, *Sufism*, s. 11 (překlad vlastní).

44 „...Jewish Christianity, recognition of Jesus as the Messiah along with the observance of Jewish law.“ Baldick, *Mystical Islam*, s. 9 (překlad vlastní).

45 „Sufism, grew out of Christian spirituality.“ Tamtéž, s. 15 (překlad vlastní).

46 „...the spiritual path is conceived in terms of an Islamic [...] frame.“ Suha Taji-Farouki, *Beshara and Ibn 'Arabi: A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World*, Oxford: Anqa Publishing, 2009, s. 404 (překlad vlastní).

47 „...Sufi resources divorced from their Islamic framework and used as techniques in human transformation.“ Tamtéž, s. 404 (překlad vlastní).

přehlíží stejně, jako vztah mezi súfismem a islámem. *Univerzální súfismus* se pak stává v tomto předpokladu univerzálním díky oddělování súfijjských představ a praxe od těch islámských, z čehož mimo jiné vyplývá původní a integrální vztah mezi súfismem a islámem. Toto pak opět ve výsledku znamená, že je výraz *islámský súfismus* tautologií.

1.4 Súfismus

Přestože jsou termíny *islámská mystika* a *islámský súfismus* sami velmi problematické a problematizují „pouze“ dvě kontextualizace súfismu, tak nejproblematictější je samotný termín *súfismus*. V současné době existují tři západní dominantní přístupy ve snaze porozumět termínu *súfismus*. Těmito přístupy jsou: etymologický, historický a přístup, který zachází se súfismem jako s druhem islámského učení, přičemž každý z těchto přístupů může být sám o sobě považován pro kontextualizaci súfismu do jisté míry za nedostatečný.

Jak bylo řečeno, jedním z dominantních západních přístupů k termínu *súfismus* je přístup etymologický. Hlavním problémem, který se týká tohoto přístupu k súfismu, je že nějakým způsobem a priori předpokládá jeho obsah, aniž by nabídl nějakou jasně formulovanou nebo adekvátní definici. Mnoho západních badatelů zkoumá a nabízí různé možné etymologie slova *súfi* na základě mnohých alternativ a odkazů, takže „...z jejich studií lze vybrat libovolný počet definic.“⁴⁸ Tyto definice však často odhalují více o preferencích daného autora (jak bude v práci u některých vybraných západních badatelů ukázáno), spíše než aby adekvátně definovaly termín *súfismus*, který „...zdaleka nesplňuje požadavky etymologie.“⁴⁹ A tak, přestože může být tento přístup společným výchozím bodem pro pochopení súfismu, tak etymologická metoda

48 „...any number of definitions and descriptions can be culled from their studies.“ William C. Chittick, *Sufism: A Beginners Guide*, Oxford: OneWorld, 2008, s. 3 (překlad vlastní).

49 „...are far from satisfying the requirements of etymology.“ Al-Hudžwirí, Alí ibn, *The Kashf Al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (trans. by Reynold A. Nicholson), London: Luzac, 1936, s. 30 (překlad vlastní).

nepřináší významnější pohled na jeho obsah.⁵⁰ Krom toho je mnohdy přehlíženo, že přestože kontroverze a polemika o původu termínu *súfí* vzniká v hluboké historii v naprosto rozdílném kulturním a náboženském prostředí, než je to (moderní) západní, tak „evropští badatelé (mnohdy nekriticky) reprodukovali tuto polemiku v různých stupních svého psaní a bádání.“⁵¹ Na základě tohoto může být řečeno, že v etymologickém přístupu je „materiál“ (tj. *súfismus*) reprodukován, aniž by poskytl nové informace.

Jedním z aspektů problematiky etymologického přístupu při definování *súfismu* je také to, že neexistuje konsensus ohledně toho, k čemu se termín *súfí* vztahuje. U některých západních autorů tak například dochází k záměně pojmů *súfí* a *derviš*.⁵² Tato záměna (ať již úmyslná nebo nikoliv) pak vedla k tomu, že se někteří autoři pokoušeli vytvořit rozdíl mezi těmito dvěma termíny, který však neodpovídá tradičnímu (muslimskému) užívání. Např. podle Baldicka „[t]ermín *derviš* označuje spíše dimenzi praxe, zatímco *súfí* označuje dimenzi teorie: *derviš* je *súfí* v akci a *súfí* je *derviš* v abstraktu.“⁵³ Jedním z důvodů, proč může být termín *súfí* považován za abstraktní je

50 Jak navíc upozorňuje Carl. W. Ernst, tak „slovo [súfismus] se dostalo do popředí zájmu nikoli islámskými texty, ale spíše britskými orientalisty, kteří hledali termín, který by odkazoval na různé stránky islámské civilizace, které považovali za atraktivní a sympatické, a který by se vyhnul negativním stereotypům spojeným s náboženstvím islámu – stereotypy, které často sami šířili.“ („The word was given prominence not by the Islamic texts, but rather by British Orientalists, who wanted a term that would refer to various sides of Islamic civilization that they found attractive and congenial and that would avoid the negative stereotypes associated with the religion of Islam – stereotypes that they themselves had often propagated.“ Překlad vlastní). Ernsta parafrázuje Chittick, *Sufism*, s. 2.

51 Ahmet T. Karamustafa, „What is Sufism?“. In Vincent J. Cornell (gen. ed.), *Voices of Islam*, Vol. 1, 2007 (s. 249-269), s. 249.

52 Termín *derviš*, často zaměňován s termínem *fakír*, byl hojně užíván evropskými cestovateli, kteří navštívili Indii, a který byl těmito cestovateli používán k popisu *súfijů*. Termín *fakír* se používá jak v arabském, tak perském jazyce k označení potulných „světců“, kteří konají zázraky, nicméně, evropští cestovatelé termín *fakír* v tomto smyslu nepoužívali a chápali jej v jeho doslovném významu, a to „bídny“ či „žebrák.“ Carl. W. Ernst: *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston and London, Shambhala, 1997, s. 1-8.

53 „The term ‘dervish’ indicates more the dimension of practice, while ‘Sufi’ designates more that of theory: the dervish is a Sufi in action, and the Sufi is a dervish in the abstract.“ Baldick, *Mystical Islam*, s. 19 (překlad vlastní).

ten, že „[v] rámci *súfijské tradice se termín súfí používá pouze pro zasvěcence, který dosáhl konce cesty*.“⁵⁴ Termín *súfí* lze pak považovat v tomto předpokladu za abstraktní pojem v tom smyslu, že odkazuje na dosažení cíle, respektive na adepta, který dosáhl toho cíle (tedy *súfího*). Tohoto cíle dosáhl po předchozím stupni *mutasawwifa*, jakožto někoho, kdo (upřímně) touží po dosažení vyšší duchovní úrovně, a to na rozdíl *mustawifa*, který má pouze předstírat, že je *súfí*.⁵⁵ Na základě výše řečeného pak použití slova *súfí* jako univerzálního označení pro kohokoli, kdo je spojen se *súfijským řádem (taríqa)*, naznačuje nepochopení za 1. samotného termínu a za 2. jeho vztahu k „soterologickému“ rámci *súfismu*.

Druhý dominantní západní přístup k *súfismu* je ten historický. Tato metoda se pokouší definovat *súfismus* skrze jeho historický vývoj. Toto historické (západní) bádání o *súfismu* mimo jiné ukazuje, že již kolem desátého století existovala v muslimském prostředí jistá organizovaná skupina, jejíž hermeneutický přístup ke Koránu včetně jejich „neobvyklých praktik“ se lišil od hlavního proudu islámu, skupina, která mezi 11. a 13. stoletím vyprodukovala značné množství literatury, jež je chápána jako *súfijská*⁵⁶, a která je do dnešních dnů studována. Je to také historický přístup k *súfismu*, který poukázal na skutečnost, že dal tento aspekt islámu vzniknout různým tradicím duchovních technik, individuálním a kolektivním rituálům, metafyzickým a teosofickým výkladům, hagiografickým spisům, milostným poeziím, stejně jako institucionálním formám této disciplíny - jinými slovy v historických intencích představil to, co nazýváme *súfismem*.

Na druhou stranu je potřeba říci, že *súfismus* v tomto historickém přístupu mnohdy slouží jako generický, všeobjímající sociologický termín, jehož výsledkem „...je zakořeněný pohled na současný *súfismus* jako na monolitický, pověřivý,

54 „Within the *Súfic tradition, the term Sufi is applied only to the initiate who has reached the end of the path*.“ Danner, „The Necessity for the Rise of the Term Sufi“, s. 71 (překlad vlastní).

55 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1975, s. 20.

56 Cook, *Understanding Sufism*, s. 38.

*synkretický kult utápěný v ziskuchtivosti a politických tahanicích.*⁵⁷ Přestože by se dalo polemizovat o tom, kolik západních badatelů o súfismu zastává tento reduktivní pohled na *súfismus*, není bez zajímavosti, že jde o jeden z názorů, který podporuje útoky proti súfismu ze strany jeho muslimských odpůrců.⁵⁸

Historické bádání o dějinách súfismu je problematické mimo jiné také v mnohdy mylném předpokladu, že když je (historická) metoda, která byla použita při bádání ohledně historie islámu, užitečná, tak bude užitečná i při „historizaci“ súfismu a „odhalování“ všech súfijů. A tak, na rozdíl od mnohdy „pocitivě“ studovaného súfismu, nalézáme západní normy a metody pro rozpoznávání súfijů, které se pohybují od svévolného výběru muslimů, až po ty, které mají určující vliv na selekci a přístup k súfijským dílům a jejich autorům.⁵⁹ O nedostatečnosti těchto metod mimo jiné hovoří skutečnost, že prvky súfismu nalézají i u takových muslimských autorů, kteří byli otevřeně anti-súfijští.⁶⁰ Na základě výše uvedeného můžeme říci, že přestože historický přístup přináší referenční poznatky ohledně toho, co je považováno za súfijské, a ukazuje, kde leží hranice toho, co je považováno a přijímáno jako *súfismus*, tak neposkytuje definici.

Třetí dominantní přístup je ten, který považuje *súfismus* za formu islámského učení. Problém v tomto přístupu nespočívá v tom, že vytváří integrální spojení mezi súfismem a islámem, a to navzdory tvrzením, že je „...nutné zaútočit na postoj, který je často považován za samozřejmost, totiž že [súfismus] vyrostl z Koránu“⁶¹, přičemž někteří badatelé stále zastávají názor, jak bylo řečeno, že „Korán poskytuje jen málo

57 „... is an entrenched view of contemporary Sufism as a monolithic, superstitious, syncretic cult mired in profiteering and political wrangling.“ Rozeňhal, *Islamic Sufism Unbound*, s. 13 (překlad vlastní).

58 Tamtéž, s. 13.

59 K výčtu těchto norem viz například Karamustafa, „What is Sufism?“, s. 250.

60 Například Makdisi, George: „Ibn Taymiya: A Sufi of the Qadiriya Order“, *American Journal of Arabic Studies*, Leiden: E. J. Brill, Vol. 1, 1973 (s. 118-129).

61 „...necessary to attack a position often taken for granted, namely that it grew out of the Koran.“ Baldick, *Mystical Islam*, s. 9 (překlad vlastní).

*explicitního zpracování mystických témat.*⁶² Problémem při zacházení se súfismem jako kategorií islámského učení je spíše to, že *súfismus* nedodrží přísnou kategorizaci ve smyslu, jakým to činí „disciplíny“ jako např. koránská exegeze (*tafsír*), *hadíthy*, právní věda (*fiqh*) a další kategorie islámského učení. Tyto kategorie islámského učení pak mají vymezené hranice s ohledem na zkoumaný obsah. Například ty, které zkoumají pravost *hadíthů*, studují řetězec tradentů (*isnád*). Na druhou stranu je potřeba říci, že přestože mají tyto disciplíny vymezené hranice, tak mezi nimi existuje jistý druh interakce. A tak například disciplíny, které zkoumají islámskou vědu, jsou do jisté míry závislé na těch disciplínách, které zkoumají pravost *hadíthů*, aby určily, které *hadíthy* lze použít při extrapolaci zákonů.

Přestože v mnohých súfijských dílech nalézáme podobné případy mezi-disciplinární kooperace, která zahrnuje širší spektrum islámského učení, tak zároveň tato díla obsahují prvek, který se z důvodu nedostatku lepšího výrazu dá nazvat jako súfijský, neboť striktně nepatří ani do jedné z dalších kategorií islámského učení.⁶³ I když je pro tento předpoklad zapotřebí dalšího bádání, je nesporné, že je problematické pohlížet na *súfismus* kvůli jeho mezi-disciplinární povaze jako na přísně autonomní kategorii islámského učení.

1.4.1 Problematika uchopitelnosti a definice súfismu

Z toho, co bylo zatím řečeno, vyplývá, že je *súfismus* prakticky neuchopitelný fenomén, přičemž se může zdát, že je nesystematický. Tento předpoklad může být zapříčiněn tím, že súfijské texty obecně nenabízejí holistický pohled na *súfismus*, nýbrž pouze na jeho „výseč“, a tak se *súfismus* může jevit jako fenomén, který nemá žádný systém (každé súfijské dílo se zabývá konkrétními tématy) a nemůže být tak nikdy úplný.

62 „*The Qur'an* “provides little explicit treatment of mystical themes.“ McGregor, *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt*, s. 2 (překlad vlastní).

63 Cook, *Understanding Sufism*, s. 39.

Jak bylo nastíněno, tvrzení, že súfismus nemá žádný systém, vychází z předpokladu, že ze zkoumaných súfijských textů nelze odvodit žádný systém a je tím pádem nekompletní. Tento předpoklad však nebere v úvahu za prvé účel a čtenáře těchto textů a za druhé paradigmatu, která tyto texty podírají. Účel (který je někdy explicitní) těchto textů, je tvořen v reakci na konkrétní požadavek. Přestože tento účel (smysl) není vždy zcela jasný, je zřejmé, že jsou tyto texty založeny na „doktríně“ (paradigmatu), která není obsažena v textu samotném. Touto implicitní doktrínou, bez které jsou súfijské texty neúplné, je islámské paradigma. Bez kontextu islámského paradigmatu se pak mohou tyto texty jevit jako nesystematické nebo neúplné, a proto není neobvyklé, že se tyto texty nevyskytují samostatně, ale mnohdy jsou doplněny komentáři.

Je pak možné konstatovat, že výše zmíněný názor, že je súfismus údajně neúplný a nesystematický, částečně vychází z orientalistického předpokladu, že je súfismus ve vztahu k islámu cizím fenoménem (jak bude u některých západních autorů patrné), že „*Korán poskytuje jen málo explicitního zpracování mystických témat*“⁶⁴ a že „...*súfismus nelze vysledovat zpět k jedné konkrétní příčině*.“⁶⁵ Tento předpoklad ohledně nekompatibility mezi súfismem a islámem je však mnohými kritizován, a to včetně člena súfijského řádu *Čištíja* Wahída Rabbáního (zemřel 1995), který předložil argument, že pokud je súfismus postaven mimo islám, tak součástí islámu není ani koránská exegeze, ani právní věda, neboť ani jedno neexistovalo před příchodem islámu.⁶⁶ Podobně hovoří Danner, když tvrdí, že „[s]úfijové si jsou dobře vědomi toho,

64 „*The Qur'an "provides little explicit treatment of mystical themes.*“ McGregor, *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt*, s. 2 (překlad vlastní).

65 „...*Sufism cannot be traced back to a single definite cause.*“ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914, s. 8 (překlad vlastní) Na tomto místě je vhodné podotknout, že později Nicholson tento názor změnil, když tvrdí, že „*súfismus, jako každé jiné náboženské hnutí v islámu, má své kořeny v Koránu a Sunně* („...*Sufism, like every other religious movement in Islam, has its roots in the Koran and the Sunna.*“). Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism: Three Lectures Delivered in the University of London*, Cambridge University Press, 1923, s. 3 (překlad vlastní).

66 Wahid B. S. Rabbani, *Islamic Sufism: The Science of Flight in God, with God, by God and Union and Communion with God, Also Showing the Tremendous Sufi Influence on Christian and Hindu Mystics and Mysticism*, A. S. Noordeen, 1992, s. 129.

že v době Proroka neexistovalo nic, co by se nazývalo súfí. [...] Čtyři hlavní školy sunnitské jurisprudence [...] sahají ke svým zakladatelům, kteří žili ve druhém/osmém a třetím/devátém století“⁶⁷, během nichž se měl termín *súfí* etablovat.⁶⁸

Důležitou problematikou, která je neméně významná jako témata výše a která se týká uchopitelnosti súfismu, je, že je súfismus mnohdy chápán některými badateli nejen jako forma mystiky, ale též jako forma asketického hnutí uvnitř islámu (jak u sunnitské, tak šíitské větve), a to zejména proto, že nelze podle těchto badatelů striktně a jednoznačně oddělit asketickou praxi a víru od těch, které se běžně chápou jako mystické. Tato dichotomie, ze které vycházíme, má svůj původ v konceptu raného islámu, který rozpracoval německý sociolog Max Weber (1860-1920), jenž píše, že

*„...původní poselství mekkánského monoteismu bylo zfalšováno súfismem, který se staral o emocionální a orgastické potřeby mas. Důsledkem toho bylo, že zatímco válečnická vrstva táhla islám směrem k militaristické etice, súfijové přitahovali islám, zejména lidový islám, k náboženství mystického útěku.“*⁶⁹

Na základě tohoto axiomu Weber definoval súfismus jako nadpozemský mysticismus, který čerpá z indických a perských zdrojů a který v žádném případě nepředstavuje askezi tak, jak tento termín chápeme:

„Vnitrosvětový řád dervišů v islámu pěstoval metodologii spásy, ale ta, přes všechny její variace, byla nakonec orientována na mystické hledání spásy súfijů. Dervišská metodologie spásy, pocházející z indických a perských zdrojů, měla v různých případech

67 „The Sūfīs are well aware that nothing called Sūfī existed in the time of the Prophet. [...] The four major schools of Sunnite jurisprudence [...] all go back to their founders who lived in the second/eighth and third/ninth centuries.“ Danner, „The Necessity for the Rise of the Term Sufi“, s. 72-73 (překlad vlastní).

68 Cook, *Understanding Sufism*, s. 41.

69 „...the pristine message of Meccan monotheism was adulterated by Sufism which catered for the emotional and orgiastic needs of the masses. The consequence was that, while the warrior stratum pulled Islam in the direction of a militaristic ethic, the Sufīs drew Islam, particularly popular Islam, towards a religion of mystical flight.“ Brian Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974, s. 171 (překlad vlastní).

orgaistické, spiritualistické nebo kontemplativní charakteristiky, ale v žádném případě nepředstavovala „askezi“ ve zvláštním smyslu tohoto termínu, který jsme použili.“⁷⁰

Přestože bývá tento Weberův axiom přijímán některými současnými badateli na poli islámských studií, tak je tato dichotomie neudržitelná, a to zejména kvůli jedné skutečnosti. Asketické zřeknutí se tohoto světa mnohdy znamená přeorientovat se na svět, který přijde po tomto, a ve vizi tohoto světa se asketové pokouší zakusit vizionářské vidění, osvícení či téměř tělesné slasti a potěšení (jako např. spatřit Boha, okusit rajske plody atd.) již v tomto životě. Smyslem asketické sebekázně je, jak již po staletí argumentují mnozí súfijští mistři, očistit duši a připravit ji na společenství s Bohem nebo komunikaci s ním „tady a teď“.⁷¹ Na tomto místě je potřeba říci, že tento přístup není pouze předmětem debat súfijských mistrů, neboť tuto původně platonskou myšlenku přijali také někteří raně křesťanští myslitelé, jako např. Justin Mučedník (zemřel 165). O tomto svědčí například nápadně podobné popisy súfijského světonázoru křesťanského návratu duše k Bohu skrze očistění (*askésis*), která má být následovaná kontemplativní vizí (*theória*).⁷² Jinými slovy hovoříme o touze vyhladovět zvířecí prvky lidského bytí, které se projevují ranně křesťanskými mnichy a které byly podporovány (mystickou) teologií.⁷³ Přestože se může na první pohled zdát, že je oddělování askeze a mystiky do dvou „ideálních typů“⁷⁴ do jisté míry užitečné, tak při bližším pohledu

70 „*The innerworldly order of Dervishes in Islam cultivated a methodology of salvation, but this, for all its variations, was oriented ultimately to the mystical quest for salvation of the Sufīs. The Dervishes methodology of salvation, deriving from Indian and Persian sources, had orgiastic, spiritualistic, or contemplative characteristics in different instances, but in no case did it constitute "asceticism" in the special sense of that term which we have employed.*“ Max Weber, *The Sociology of Religion* (trans. by Ephraim Fischhoff), London: Methuen, 1965, s. 182 (překlad vlastní).

71 Anna Akasoy, „What Is Philosophical Sufism?“ In Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/ Twelfth Century*, London, 2011 (229-249), s. 237-238.

72 Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. 1, New York: Crossroad, 1991, s. 24.

73 Geoffrey Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, s. xiv-xv

74 Kallistos Ware, „The Way of Ascetics: Negative of Affirmative?“ In Vincent Wimbush and Richard Valantis (eds.), *Asceticism*, Oxford: Oxford University Press, 1998, (s. 3-15), s. 4-5.

nedokáže adekvátně vysvětlit rozdíl v praxi a myšlení mezi těmito dvěma typy (způsoby) kontempace. A tak německý islamolog Bern Radtke po analýze výroků raných „heresiografů“ spojuje asketické praktiky raných muslimů s jejich mystickými touhami a cíli.⁷⁵

Fenomény *askeze* a *mystika* skrze historii šly obvykle „ruku v ruce“ a byly mnohdy nerozlučné. Časní muslimští „heresiografové“, se kterými Radtke pracuje, považovali jak asketické chování, tak mystické touhy a cíle za stejně nebezpečné, neboť oba fenomény měly podle nich potenciál přilákat mnoho důvěřivých členů muslimské komunity, což by mělo za následek zanedbávání náboženských povinností. O mnoho let později pak podobně, jako zmínění údajní „heresiografové“, měli zastánci sunnitské „ortodoxie“ Ahmad ibn Tajmíja (zemřel 1328) a al-Dhahábí (zemřel 1348) rovněž sloučit asketismus a mystiku zmínkou o určitých jednotlivcích, kteří měli jednat současně na základě *askeze* a současně na základě súfismu filosofů.⁷⁶ Navíc někteří muslimští učenci, jako např. Abdarrahmán ibn Chaldún (zemřel 1406) věřili, že „filosofující súfijové“ s jejich mystickou metafyzikou narušili původní zbožnou tradici *zuhd*.⁷⁷ Názor, že (islámská) *mystika* a *asketismus* není totéž, pak ve 20. století reprodukovali západní badatelé islámu a súfismu Louis Massignon a Christopher Melchert. Podle Massignona například „zředěním“ původní čisté asketické tradice islámu novoplatonickou metafyzikou, obětovali pozdější stoupenci súfismu jeho emocionální esenci a přímost. Výsledkem by pak podle Massignona bylo, že by se *súfismus* změnil ve sterilní scholastickou teologii.⁷⁸

75 Bernd Radtke, *Neue kritische Gänge: zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung*, Utrecht: Houtsma, 2005, s. 280.

76 Akasoy, „What Is Philosophical Sufism?“, s. 237-238.

77 Tamtéž, s. 236.

78 Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (trans. by Benjamin Clark, foreword by Herbert Mason), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, s. 9, 56-57, 208.

Můžeme pak říci, že problémy s uchopením súfismu, které jsme zmínili výše, a otázek, které z toho následně plynou, pokrývají pouze část problémů, které se vztahují k tomuto fenoménu. Jednou ze zásadních otázek, na které panuje nedostatek konsensu a která je problematizována neshodami badatelů, se týká toho, koho můžeme označit za súfího a co můžeme považovat za *súfismus*. Výše jsme hovořili o etymologii tohoto termínu, nicméně tato etymologie nám příliš nepřibližuje (neosvětluje) reálný popis toho, kdo je „opravdovým“ súfím, a toho, co může být považováno za *súfismus*. Tato problematika se dotýká toho, co je chápáno a považováno za „opravdový“ *súfismus* a za „pseudo-súfismus“, problematika, která zde může být pouze nastíněna, nikoliv zcela vyřešena. Zásadní otázka tkví v tom, že je *súfismus* na jedné straně – jak bude dále ukázáno – chápán nejen západními badateli jako importovaný nemuslimský fenomén, který sloužil k „podrývání“ (ať již právem či nikoliv) různých muslimských komunit a na straně druhé jako fenomén, který zaujímá nejednoznačnou pozici i v rámci prosúfijských textů a myslitelů.⁷⁹ Vezmeme-li jako příklad jedné strany hanbalovského myslitele Ibn Tajmíju (zemřel 1328) a jeho odpor k súfismu, tak je možné spatřovat, že jeho přisuzování neortodoxních praktik různým súfijským skupinám, vzniká v důsledku jeho nepochopení konkrétních praktik těchto skupin.⁸⁰ Nepochopení súfijských pohledů a praxí bylo také vyvoláno politickými obavami vládnoucích garnitur z velikého počtu různých súfijských skupin, které byly přítomny napříč islámským světem, a z jejich možného odporu proti těmto garniturám, což mělo za následek ostrakizaci a potlačování súfijských skupin v mnoha islámských regionech.⁸¹ Na tomto místě je vhodné poznamenat, že pohled odmítající uznat *súfismus* za nedílnou součásti je reflektován i v moderních nemuslimských zemích, kde jsou „...termíny „súfí“ a „súfismus“ používány k charakterizaci rozsáhlého a složitého pole pokrývajícího [...] súfijské řády, [...] které kromě omezeného názvosloví a několika praktik nemají s islámskou vírou nic

79 Jak bylo naznačeno, některé z nejtvrdějších kritik súfismu pochází z per samotných súfijů. Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, London and New York: Routledge, 1999, s ix.

80 Tato forma kritiky díky nedostatku nepochopení je analyzováno například Alexandrem Knyssem v jeho *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, 1998.

81 Cook, *Understanding Sufism*, s. 42.

*společného.*⁸² Přestože tato vyjádření vyžadují zevrubnější analýzu, tak dostatečně ilustrují nejednoznačný a mnohdy negativní pohled na *súfismus*.

Další, pravděpodobně zajímavější problém, který se pojí s „pravým“ súfismem a „pseudo-súfismem“, je vytvoření jasného rozlišení mezi těmito dvěma, které můžeme nalézt v pro-súfijských textech a u pro-súfijských autorů. Problém však je v tom, že v některých dílech je *súfí* chápán jako ten, kdo dosáhl vyvrcholení soteriologické cesty, zatímco v jiných je termín *súfí* chápán jako soteriologický stav, jako pouhé soteriologické stadium, které je pouhým mezičlánkem, skrze které aspirant prochází k dalšímu soteriologickému vývoji. Ačkoli je podobně, jako výše, potřeba k pochopení dvojího pojetí termínů *súfí* a súfijský z důvodu jejich různorodého používání, dalších analýz, jedna záležitost je již nyní jasná, a to, že bez ohledu na to, jestli je *súfí* chápán jako někdo, kdo již dosáhl svého cíle při své soteriologické cestě, nebo jako někdo, kdo dosáhl pouhého mezistupně v této cestě, je úcta k súfijům vysoká, ačkoli jsou nezřídka terčem kritiky některých autorů a myslitelů, ať již ze západní, tak ze samotné muslimské provenience.

1.4.2 Proaktivní a reaktivní súfismus

V současné době sílí názory, že vědecký přístup k súfismu je třeba modifikovat a také, že „[přístup k súfismu] vyžaduje, abychom přehodnotili některé základní analytické předpoklady, na nichž je studium súfismu založeno.“⁸³ Přestože můžeme s tímto tvrzením souhlasit, tak to mnoho neřeší, neboť tyto základní analytické předpoklady, jsou mnohdy známkami nesprávné kategorizace súfismu. *Súfismus* tak například často bývá označován za formu islámské mystiky, kdy je často opomíjen fakt, že v islámském

82 „...the terms ‘Sufi’ and ‘Sufism’ are being used to characterise a vast and composite field covering [...] Sufi orders [...] which apart from a limited nomenclature and a few practices have nothing in common with Islamic faith.“ Schönbeck, „Sufism in the USA, s. 183 (překlad vlastní).

83 „...requires that we re-evaluate some basic analytical assumptions underlying the study of Sufism.“ John O. Voll, „Contemporary Sufism and Current Social Theory“. In Martin van Bruinessen and Julia D. Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam* (s. 281-314), s. 282 (překlad vlastní).

světě existují „menší“ i „větší“ rozdíly v jeho chápání a jakákoli diskuze o súfismu jakožto formě islámské mystiky by měla zahrnovat, jaký druh mystiky *súfismus* představuje a jak se islámský příklad liší od ostatních forem mystiky. Objevují se tak názory (zejména s ohledem na islámské materiály) zpochybnit existující kategorizace pro lepší pochopení a uchopení súfismu, které navrhují, že namísto nekritického přijímání předchozích kategorizací by měla být zpochybňována legitimita samotné kategorizace.

Navzdory nutnosti kritické reflexe a přehodnocení jeho kategorizace a klasifikace, považujeme súfismus, za legitimní a reálný fenomén a je velmi důležité mít na paměti, že „[s]úfismus není statická, homogenní „věc“, která může být studována v izolaci.“⁸⁴, a proto je nutná jeho správná konceptualizace a kontextualizace.

S přihlédnutím k zatím řečenému je pak možné navrhnout, že súfismus kombinuje dva vzájemně související prvky, z nichž oba dokazují, že je súfismus (oproti názorům některých západních badatelů) podložen islámskými paradigmaty. Za 1. lze súfismus chápat jako hermeneutickou pro-aktivní metodu, která zdůrazňuje převážně prvky spasení v rámci islámské doktríny. V této rovině súfismus zdůrazňuje důvěrný vztah mezi jednotlivcem a Stvořitelem, mnohdy s důrazem na osobní odpovědnost a aktivitu člověka, pokud má potvrdit svou opravdovou míru věrnosti k Bohu: „*Jestliže Korán a Tradice s námahou učí, jaký je vztah Boha ke světu a co musí člověk udělat, aby byl spasen, cílem súfijů bylo objasnit, jak vypracovat teoretické vysvětlení modality vztahu mezi Stvořitelem a stvořením.*“⁸⁵ V tomto ohledu lze *súfismus* považovat za osobní a pro-aktivní v tom, že se zaměřuje na jednotlivce a jeho aktivního

84 „*Sufism is not a static, homogenous 'thing' that can be studied in isolation.*“ Robert Rozehnal, *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First Century Pakistan*, New York: Palgrave Macmillian, 2007, s. 14 (překlad vlastní).

85 *If the Qur'an and Tradition are at pains to teach what the relation of God to the world is, and what man must do to be saved, the purpose of the Sufis was to elucidate how, to elaborate a theoretical explanation of the modality of the relationship holding between Creator and creation.* Anthony H. Jones, „*Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*“, *Journal of Southeast Asian History*, Vol. 2, No. 2 (s. 10-23), s. 13 (překlad vlastní).

zapojení se do procesu spásy. Toto je pak jeden z nejdůležitějších prvků, který slouží k pochopení súfismu a který je mnohdy hlavním tématem textů, které se na toto téma často zaměřují.

Za 2. lze v súfismu spatřovat i reaktivní prvek. Tento prvek je v diskuzích o súfismu, jak bude dále ukázáno, často přehlížen, a to navzdory jeho významu, neboť za a) částečně vysvětluje důvody významnosti a výjimečnosti jednotlivých súfijských osobností v různých dobách a na různých místech a za b) nepopíratelně zařazuje súfismus do islámského paradigmatu.⁸⁶ Zkoumání tohoto reaktivního prvku nám navíc umožňuje předpokládat, že skrze dějiny islámu existoval jistý trans-historický fenomén, který nazýváme súfismem, fenomén, ve kterém existovala skrze dějiny islámu určitá konzistence. Zatímco je primárním cílem pro-aktivního prvku súfismu v tomto předpokladu neustálý růst jednotlivce a snaha přiblížit se spáse (Bohu) a neustálý přístup k tomuto růstu, tak reaktivní prvek lze považovat za snahu o jeho udržení v rámci většího společenství. Obecně se pak má za to, že súfismus se rozvíjel díky činnosti islámských asketů, jejichž hnutí se objevuje mezi 8. a 9. století⁸⁷ jako „...znepokojivá výčitka, ba přímo protest proti světskému způsobu vlády Umajjovců, prospěchářství panovníků a mocenských elit a proti hamižným zájmům o kořist a bohatství při úspěšné expanzi říše.“⁸⁸ Toto opětovné zaměření komunity na soteriologickou povahu islámské doktríny je trend, který lze pozorovat u většiny osobností, které jsou v dějinách súfismu považovány za důležité súfijské postavy, jako je například Hasan al-Basrí (zemřel 728), Abú Hášim (zemřel po 760⁸⁹) či Rábí'a al-'Adawíja (zemřela 801). V dějinách súfismu lze pak pozorovat, že k tomuto přeorientování došlo v důsledku vnějších i vnitřních vlivů na islámskou komunitu, která byla považována těmito ranými súfijskými askety za odvádějící od soteriologického rozvoje jednotlivce, od správného žití podle zjeveného zákona (šarí'a) a od příkladu proroka Muhammada.

86 Cook, *Understanding Sufism*, s. 44-45.

87 Luboš Kropáček, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 48-58.

88 Tamtéž, s. 51.

89 Tamtéž, s. 55.

Letmá ukázka súfijských osobností pak může dostatečně ilustrovat význam, který tento reaktivní element v islámských společnostech měl. Zatímco al-Halládžovy extatické výroky lze chápat jako pro-aktivní reakci na dusivou spirituální vyprahlost muslimských učenců jeho doby⁹⁰, tak v působení jeho šajcha al-Džunajda (zemřel 910) nalézáme možná silnější důkaz reaktivního prvku súfismu. Navzdory protestům mnoha lidí souhlasil al-Halládžův učitel s tím, že podepíše rozsudek smrti, který byl vykonán. Navzdory jeho zdrženlivosti, s níž souhlasil se zatykačem, lze Džunajdovo jednání číst jako snahu zachovat spásný potenciál pro ty, kteří mohli (byli) být takovými extatickými výroky odrazeni. Mnoho z al-Ghazálího spisů lze považovat jako reakci na užívání vnějších, a do jisté míry neislámských materiálů muslimskými mysliteli. Jasným příkladem je jeho dílo *Tahāfut al-Falāsifat*⁹¹ (*Nesoudržnost filosofů*), které ilustruje snahy a pokusy některých autorů sladit novoplatónské a aristotelské materiály s těmi islámskými, zejména s Koránem. Takové snahy o propojení filozofie a víry jsou však z islámského pohledu a z pohledu al-Ghazálího problematické, protože snižují pozici a autoritu Zjevení s ohledem na spásu jednotlivce.⁹² Přestože jsme zde zmínili pouhý vzorek z mnoha súfijských postav a událostí z dějin islámu, tak to dokazuje dvě skutečnosti, a to, že a) reaktivní prvek súfismu je vázán k islámské komunitě a za b) že se tento reaktivní prvek týká soteriologického potenciálu islámu.

Pro-aktivní a reaktivní prvky společně i jednotlivě ilustrují důvody, proč nelze súfismus považovat za pouhou další disciplínu, jako jsou jiné islámské obory, např. studium a komentování Koránu, studium *hadíthů*, právní věda nebo jiné. Pro-aktivní

90 Cook, *Understanding Sufism*, s. 45.

91 Al-Ghazálí, Abú Hámid, *Tahāfut al-Falāsifat* (trans. into English by Sabih A. Kamali), Lahore: B. A. Dar, 1963.

92 Reaktivní prvek súfismu lze nalézt i v jeho současných projevech. V rámci prací moderních badatelů probíhala „...zhruba dvě desetiletí trvající intelektuální debata o tom, zda súfismus během reformních hnutí v osmnáctém století skutečně významně změnil své zaměření a kladl důraz spíše na studium hadíthů a roli Proroka než na gnostický monismus Ibn 'Arabiho.“ („...about two decades of intellectual debate about whether Sufism had, in fact, changed its focus in a significant way during the eighteenth-century reform movements to emphasize Hadith studies and the Prophet's role rather than the Gnostic monism of Ibn 'Arabi.") Marcia Hermansen, „The Academic Study of Sufism in American Universities“, *The American Journal of Islamic Social Studies*, Vol. 24, No. 3, 2007 (s. 24 – 45), s. 36 (překlad vlastní).

prvek súfismu, který se zaměřuje na soteriologický rozvoj jednotlivce, čerpá ze všech ostatních islámských disciplín, pakliže tyto disciplíny nějakým způsobem mohou přispět ke spáse jednotlivce. Reaktivní prvek súfismu, který se zaměřuje na udržení spásného potenciálu v rámci islámské komunity, využívá občasně k podpoře dostupnosti spásy oproti pro-aktivnímu prvku právě zmíněné obory a zároveň vystupuje proti prvkům, které nějakým způsobem přístup komunity ke spáse, ať už se jedná o al-Ghazáliho spisy proti spoléhání se na neislámské filosofické zdroje či na al-Džunajdův souhlas s postupem proti al-Halládžovi. I pro tyto důvody je možné navrhnout, že je nutné přehodnotit materiály a myslitele, kteří byli zařazeni pod označení *súfismus*, abychom lépe pochopili obsah jejich děl a jejich případný přínos pro dějiny islámu obecně a súfismu konkrétně.

2. ZÁPAD A SÚFISMUS – ZÁKLADNÍ OTÁZKY A VÝZVY

2.1 Úvod

O fenoménu súfismu byly na Západě napsány doslova celé knihovny, přičemž jeho definice je stále předmětem vášnivých debat mezi západními odborníky na islám. Carl Ernst na tomto místě trefně poznamenává, že súfismus znamená to, co lidé chtějí, aby znamenal.⁹³ Přestože můžeme toto vyjádření považovat za příliš zjednodušující a zavádějící, tak obdobný nedostatek konsensu platí pro mnoho kategorií, které se týkají islámu, včetně takových, jakými jsou například *wahhábismus*, fundamentalismus, reformismus a konečně islám jako takový. Všechny tyto a mnohé další kategorie znamenají různé věci pro různé lidi a jejich chápání a používání se značně liší v závislosti na kontextu, ve kterém jsou zasazeny. Pokud bychom tak v tomto kontextu trvali na nějaké univerzálně přijatelné definici súfismu, která je akceptována všemi stranami, musí se tato definice teprve vytvořit, přičemž šance na úspěch je otázkou. Nabízí se tak otázka, jestli má na základě výše řečeného nějaký smysl studovat a definovat súfismus (a další zmíněné kategorie), když pro každého – západní badatele nevyjímaje, znamená něco jiného?⁹⁴

2.2 Problematika bádání o súfismu

Bádání o súfismu na Západě je za poslední dvě staletí poznamenáno hledáním, hromaděním a zpracováním různorodých faktů a zdrojů, které se týkají súfismu. „*Tento proces šel obvykle ruku v ruce s budováním teorie a konceptualizace shromážděných dat, což vedlo k vytvoření vlivných vysvětlujících modelů a akademických „ortodoxií“*“,

93 Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, s. xvii.

94 Na toto ostatně odkazovali někteří súfijští mistři mnoho staletí nazpět, kteří se poukazovali na nevýslovnost a jedinečnost mystické zkušenosti a na její odlišnost od jednoho mystika ke druhému. Knysh, „*Historiography of Sufi Studies in the West*“, 106.

kteřé dominovaly západním diskursům na toto téma po dlouhou dobu.“⁹⁵ Je pak zřejmé, že budování nějaké teorie a diskurzu v jakékoli historické době, je podmíněno celkovým intelektuálním prostředím dané doby, a to nejen s jejími klasifikačními modely a dalšími druhy dominantních intelektuálních předpokladů, ale také s jejími stereotypy, předsudky a mnohdy cíli:

„ ...orientalistický diskurz je neoddělitelně spojen s agendami, které jsou mnohem širší než ty, které jsou spojeny s požadavky orientální vzdělanosti jako takové. [...] Fascinace východem nevzniká u čistě teoretického zájmu, tím méně z lidové zvědavosti po cizích kulturách, ale spíše ze zájmů, které jsou úzce spjaty s pragmatickými zájmy, které jsou hluboce zakořeněny ve vlastní intelektuální, kulturní a politické historii Evropy.“⁹⁶

Přestože moderní západní pohledy na Dálný Východ a jižní Asii byly z velké části diktovány intelektuální zvědavostí a pragmatickými zájmy (obchod, politická kontrola a následný zisk), tak tyto geografické a kulturní komplexy nebyly vnímány jako zdroje nějakého bezprostředního ohrožení západního náboženského přesvědčení či etických a morálních hodnot. Na straně druhé měl muslimský svět dlouhou historii násilných vojenských a ideologických konfrontací s křesťanským světem. Krom toho, na rozdíl od hinduismu, buddhismu a dalších „orientálních“ náboženství, která spočívala na intelektuálních a duchovních premisách, které byly Západu cizí, byly náboženské základy muslimských společností odvozeny od židovsko-křesťanského

95 „This process usually went hand-in-hand with theory-building and conceptualization of the collected data, which led to the formation of influential explanatory models and academic “orthodoxies” that dominated western discourses on the subject for extended periods of time.“ Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 106 (překlad vlastní).

96 „...orientalist discourse is inextricably linked into agendas which are much wider than those associated with demands of Oriental scholarship as such. [...] Fascination with the East arises, not out of purely theoretical concern, even less from popular curiosity for foreign cultures, but rather out of interests which are closely connected to pragmatic concerns which are deeply rooted in Europe’s own intellectual, cultural, and political history.“ John J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, Psychology Press, 1997, s. 22 (překlad vlastní).

dědictví, přičemž muslimské nároky na toto dědictví byly v křesťanském světě nejen nevídané, ale pro mnoho členů křesťanského kléru přímo „urážlivé.“⁹⁷ Vznikala tak polemická díla (podpořena zprávami cestovatelů, obchodníků a misionářů), která „objektivně“ informovala západní čtenáře a badatele o skutečné tváři islámu. Směřování bádání o sufismu na Západě je pak v obecnosti určováno zejména evropskými intelektuálními dějinami devatenáctého a dvacátého století:

„Disciplína, která začala [...] jako filologické cvičení zaměřené na text, se postupně vyvinula v pododdělení „mezináboženských studií“, které provozovali zvědaví amatéři (diplomaty, cestovatelé, koloniální úředníci), biblisté a specialisté na oblastní studia neboli „orientalisté“.“⁹⁸

Vzhledem k tomu, že aktivity těchto jedinců se mnohdy shodovaly s koloniálními zájmy evropských zemí, nezůstali tito „amatéři“ imunní vůči koloniálním záměrům svých států (impérií), které spravovaly své državy ve Střední Asii, Indii, jihovýchodní Asii a severní Africe: „Žádný učenec [...] nemůže odolat tlakům svého národa nebo vědecké tradice, ve které působí.“⁹⁹

V 70. letech dvacátého století otevřel v západní společnosti debatu ohledně orientalismu literární kritik Edward W. Said. Tomuto tématu se nemůžeme zcela vyhnout, pakliže se zabýváme historií západního studia islámu a sufismu. Podle Saida byl počátek 19. století dobou, kdy byly západní (akademické) přístupy k islámským a dalším společnostem z velké části formovány evropskými koloniálními zájmy. Said tvrdí, že tyto přístupy byly určovány především závislým postavením muslimského světa (který nebyl schopen pochopit sám sebe) vůči evropským koloniálním

97 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 107.

98 „A discipline that started as [...] philological, text-centred exercise gradually evolved into a subdivision of “cross-religious” studies pursued by curious amateurs (diplomats, travellers, colonial officials), Biblicists, and area studies specialists, or “Orientalists“.“ Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 107 (překlad vlastní).

99 „No scholar [...] can resist the pressures on him of his nation or of the scholarly tradition in which he works.“ Edward W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, 2003, s. 271 (překlad vlastní).

mocnostem¹⁰⁰, přičemž veškerý soubor znalostí o islámském (Středním) východě byl vytvořen několika generacemi orientalistů pracujících pro imperiální mocnosti, jejichž cílem bylo podrobit si a ovládat islámské společnosti. Orient, včetně islámu, pak není podle Saida nic jiného, než řada hrubých zkreslení, která byla navržena tak, aby ospravedlnila (a usnadnila) evropskou koloniální politiku na Blízkém východě a jakákoli snaha o nezaujatý popis ze strany koloniálního objektu ke kolonizovanému subjektu není jednoduše možná.¹⁰¹

Podobně, jako u jakéhokoli humanitního oboru, tak i při bádání nad islámem je třeba mít na paměti subjektivní faktor badatele, a to včetně jeho sympatie nebo naopak antipatie ke svému předmětu výzkumu, kulturnímu prostředí, ze kterého pochází a v neposlední řadě k jeho náboženskému přesvědčení. Význam subjektivního faktoru badatele je pak o to výraznější, když tento badatel zkoumá fenomén, který může být s výtkami nazván jako *mystická tradice islámu*, fenomén, který se v tomto kontextu výsostně týká osobního, niterného a z pohledu „outsidera“ neuchopitelného aspektu člověka. Za subjektivní faktor západního badatele při bádání o súfismu pak můžeme považovat skutečnost, že z původní „objektivní“, „neutrality“ a „neangažovanosti“ se někteří z těchto badatelů nechali „vtáhnout“ přitažlivostí tohoto fenoménu a ze súfismu učinili tyto badatele osobní záležitost, která se stává téměř jejich vírou. Na druhé straně spektra pak také nalézáme ty, kteří odmítají pravost mystické zkušenosti a súfismus považují za účelový podvod ze strany „bezohledných“ a „vychytralých“ súfijských mistrů, kteří usilovali pouze o vyšší společenské postavení a osobní materiální zisk, kterého docílili skrze manipulaci se svými důvěřivými následovníky.

Jednou z hlavních výzev, které museli a musí západní badatelé čelit a se kterou se v případě súfismu musí nějakým způsobem vypořádat, je jeho rozsáhlé geografické rozšíření. Badatelé museli a musí pracovat se skutečností, že súfijské doktríny, praxe a instituce, se lišily nejen od jednoho kontinentu ke druhému, ale také od jednoho

100 Tamtéž, s. 271.

101 Tamtéž, s. 272, 349.

regionu ke druhému, ba dokonce i v rámci jednoho a téhož regionu, kde se místní faktory a podmínky v průběhu času měnily.¹⁰²

102 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 108.

3. BĀDÁNÍ O SÚFISMU V 17. AŽ 19. STOLETÍ

3.1 Cestovatelské záznamy o súfismu a akademické bádání

Súfismus má v evropském myšlení relativně dlouhou historii, která sahá až do středověku¹⁰³ a která se vyznačuje z velké části překlady, jež byly spíše filosofického rázu. Kromě otázek překladů, které byly mnohdy problematické svou výraznou tendenčností k „latinizaci“ semitských výrazů, byla tato díla často vytržena ze svého původního islámského kontextu. Problém nesprávného uchopení súfismu byl v pozdější době pravděpodobně prohlouben zprávami cestovatelů do exotických zemí a později také evropským kolonialismem a v pokusech porozumět doktríně podmaněných území a nějakým způsobem ji popsat. V této spojitosti se mnohdy stávalo, že nejen cestovatelé a koloniální správci, ale i pozdější badatelé selektovali skupiny (súfijské) matérie, které hodnotili jako důležité, aby později zdůrazňovali podobnosti určitých aspektů islámského myšlení s evropským intelektuálním dědictvím. Toto se pak často dělo na úkor islámské povahy a kontextu příslušných děl.

Je to 16., respektive 17. století, do kterého mohou být datovány počátky evropského orientalismu¹⁰⁴ a prvních akademických přístupů k súfismu.¹⁰⁵ Byli to pak zejména britští obchodníci a cestovatelé této doby, kteří se odvážili do Orientu, aby po svém návratu do vlasti napsali o svých zážitcích z exotických a neznámých částí tehdy ne příliš známého světa a ve svých dílech jako jedni z prvních referovali o svých zkušenostech se súfismem z první ruky. Byli to také britští cestovatelé do vzdálených

103 Již katalánský filosof a misionář Raimundus Lullus (zemřel 1315) poukazuje na pozoruhodný vliv súfijské literatury. Legenda o velké ženě islámské mystiky Rábi'e al- 'Adawíje byla zas do Evropy přinesena již ke konci 13. století Jeanem de Joinvillem (zemřel 1317), kancléřem francouzského krále Ludvíka IX. Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, s. 8.

104 Ahmad Munji and Hasyim Muhammad, „Sir William Jones (1746-1794) and the Early Orientalist Discourse on Sufism“, *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, Vol. 11, No. 1, 2021 (s. 89-110), s. 89.

105 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 108.

zemí, kteří výrazně převyšovali své konkurenty z jiných evropských zemí, a to z několika důvodů: za prvé byla Anglie námořní velmocí. Tato námořní převaha umožnila Britům předčit jejich španělské a portugalské rivaly, kteří se již usadili v mnoha vzdálených přístavech a těžili z lukrativního obchodu v Africe a Asii. Za druhé, když roku 1570 papež Pius V. (zemřel 1572) exkomunikoval britskou královnu Alžbětu I. (zemřela 1603), bylo nutné hledat nové obchodní vztahy, které hledala Alžběta spolu se svými poradci mimo jiné v severní Africe u muslimských mocností a zejména u Osmanů, se kterými se Britům podařilo navázat lukrativní a vzájemně výhodné vztahy.¹⁰⁶ Výše zmíněné dva faktory jsou pravděpodobně nejvýznamnějšími důvody, proč měli Britové větší znalosti a zkušenosti v jednání s muslimskými zeměmi než ostatní evropské národy.

Jak pomalu rostly obchodní vztahy Británie s muslimským světem v 16. století, tak rostl i počet britských cestovatelů, kteří navštívili „Orient“. Tito cestovatelé poté začali psát o tom, co viděli, a to ve svých cestovních poznámkách, přičemž tyto poznámky a díla postupem času začaly poskytovat detailnější informace o vzdáleném muslimském světě.¹⁰⁷ Protože neměli žádné misionářské motivy a neměli v úmyslu znevažovat islám jako náboženství, tak autoři těchto cestopisů automaticky neoznačovali oproti misionářům islámské normy, zvyky, tradice a víru za apriori „deviantní“. Nicméně i tito cestovatelé prezentovali mylné představy a předsudky vůči islámu. Čím více britských či francouzských dobrodruhů se vracelo domů se svými příběhy, tím více děl o exotickém orientu bylo publikováno, přičemž obliba těchto děl a příběhů z exotické Arábie, Turecka a Persie u anglické veřejnosti stále rostla. Západní bádání se tak díky těmto cestopisům do jisté míry odpoutalo od spoléhání se na tendenční zprávy a poznámky o islámu sepsané mnohdy tolik apriori zaujatými křesťanskými misionáři.¹⁰⁸

106 Kenneth Parker (ed.), „Introduction“, *Early Modern Tales of Orient: A Critical Anthology*. London: Routledge, 1999 (s. 1-35), s. 9.

107 Sari J. Nasir, *The Arabs and the English*, London: Longman Group, 1976, s. 5.

108 Munji and Muhammad, „Sir William Jones“, s. 91.

Mezi zprávy, které zmiňují súfismus, patří „*Discours et Histoire Veritable Des Navigations, Peregrinations et Voyages Faicts en la Turquie*“ (1576) francouzského geografa Nicolase de Nicolay (zemřel 1583), jež bylo roku 1585 přeloženo do angličtiny Thomasem Washingtonem pod názvem „*The Navigation into Turkiye*“. Přestože nebyl Nicolay „profesionální badatel“ o islámu a súfismu, tak Washingtonovo rozhodnutí přeložit a publikovat jeho dílo v Anglii dokazuje význam tohoto díla a zájem, který v této době vyvolal. Nicolay ve svém díle pak mimo jiné vysvětluje, že termín súfismus pochází ze slova *súf* (vlna) a „*sofy*“, přičemž jeho následovníky označoval termínem „*sofiáni*“ (přeneseně pak *súfijové*). Nicolay je pak pravděpodobně prvním západním badatelem, který si položil otázku ohledně původu termínu súfismus.¹⁰⁹

Přes jeho zájem o etymologii termínů súfismus a súfí však nebyl Nicolay k súfismu a súfijům nějakým způsobem nakloněn, naopak. Nicolayův pohled na súfismus ilustruje jeden z obrázků *Deruisio Religioso Turco (Zbožný Turek)* z jeho knihy, na kterém je súfí (respektive súfijský „*derviš*“) prezentován jako polonahý muž, který se řeže nožem do levé paže.¹¹⁰ Nicolayovy ilustrace, které v díle nalezneme, včetně polonahého muže pak byly zobrazením skutečných lidí, které spatřil, když byl hostem na osmanském dvoře v Istanbulu, přičemž vyobrazená osoba byla pravděpodobně členem místního súfijského řádu *qalandarija*, která byla i mezi místním obyvatelstvem považována za deviantní.¹¹¹

Další ranou západní prací, resp. zprávou, která zmiňuje súfismus, je *The travels of certaine Englishmen into Africa...*¹¹², kterou roku 1609 publikoval britský

109 Arthur J. Arberry: *An Introduction to the History of Sufism*, London: Longmans, Green and Co., 1942, s. 6-7.

110 Nicolas de Nicholay, *The Navigations into Turkiye*, Amsterdam: Theatrum Orbis, 1968, s. 106.

111 Munji and Muhammad, „Sir William Jones“, s. 91.

112 Celým názvem *The travels of certaine Englishmen into Africa, Asia, Troy, Bythinia, Thracia, and to the Blacke Sea and into Syria, Cilicia, Pisidia, Mesopotamia, Damascus, Canaan, Galile, Samaria, Iudea, Palestina, Ierusalem, Iericho, and to the Red Sea: and to sundry other places. Begunne in the yeare of iubile 1600. and by some of them finished in this yeere 1608. The others not yet returned. Very*

protestantský duchovní (konkrétně kaplan) William Biddulph. Mezi roky 1600 až 1608 Biddulph cestoval do Sicílie, severní Afriky a přes Rudé moře následně do syrského Aleppa (kde měl pracovat jako náboženský průvodce pro členy Levantské společnosti¹¹³), Palestiny¹¹⁴ a Persie, přičemž to, co viděl, popsal v dopisech, které zaslal svému bratrovi. Je to právě těchto dvacet dopisů, které byly roku 1609 souhrnně publikovány pod názvem *The travels of certaine Englishmen into Africa*. Biddulph pak neměl žádný zvláštní zájem ani touhu porozumět islámu, a proto jej vykresloval v klasických negativních klišé, které tehdy převládaly v západních polemických spisech.¹¹⁵

Podobně jako většina křesťanských komentátorů tehdejší doby, tak i Biddulph prezentoval zkreslené a mnohdy nepravdivé informace nejen o islámu obecně, ale i o sufismu. Podle jeho názoru byli například všichni muslimové v podstatě nevzdělaní, neznalí a pomýlení a každého podvodníka a blázna měli podle Biddulpha považovat za „svatého“. Když byl tento podvodník označen za „světce“, mohl si dle názoru Biddulpha dělat prakticky co chtěl – mohl zneužít své „volitele“ například odebráním jejich majetku, bitím atd., a to pod údajnou hrozbou božího hněvu, který byl pro mnohé muslimy (díky nejen sugestivním veršům Koránu) odstrašujícím. Když tito blázni/svatí zemřeli, tak jim, jak píše Biddulph, muslimové postavili majestátní hrobky.¹¹⁶ Biddulphovy názory ohledně islámu a sufismu včetně jeho snahy lze pak do určité míry vysvětlit jeho motivací diskreditovat muslimy ve prospěch Západu, když tvrdí:

profitable to the help of trauellers, and no lesse delightfull to all persons who take pleasure to heare of the manners, gouernement, religion, and customes of forraine and heathen countries

113 Ahmad Gholi, „Reiteration of Prophet Muhammad’s Myths in Biddulph and Cartwright’s Travelogues“, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 7, no. 1, 2016, s. 256 (s. 251-258).

114 Ummi Nadhirah Rosli and Noritah Omar, „References of Sexuality in Relation to the Prophet Muhammad (PBUH) in 17th-19th Century: Selected French and English Orientalist Travelogues“, *Arab World English Journal for Translation and Literary Studies*, Vol. 1, No. 4, 2017 (s. 68-82), s. 74.

115 Gholi, „Reiteration of Prophet Muhammad’s Myths“, s. 256.

116 William Biddulph, „The Travels of Certain Englishmen“. In Kenneth Parker (ed.), *Early Modern Tales of Orient. A Critical Anthology*, London and New York: Routledge, 1999, 92–96.

„Neboť tímto všichni lidé vidí, jak Bůh nad jiné požehnal naší zemi, a budiž dojatai k vděčnosti. Tímto se poddaní mohou naučit milovat, ctít a poslouchat svého dobrého a laskavého krále, když budou číst o tyranské vládě jiných zemí. [...] Tímto se čtenáři mohou naučit milovat a vážit si svých pastorů a děkovat Bohu za nezměrný užitek z kázání Slova mezi nimi, když si přečtou, v jaké slepotě a hmatatelné nevědomosti žijí jiné národy, nerozpoznajíc pravou ruku od levé ve věcech, které se týkají království nebeského.“¹¹⁷

Na základě výše řečeného je zřetelné, že šlo ze strany Biddulpha o zjevnou agitaci, kdy chtěl nepochybně posílit víru svých britských krajanů v protestantskou víru a legitimitu britské koruny. Jeho jasným poselstvím pak je, že to jsou Britové, kteří mají to privilegium, že jsou Bohem vyvolení „pravými křesťany“, a tudíž jsou mnohem civilizovanější, nežli obyvatelé Východu. I pro tuto zjevnou a apriori rozhodnutou (vítěznou) polemickou motivaci ze strany (protestanského) křesťana nelze očekávat, že by šlo ze strany Biddulpha o akurátní a objektivní popis islámu a muslimského světa.

Dalším cestovatelem a autorem, který „poznal“ islám a sufismus, byl Skot William Lithgow (zemřel cca 1646), autor díla *The Total Discourse of The Rare Adventures & Painefull Peregrinations of Long Nineteene Yeares Travayles from Scotland to the Most Famous Kingdomes in Europe, Asia, and Africa* (1632), ve kterém líčí své zážitky z cest.¹¹⁸ V porovnání s Biddulphem a Nicolayem je Lithgow v případě popisu muslimů a „světců“ ještě více sugestivní, „syrový“, kritický a „anti-islámský“:

117 „For hereby all men see how God blessed our country above other, and be stirred up to thankfulness. Hereby subjects may learn to love, honor, and obey their good and gracious king when they shall read of the tyrannous government of other countries, and the merciful government of theirs. [...] Hereby readers may learn to love and reverence their pastors, and to thank God for the inestimable benefit of the preaching of the Word amongst them when they shall read in what blindness and palpable ignorance other nations live, not knowing the right hand from the left in matters that concern the kingdom of heaven.“ Biddulph, „The Travels of Certain Englishmen,“, s. 85 (překlad vlastní).

118 Alan Riach, „Odd Fellows: Alan Riach Examines the Colorful Work of William Lithgow and Thomas Urquhart“, *The National*, Herald & Times Group, Apr. 07, 2017, s. 2 [dostupné online na <http://eprints.gla.ac.uk/161601/1/161601.pdf>]

„[Muslimové] ...mají všechny šilence ve velké úctě jako proroky nebo světce, a pokud zamýšlejí nějakou vzdálenou cestu, soukromé účely nebo jinak, než se vydají do bitvy, zatouží po radě těchto Santonů, aby věděli, zda se jim bude dařit nebo ne v jejich pokusech. A ať už tito [svatí] dají jakoukoli odpověď, má se za to, že je tak věrohodná, jako by ji proneslo orákulum.“¹¹⁹

Muslimské „světce“ pak Lightow prezentuje jako ty, kteří se vrátili z pouti s vyškrábanýma očima, aby strávili zbytek života bez zraku, protože už nechtěli vidět zlo ve světě. Toto měl Lithgow vidět na vlastní oči, měl být svědkem vracejících se slepců z pouti, kterou vykonali, a s nimiž místní muslimové, kteří je ctili a sloužili jim, měli jednat jako se svatými muži.¹²⁰

Posledním cestovatelem této doby, kterého v otázce psaní o islámu a zejména o súfismu v našem kontextu zmíníme, je Brit a konvertita k islámu Joseph Pitts (zemřel 1735), který byl ve věku 14 let zajat v Alžírsku berberskými piráty. Během svého mnohaletého zajetí, kdy byl nucen sloužit několika pánům, procestoval Alexandrii a Káhiru. Ze zajetí se mu poté podařilo utéct (mezi roky 1693 a 1694), aby roku 1704 vydal své zážitky z tohoto zajetí pod názvem *A True and Faithful Account of the Religion and Manners of the Mohammedans...*¹²¹, kde však nepopisuje pouze své zajetí, ale také některé muslimské rituály, kterých byl během let v zajetí svědkem. Poté, co se Pitts vrátil domů, měl tvrdit, že konvertoval k islámu pouze, aby unikl jisté smrti,

119 „...hold all mad men in great reverence, as Prophets or Saints, & if they intend any far journey, privat purposes, or otherwise, before they go to battell, they come to crave counsell of these Santones, to know if they shall prosper, or not, in their attempts. And whatsoever answer these give, it is holden to be so credible, as if an Oracle had spoken it.“ William Lithgow, *The Total Discourse of The Rare Adventures*, Glagow: James MacLehose and Sons, 1906, s. 128 (překlad vlastní).

120 William Lithgow, „The Total Discourse of the Rare Adventures“. In Kenneth Parker (ed.), *Early Modern Tales of Orient. A Critical Anthology*, London and New York: Routledge, 1999, s. 154.

121 Celým názvem *A true and faithful account of the religion and manners of the Mohammatans : In which is a particular relation of their pilgrimage to Mecca ... and a description of Medina ... as likewise of Algier and the country adjacent, and of Alexandria, Grand-Cairo, &c.: with an account of the author's being taken captive, the Turks' cruelty to him, and of his escape*

potážmo otroctví. Jakožto muslimský konvertita cestoval Pitts nejen do výše zmíněné Alexandrie a Káhiry, ale se svým pánem roku 1685 cestoval také do Džiddy, Medíny a Mekky, přičemž byl prvním Evropanem, který popsal *hadždž*, a který poskytl detailní popis muslimských zvyků. Mezi jeho poznámkami můžeme nalézt jeho kresbu Ka'aby, která vyšla v jeho knize.¹²² K súfijům pak říká následující:

„Dervišové jsou nejčastěji takoví, že žijí poustevnickým životem, cestují nahoru a dolů po zemi jako žebráci, žijí z dobročinnosti ostatních; nosí bílou a dlouhou vlněnou čapku (podobně jako některé mnišské řády v římské církvi), ovčí nebo kozí kůži na zádech, na které leží a dlouhou hůl v ruce. [...] Obvykle nosí korálky kolem paží a krku.“¹²³

Pitts se pravděpodobně setkal nějakými súfiji, když cestoval se svými pány. Jeho svědectví „z první ruky“ tak dodává důvěryhodnost toho, že pokrývka hlavy, oděvy, hůl či korále, které nosili tito poutníci, byly skutečně takové, jako Pitts popsal. Pitts poukazoval na podobnost mezi křesťanskými mnichy a súfiji (jak súfijové, tak mniši měli Pittsovým pohledem žít v chudobě, nevlastnit žádný majetek a žít z darů), aby později mohl argumentovat, že súfijská praxe byla původně založena na praxi křesťanské. Tento model poté přijalo mnoho orientalistů, když si pokládali otázky o vlivu křesťanství na súfismus.

Jak je z toho, co bylo výše řečeno, patrné, evropští autoři cestopisů mnohdy vycházeli ze svých předpojatostí, kulturních a náboženských zvyklostí a představivosti nežli z nestranných pozorování a reálných faktů. Toto je důsledek zejména jednoho faktoru: tito cestovatelé, včetně těch, kterými jsme se pro demonstraci zabývali, nebyli

122 Munji and Muhammad, „Sir William Jones“, s. 93.

123 „*The dervishes are most commonly such as a live an eremetick (hermit) life, travelling up and down the country, like mendicants, living on the charity of others; wearing a white and a long white woolen cap (much like some of the orders of friars in the Romish Church), with a sheep or goat's skin on their back to lie on and a long staff in their hand. [...] They usually carry their beads about their arms and necks.*“ William Foster (ed.), *The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as Described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet*, London: Hakluyt Society, 1949, s. 27 (překlad vlastní).

vyškolenými badateli, jejichž cílem bylo erudovaně a objektivně popsat a zmapovat místa, kulturu a náboženství v zemích, které navštívili. Na rozdíl od britských úředníků, kteří působili v Indii, jakožto britské kolonie od 18. století až do století 20. a na rozdíl od francouzských úředníků, kteří podobným způsobem působili zejména v Alžírsku v 19. století, nestrávili tito cestovatelé roky ponořením se do studia místních jazyků, kultury a historie (ať byla tato motivace jakákoliv), nestali se odborníky na tomto poli. Primárním cílem těchto raných cestovatelů nebylo napsat erudované texty, které se týkají cizích kultur, ale spíše napsat příběhy, které by zaujaly jejich čtenáře, staly se populárními a zejména pozvedly jejich autorům finanční příjem, a to díky prodeji těchto cestopisných příběhů. Zároveň je však potřeba říci, že přes neerudovanost výše zmíněných (a dalších) cestovatelů¹²⁴, je možné uznat, že v jejich dílech (cestopisech) nalézáme mnohdy snahy o upřímné poskytnutí informací o (z jejich strany) podivných praktikách „dervišů“ a „fakírů“ a o súfijských doktrínách a komunitách. Přes zřejmou fascinaci výše zmíněných příkladů „dervišů“ a „fakírů“, se však tito autoři zdráhali považovat „mystické sklony“ súfismu za vlastní islámskému náboženství. A tak přestože nebyli zmínění badatelé (cestovatelé) křesťanskými misionáři a zarytými obránci křesťanské víry, tak jejich postoje k islámu zrcadlí trendy tehdejší doby, jež jsou k islámu a muslimům kritické a založené na klasických stereotypech, jako např., že islámský svět včetně jeho obyvatel není a nemůže být civilizovaný.¹²⁵

Ať vědomě či nikoliv byl islám jako protipól křesťanství chápán jako méněcenný, přičemž súfismus byl těmito badateli připisován nemuslimským tradicím, a to navzdory skutečnosti, že tito badatelé nebyli schopni poskytnout žádný přesvědčivý důkaz o nemuslimském původu súfismu. Prakticky všichni učenci a badatelé této (a mnohdy také pozdější) doby se vyznačovali řadou anti-islámských předsudků, která byla částečně zrcadlem jejich doby. Typickým příkladem je francouzský orientalista Joseph Garcin de Tassy (1794-1878), jehož obdiv k perskému jazyku a literatuře mu

124 Podobně jako Nicolaye, Biddulph, Lightow a Pitt, se vyjadřují například francouzský orientalista Barthélemy d'Herbelot de Molainville (zemřel 1695), francouzský cestovatel François Bernier (zemřel 1688) či francouzský diplomat François Pétis de la Croix (zemřel 1713). Cook, *Understanding Sufism*, s. 16.

125 Uždavinys, "Sufism in the Light of Orientalism, s. 116.

nezabránil opakovat trend své doby, například to, že je islám „hrubě zkreslenou verzí křesťanství, jehož následovníci jsou podobní křesťanským kacířům“, přičemž „*Korán je [...] amorfni kopii Bible*“¹²⁶ a „[súfismus je] *druh esoterické doktríny islamismu, kterou je potřeba odlišovat od indického panteismu.*“¹²⁷ Podobným způsobem se také vyjadřuje o několik let dříve britský právník, indolog a zejména lingvista, kterého Arthur J. Arberry považuje za zakladatele britského orientalismu¹²⁸, William Jones (1746-1794), podle které je súfismus synkretismem perského a indického myšlení:

*„Starověkým náboženstvím starých Peršanů byl čistý teismus, [který] byl evidentně náboženstvím Bráhmanů. [...] S jejich náboženstvím byla jejich filosofie těsně spjata; a metafyzická teologie byla od pradávna vyznávána početnými sektami Peršanů a Indů [...] a převládá dodnes mezi učenými mahomedány, [muslimy] kteří ji někdy bez výhrad uznávají. Moderní vyznavači této filosofie, která je filosofií indické védántické školy, se nazývají súfijové.“*¹²⁹

Obdobným způsobem se k islámu, respektive k muslimům, vyjadřuje také francouzský teolog, historik, jazykovědec a jeden z největších zastánců jazykové a rasové teorie 19. století Ernest (Ernst) Renan (1823-1892), podle kterého jsou muslimové (semité) monoteisté, kteří nevytvořili žádnou mytologii, žádné umění,

126 „...le Coran, est [...] informe copie de la Bible.“ Joseph Garcin H. de Tassy, *La Poésie Philosophique et Religieuse chez les Persans d'après le Mantic d'Uttair, ou Le langage des oiseaux de Farid-Uddin Attar*, Paris: Chez Benjamin Duprat, 1860, s. 1 (překlad vlastní).

127 „... une sorte de doctrine ésotérique de l'islamisme, qu'on doit distinguer du panthéisme indien bien.“ Tamtéž, s. 2 (překlad vlastní).

128 Arthur John Arberry, *Oriental Essays, Portraits of Seven Scholars*, London: George Allen & Unwin, 1960, s. 49.

129 „*The ancient religion of the old Persians was pure theism, was evidently the religion of the Brahmans. [...] With their religion, their philosophy was intimately connected; and a metaphysical theology has been immemorially professed by a numerous sect of Persians and Hindus [...] and prevails even now among the learned Mohammedans, who sometimes avow it without reserve. The modern professors of this philosophy, which is that of the Indian 'Vidanti school, are called Sufis.*“ Lord Teignmouth (ed.), *Memoirs of the Life, Writings and Correspondence of Sir William Jones*, Vol. II, London, 1804, s. 273-274 (překlad vlastní).

žádnou civilizaci, protože jejich vědomí strnule omezené a jediné, v čem převyšují árijce, je počet partnerek, přičemž „*tato rasa - pokud si dovolím analogii – je pro indoevropskou rodinu tím, čím je skica tužkou pro malbu; postrádá onu rozmanitost, onu amplitudu, onu hojnost života, která je podmínkou dokonalosti.*“¹³⁰

Podobný pohled, jako de Tassy, Jones či Renan zaujímal většina západních orientalistů této doby, zejména pak biblisté a filologové. Jejich filologické předpoklady jsou patné v jejich zaujetí ve „svobodomyšlné“ súfijské poezii, prezentované například Rúmím, Džámím či Háfizem, kterou měli mnohdy tendenci oddělovat od „rigidních“ principů islámu a vkládat je do cizích vlivů. Například podle velvyslance Britské obchodní společnosti Johna Malcolma (1769-1833) je to právě poezie, která je kvůli své síle imaginace esencí sufismu, přičemž Rúmího verše *Masnavi* společně s „mystickými ódami“ Háfize považuje Malcolm za „Svaté Písmo“ súfijů:

*„Masnaví, které v nejsladších směrech učí, že celá příroda oplývá božskou láskou, která způsobuje, že i ta nejnižší rostlina hledá vhodný předmět své touhy. Díla věhlasného Džámího dýchají v každém řádku tím nejextatictějším vytržením. Kniha morálních lekcí výmluvného Sa'idího a lyrické a mystické ódy Háfize lze nazvat Písmem sooffes. [...] Právě na ně neustále odkazují; a nejváženější spisovatelé, kteří hájili svou doktrínu, berou svůj důkaz ze stránky těchto a dalších básníků.“*¹³¹

130 „*This race — if I dare use the analogy — is to the IndoEuropean family what a pencil sketch is to painting; it lacks that variety, that amplitude, that abundance of life which is the condition of perfectibility.*“ Renana cituje Edward W. Said, *Orientalism*, London: Penguin, 1977, s. 149 (překlad vlastní).

131 „*The Masnavi, which teaches in the sweetest strains that all nature abounds with a divine love, that causes even the lowest plant to seek the sublime object of its desire. The works of the celebrated Jami, which breathe in every line the most ecstatic rapture. The book of moral lessons of the eloquent Sadi, and the lyric and mystic odes of Hafiz, may be termed the scriptures of the Sooffes. [...] It is to them that they continually refer; and the gravest writers, who have defended their doctrine, take their proof from the page of these and other poets.*“ John Malcolm, *The History of Persia, from the Most Early Period to the Present Time: Containing an Account of Religion, Government, Usages, and Characters of the Inhabitants of That Kingdom*, London: John Murray, Vol. II, 1815, s. 399-400 (překlad vlastní).

K súfijské poezii se vyjadřuje v této době pozitivně například také britský myslitel, filolog a orientalista William Jones¹³² (1746-1794). Naopak negativně vnímal súfijskou poezii německý teolog Friedrich August Tholuck¹³³ (1799-1877).

Filologické pozadí západních badatelů se pak také vyznačuje jejich zájmem o různé slovníky súfijských pojmů, které podle jejich názorů poskytují klíč k pochopení dílům súfijské literatury. Například německý orientalista Gustav Leberecht Flügel (1802-1870) jako jeden z prvních západních badatelů provedl latinský překlad slovníků súfijských technických termínů od Ibn 'Arabího (zemřel 1240) a al- Džurdžáního (zemřel 1413) pod názvem *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum*.¹³⁴ Rakouský orientalista Aloys Sprenger (1813-1893) zase roku 1845 publikuje kritické vydání súfijských slovníků od al-Kášáního¹³⁵ (zemřel 1329/1335). Tato díla včetně sbírky súfijských biografí od Núreddína Abdorrahmána Džámího (zemřel 1492) vydanou roku 1859 britským orientalistou Williamem Nassauem Leesem (1825-1889) pod názvem *A Biographical Sketch of the Mystic Philosopher and Poet Jami*¹³⁶, tvoří základ pro následný vývoj súfijského bádání v Evropě.¹³⁷

Většina hlavních evropských děl zejména ve druhé polovině 19. století, která se zabývala dějinami islámu, obsahuje alespoň zběžnou diskuzi o „islámské mystice“. Autoři těchto děl měli tendenci ostře oddělovat súfismus od islámu, přičemž súfismus považovali za import cizích náboženských a filosofických systémů, zejména pak

132 William Jones „The Sixth Discourse, On the Persians, Delivered 19 February, 1789“. In Lord Teignmouth (ed.), *The Works of Sir William Jones. With Life of the Author*, Vol. III, London, 1807.

133 Tholuck, Friedrich A. G.: *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*, Berlin: Dümmler, 1825

134 Celým názvem *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum: ad Codicum Vindobensium, Parisensium et Berlinensis fidem primum*, Leipzig: Published for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835.

135 Sprenger, Aloys (ed.): *Ábdu-r-razzāq's Dictionary of the technical terms of the Sufies*, by 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, Calcutta, Asiatic Society of Bengal, sold in London by Allen, 1845.

136 Lees, William N. (ed.): *A Biographical Sketch of the Mystic Philosopher and Poet Jami: Being the Preface to His Lives of the Mystics*, Calcutta, Printed at W. N. Less' Press, 1859.

137 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 109.

novoplatónismu, křesťanství (zejména křesťanské mnišské tradice) a hinduismu. Například holandský orientalista francouzského původu a zastánce rasové teorie Reinhart Pieter Dozy (1820-1883) klade počátek súfismu (a všech mystik obecně) do Indie¹³⁸, neboť „dogmatika Koránu je také překážkou mystiky.“¹³⁹ Korán má v tomto předpokladu podle Dozyho namísto „rozvoje duše a života“ předepisovat pouze náboženské povinnosti, přičemž islám má být neimaginativní, zkosnatělý, legalistické a rituálně svázané náboženství, které je naprosto neslučitelné s touhou duše po Bohu¹⁴⁰ tak, jak je tomu v případě súfismu.

Podobně jako Dozy hovoří německý orientalista, diplomat a politik Alfred von Kremer (1828-1889). Ačkoliv bylo jedním z hlavních cílů jeho práce *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* se vymezit vůči názorům jeho předchůdců, kteří se pokoušeli vysledovat specifičnost islámské civilizace k jazykovým a rasovým charakteristikám muslimských společností, tak sám von Kremer projevuje rasové a náboženské stereotypy ve své diskuzi o súfismu: „Mystika islámu a křesťanství se v mnoha ohledech navzájem dotýkají a možná jednoho dne překlenou širokou propast, která odděluje islám od křesťanství, a tedy i od moderní civilizace“¹⁴¹, přičemž to je hinduismus a perský vliv podle von Kremera, který stojí u vzniku súfismu:

„Opravdu se zdá, že súfismus absorboval dva odlišné prvky, starší, křesťansko-asketický, který se objevil již na úsvitu islámu, a později buddhisticko-kontemplativní, který brzy získal převahu s rostoucím vlivem Peršanů nad islámem a dal vzniknout opravdové mystice islámu.“¹⁴²

138 Reinhart P. Dozy, *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme*, Leyde, E. J. Brill, 1879, s. 316.

139 „La dogmatique du Coran, elle aussi, fait obstacle au mysticisme.“ Tamtéž, s. 317 (překlad vlastní).

140 Tamtéž, s. 316- 317.

141 „Der Mysticismus des Islams und des Christenthums berühren sich vielseitig und vielleicht wird derselbe einst die weite Kluft überbrücken, die den Islam vom Christenthume und hiemit von der modernen Civilisation scheidet.“ Alfred von kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868, s. 121 (překlad vlastní).

142 „Es scheint in der That, dass der Sufismus zwei verschiedene Elemente in sich aufnahm, ein älteres shristlich-ascetisches, das schon im Anbeginne des Islams stark hervortrat, und dann später ein buddhistisch-contemplatives, das bald bei dem wachsenden Einfluss der Perser auf den Islam die

Pro britského orientalistu Edwarda Henryho Palmera (1840-1882), který se mimo jiné vyznačoval, podobně jako von Kremer či Reimhart Dozy, rasovou teorií, je zas sufismus základním (perským) elementem pro vývoj árijské rasy: „*Sufismus je vývojem prvotního náboženství árijské rasy*“¹⁴³ a árijskou reakcí Peršanů na „semitského Boha Arabů.“¹⁴⁴

Výše zmíněné teze ohledně nemuslimských počátků sufismu řečené von Kremerem, Palmerem Dozym a dalšími, které mimo jiné znamenají „degradaci“ a „degeneraci“ nejen sufismu, jakožto údajně cizího a importovaného prvku islámu, ale i islámu jako celku, byly hlavními představiteli a nositeli západních pohledů na sufismus druhé poloviny devatenáctého století. Je pak nutné říci, že tyto přístupy našly své místo i ve století dvacátém.

3.2 Pragmatické pozadí západního studia sufismu v 19. století

S koloniální expanzí v Africe, na Středním Východě a v Jižní Asii v raném 19. století získalo západní bádání o sufismu také pragmatických přístupů. Tyto přístupy byly diktovány politikou koloniálních mocností, které spravovaly své državy v Alžírsku (kolonie Francie), Indonésii (kolonie Holandska), Indii a Egyptě (kolonie britská). Zájem o sufismus v této spojitosti vyvěral zejména z obav koloniálních správců ze súfijského potenciálu shromáždit muslimské masy a muslimský lid k odporu a rebelii proti koloniální nadvládě.¹⁴⁵

*Oberhand gewann und die eigentliche Mystik des Islams ins Leben rief.“ Von kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, s. 67 (překlad vlastní).*

143 „*Sufiism is really the development of the Primaeval Religion of the Aryan race.*“ Edward H. Palmer, *Oriental Mysticism. A Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, Luzac and Co., 1938, s. xi (překlad vlastní).

144 Tamtéž,, s. xi.

145 Jedním z mnoha důvodů z obav z rebelie bylo např. to, že centra tradiční (muslimské) vzdělanosti, která byla závislá na patronaci muslimských vládců, ztratila podporu. V mnoha muslimských regionech (pod koloniální nadvládou) byly súfijské řády (Evropany často nazývány jako bratrstva) s jejich vůdčími a charismatickými osobnostmi (francouzskými koloniálními úředníky nazývaní termínem *marabút*) jedinými lokálními organizacemi, které zůstaly nedotčeny po vniku koloniálních mocností, a které proti

Koloniální bádání o súfismu pak koexistovalo vedle akademického bádání, jehož představitelé se zabývali zejména obnovou a překlady intelektuálního a literárního odkazu islámského „zlatého věku“ (9. - 10. století).¹⁴⁶ Zatímco „kabinetní“ badatelé této doby se příliš nezabývali současnou situací islámské společnosti, kterou mnohdy považovali za „úpadkovou“ a „stagnační“, a to jak sociálně, tak kulturně, tak „orientalisté v praxi“, kteří o „zlatém věku“ islámu měli obvykle mlhavou představu, se islámskou civilizací zabývali především „tady a teď“.

Mnoho „orientalistů z praxe“ pocházelo z vojenského prostředí. Nejranější koloniální studie, které se týkají súfismu v Maghrebu, pocházejí z per francouzských armádních důstojníků, jakými byly například Édouard de Neveu¹⁴⁷, Charles Brosselard¹⁴⁸ (1816-1889), Henry Duveyrier¹⁴⁹ (1840-1892) a další. Pragmatický trend francouzského bádání této doby pak vrcholí dílem pěchotního kapitána Louise Rinny *Marabouts et Khouan*. Přestože v úvodu této studie Rinn deklaruje obsáhlou a objektivní diskuzi ohledně historie a zvyků severoafrických súfijských bratrstev –

těmto mocnostem rebelovaly. Jednou z těchto charismatických osobností byl například 'Abd al-Qádir al-Džazá'irí (zemřel 1883). 'Abd al-Qádir byl pravděpodobně první a nejznámější osobností súfijského odporu v Alžírsku v první třetině 19. století. Narodil se jako syn Muhjiddína ibn Mustafy, který byl šajchem *tariqy qádiríje* v Mascare. Ibn Mustafa souhlasil s vedením místního odporu proti francouzské invazi v roce 1830 a jmenoval svého syna 'Abd al-Qádira vojenským velením. 'Abd al-Qádir byl natolik úspěšný, že dokonce založil na krátkou dobu stát, emirát Mascara, který byl zpočátku Francouzi uznán. Francouzi se však nakonec rozhodli dokončit okupaci Alžírsko a Mascara roku 1846 padla a 'Abd al-Qádir byl vzat do francouzské vazby. Al-Qádir a někteří jeho následovníci byli zpočátku intervenováni ve Francii a poté, co byl propuštěn, se přemístil do Damašku, kde se vrátil k „povolání“ súfijského učence, když se zaměřil na studium Ibn 'Arabího a kdy se již neúčastnil regionální politiky, s výjimkou z roku 1860, kdy on a jeho následovníci zasáhli do místních konfesních konfliktů za účelem ochrany místních syrských křesťanů.

146 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 110.

147 De Neveu, Édouard: *Les Khouan: ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*, Paris: Imprimerie de Guyot, 1846.

148 Brosselard, Charles: *Les Khouan: De la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie*, Algiers: A. Bourget, 1859.

149 Duveyrier, Henry: *La confrérie musulmane de Sidi Mohammed ben Ali es-Senousi et son domaine géographique en l'année 1300 de l'Hégire*, Paris: Société de géographie, 1884.

„[v]ěříme proto, že jsme odvedli užitečnou práci tím, že jsme čtenářům nabídli tak neustrannou a výstižnou prezentaci situace islámu v Alžírsku“¹⁵⁰, tak při zkoumání a vysvětlování antagonismu mezi lidry různých súfijských bratrstvech radí svým koloniálním nadřízeným, jak využít těchto svárů k upevnění francouzské nadvlády nad touto kolonií: „Není neobvyklé vidět místní marabúty rozdělené mezi sebou velkou rivalitou. [...] Tito místní marabúti jsou lidé, které je třeba nenápadně sledovat.“¹⁵¹ V diskuzi ohledně počátku súfismu pak Rinn opakuje tehdejší obecnou představu, že jeho počátky lze vysledovat ke starověké indické filosofii – „[v]e všech náboženstvích jsou súfiové a mystici, kteří byli ovlivněni staroindickou filozofií“¹⁵², přičemž poukazuje také na údajné podobnosti mezi súfismem a berberskou kulturou v maghrebské oblasti.¹⁵³ O hrozbě ze strany súfijských bratrstev hovořil podobně jako Rinn také například francouzský voják a islamolog Alfred Le Chatelier (1855-1929), který poukazoval na nebezpečí ze strany súfijského bratrstva *sanusíja* ve spojitosti s jeho vojenským a politickým potenciálem.¹⁵⁴

Francouzské koloniální obavy ze súfijských bratrstev v Maghrebu pak kulminovaly v monumentální knize francouzských koloniálních úředníků Xaviera Coppolaniho (1866-1905) a Octavea Deponta *Les confréries religieuses musulmanes*, ve které Depont a Coppolani shrnují výsledky mnohaletého francouzského bádání ve francouzských severoafrických koloniích. Tato kniha, jak má v podtitulu¹⁵⁵, byla zadána Alžírským guvernérem Julesem M. Cambonem (1845-1935) a měla poskytnout

150 „Nous pensons donc avoir fait un travail utile en offrant aux lecteurs une présentation aussi impartiale et explicite que possible de la situation de l'islam en Algérie.“ Louis Rinn, *Marabouts et Khouan: Étude sur l'islam en Algérie. Avec une carte indiquant la marche, la situation et l'importance des ordres religieux musulmans.*“ Louis Rinn, *Marabouts et Khouan. E'tude sur l'Islam en Alge'rie*, Alger: A Jourdan, 1884, s. vii (překlad vlastní).

151 „Il n'est pas rare de voir les marabouts locaux divisés entre eux par de grandes rivalités. [...] Ces marabouts locaux sont des gens à surveiller discrètement.“ Tamtéž, s. 19. (překlad vlastní).

152 „Il y a des soufi et des mystiques dans toutes les religions qui ont subi l'influence de l'ancienne philosophie indienne.“ Tamtéž, s. 25 (překlad vlastní).

153 Tamtéž, s. 23.

154 Alfred le Chatelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris: E. Leroux, 1887, s. 257-295.

155 *Les confréries religieuses musulmanes Publie' sous le patronage de M. Jules Cambons, gouverneur ge'ne'rale de l'Alge'ri*

ucelený obraz súfismu, a to od jeho počátku až do konce 19. století. Při řešení otázky počátku súfismu, se jej Depont a Coppolani snažili vysledovat k novoplatónským myšlenkám¹⁵⁶, přičemž identifikovali další vlivy, které měly zanechat svůj otisk na súfijských doktrínách a praxích, a to včetně křesťanského mnišství, mithraistického kultu a berberského animismu.¹⁵⁷ Přestože Depont a Coppolani uznávají vliv těchto a dalších „vnějších zdrojů“ na súfismus, tak, jak upozorňuje Alexander Knysh, zároveň poukazují na to, že, „...mystickou zkušenost sdílejí všechny lidské bytosti bez ohledu na jejich spojení s jakýmkoli konkrétním náboženským vyznáním nebo filosofickou „doktrínou.“¹⁵⁸ Stejně jako před nimi Rinn a Le Chatalier, tak i Depont a Coppolani považovali súfijská bratrstva za hlavní hrozbu pro francouzskou koloniální přítomnost v severní Africe, a proto trvali na tom, že jakékoli snahy o odpor ze strany jejich příslušníků by měly být okamžitě a násilně potlačeny.¹⁵⁹

Přínos francouzského koloniálního bádání o súfismu v Magrhebu západní vzdělanosti o tomto fenoménu je předmětem akademických sporů. Zatímco někteří západní badatelé tvrdí, že pokud se toto bádání oprostí od svých koloniálních zájmů, tak může poskytnout užitečné informace „z první ruky“ o strukturách a myšlení severoafrických bratrstev 19. a počátku 20. století, tak jiní, následující myšlenku Edwarda Saida, trvají na tom, že jsou díla těchto francouzských koloniálních badatelů zbytečná, neboť vycházejí z (chybných) ideologických premis, které a priori určovaly způsob výběru, uspořádání a následné vyhodnocení získaných informací.¹⁶⁰

156 Xavier Coppolani and Octaveus Depont, *Les confréries religieuses musulmanes. Publiée sous le patronage de M. Jules Cambons, gouverneur générale de l'Algerie*, Paris: Jourdan, 1897, s. 83.

157 Tamtéž, s. 102-115.

158 „...mystical experience is shared by all human beings regardless of their association with any particular religious creed or philosophical doctrine, Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 111.

159 Coppolani and Depont, *Les confréries religieuses musulmanes*, s. 279-289.

160 Edmund Burke III., „The sociology of Islam: The French Tradition“. In Edmund Burke III and David Prochaska (eds.), *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2008 (s. 154-173), s. 169-170.

Vzhledem ke svému rozšíření, se organizovaný súfismus dostal pod dohled také pozorovatelům dalších koloniálních mocností. Studium súfismu v britské Indii tamními koloniálními badateli a důstojníky ukázala politické znepokojení a obavy podobné těm francouzským. Zájem imperiálního Ruska o súfismus vyvstal díky ruským koloniálním ambicím na jeho jižních hranicích a také geopolitickým soupeřením s Osmanskou říší, přičemž ruské imperiální názory odrážely názory Britů a Francouzů. Mezi nejvýraznější prvek súfismu, který ruští autoři považovali za zvláště znepokojivý a škodlivý pro ruské geopolitické cíle, byl zejména kavkazský *murídismus*, který se vyznačoval aktivním súfijským odporem v částech Dagestánu a Čečenska v průběhu první poloviny 19. století. Ruští autoři líčili místní vůdce lokálních odnoží *tariqy naqšbandije* jako vypočítavé politiky, kteří měli podle těchto autorů zneužívat „slepého fanatismu“ svých súfijských následovníků (*murídů*) k prosazování svých vojenských a politických cílů. Nejvýznamnějším představitelem súfijského odboje, který byl ruskými badateli, vojenskými veliteli a koloniálními správci zobrazován jako hlavní podněcovatel protiruského odporu, byl imám Šámil (zemřel 1871), jehož odpor vedl ke vzniku kavkazského emirátu (1830-1859), dokud nebyl roku 1859 Rusy podmaněn. Jsou to pak právě následovníci Šámila a dalších, kteří jsou známi jako *murídové*, tedy súfijští žáci a toto hnutí je známo jako *murídismus*.¹⁶¹

Zdá se pak, že koloniální obavy z „odbojné povahy“ súfijských bratrstev, vyjádřené západními badateli, potvrzují Saidovu tezi nejen o souhlasu orientalismu s koloniálními zájmy, ale též i o jeho spoluúčasti. Zároveň je však nutné říci, že koloniálně zabarvená „anti-súfijská“ díla byla mnohdy méně „anti-súfijská“ nežli ta „kabinetní“, podle které nebyl mnohdy tak kritizovaný islám schopen vytvořit natolik sofistikovanou spiritualitu, jakým je súfismus. Je pak možné konstatovat, že přes mnohé omyly, kterých se dopustili koloniální úředníci při svém bádání o tolik složitém fenoménu, jakým je súfismus, vedla tyto autory mnohdy nikoliv snaha ospravedlnit evropskou kolonizaci muslimského světa, ale upřímná snaha objektivně popsat súfismus tak, jak se s ním tyto badatelé setkávali „tady a teď.“

161 Mark Sedwick, *Western Sufism: From Abbasids to the New Age*, Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 126.

3.3 Závěr

Jsou to zápisky (cestopisy) výše zmíněných cestovatelů do exotických zemí a později pozorování koloniálních úředníků (a naopak), díky kterým postupně vznikaly dva trendy, které i v současnosti ovlivňují oblast súfijských studií na Západě: 1) vědecké/akademické bádání, které analyzuje primární texty - tedy filologie a za 2) antropologické bádání, které dokumentuje konkrétní projevy sufismu:

„Disciplína, která začala jako [...] filologické cvičení zaměřené na text, se postupně vyvinula v pododdělení „mezináboženských studií“, které provozovali zvědaví amatéři (diplomaté, cestovatelé, koloniální úředníci), biblisté a specialisté na oblastní studia neboli „orientalisté“.“¹⁶²

Dědictví těchto raných studií je tedy dvojí. Za prvé jde o dědictví děl, která jsou primárně filologická. Tato díla pochází z velké části od biblistů, orientalistů a cestovatelů, přičemž „...autoři takových děl se zdráhali považovat mystické tendence za vlastní islámskému náboženství.“¹⁶³ Ať již úmyslně či nikoliv, pohlíželi mnohdy (nikoliv však výlučně) tito autoři na islám jako na něco podřadného vůči křesťanství, výsledkem čehož byl předpoklad, že islám není schopen vytvořit tolik sofistikovanou spiritualitu a teologii, kterou tito autoři nalézali v súfijských textech. A tak, přestože není příliš překvapující, že byl navzdory jasným a přesvědčivým důkazům sufismus v 17. a 18. století chápán jako něco, co je v opozici vůči islámu, tak podobný, ne-li stejný pohled, který měl tendenci ostře vymezovat sufismus vůči islámu, měla většina publikací vydaná v Evropě ještě ve druhé polovině 19. a první polovině století 20., když se snažily prokázat údajný novoplatónský, křesťanský, hinduistický nebo jiný původ sufismu, což je trend, který mimo jiné stále nachází své zastánce v moderní akademické literatuře. Za druhé je zde dědictví děl, která jsou primárně antropologického

162 „A discipline that started as [...] philological, text-centred exercise gradually evolved into a subdivision of “cross-religious” studies pursued by curious amateurs (diplomats, travellers, colonial officials), Biblicists, and area studies specialists, or “Orientalists“.“ Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 107 (překlad vlastní).

163 „...authors of such works were reluctant to consider mystical propensities to be intrinsic to the Islamic religion.“ Tamtéž, s. 109 (překlad vlastní).

charakteru. „Empirická“ data těchto raných antropologických studií často vycházela právě z výše zmíněných perspektiv koloniálních pozorovatelů, úředníků a správců daných území, kteří měli studovat tamní původní muslimské obyvatelstvo, aby jej na základě tohoto studia mohli „pacifikovat“, nicméně „...údaje, které jejich autoři vnímali jako „autentické“ a „objektivní“, jsou ve skutečnosti prostoupeny skrytými koloniálními a imperiálními předpoklady a stereotypy o dotyčných muslimských společnostech.“¹⁶⁴ Tyto předpoklady pak nalézáme, jak bylo naznačeno, nejen u britských kolonialistů, ale též u těch francouzských, ruských a holandských, jakožto představitelů nejvýznamnějších koloniálních mocností, které působily v této oblasti.

164 „...the data that its authors perceived to be ‘authentic’ and ‘objective’ is, in fact, permeated by underlying colonial and imperial assumptions and stereotypes about the Muslim societies in question.“ Alexander Kysh, „Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship“, *Die Welt des Islams*, Vol. 42, Issue 2, 2002 (s. 139-173), s. 140 (překlad vlastní).

3. BĀDÁNÍ O SÚFISMU PŘELOMU 19. A PRVNÍ POLOVINY 20. STOLETÍ

4.1 Velikáni „súfiologie“ a bádání o súfismu

Byl to přelom 19. a poté první polovina 20. století, který znamenal veliký pokrok ve studiu súfismu. Byla to doba velkých osobností evropské islamologie, jejichž intelektuální odkaz utvářel následný vývoj této disciplíny. Na rozdíl od jejich předchůdců se tito badatelé méně zajímali o institucionální a organizační dimenze islámu a namísto toho se více soustředili na identifikování súfijského učení, literatury a praxe ve vztahu k ortodoxnímu islámu, což je přirozeným vyústěním kvůli jejich filologickému pozadí.¹⁶⁵

Podobně jako u jejich předchůdců, se i u těchto badatelů objevovala otázka, která se týkala počátku súfismu. A tak významný maďarský orientalista a významný badatel o islámu, mnohými považován za zakladatele islamologie¹⁶⁶ Ignác Goldziher (1850-1921) ve snaze identifikovat původ „mystické zbožnosti“ v islámu předkládá tezi o dvou hlavních zdrojích súfismu. První Goldziher charakterizuje jako „asketickou“, která je vlastní islámu: „*Myšlenka odmítající tento svět, spojená s pocitem absolutní závislosti, dominovala počátkům islámu*“¹⁶⁷, přičemž tato myšlenka byla inspirována skromnou a svět-odmítající cestou Proroka Muhammada a některými jeho blízkými společníky mekkánského období: „*Byla to [...] vize konce světa a Soudného dne, co podnítilo Muhammada k prorocství. Tato vize vyvolala mezi těmi, kdo jej následovali,*

165 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 112.

166 Ondřej Beránek, *Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti: Život a dílo zakladatele islamologie*, 1. vyd., Brno: CDK, 2010, s. 5-6.

167 „*The thought of rejecting this world, coupled with a sense of absolute dependency, has dominated the beginnings of islam.*“ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trans. by Andras Hamori and Ruth Hamori,), Princeton: Princeton University Press, 1981, s. 116.

*asketickou náladu.*¹⁶⁸ Druhý, „mystický“ zdroj, byl výsledkem kontaktu islámského kontaktu s kulturně a nábožensky sofistikovanými společnostmi na středním Východě a jižní Asii. „Asketický“ zdroj sufismu byl podle Goldzihera dále formován také „umajjovskou sekularizací“¹⁶⁹, ale částečně také křesťanstvím:

*„S expanzí islámu, zejména v Sýrii, Iráku a Egyptě, získali asketicky smýšlející mnohem širší prostor. [...] Zkušenosti, které získaly z kontaktů s křesťanstvím, se v islámu staly základní školou askeze. Asketické sklony se nyní projeví ve zvýšené míře a dobyly stále rostoucí skupiny muslimů“*¹⁷⁰,

příčemž to měli být křesťanští mniši a jeptišky, kteří měli podle Goldzihera inspirovat koránské označení „*uctívající, chválící, poklekající, slavící, pokorné...*“ (Korán 9:112, 66:5) pro „asketické členy Muhammadovy komunity.“¹⁷¹ Oproti tomu ten „mystický“ měl vzejít z novoplatonismu, přičemž byl později doplněn prvky z jiných, zejména východních náboženských systémů, a to zejména těmi, které zdůrazňovaly myšlenku lásky Boha a sjednocení se s Ním.¹⁷² Mezi východní tradice, pod jejichž vliv se sufismus podle Goldzihera dostal jak „v teorii, tak v praxi“, pak byl buddhismus a zejména hinduismus, kdy Goldziher říká, že „*[m]áme důkaz, že indické myšlenky vstoupily do intelektuálů muslimského intelektuálního zorného pole nejen ve formě teorií. [...] Taková setkání a zkušenosti musely mít raný vliv na sufismus.*“¹⁷³ Je pak

168 „It was [...] the vision of the end of the world and the Day of Judgment that awakened Muhammad to prophethood. That vision bred an ascetic mood among those who followed him.“ Tamtéž, s. 116 (překlad vlastní).

169 Tamtéž, s. 117.

170 „With the expansion of Islam, particularly in Syria, Iraq, and Egypt, the ascetically minded gained a much broader scope. [...] The experiences they gained from their contacts with Christianity became a very school of asceticism in Islam. Ascetic inclinations now manifested themselves in a heightened degree, and conquered ever-growing groups of Muslims.“ Tamtéž, s. 130 (překlad vlastní)

171 Tamtéž, s. 130.

172 Idea lásky mezi Bohem a člověkem měla podle Goldzihera nalézt svůj vrchol v učení al-Halládže, který měl záměrně hledat mučednickou smrt, aby se opět spojil s milovaným Bohem.

173 „We have evidence that Indian ideas entered the Muslims' intellectual field of vision not merely in the form of theories. [...] Such encounters and experiences must have exercised an early influence on Sufism.“ Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 142 (překlad vlastní).

možné říci, že Goldziher věřil, že od svých počátků se sufismus vyvinul z prosté odříkavé zbožnosti inspirované mnišským křesťanstvím do „metafyzické doktríny“ inspirované novoplatonismem, která zase dala vzniknout panteistickému pojetí světa, pojetí, které bylo zčásti odvozené z indických tradic.

Goldziherův přínos západní vzdělanosti o sufismu pak tkví zejména v tom, že jako první západní badatel obrací pozornost k súfijským interpretacím Koránu. Na rozdíl od většinových sunnitských komentátorů Koránu, kteří se zaměřují na historické, právní a filologické aspekty, si Goldziher všímá, že súfijští exegeti přijali alegorickou metodu výkladu Koránu. Goldziher však zároveň upozorňuje, že súfijský výklad Písma není čistou formou exegeze, nýbrž že se jedná o tzv. „*eisegezi*“, kdy je „cizí“ světonázor „naroubován“ na určitý náboženský text, který má však jiný význam, než jak je interpretován, a proto si měli súfijové „připodobnit posvátně tradice islámu a Korán měli interpretovat svým způsobem.“¹⁷⁴ Krom toho, že byl pravděpodobně prvním, kdo zkoumal súfijskou exegezi (*eisegezi*) tradice a Písma, tak také prosazuje (opět jako jeden z prvních) myšlenku rozdílu mezi asketickým obdobím a sufismem, který poté následoval: „...*zuhd* (*askeze*) – náboženský postoj, který se objevil v kontrastu k legalistickému islámu, není ta stejná věc, jako sufismus.“¹⁷⁵ Byl to pak v této spojitosti al-Ghazálí, jehož práce *Ihjá' 'ulúmi d-dín (Oživení věd náboženských)* znamenala podle Goldzihera zlom v dějinách sufismu:

„Ghazálí vyvedl sufismus z jeho izolace od dominantního pojetí náboženství a ustanovil jej jako standardní prvek v životě muslimského věřícího. Prosazoval myšlenky podobné súfijské mystice a chtěl vdechnout ducha zkostnatělému formalismu převládající teologie.“¹⁷⁶

174 Tamtéž, s. 138.

175 „...*zuhd* (*asceticism*) - a religious attitude that emerged in contrast to legalist Islam, and that is not the same thing as Sufism.“ Tamtéž, s. 141 (překlad vlastní).

176 „Ghazali brought Sufism out of its isolation from the dominant conception of religion and established it as a standard element in the Muslim believer's life. Advancing ideas akin to Sufi mysticism, he wished to breathe spirit into the ossified formalism of the prevailing theology.“ Tamtéž, s. 161 (překlad vlastní).

Al-Ghazálí byl podle Goldzihera také tím, jehož intelektuální autorita a postavení pomohlo „začlenit *súfismus* do korpusu „oficiálního islámu.“¹⁷⁷

Zatímco Goldziherovo bádání bylo založeno téměř výhradně na analýze súfijských textů různého období, jeho holandský současník, orientalista, poradce holandské koloniální správy v Holandské východní Indii, jeden ze strůjců strategií, které pomohly ukončit závěrečnou část Ačehské války¹⁷⁸ a následně potlačit odpor Ačehských obyvatel a nastolit holandskou koloniální nadvládu nad Indonésií¹⁷⁹, Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), kombinoval bádání kabinetní práce s bádáním nad islámem v „praxi.“ Podobně jako Goldziher považoval Hurgronje *súfismus* za výsledek (produkt) setkávání islámu s některými pre-islámskými náboženstvími a filosofickými systémy, konkrétně novoplatonismem, pársismem, buddhismem a křesťanstvím:

*„Je obtížné porozumět různorodé rozmanitosti jevů súfismu z jediného úhlu pohledu. Nespokojenost s životem věrného dodržování zákona a správné čistoty nauky, to bylo to, co přimělo všechny mystiky hledat něco vyššího. Novoplatonismus a křesťanství, parsismus a buddhismus, [...] nemluvě o dalších, přispěly a pomohly všem cizincům v mohamedánské říši k určitému druhu občanského práva.“*¹⁸⁰

177 Tamtéž, s. 161.

178 Ačehská válka, známá též jako holandská válka, byl v letech 1873 až 1904 vojenský konflikt mezi ačehským sultanátem a Holandským královstvím, který byl vyvolán diskuzemi mezi zástupci Ačehu a Spojených států v Singapuru na počátku roku 1873. Merle C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since C. 1200*, Stanford University Press, 2001 s. 185-188.

179 K tématu holandské koloniální politiky v Holandské východní Indii např. Algadri, Hamid: *Dutch Policy Against Islam and Indonesians of Arab Descent in Indonesia*, LP3ES, 1994.

180 *„Het is moeilijk, de bonte verscheidenheid der verschijnselen van het Soefisme onder één gezichtspunt saam te vatten. Onvoldaanheid met een leven van trouwe wetsbetrachting en van correcte zuiverheid der leer, dat was het wel, wat alle mystieken dreef om iets hoogers te zoeken. Hunne methoden en uitkomsten verschilden echter hemelsbreed; Neo-Platonisme en Christendom, Parsisme en Boeddhisme, [...] hebben hunne bijdragen geleverd, heeft al dien vreemden gasten op Mohammedaansch gebied aan een zeker soort van burgerrecht geholpen.“* Snouck C. Hurgronje, „De Islam“ (1912). In *Verspreide Geschriften*, Vol. I, Leiden: E.J. Brill, 1923 (s. 381-412), s. 407 (překlad vlastní).

Hurgronje odmítal odvodit súfismus výhradně z Koránu a *sunny*. Islám byl pro něj „křížením“ judaismu a křesťanství, jež obsahují mystické prvky, které přispěly ke vzniku súfismu¹⁸¹, přičemž jeho tvrzení - „[j]ako vše, co v islámu zaujalo trvalé místo, i mystika musela získat svou [...] legitimitu z Koránu a tradice“¹⁸², poukazuje pouze na schopnost islámu a muslimských myslitelů, jak se vypořádat s nemuslimskými vlivy a jak je absorbovat (začlenit) do svého učení.

Hurgronje pak rozeznává několik hlavních mystických trendů v islámu. První je ten „osobní“, který je odvozený z osobního zakoušení Boha mystikem (konkrétně *faqíra* a *derviše*). Toto zakoušení je možné díky *dhikru* a různým tělesným praktikám a cvičením, která sloužila k povznesení mysli z tohoto světa a jejímu přenesení do nejvyšších sfér. Druhý je „panteistický“, ve kterém díky asketickému očištění duše a odpoutání se od tohoto světa dochází k panteistickému ztotožnění Stvořitele se svým stvořením. Nejznámějším představitelem tohoto trendu je podle Hurgronjeho al-Halládž. Třetí trend je „spekulativní“, který se pod vlivem emanační „doktríny“ postupně vyvinul v monistický systém.¹⁸³

Při řešení příčin rozsáhlého šíření asketických a mystických tendencí mezi muslimy odkazuje Hurgronje na některé muslimy a jejich „rozčarování“ ze „strohé“ a „suché“ scholastiky muslimských právníků a teologů, a to konkrétně na al-Ghazzáliho. Podle Hurgronjeho měl al-Ghazzálí, kterého považuje za „církvního otce islámu“ a kterého také označuje za svatého Augustina (zemřel 430) muslimského světa, „mírnit“ dogmatiku právní vědy (*fiqh*) a spekulativní teologie (*kalám*) ve prospěch intuitivních a zkušenostních znalostí, které zastávali súfijové.¹⁸⁴ Súfijská „doktrína“ ohledně zdůrazňování imanentní přítomnosti Boha v tomto světě se pak podle Hurgronjeho nevyhnutelně střetla s koránskou myšlenkou absolutní transcendence Boha ve vztahu k jeho stvoření. Tento rys súfismu společně s jeho tolerancí vůči jiným

181 Tamtéž., s. 403, 407.

182 „*Zoals alles, wat in den Islam eene blijvende plaats heeft verworven, moest ook de mystiek hare [...] van wettiging uit Qoeran en Overlevering halen.*“ Tamtéž., s. 409 (překlad vlastní).

183 Tamtéž., s. 408-409.

184 Tamtéž., s. 404, 409.

náboženstvím pak podle Hurgronjeho umožnilo súfismu překonat „exkluzivistického ducha islámu“¹⁸⁵, což ve výsledku činí ze súfismu v tomto předpokladu mimo jiné ideálního partnera pro dialog s jinými náboženskými tradicemi.

Zatímco Goldziher a Hurgronje v konečném důsledku svým způsobem sympatizovali se súfismem, tak německý orientalista a zakladatel vědeckého časopisu *Der Islam*¹⁸⁶ (1910), který se věnuje výzkumu historie a kultury Středního Východu a který vychází dodnes¹⁸⁷, Carl Heinrich Becker (1876–1933), byl o poznání kritičtější. Podobně jako Hurgronje, odmítá Becker odvodit súfismus z Koránu, neboť ten podle něj neobsahuje žádné mystické tendence. Navíc tyto (mystické) tendence nemají být podle Beckera vlastní ani islámu:

*„Muhammadánská mystika rozhodně není výlučně křesťanská: její počátky, stejně jako křesťanské mystiky, lze nalézt v panteistických spisech novoplatónské školy Dionýsia Areopagity: ale islám zjevně odvozoval svou mystiku z křesťanského zdroje.“*¹⁸⁸

Súfijský důraz na vnitřní život jedince pak pro Beckera představuje něco, co ve svých krajních formách vede k náboženskému „nihilismu“ a později k panteismu¹⁸⁹, přičemž súfismus podle Beckera „nesloužil žádnému praktickému účelu, neboť měl svým následovníkům vštěpovat kvietismus a lhostejnost k tomuto světu.“¹⁹⁰ Beckerovy antipatie k súfismu mohou být zapříčiněny nejen jeho luteránskou vírou, ale též i jeho

185 Tamtéž, s. 410.

186 Celým názvem *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East*.

187 Časopis je v současné době vydáván v nakladatelství Walter de Gruyter GmbH.

188 „*Muhammedan mysticism is certainly not exclusively Christian : its origins, like those of Christian mysticism, are to be found in the pantheistic writings of the Neoplatonist school of Dionysius the Areopagite: but Islam apparently derived its mysticism from Christian source.*“ Carl H. Becker, *Christianity and Islam* (trans. by H. J. Chaytor), Harper: London and New York, 1909, s. 84-85 (překlad vlastní).

189 Tamtéž, s. 85.

190 Knysh, „*Historiography of Sufi Studies in the West*“, s. 114.

sociálním a politickým postojem (v letech 1921 a 1925-1929 zastával pozici německého ministra kultury¹⁹¹).

Ze súfismu pak udělal primární oblast svého bádání orientalista a současník Carla Beckera, též Němec, Richard Hartmann (1881-1965). I Hartmann se stejně, jako mnozí badatelé předtím i po něm, snažil vyřešit otázku původu súfismu. Tuto otázku se snažil vyřešit zaměřením se na to, co považoval za „klasické“ období súfismu včetně jeho hlavního představitele Abú-l-Qásima al-Qušajrího¹⁹² (zemřel 1072). Hartmannova analýza al-Qušajrího pak vedla k předpokladu, že je súfismus výsledkem islámského synkretismu, respektive reakcí na něj:

„Nezapomínejme, že Mu'tazila, stejně jako súfija, prošla vývojem již v době al-Džunajda. Ve 2. století, na počátku svého vzniku, jsou obě skupiny nespokojené se sekularizací islámu a prosazují internalizaci náboženského života. [...] Chceme-li porozumět súfismu, [...] nesmíme uvažovat pouze o jeho vztahu k Mu'tazile. V raném období islámu, v období Umajjovců, se všechny tendence nespokojené s vývojem islámu směrem k jeho sekularizaci, snadno spojovaly s myšlenkou, že všechny potíže byly způsobeny tím, že chalífát nezůstal s Prorokovou rodinou. [...] Jako na předchůdce súfismu se musíme podívat na trend internalizace, který začal v opozici vůči sekularizaci islámu za Ummajovců, trend, který primárně rozpoznáváme jako asketický.“¹⁹³

191 Josef van Ess, „From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies“. In Malcolm Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, Malibu, CA, Undena Publications, 1980, s. 27

192 Hartmann, Richard: *Al-Kuschairis Darstellung des Súfítums; Mit Übersetzungs-Beilage und Indices*, Berlin: Mayer & Müller, 1914.

193 „Vergessen wir nicht, daß Mu'tazila wie Süfija schon bis zur Zeit al-Gunaid's eine Entwicklung durchgemacht haben. Im 2. Jahrhundert, im Anfang ihrer Entstehungszeit, sind sie beide Gruppen, die mit der Verweltlichung des Islam unzufrieden, einer Verinnerlichung des religiösen Lebens das Wort reden. [...] Wenn wir das Süfítum, [...] so dürfen wir nicht bloß an seine Beziehungen zu der Mu'tazila denken. In der Jugendperiode des Islam, in der Omajjadenzzeit, verbanden sich alle mit der auf Verweltlichung des Islam hinauslaufenden Entwicklung unzufriedenen Richtungen gar leicht mit dem Gedanken, daß alles Unheil nur daher rühre, daß das Chalifat nicht bei der Familie des Propheten geblieben sei. [...] Als Vorläufer des Süfítum haben wir eine gegenüber der Verweltlichung des Islams unter den Omajjaden einsetzende Strömung auf Verinnerlichung anzusehen, eine Strömung, die für uns

Na základě výše řečených předpokladů se Hartmann snažil vysledovat některé hlavní súfijské koncepty do nemuslimských náboženských a filosofických tradic, zejména pak do manicheismu, buddhismu, hinduismu, šamanismu, mithraismu, novoplatonismu a křesťanství.¹⁹⁴ Vzhledem k tomu, že tyto tradice se těšily širokému rozšíření na muslimském Východě, zejména pak v Chorásánu (mimo jiné domovinu al-Qušajrího) - „...súfismus vzkvétal především v Chorásánu; skutečně se zdá, že tradice má na mysli východ Chorásánu jako jeho skutečnou kolébku“¹⁹⁵, nemohl súfismus podle Hartmanna zůstat imunní vůči těmto tradicím. V islámu si pak Hartmann všimá některých nápadných podobností mezi súfijskou „doktrínou a šíitským esoterismem: „Doktrína successio apostolica, nepřetržitý řetězec (silsila) mystických mistrů, který zaručuje súfijovi pravdivost jeho esoterických znalostí, odpovídá u šíitů řadě 'imámů, z nichž jeden sděloval druhému tajná učení předaná Muhammadem.“¹⁹⁶ V případě cizích tradic však Hartmann později nicméně přiznává, že přes zjevné paralely mezi súfijským učením a cizími tradicemi, jde při bližším zkoumání „o pouhé náhody“, od kterých je třeba se oprostit.¹⁹⁷ Proto v této spojitosti Hartmann odmítá vynést „definitivní rozsudek“ v otázce počátku súfismu u nemuslimských zdrojů, když například tvrdí: „Jakkoli je souvislost mezi křesťanskou a muslimskou mystikou obecně jasná, nepodařilo se nám ji do detailů upřesnit.“¹⁹⁸ Hartmann je pak příkladem toho,

vor allem erkennbar ist als asketisch.“ Richard Hartmann, „Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums“, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, Vol. 6, Strassburg, 1916, s. 35, 40, 68 (s. 31- 70) (překlad vlastní).

194 Tamtéž, s. 45-63.

195 „...das Sufitum zuerst und vor allem in Choräsän blühte; ja als seine eigentliche Wiege scheint die Überlieferung den Osten von Choräsän im Auge zu haben.“ Tamtéž, s. 44 (překlad vlastní).

196 „Der Lehre von der successio apostolica, der ununterbrochenen Kette (silsila) der mystischen Meister, die dem Süfi die Wahrheit seines esoterischen Wissens verbürgt, entspricht in der Schi'a die Reihe der 'Imäme, deren einer dem andern die von Muhammad mitgeteilte Ghecimlehre tradierte. Tamtéž, s. 40.

197 Tamtéž, s. 42.

198 „So deutlich uns der Zusammenhang zwischen christlicher und muslimischer Mystik im allgemeinen ist, so wenig befriedigend konnten wir ihn im einzelnen präzisieren.“ Tamtéž, s. 63 (překlad vlastní). Podobně Hartmann hovoří ve spojitosti s dalšími nemuslimskými tradicemi. Viz například s. 50, 59. In Tamtéž.

jak je obtížné, ba takřka nemožné, se odpoutat od dominantních intelektuálních paradigmat své doby, což mimo jiné mělo utvrdit další badatele v tom, aby „...považovali podobnosti mezi náboženskými učenými a intelektuálními paradigmaty za důkaz kauzálních vztahů mezi nimi.“¹⁹⁹ Příkladem tohoto předpokladu je Hartmannovo vyjádření ohledně křesťanských vlivů na súfijskou doktrínu a praxi: „*Mnišství a súfismus jsou sourozenci. Oba mají stejné kořeny v lidské, orientální psychice. Jsou to sourozenci: není divu, že se mladší sestra učila od starší.*“²⁰⁰

Pro Hartmanna je na základě výše řečeného súfismus „výsledkem“ množství vlivů, a to jak neislámských, tak těch muslimských. A protože Hartmann neuvádí „jediný“ a „hlavní“ zdroj súfismu, zdá se pak, že nejen súfismus, ale i súfijská teorie a praxe jsou synkretickým „produktem“. Všechny tyto synkretické myšlenky pak transformoval do islámské podoby „zakladatel“ súfijské tradice, Abú 'l Qásim al-Džunajd²⁰¹ (zemřel 910).

Zaujetí Richarda Hartmanna kořeny súfismu bylo sdíleno mnohými badateli jeho doby, a to včetně britského orientalisty Edwarda Granvilla Browna (1862-1926), který navrhuje čtyři kořeny súfismu. Ten první se týká súfismu, jakožto přirozeného vývoje mystických prvků, které jsou obsaženy v Koránu a v učení proroka Muhammada: „*Toto je převládající názor samotných súfijů a těch Muhanimadánů, kteří s nimi více či méně sympatizují; a i když se stěží může doporučovat evropským učencům, není to v žádném případě tak absurdní nebo neudržitelná hypotéza, jak se v Evropě často předpokládá.*“²⁰²

199 „...to regard similarities between religious teachings and intellectual paradigms as evidence of causal relations between them.“ Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 114 (překlad vlastní).

200 „*Mönchtum und Sufitum sind Geschwister. Sie beide haben dieselben Wurzeln in der menschlichen, der orientalischen Psyche. Sie sind Geschwister: kein Wunder, wenn die jüngere Schwester von der älteren gelernt hat!*“ Hartmann, „Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums“, s. 58-59 (překlad vlastní).

201 Tamtéž, s. 69.

202 „*This is the prevalent view of the Sufis themselves, and of those Muhanimadans who are more or less in sympathy with them; and though it can hardly commend itself to European scholars, it is by no means so absurd or untenable a hypothesis as is often assumed in Europe.*“

V tomto předpokladu je pak jakékoli hledání vnějších kořenů sufismu zbytečné. Druhým možným kořenem sufismu je podle Browna árijský a perský: „*Tato teorie má dvě formy, které mohou být stručně popsány jako indické a perské. Původní teorie, beroucí na vědomí zjevné podobnosti, které existují mezi súfijskými doktrínami v jejich pokročilejších formách a některými indickými systémy, zejména védántou, [...] předpokládá, že tato podobnost ukazuje, že tyto systémy mají společný původ, který je třeba hledat v Indii,*“²⁰³ V tomto předpokladu je tedy sufismus výsledkem syntézy indických a perských myšlenkových směrů. Jako třetí zdroj se podle Browna nabízí novoplatonismus, který má být „nadčasový, a kterému má sufismus v této spojitosti vděčit za základní existenciální odpovědi.“²⁰⁴ Konečně je zde čtvrtý zdroj, předpoklad, který činí ze sufismu podle Browna fenomén, který je nezávislý na cizích zdrojích: „*Jak již bylo naznačeno, zůstává zde možnost, že súfijská mystika může být zcela nezávislým a spontánním vývojem.*“²⁰⁵ Závěrem je však potřeba v této spojitosti říci, že byť Brown tvrdí, že je sufismus nezávislým fenoménem, tak jej zároveň chápal jako „integrální“ trend uvnitř islámu, který byl v pozdějších fázích jeho vývoje „naimpregnován“ nemuslimskými vlivy.²⁰⁶

Skotský misionář a badatel Duncan Black MacDonald (1863-1943) pak navrhuje následující klasifikaci vlivů na vývoj sufismu. První trend – asketický, se měl podle MacDonalda vyvinout z asketických prvků Muhammadova učení a Koránu

Edward G. Browne, *Literary history of Persia. From the Earliest Times until Firdawsí*, T. Fisher Unwin Ltd.: Adelphi Terrace, 1908, s. 418.

203 „*This theory has two forms, which may be briefly described as the Indian and the Persian. The former, theory taking note of certain obvious resemblances which exist between the Sufi doctrines in their more advanced forms and some of the Indian systems, notably the Vedanta, [...] assumes that this similarity shows that these systems have a common origin, which must be sought in India.*“ Tamtéž, s. 419 (překlad vlastní).

204 Tamtéž, s. 420.

205 „*As has been already hinted, there remains the possibility that the Sufi mysticism may be an entirely independent and spontaneous growth.*“ Tamtéž, s. 421 (překlad vlastní).

206 Tamtéž, s. 416-421.

v mystickou zbožnost: „*Jde o formu mystiky, která vzešla z asketismu.*“²⁰⁷ Druhý trend - spekulativní, se měl vyvinout pod silným vlivem novoplatonismu a východního křesťanství: „*Částečně spočívá v novoplatonismu, který je základem filozofie islámu.*“²⁰⁸ Ten se pak měl do sufismu dostat právě „*...prostřednictvím křesťanských mystiků a možná zejména skrze Pseudo-Dionýsia Areopagitu.*“²⁰⁹ Třetí a poslední trend ve vývoji sufismu je podle MacDonalda panteistický. Ten měl být do islámu zaveden al-Bistámím a zejména al-Halládžem, „největší osobností mezi ranými panteisty“, přičemž byl tento trend zcela cizí islámské doktríně transcendentního Boha.²¹⁰ Přestože MacDonalдова klasifikace sufismu a rozdělení vlivů na něj, byla v jeho době spíše standardem, tak byl pravděpodobně prvním badatelem, který se pokusil analyzovat mystickou zkušenost sufismu z hlediska parapsychologie.²¹¹

Významnou stopu v západním bádání o sufismu zanechal britský orientalista, islamolog a veliký znalec „klasických“ jazyků islámu Reynold A. Nicholson (1868-1945), první západní badatel, který přeložil *Masnáví* Džaláleddína Balchí Rúmího²¹², na kterém pracoval posledních dvacet let svého života.²¹³ Bylo to právě studium

207 „*It is to the form of mysticism which sprang from asceticism.*“ Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, George Routledge & Sons, 1903, s. 172 (překlad vlastní).

208 „*[It] lie partly in the neoplatonism which is the foundation of the philosophy of Islam.*“ Tamtéž, s. 180-181 (překlad vlastní)

209 „*...through the Christian mystics and, perhaps, especially through the Pseudo-Dionysius the Areopagite.*“ MacDonald, *Development of Muslim Theology*, s. 180-181 (překlad vlastní).

210 Tamtéž, s. 182-185.

211 Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident: comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion*, The Hague and Paris: Mouton and Co., 2d printing, 1963, s. 160.

212 Nicholson, Reynold A.: *The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí: Edited from the Oldest Manuscripts Available, with Critical notes, Translation and Commentary by Reynold A. Nicholson*, Vol. I, Leiden: E. J. Brill, 1925. V českém překladu pak Rúmí, Balchí: *Masnáví. Básně vnitřního smyslu*, přeložil Bečka, Jirí; Hiršal, Josef, DharmaGaia, 1. vydání, 2001.

213 „Professor Reynold A. Nicholson, Litt. D., L.L.D., F.B.A“, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol. 78, No. 1, 1946 (s. 91-92), s. 91.

poezie Rúmího, které mělo vést Nicholsona k uvědomění si nutnosti sepsání intelektuální historie sufismu.²¹⁴ Důsledkem toho bylo Nicholsonovo celoživotní bádání nad ranou súfijskou literaturou, která měla tvořit základ pozdějšího intelektuálního myšlení, přičemž to měla být právě literatura súfijských „klasiků“ devátého a desátého století, bez které se neobešel nikdo, kdo chtěl pochopit pozdější súfijské myšlenky a s nimi spojené konotace.²¹⁵

Stejně jako mnoho jeho předchůdců a současníků, se i Nicholson držel teze o několikanásobných vlivech na sufismus, zejména křesťanství – „[m]noho textů evangelií a apokryfních Ježíšových výroků je citováno v nejstarších súfijských životopisech...“²¹⁶, gnosticismu – „[a]čkoli je k dispozici jen málo přímých důkazů, nápadné místo, které zaujímá teorie gnóze v raných súfijských spekulacích, naznačuje kontakt s křesťanským gnosticismem...“²¹⁷, buddhismu – „[p]řed mohamedánským dobytím Indie v jedenáctém století, mělo Buddhovo učení značný vliv ve východní Persii a Transoxanii. Slyšíme o kvetoucích kláštorech v Balchu, metropoli starověké Baktrie, měste proslulém množstvím súfijů, kteří v něm sídlili“²¹⁸ a novoplatonismu – „Aristotelés, nikoli Platón, je dominantní postavou muslimské filozofie...“²¹⁹, přičemž je

214 Reynold A. Nicholson, *Selected Poems From The Divani Shamsi Tabriz*, Cambridge: Cambridge at University Press, 1898, s. vii-viii.

215 Reynold A. Nicholson, *The Kitáb al-luma' fi'l-Tasawwuf of Abú Nasr 'abdallah b. 'Ali al-Sarráj al-Tusi; edited for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices Reynold Alleyne Nicholson*, Leyden: E. J. Brill, 1914, s. viii.

216 „Many Gospel texts and apocryphal sayings of Jesus are cited in the oldest Sufi biographies...“ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London: G. Bell and Sons Ltd., 1914, s. 10 (překlad vlastní).

217 „Though little direct evidence is available, the conspicuous place occupied by the theory of gnosis in early Sufi speculation suggests contact with Christian Gnosticism...“, Tamtéž, s. 10.

218 „Before the Mohammedan conquest of India in the eleventh century, the teaching of Buddha exerted considerable influence in Eastern Persia and Transoxania. We hear of flourishing Buddhist monasteries in Balkh, the metropolis of ancient Bactria, a city famous for the number of Sufis who resided in it.“ Tamtéž, s. 16 (překlad vlastní).

219 „Aristotle, not Plato, is the dominant figure in Moslem philosophy...“ Tamtéž, s. 12 (překlad vlastní).

to právě novoplatonismus, kterému má sufismus vděčit za vývoj konceptu *ma'rifa*.²²⁰ Na základě výše řečeného pak Nicholson upozorňuje na to, že tolik složitý fenomén, jakým je sufismus, nelze odvodit z jediného zdroje. Zároveň však připouští, že askeze, která je příznačná pro nejranější období sufismu, má svůj původ v islámu.²²¹

Nicholson je pak příkladem badatele, který je ve svém bádání a pod „tíhou“ nových důkazů ochoten zpřesňovat své názory, jako je například změna jeho názoru ve spojitosti s formativním obdobím sufismu. A tak ve svém dopise adresovaném svému studentovi, Arthurovi J. Arberrymu, „mírní“ své přeceňování vlivu novoplatonismu na sufismus:

*„Nyní bych netvrdil, že řecká filozofie je jediným, nebo dokonce hlavním zdrojem, z něhož byl sufismus odvozen, přestože stále zastávám názor, že raný vývoj sufismu byl velmi výrazně ovlivněn proniknutím helénských myšlenek, které jsou však pouze jedním z mnoha různých prvků, které působí v mystickém hnutí v islámu a postupně jej přetvářejí.“*²²²

Přestože Nicholson tvrdí, že transformoval svůj pohled na vznik a vlivy na sufismus, zdá se, že si zachoval svůj původní postoj, podle kterého nebyl sufismus jako celek

220 Reynold A. Nicholson, „A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufiism, with a List of Definitions of the Terms 'Šúfi' and 'Tašawwuf,' Arranged Chronologically“, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906, Vol. 38, Issue 2 (s. 303-348), s. 316-320.

221 Tamtéž, s. 305.

222 „I should not now maintain that Greek philosophy is the only or even the pre-eminent source from which Sufism was derived, though I still adhere to the view that the early development of Sufism was very considerably influenced by infiltration of Hellenistic ideas, which however are but one of many diverse elements working within, and gradually transforming, the mystical movement in Islam.“ Arthur J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, London: Longmans, Green and Co., 1943, s. xx (překlad vlastní).

přirozeným výsledkem „čistého islámu“²²³, a to kvůli jeho předpokladu, že je islám příliš legalistický.²²⁴

Západní tendence zdůrazňování cizích (nemuslimských) vlivů na sufismus mnohdy odrážela pozadí badatele, kdy mnozí z nich sice uznávali více možných zdrojů, nicméně díky svému odbornému zaměření upřednostňovali jeden cizí zdroj před druhým. A tak holandský islamolog a znalec semitských jazyků Arent Jan Wensinck (1882-1939), který se specializoval na východní křesťanství a judaismus, považoval tato náboženství za hlavní zdroj súfijských praktik a myšlenek, přičemž sufismus byl pro něj variantou „semitské mystiky“, která je sama o sobě produktem novoplatónské filosofie:

„Není to jen několik doktrín, které [...] muslimští mystici převzali od novoplatónských filozofů, ale také celý jejich způsob života, jejich asketická cvičení...a půst a bdění jsou praktiky, které jsou považovány za ctnosti mezi novoplatónskými filozofy [...] i muslimskými mystiky. [...] Hlavní rysy křesťanské a muslimské mystiky jsou blízce podobné helénistické vzkvétající duchovní civilizaci.“²²⁵

Wensinck striktně neodmítal a nepopíral „oblíbené“ východní vlivy - zejména hinduismus a buddhismus, nicméně vliv těchto tradic měl být marginální, neboť ani hinduismus, ani buddhismus nebyl podle Wensincka v souladu s monoteistickým duchem semitské mentality.²²⁶ Zajímavé je pak sledovat jeho předpoklad ohledně

223 Alexander Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia“, *Pis'mennye pamiatniki Vostoka (Written Monuments of the Orient)*, Spring-Summer, Vol. 1, No. 4, 2006 (s. 206-238), s. 221-222.

224 Atif Khalil & Sheikh Shiraz, „Sufism in the World of Islam & Orientalist Scholarship“, *Studies in Religion. Sciences Religieuses*, Vol. 43, No. 4 (s. 355-370), s. 363.

225 „[I]t is not only several doctrines that [...] Muslim mystics have taken over from Neo-platonic philosophers, but also their whole way of life, their ascetic exercises.. and fasting and waking are practices which are reckoned as virtues among Neo-platonic philosophers as well as [...] Muslim mystics. Cardinal. [...] Features of Christian and Muslim mysticism appear to be closely akin to Hellenistic flourishing spiritual civilization.“. Arent J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the dove: Together with Some Chapters from his Ethikon*, Leyden: E. J. Brill, 1919, s. lxxx, cx (překlad vlastní).

226 Tamtéž, s. cx.

interakce mezi východo-křesťanskou a islámskou variantou „semitské mystiky“, kterou považoval a obousměrný proces. Zatímco zpočátku přebírali muslimští asketové a mystikové své teorie a praxe od východo-křesťanských mnichů - „...[m]uslimská mystická terminologie závisí na terminologii Syřanů“²²⁷, tak ve třináctém století se měly stát súfijské myšlenky zdrojem inspirace pro východo-křesťanské mystiky.

Dalším příkladem ovlivnění badatelským zaměřením při studiu jiných fenoménu je britská badatelka, studentka Reynolda A. Nicholsona a pravděpodobně první badatel, který se pokusil zmapovat život jedné z nejvýznamnějších postav súfismu, Rábi'e al'Adawije²²⁸ (zemřela 801), Margaret Smith (1884-1970), jejíž zájem o súfismus „probudilo“ studium asketických hnutí v Egyptě²²⁹, v Sýrii²³⁰ a v Mezopotámii a Persii.²³¹ Podobně jako Wensick, tak i Smith považovala vznik a následný vývoj súfismu za přirozenou evoluci křesťanské mystické tradice v jiném náboženském prostředí: „Není obtížné vysledovat souvislost mezi učením o askezi a sebekázní, které se objevuje jak v Koránu, tak v Tradicích, a křesťanskými naukami, s nimiž [...] měli muslimové v prvních stoletích islámské éry příležitost se seznámit.“²³² Díky tomuto

227 „...Muslim mystic terminology depends upon that of the Syrians.“ Tamtéž, xcvi (překlad vlastní).

228 Smith, Margaret: *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

229 Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, OneWorld Publications, 1995, kap. II (a).

230 Tamtéž, kap. II (b) s 19-26. Je to v této spojitosti právě Sýrie (a z části Egypt), kterou považuje belgický orientalista, jezuita a též zastávce křesťanských vlivů na súfismus Henri Lammens (1862-1937), za kolébkou súfismu: „*Súfismus se zrodil v Sýrii a Egyptě, kolébkách a původních sídlech monachismu. Ze syrštiny převzal část své odborné slovní zásoby.*“ („*Sufism has its birth in Syria and Egypt, the cradles and primitive seats of monachism. It borrowed a part of its technical vocabulary from the Syriac language.*“). Henri Lammens, *Islam and Institutions*, London: Methuen & CO. Ltd., 1929, s. 115 (překlad vlastní).

231 Smith, *Studies in Early Mysticism*, kap. II (c).

232 „*It is not difficult to trace the connection between these teachings on asceticism and self-discipline, which appear in both the Qur'ian and the Traditions, and the doctrines of Christianity with which, [...] the Muslims had every opportunity to become acquainted in the first centuries of the Islamic era.*“ Tamtéž, s. 134 (překlad vlastní).

předpokladu lze podle Smith různé súfijské praxe, jakými jsou například umrtvování těla, noční vigilie, dobrovolné hladovění, celibát atd. vysledovat zpět do klášterní tradice východního křesťanství:

„Sebe-umrtvování spojené s čistotou a přijetím celibátního života, které bylo tak často považováno za korunu křesťanského „řeholníka“, [...] považovali raní súfijové za nejvhodnější způsob k dosažení pokroku v duchovním životě. [...] Súfismus byl založen na celibátu a na tom, že smyslová touha může a měla by být potlačena silou lásky k Bohu, která ovládá celé tělo a jeho smysly.“²³³

Důraz Margaret Smith na křesťanské kořeny súfismu ji pak vedly k pochybnostem ohledně Nicholsonových nejen indických vlivů, ale i novoplatónských vlivů. Podle jejího názoru nebyly tyto vlivy přímé a byly zprostředkovány díky učení a textům Církevních otců. Dalším kanálem křesťanských vlivů na súfismus byly podle Smith sňatky mezi arabskými dobyvateli a křesťanskými ženami: *„Také v oblasti společenských vztahů se muslimové dostávali do úzkého kontaktu se svými křesťanskými poddanými, především prostřednictvím sňatků s křesťanskými ženami“²³⁴* které následně měly předávat své křesťanské ideály (včetně ideálů askeze a mystiky) svým dětem, jež je zase měly šířit mezi muslimské obyvatelstvo. Také panteismus, jehož zastánci byly některé súfijské skupiny, nepochází podle Smith z Indických a dalších východních tradic, ale z myšlenek Církevních otců, konkrétně Klementa Alexandrijského²³⁵ (zemřel 211/216), Basila Velikého²³⁶ (zemřel 379), Řehoře z Nyssy²³⁷ (zemřel 394), Makariuse Velikého²³⁸ (zemřel 391), Jana Kassiana²³⁹ (zemřel 435), Svatého Augustina²⁴⁰ (zemřel 430) a Dionýsia Areopagity.²⁴¹

233 *„The self-mortification involved in chastity and the adoption of the celibate life, which was so often regarded as the crown of the Christian " religious," [...] was considered by the early Siijis to be a most desirable means of attaining progress in the spiritual life. [...] Sufism was founded on celibacy, and that sensual desire can, and should, be con uered by the force of a ...love, that of the love of God , which wll dominate the whole body and its senses“* Tamtéž, s. 246 (překlad vlastní).

234 *„In the matter of social relationship also, the Muslims came into close contact with their Christian subjects, chiefly by means of marriage with Christian women.“* Tamtéž, s. 112 (překlad vlastní).

235 Tamtéž, kap. IV (a).

236 Tamtéž, kap. IV (b).

237 Tamtéž, kap. IV (c).

Přestože je bádání Margaret Smith ohledně asketických a mystických hnutí helénistického a raně středověkého Blízkého východu v komparativní perspektivě poučné a přínosné, tak její vyjádření, že „[m]ystika ve své podstatě představuje duchovní tendenci, která je prakticky univerzální“²⁴², a že je „...spontánním růstem, který vzniká jako odpověď na touhu lidské duše po přímé a osobní zkušenosti s božstvím“²⁴³ pak nevyvažuje zjevnou pro-křesťanskou zaujatost jejího akademického zájmu.

Pravděpodobně nejvýznamnějším představitelem teorie křesťanského původu súfismu byl španělský římskokatolický kněz a arabista Miguel Asín Palacios (1871-1944), který významným způsobem přispěl ke studiu al-Ghazzálího a Ibn 'Arabího a pro kterého byla súfijská spiritualita prakticky celá vypůjčená z křesťanství.²⁴⁴ V souladu s tímto předpokladem nebylo sofistikované mystické učení Andalusana Ibn 'Arabího o „nic víc“ než *islam cristinanzado* - „christianizovaný islám“, přičemž Ibn 'Arabího a al-Ghazzálího přirovnává k velkým španělským mystikům, jakými byli sv. Tereza od Ježíše (zemřela 1582) a sv. Jan od kříže (zemřel 1591).²⁴⁵ Palacios však zdůrazňuje, že ovlivňování není jednosměrného charakteru. Podobně jako Wensinck, tak i Palacios totiž uznává vliv muslimských myslitelů na vývoj křesťanské spirituality.²⁴⁶ A tak islám ovlivnil, podle Palaciose, některé aspekty křesťanské

238 Tamtéž, kap. IV (d).

239 Tamtéž, kap. IV (e).

240 Tamtéž, kap. IV (f).

241 Tamtéž, kap. IV (g).

242 „Mysticism in its essence represents a spiritual tendency which is practically universal.“ Tamtéž, s. 256 (překlad vlastní).

243 „...spontaneous growth, arising in response to the craving in the human soul for a direct and personal experience of the Divine...“ Tamtéž, s. 256 (překlad vlastní).

244 Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 54-55.

245 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 116.

246 Tento vliv byl však podle Palaciose sám o sobě vysledovatelný v křesťanství, což vysvětluje, proč byl tak snadno integrován do středověkého křesťanského myšlení. Khalil & Sheikh, „Sufism in the World of Islam“, s. 365.

teologie, aforismů, myšlenek, zvyků a kultury²⁴⁷, jako tomu bylo například v případě Božské komedie Danta Alighieriho (zemřel 1321), jehož zobrazení nebe a pekla mělo být ovlivněno muslimským eschatologickým učením.²⁴⁸

V Palaciově vědeckém bádání si pak Arberry všímá tendence, která je patrná i u mnoha dalších badatelů, a to „...že vše, co je podle nich v islámu dobré, pochází z cizích vlivů a musí být vysledováno do jednoho či druhé neislámského zdroje.“²⁴⁹ Jak na tomto místě upozorňuje Khalil a Sheikh, tak skutečnost, že si byl Arberry vědom těchto tendenčních sklonů badatelů včetně Palaciose, a to téměř čtyřicet let před Saidovým *Orientalismem* a jeho diskuzí v oblasti islámských studií, dokazuje, že si byl vědom některých slabín vědecké tvorby této doby.²⁵⁰

Jednou z nejvýznamnějších postav v oblasti západního bádání o sufismu byl francouzský islamolog a orientalista Louis Massignon (1883-1962), jehož konverze ke křesťanství (katolictví) měla být inspirována jeho zkušenostmi na Středním Východě, kde měl onemocnět a následně spatřit tvář Boha.²⁵¹ Vliv, který měl jako katolický teolog a přední francouzský islamolog, mu pak umožnil přispět k oficiálnímu postavení církve vůči islámu, a to mimo jiné v dokumentech II. vatikánského koncilu.²⁵²

247 Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 53-55.

248 James W. Morris, „Ibn ‘Arabi and His Interpreters. Part I: Recent French Translations“, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No. 3, 1986 (s. 539-551), s. 542-543.

249 „...that all that in their view is good in Islam is of foreign influence, and must be traced to one or other non-Islamic source.“ Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* s. 55 (překlad vlastní).

250 Khalil & Sheikh, „Sufism in the World of Islam“, s. 365.

251 Mary L. Gude, *Louis Massignon: The Crucible of Compassion*, University of Notre Dame Press, 1996, s. 39-46.

252 Více k Massignonovi a II. Vatikánskému koncilu např. Robinson, Neal: „Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion“, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Taylor & Francis, Vol. 2, 1991 (s. 182-205); Griffith, Sydney: „Sharing the Faith of Abraham: The „Credo“ of Louis Massignon“, *Islam and Christian-Muslim Relations*, Taylor & Francis, Vol. 8, 1997 (s. 193-210); Unsworth, Andrew: „Louis Massignon, the Holy See and the Ecclesial Transition from „Immortale Dei“ to „Nostra Aetate: A Brief History of the Development of Catholic Church Teaching on Muslims and the Religion of Islam from 1833 to 1965“, *AARM Periodical*, Vol. 20, 2008 (s. 299-316).

Byl to pak právě Louis Massignon, jehož dílo znamenalo radikální odklon od „orientalistické posedlosti“ vnějšími kořeny sufismu. Díky své analýze terminologie raného sufismu dochází Massignon k závěru, že původ sufismu lze nalézt v samotném Koránu, a proto není důvod hledat vně: *Korán je prostřednictvím neustálé recitace, meditace a praxe zdrojem islámské mystiky, a to na jejím počátku i v průběhu jejího vývoje.*²⁵³ A tak přestože byl původní význam koránské zvěsti zakladateli súfijské tradice reinterpretován v souladu s jejich mystickými zkušenostmi, tak to podle Massignona nepopírá skutečnost, že hlavní súfijské myšlenky byly založeny právě na hluboké meditaci a na zvnitřnění významu muslimského zjevení a nikoliv na vnějších zdrojích.²⁵⁴ Podle Massignona jsou pak „výpůjčky“ z cizích zdrojů obtížné, ne-li nemožné prokázat, pokud není možné doložit nějaký rozhodující (písemný) důkaz, který ve většině případů neexistuje. A tak, přestože Massignon přiznává možnost analogie sufismu s dalšími tradicemi a zdůrazňuje, že analogie je vlastní každému z nás - „[a]similujeme a rozpracováváme naše individuální zkušenosti podle analogických procesů“²⁵⁵, tak je sufismus podle tohoto badatele ve výsledku autochtonním fenoménem islámu, který nemůže být vysvětlen odkazy na cizí vlivy.

Asketické tendence v islámu pak byly podle Massignona výsledkem internalizace islámského zjevení některými společníky proroka Muhammada, jejichž asketické sklony, postupně rozšiřované o mystické představy, měly nalézt téměř okamžitého přijetí mezi muslimy v Basře a následně v Chorásánu.²⁵⁶ Tyto myšlenky, jak bylo řečeno výše, měly podle Massignona pocházet z islámu, neboť byly extrahovány z textů Koránu pomocí intenzivní meditace a rozjímáním o jeho esoterickém poselství. Postupně se však měla podle Massignona v sufismu objevovat „heretická“ představa o možném spojení mezi mystikem a Bohem. Tato myšlenka měla započít al-Basrím a Ibn Adhamem, přes al-Bistámího, Sahla at-Tustarího (zemřel 896),

253 „*Our'an, through constant recitation, meditation, and practice, is the source of Islamic mysticism, at its beginning and throughout its growth.*“ Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 73 (překlad vlastní).

254 Tamtéž, kap. 3 (a).

255 „*We assimilate and elaborate our individual experiences according to analogous processes.*“ Tamtéž, s. 43 (překlad vlastní).

256 Tamtéž, s. 107, 171.

Džunajda a ve svém vyvrcholení konče súfijským martyrem al-Halládžem, jehož život a smrt symbolizovala prototyp mystické zkušenosti v islámu.²⁵⁷ Po popravě al-Halládže měl podle Massignona nastat duchovní úpadek súfismu, který byl prezentován již Suhrawardím, a který vrcholil monismem školy Ibn 'Arabího: „*Po třech staletích vytrvalého boje Kharráze, Tawhidího, Ghazáliho a Suhrawardího z Aleppa, [...] Ibn 'Arabí učinil rozhodné, nenapravitelné ústupky, které odevzdaly islámskou mystickou teologii synkretickému monismu Karmatů*“²⁵⁸, přičemž Ibn 'Arabí „...účinně eliminoval z mystické oblasti všechny transcendentní zásahy božství.“²⁵⁹ Za hlavní příčinu tohoto úpadku považoval Massignon prolnutí „původní“ („prvotní“) mystické zkušenosti prezentované al-Halládžem se „spekulativní“ helénistickou filosofií, která měla být včleněna do islámu Ibn 'Arabím.²⁶⁰

Přestože Massignovo chápání historie súfismu včetně jeho klasifikace různých typů mystických zkušeností podrobně popsal Jean-Jacques Waardenburg (1930-2015) v již námi užitém díle *L'Islam dans le miroir de l'Occident*²⁶¹, domníváme se, že je vhodné doplnit ještě několik poznatků, které se týkají jeho celkového přístupu k súfismu a následného dopadu jeho díla na západní vědu. Ačkoliv Massignon obhajuje teorii ohledně koránského původu súfismu, tak, jak upozorňuje Julian Baldick, se Massignovo vyobrazení a popis al-Halládžova mučednictví nápadně podobá tomu Ježíše Krista.²⁶² V obdobném (křesťanském) duchu je Massignonova teorie o dvou přirozenostech al-Halládže – lidské a božské, které nejsou v Massignonově pojetí nic jiného, nežli islámskou verzí christologie.²⁶³ Navíc Massignonovo „povýšení“ al-Halládže nad

257 Tamtéž, s. 209-214.

258 „*After three centuries of sustained struggle by Kharraz, Hallaj, Tawhidí, Ghazálí, and Suhrawardí of Aleppo, [...] Ibn 'Arabí made decisive, irremediable concessions, which surrendered Islamic mystical theology to the Qarmathians' syncretist monism.*“ Tamtéž, s. 56. (překlad vlastní).

259 „...*effectively eliminated all transcendent intervention of the divinity from the mystical domain.*“ Tamtéž, s. 214.

260 Tamtéž, s. 56.

261 Viz Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, s. 152-157.

262 Julian Baldick, „Massignon: Man of Opposites“, *Religious Studies*, Vol. 23, No. 1, 1987 (s. 29-39), s. 34-35.

263 Reynold. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism by Reynold A. Nicholson*, Cambridge: Cambridge University Press, 1923, s. 30-31.

ostatní súfije vypovídá o Massignonově křesťanské slabosti²⁶⁴ a jeho (implicitní) snaze „pokřesťančit“ tohoto súfijského mučedníka.²⁶⁵ Skutečné poznání mystického jevu je pak podle Massignona možné pouze díky proměně poznávajícího předmětem svého výzkumu. Tímto důsledným znovu-prožíváním mystické zkušenosti al-Halládže se ji pak snažil nejen vysvětlit svým současníkům, ale jak upozorňuje Waardenburg, zároveň participovat na její posvátnosti.²⁶⁶

Stejně jako v případě všech badatelů humanitního zaměření, tak se i v Massignonově práci odráží vlastní, subjektivní (v tomto případě křesťanská) orientace. V jeho konkrétním případě byla jeho orientace krom výše zmíněného diktována zvláštním druhem vztahu k islámu, který byl podbarvený koloniální angažovaností Francie v arabském světě, jeho blízkými vztahy s některými náboženskými a intelektuální osobnostmi své doby, jakož i jedinečnými existenciálními obavami, které se staly základem jeho rozsáhlé literární tvorby²⁶⁷ (podle některých to byl právě súfismus, který mu měl sloužit jako prostředek k prohloubení jeho vlastní zkušenost s Bohem), která může být jen stěží považována za striktně akademickou.²⁶⁸ Tato „neakademická“, která byla zčásti způsobena jak ekumenickým duchem jeho katolické osobnosti, která byla utvářena setkáními s velkorysími a pohostinnými muslimy v islámském světě, tak i (alespoň) částečným uznáním božského původu Muhammadových zjevení – „*Muhammad nevytvořil Korán*“²⁶⁹ – mu umožnila překonat „akademickou nadřazenost“, která toliko charakterizovala orientalistické bádání jeho doby.²⁷⁰ Zároveň však byla tato Massignonova osobní a teologická orientace jistou slabinou, neboť pro zbožného křesťana vázaného na doktrínu nebyl v konečném důsledku islám, ani v rámci svých súfijských formulací schopen nabídnout to, co ve své

264 Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabi* (trans. by Liadain Sherrard), s. 81, pozn. 15.

265 Massignon se tak v tomto kontextu pak ocitá ve stejném „táboře“, jako Miguel A. Palacios.

266 Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, s. 192.

267 Khalil & Sheikh, „Sufism in the World of Islam“, s. 366.

268 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 117.

269 „*Muhammad did not make the Qur'an.*“ Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 98, pozn. 29.

270 Khalil & Sheikh, „Sufism in the World of Islam“, s. 366.

úplnosti křesťanství. Jak na tomto místě poukazuje Said, tak byl islám pro Massignona, „...nedokonalou náhražkou křesťanství na Východě.“²⁷¹ Nejblíže se islám měl přiblížit křesťanství právě skrze postavu al-Halládže, jehož duchovní vyspělost a úspěchy dokonce měly podle Massignona dokonce předčít ty Muhammadovy.²⁷² Massignon pak v tomto předpokladu „lehce“ navazuje na britského poručíka Jamese Williama Grahama, autora prvního nezávislého pojednání o sufismu v evropském jazyce²⁷³, který o několik desítek let před Massignonem poukazuje na údajnou nadřazenost křesťanství a sufismu nad judaismem a islámem a na údajnou podobu mezi křesťanstvím a sufismem: „*Tolik pasáží ze Svatého písma se zdá hovořit v jazyce sufismu. [...] Sufismus je zjevně systém spiritualismu, nebo téměř doktrínou milosti*“²⁷⁴, přičemž sufismus je v konečném důsledku podle Grahama Novým Zákonem islámu. Na rozdíl od Grahama se však Massignonův celkový postoj lišil jak hloubkou své komplexnosti a rozsahem vědeckých znalostí, tak hloubkou citlivého přístupu, který provázal jeho studium islámu a sufismu.

Massignon nebyl zdaleka jediným tehdejším badatelem, který zkoumal formativní období sufismu. Tohoto „úkolů“ se zhostil také historik náboženství a luteránský biskup, Švéd Tor Andrae (1885-1947), jehož pohled na asketické a mystické prvky v islámu však byl nejednoznačný. Jakožto znalec Muhammadova života a rané historie islámu si byl Andrae (odkazujíc přitom na Massignona) vědom přítomnosti asketických a mystických tendencí v muslimské komunitě již od jejího samotného počátku.²⁷⁵ Nicméně však podle Andraeho bylo Muhammadovo učení, včetně koránské zbožnosti, samo o sobě produktem křesťanských vlivů:

271 „...imperfect substitute in the East for Christianity.“ Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic*, Harvard: Harvard University Press, 1983, s. 285 (překlad vlastní).

272 Khalil & Sheikh, „Sufism in the World of Islam“ (s. 355-370), s. 366.

273 Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, s. 13.

274 „So many passages from Holy Scriptures seem to speak in the language of Sufiism. [...] Sufiism is evidently the systém of spiritualism, or nearly the doctrine of grace.“ James W. Graham, „A Treatise on Sufiism, or Mahomedan Mysticism“. In *Transactions of the Literary Society of Bombay*, Vol. 1, 1819 (s. 89-119), s. 100 (překlad vlastní).

275 Tor Andrae, *In the Garden of Myrtles. Studies in Early Islamic Mysticism* (trans. by Brigitta Sharpe), State University of New York Press, 1987, s. 8-9.

„Je-li Korán základem mystiky, pak je samotná koránská zbožnost postavena [...] na křesťanských základech. [...] Koránskou zbožnost lze považovat za překlad do arabského jazyka a arabské představivosti asketické zbožnosti, onoho mnišského náboženství, které vzkvétalo v rámci syrských církví.“²⁷⁶

Stejně jako Massignon pak považoval Andrae deváté (a desáté) století za období aktivního tvůrčího rozvíjení mystických teorií a praxí hrstkou zbožných jedinců²⁷⁷, přičemž tyto teorie a praxe opět vycházely podle Andraeho z křesťanského myšlení. Po tomto rozkvetu měl následovat postupný úpadek, který byl zčásti zapříčiněn tím, že do súfismu pronikly „spekulativní“ a „metafyzické“ metody, které byly ze své podstaty cizí iracionálním základům mystické zkušenosti,²⁷⁸ jež je právě díky své iracionalitě a nevyřaditelnosti v tomto předpokladu univerzální.

Badatel, který byl do jisté míry zastáncem „Andraeho universalismu náboženské zkušenosti“, je Andrae (implicitně) prosazoval, byl Andraeho vrstevník, francouzský myslitel a zastánce metafyziky, René Guénon (1886-1951), který přestože nebyl akademicky vzdělaný v oblasti súfismu, měl významný vliv na bádání o súfismu na Západě. Guénon, konvertita k islámu a zasvěcenec do súfijského řádu *šadhílija* Ivanem Aguélim²⁷⁹ (zemřel 1917), kde přijal jméno ‘Abd al-Wáhid Jahjá²⁸⁰ a který „opustil“ moderní Evropu, aby se usadil v Egyptě, byl pak jedním z nejproduktivnějších zastánců toho, co je známé jako pereniální filosofie. Vzdělán v matematice a filozofii Guénon inklinoval k okultismu, nicméně se proti němu a dalším „pseudo-tradicím“ brzy obrátil ve prospěch „pravých“ tradic (tj. hlavních světových náboženstvích), a to

276 *„If the Qur’an is the ground of mysticism, then Qur’anic piety itself builds [...] on Christian foundations. [...] Qur’anic piety can be regarded as a translation into Arabic language and Arabic imagination of the ascetics piety, that monastic religion, which flourished within the the Syrian churches.“* Tamtéž, s. 8 (překlad vlastní).

277 Tamtéž, s. 32, 84.

278 Tamtéž, s. 32.

279 Ivan Aguéli, narozený jako John Gustaf Agelii byl švédský konvertita k islámu a následně k súfismu, kde přijal jméno ‘Abd al-Hadí’ Aqilí.

280 Jean-Pierre Laurant, *René Guénon. Cahiers de l’Herne*, Paris: Éditions de l’Herne, 1985, s. 19.

zejména těch, která nabízela „legitimní“ formy zasvěcení.²⁸¹ Díky Guénonově vlivu na řadu západních intelektuálů, se kterými si dopisoval, a také na díla jeho blízkých kolegů, především na jeho mladšího kolegu Frithjofa Schuona²⁸² (1907- 1998), není jeho význam ve vývoji súfijských studií na Západě, jak již bylo řečeno, zanedbatelný. Navzdory jeho postřehům, které se týkají súfijské „doktríny“, se jeho radikálnější postoje a myšlenky obtížně etablovaly v akademických kruzích.

Jedním z charakteristických rysů Guénonova díla byla jeho nekompromisní kritika moderny, a to ve všech jejích aspektech. Tuto kritiku nejsilněji vyjádřil v dílech *La crise du monde moderne*²⁸³ (*Krise moderního světa*) a *La règne de la quantité et les signes des temps*²⁸⁴ (*Vláda kvantity a znamení doby*). Jeho kritika moderního světa, v některých případech téměř prorocká²⁸⁵, expandovala i do orientalistického bádání, které pro něj – protože bylo poznamenáno duchem moderny - nebylo schopno proniknout do skutečného významu rituálů, obřadů a doktrín náboženských tradic.

Byla to pak právě neschopnost orientalistů proniknout do vnitřních významů, která jim podle Guénona bránila v tom, aby byli schopni rozeznat integrální jednotu

281 Khalil & Sheikh, „Sufism in the World of Islam“, s. 366.

282 Více k Schuonovi například Cutsinger, James. *Splendor of the True: A Frithjof Schuon Reader*. Albany: State University of New York Press, 2013.

283 Guénon, René: *La crise du monde moderne*, Paris: Bossard, 1927.

284 Guénon, René, *La règne de la quantité et les signes des temps*, Paris: Gallimard, 1945.

285 Zmiňme například jeho predikci blížící se globální ekologické krize. Odkazujíc na technologický vývoj vyplývající z aplikace moderní vědy, napsal Guénon, že: „Vynálezy, jejichž počet v současné době roste stále rychlejším tempem, jsou o to nebezpečnější, že přinášejí do hry síly, jejichž skutečná povaha je lidem, kteří je využívají, zcela neznámá. Nebezpečí, které je součástí těchto vynálezů, dokonce i v těch, která nejsou výslovně vytvořena za účelem zničit lidstvo [...] bude nepochybně narůstat, [že] není v žádném případě nepravděpodobné, že právě prostřednictvím těchto vynálezů si moderní svět způsobí vlastní destrukci.“ („Inventions, whose number is at present growing at an ever-increasing pace, are all the more dangerous in that they bring into play forces whose real nature is quite unknown to the men who utilize them. The danger inherent in these inventions, even in those that are not expressly created for a purpose destructive to mankind [...] will undoubtedly continue to grow, it is by no means improbable that it will be through these inventions that the modern world will bring about its own destruction“). René Guénon, *Insights into Islamic Esoterism and Taoism* (trans. by Henry D. Fohr, ed. James R. Wetmore), NY: Sophia Perennis (reprint), 2004, s. 90-91 (překlad vlastní).

mezi esoterickým jádrem (*haqíqa*) islámské tradice a její exoterickou částí (šarí'a). V tomto ohledu Guénon předpokládal, že existuje podobnost mezi doslovně smýšlejícími věřícími („fundamentalisty“) na straně jedné a „modernisty“ na straně druhé, (a to bez ohledu na to, jak vzdělání mohou být), neboť obě tyto strany sdílejí podle Guénona neschopnost porozumět skutečnému významu symbolů, sdílejí neschopnost vidět za vnější formy, sdílejí neschopnost nahlédnout do vnitřní podstaty náboženství. Tato neschopnost vidět za vnější formy se pak netýkala pouze nábožensky smýšlejících věřících, jejichž vyjádření ohledně náboženství se podle Guénona redukovalo na povrchní, přehnané, doslovné a dogmatické interpretace náboženství. Toto se týkalo též orientalistů, resp. jejich reduktivních historických analýz, které jim kvůli jejich světonázorům, ve kterých byli zakořeněny, měly znemožnit porozumět skutečné povaze náboženství a v našem případě sufismu a jeho vztahu k islámu: „*Je-li obtížné určit počátek sufismu v islámu*“, píše Guénon, „*je to proto, že tradičně nemá a nemůže mít jiný počátek než samotný islám. Právě v takových věcech je vhodné mít se na pozoru před zneužíváním moderní „historické metody*.“²⁸⁶

V této souvislosti je třeba upozornit na zásadní rozdíl mezi Guénonovou kritikou orientalismu a Saidovou kritikou. S jistým rizikem zjednodušení by se dalo říci, že pro Saida spočíval problém orientalistického diskurzu převážně v epistemologických problémech, které byly „horizontální“ povahy. Tyto problémy se soustředily na neschopnost kultur a civilizací reprezentovat sami sebe těm ostatním způsobem, který byl nedostatečně „suverénní“. Toto se pak mělo týkat zejména kultur, jež byly poznamenány dlouhodobými historickými konflikty. Pro Guénona jsou na druhou stranu epistemologické problémy zcela jiné povahy - vertikální povahy. Orientalisté v Guénově předpokladu nebyli schopni pochopit náboženství východu, protože ztratili schopnost porozumět vlastnímu náboženství, ztratili schopnost vnímat a rozlišovat význam posvátného ve vlastním světě. Na principu, že „jen podobní mohou pochopit

286 „*If it is difficult to determine the beginning of Sufism in Islam, it is because traditionally it has not and cannot have any other beginning than that of Islam itself. [...] It is in such matters that it is advisable to be wary of the abuses of the modern historical method.*“ Guénon, *Insights into Islamic Esoterism and Taoism*, s. 70.

podobné“²⁸⁷, Guénon předpokládal, že společnost, která není schopna pochopit skutečnou povahu vlastní náboženské tradice, není připravena proniknout do „nejhlubších tajemství náboženství jiných“, zvláště pokud by byla tato náboženství analyzována stejnými nástroji a v rámci stejného sekulárního rámce tak, jako tomu bylo učiněno v západní tradici, kdy bylo náboženství západních badatelů studováno a „rozebráno“, díky čemuž mělo dojít k „uzavření“ či „překonání“ vnitřního významu tohoto náboženství. A tak pro Guénona problém orientalismu netkví jako u Saida v otázce „sebe-prezentace domorodců“ či v jejich neschopnosti definovat vlastní náboženství nebo náboženskou identitu tak, jak to „umí“ západní svět, nýbrž v metodě. „Obyvatel východu“, který by chtěl reprezentovat svou tradici po vzoru Západu a prostřednictvím jeho nástrojů západního bádání by však v Guénově předpokladu neuspěl stejně, jako neměli uspět evropští orientalisté. Naopak, západní badatel, který se ponoří do esoterického jádra náboženství a uchopí jeho vnitřní význam skrze vyšší poznání, bude mít Guénovým prizmatem mnohem větší šanci porozumět východním náboženstvím, nežli obyvatel Východu, který by používal „západní metodu“, jež jeho náboženství zbavuje vlastního tradičního charakteru.

Na tomto místě je potřeba říci, že při své kritice orientalismu vycházel Guénon zejména z předpokladu pereniální filosofie (které, jak bylo řečeno, byl velkým zastáncem), jež předpokládá, že existuje neměnná podstata, která je v různých formách vlastní každé „pravé“ náboženské tradici, tudíž pochopení podstaty jedné tradice v její celistvosti by znamenalo pochopení podstaty všech náboženství.²⁸⁸

287 Khalil & Sheikh, „Sufism in the World of Islam“, s. 367.

288 Rozpravu a analýzu o pereniální filosofii, nabízí například Huxley, Aldous: *The Perennial Philosophy*, New York: Harper & Brothers, 1945; Schuon, Frithjof: *Transcendent Unity of Religions* (Introduction by Huston Smith), Wheaton: Quest Books, 1984; King, Richard: *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*, London: Routledge, 1999; Links, Martin; Minnaar, Clinton (eds.): *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, World Wisdom, 2007; Holman, John, *The Return of the Perennial Philosophy: The Supreme Vision of Western Esotericism*, London: Watkins Publishing, 2008; McMahan, David L.: *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford: Oxford University Press, 2008; Parsons, William B. (ed.), *Teaching Mysticism*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

4. 2 Závěr

Byla to hrstka badatelů této doby, která položila základy pro své nástupce vytvořením značného množství literatury, jež zahrnovala jak vydání raných súfijských spisů a analytické studie jednotlivých súfijských mistrů, tak studie, které se týkaly hlavních súfijských teorií a praxí. Jejich přístupy k súfismu, které se někdy značně lišily, pak mnohdy odrážely na jedné straně jejich akademické předpoklady a zájmy a na straně druhé jejich náboženské a intelektuální predispozice. Byla tu však jedna otázka, která zůstávala v centru jejich pozornosti a která tyto badatele spojovala, a to byla otázka původu súfismu a cizích vlivů na jeho vývoj, přičemž, jak jsme viděli, každý prosazoval „ten svůj“ jako ten hlavní.

V bádání vědců (nejen) této doby se pak objevují zejména dva přístupy: První přístup je možné charakterizovat jako historický. Tento přístup zdůrazňuje konkrétní okolnosti evoluce súfismu napříč časem a prostorem, přičemž na súfismus nahlíží jako na nepřerušovaný lineární vývoj konceptů, myšlenek, představ a praxe. Paralelně s tímto přístupem měli tito badatelé tendenci považovat súfismus za jistý druh „trans-historické“ spirituality, která, přestože nebyla imunní vůči svému konkrétnímu politickému, geografickému, kulturnímu, ekonomickému a sociálnímu prostředí, požívala na něm jisté nezávislosti, čímž měla podle těchto badatelů odrážet soubor „neměnných konstant“ lidské psyché (například věčné a universální lidské touhy dosáhnout vyšší reality).²⁸⁹

289 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 118.

5. BĀDÁNÍ O SÚFISMU VE DRUHÉ POLOVINĚ 20. STOLETÍ

5.1 Úvod do kontextu

Je velmi obtížné charakterizovat západní bádání o súfismu od druhé poloviny 20. století, a to zejména kvůli rozsáhlosti a rozmanitosti studií a badatelů. Nežli budeme hovořit o samotném bádání o súfismu v této době, je tak potřeba učinit několik poznámek. Za prvé, byli to badatelé přelomu 19. a 20. století (jejichž díla a názory na súfismus byly analyzovány výše), kteří položili textové a faktografické základy pro bádání o súfismu ve druhé polovině dvacátého století. Byli to také tito badatelé, kteří vytvořili kritické edice súfijských textů a zároveň zavedli soubor metod, termínů a předpokladů o povaze súfismu a také o tom, kteří súfijští mistři mají být považováni za nejautoritativnější a kteří mají být považováni za „nedůležité.“ Za druhé, mnoho západních badatelů padesátých a šedesátých let 20. století se v metodologické rovině při vypořádání se s písemným odkazem súfismu stále opíralo zejména o filologické metody a literární kritiku, přičemž kromě vydávání původních súfijských textů se badatelé této doby snažili rozšířit své vnímání súfismu mezi vzdělanou laickou veřejnost tím, že překládali do západních jazyků díla, která považovali za významná. Tyto překlady pak mimo jiné přispěly k tomu, že se o historii súfismu včetně jeho literárního odkazu zajímali nejen vědci, ale též i široká veřejnost.²⁹⁰ Za třetí, přestože v 19. století a první polovině 20. století byla většina publikací o súfismu vydávána evropskými badateli zejména z Velké Británie, Francie, Německa a Holandska (tedy badateli koloniálních mocností), tak od druhé poloviny 20. století se studium súfismu stává, díky lepším zázemím pro badatele súfismu v dalších zemích, rozmanitější. A tak mnoho západních odborníků na súfismus v desetiletích následujících po druhé světové válce již nepůsobilo pouze v Evropě, ale také v Severní Americe. Později se vědecké studium súfismu etabluje i v Asii (například v Japonsku a Jižní Koreji). Za čtvrté, na dějiny súfijských studií na Západě ve druhé polovině 20. století pak může být nahlíženo jako na řetězec kontinuity nebo dokonce jako na „řetězec intelektuální

²⁹⁰ Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 121.

dynastie.“ Tak např. v německy hovořícím akademickém prostředí byl Richard Hartmann následován Helmutem Ritterem (1892-1971), jehož práci *Das Meere der Seele*²⁹¹ považuje Annemarie Schimmel (1922-2003) za „...výsledek ideální kombinace striktní filologie kombinované s asketickým a náboženským porozuměním“²⁹², Fritzem Meierem (1912-1998) a později již zmíněnou Annemarií Schimmel (mimo jiné učitelkou současného významného amerického badatele na poli sufismu Carla W. Ernsta), Richardem Gramlichem (1925-2006) či Berndem Rudolfem Radtkem. Ve Velké Británii pak nalézá Reynold A. Nicholson (1868-1945) svého nejvýznamnějšího „dědice“ v osobě Arthura J. Arberryho. Pokračovateli francouzské větve a Louise Massignona byli dva jeho nejvýznamnější studenti Henry Corbin (1903-1978) a Paul Nwyia (1925-1980), kteří pak byli „vystřídání“ Michele Chodkiewiczzym (1929-2020), Gilesem Veinsteinem, Éricem Geoffroyem a dalšími. Za páté, krom „objektivních“ akademiků ve studiu islámu a sufismu se v této době vyskytuje skupina badatelů, kteří částečně činí ze sufismu předmět jejich osobní a náboženské zainteresovanosti, jak je tomu např. v případě A. J. Arberryho či Henryho Corbina, který byl celoživotně fascinován šiitskou/súfijskou esoterikou, a to zejména v iránské společnosti dvacátého století.²⁹³

5. 2 Významná témata a osobnosti západního bádání o sufismu ve druhé polovině 20. století

Jedním z charakteristických rysů bádání o sufismu ve druhé polovině 20. století je rozvíjení teorií a předpokladů, které byly analyzovány výše. A tak Massignonovu „koránskou teorii“ rozpracoval katolický teolog Paul Nwyia (1925-1980), který

291 Ritter, Helmut: *Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, Leiden: E. J. Brill, 1955.

292 „...is the result of an ideal combination of strict philology combined with aesthetic and religious understanding.“ Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, s. 12

293 Víc o Corbinovi v tomto kontextu například Van den Bos, Matthijs: *Mystical Regimes: Sufism and the State in Iran from the Qajar Era to the Islamic Republic*, Leiden, E. J. Brill, 2002, kap. 1 (s. 31-44).

zkoumal ranou súfijskou exegetickou tradici. Na základě své analýzy vysledovává (podobně jako Henry Corbin), kořeny súfijského esoterismu do šíitské tradice, konkrétně pak k šestému imámovi Dža'farovi as-Sádikovi (zemřel 765), u kterého Nwyia analyzuje As-Sádikovi komentáře ke Koránu s cílem poukázat na blízkou příbuznost s exegetickými metodami, které měly podle Nwyi používat někteří raní súfijští mistři.²⁹⁴ Textové důkazy, na kterých postavil Nwyia svou teorii však shromáždil súfijský autor a hagiograf 'Abd ar-Rahmán As-Sulamí (zemřel 1021) v exegetickém kompendiu s názvem *Haqa'iq al-Tafsir*, díle, které Nwia považuje za „...jedno z největších úspěchů v dějinách vývoje mystických komentářů ke Koránu.“²⁹⁵ Na tomto místě však Knysh upozorňuje na skutečnost, že jelikož As-Sulamí celoživotně prosazoval a zastával „pro-súfijskou“ apologetiku a postoj, a protože jeho exegetická metoda a výběr mohla být ovlivněna a determinována právě tímto postojem, není zcela jisté, že byl As-Sádik skutečným autorem exegetického textu, který mu je přisuzován²⁹⁶ a ze kterého skrze As-Sulamího Nwyia čerpá. Přes výše řečené nejasnosti a otázky ohledně pravdivosti autorství As-Sádika, jehož text Nwyia zkoumal, je řada otázek a návrhů, které při svém bádání Nwia pokládá, přinejmenším přínosná, a to zejména kvůli Nwyiově důrazu na koránskou exegezi, jakožto středobodu súfijského světonázoru.²⁹⁷

V bádání ve stopách Nwyii o osobnostech exegetického charakteru súfismu pokračoval americko-německý badatel Gerhard Böwering, autor studie o díle jednoho z pilířů rané súfijské exegeze, Sahla at-Tustarího (zemřel 896).²⁹⁸ Přestože Böwering

294 Paul Nwyia, „Le Tafsir mystique attribué à Ğa'far Sâdiq“, *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 43/4, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1968 s. 182-230.

295 „The *Haqa'iq al-Tafsir* may have been one of the greatest achievements in the history of the development of mystical commentary on the *Quran*.“ Mohammad Anwar Syarifuddin, „Measuring the *Haqa'iq al-Tafsir*: From its Contentious Nature to the Formation of Sunnite Sufism“, *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 2, 2013 (s. 209-245), s. 210 (překlad vlastní).

296 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 123.

297 Více k tomuto Nwyia, Paul: *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beyrouth: Dar El-Machreq Éditeurs, 1970.

298 Böwering, Gerhard (ed.), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896)*, Berlin: De Gruyter, 1980.

souhlasí s Nwyiovým předpokladem ohledně nápadných podobností mezi súfijskými exegetickými metodami a těmi nemuslimskými - [ř]ada klíčových poznámek je v komentáři zpracována jako samostatné jednotky, nezávislé na koránském kontextu²⁹⁹ - konkrétně křesťanské patristické tradice³⁰⁰, tak na rozdíl od svého staršího kolegy se zdráhal uznat tyto nemuslimské zdroje za hlavní zdroj pro inspiraci exegetických technik súfismu. Na tomto místě Böwering zdůrazňuje, že i přes přítomnost „domnělých“ cizích vlivů v súfijské exegetické tradici, by neměl být súfismus chápán a vykládán jako „něco“, co „trpí“ nedostatkem kreativity nebo jako něco, co musí pro svou životaschopnost participovat na cizích (křesťanských) zdrojích.

Přestože Böwering při své analýze at-Tustariho nabízí téměř psychologickou analýzu při popisu jeho nepolapitelných mystických asociací³⁰¹, tak zároveň ve svém díle uznává skutečnost, že tento exegeta není „o nic víc“ jedinečný, nápaditý, inovativní a jedinečný, nežli jeho protějšky z nemuslimských (křesťanských) tradic. Na tomto místě se pak nabízí otázka, na kterou Böwering neodpovídá, a sice, zda existuje kauzalita mezi křesťanskými smýšlejícími autory a těmi muslimskými, jinými slovy, jestli existuje kauzální vztah mezi těmito dvěma exegetickými tradicemi.

Studie Nwyii a Böweringa pak přispěly k opětovnému otevření „věčných“ debat ohledně role cizích vlivů při utváření súfijských představ a praxí. A tak německý badatel Bernd Radtke ve svém bádání analyzuje intelektuální pozadí raných súfijských myslitelů Dhú l-Nún al-Misrího (zemřel 860) a Abú al-Hakíma at-Tirmidího³⁰² (zemřel cca 898)³⁰³, kteří jsou badateli mnohdy považováni za typické představitele

299 „A number of Keynotes are taken up by the commentary as isolated units, independent from their Quranic context...“ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896)*, Berlin: De Gruyter, 1980, s. 136. (překlad vlastní).

300 Tamtéž, s. 135-142 (kap. III. 5).

301 Tamtéž, s. 43-99 (kap. II).

302 Radtke, Bernd: *Al-Hakīm at-Tirmidī: Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts*, Freiburg: Schwarz Verlag, 1980.

303 Kropáček, *Súfismus*, s. 63.

gnostických a novoplatónských myšlenek v islámu. Radtke však ve spojitosti s těmito a dalšími súfijskými ranými mistry jakožto údajnými představiteli gnosticizmu a novoplatonismu upozorňuje na skutečnost, že situace byla mnohem složitější, přičemž ukázal, že jak Dhú l-Nún, tak At-Tirmidí byli ve skutečnosti relativně typičtí muslimští myslitelé, jejichž antropologické a epistemologické názory byly v souladu s názory jejich muslimských současníků.³⁰⁴

Kritické přehodnocení Massignonovy „koránské teorie“ nabídl slovinsko-francouzský badatel a íránista Marijan Molé (1924-1963). Přestože Molé souhlasí s Massignonem, že někteří zbožní muslimové vyvinuli své mystické myšlenky skrze meditaci nad „vnitřním“ významem koránského zjevení³⁰⁵, tak trvá na tom, že vznik asketických a mystických tendencí v raném islámu nemůže být dostatečně vysvětlen bez odkazu na množství mnišských komunit na Středním východě. Mnišský život a myšlenky byly široce rozšířené v Egyptě, Iráku, Íránu a Sýrii, kde se křesťanští mniši setkávali s muslimskými askety a mystiky. Byli to pak muslimští mystikové, kteří podle Molého nezůstali imunní vůči přitažlivosti mnišských myšlenek a praxí, zejména těch, které zastávali mesalianisté, jejichž doktrína, která obsahovala „skrývání ctnostných činů“, mohla přispět ke vzniku súfijské skupiny *malámatíje*, vyznačující se sebe-obviňováním.³⁰⁶ Molé pak odmítá jakékoli východní vlivy, ať již jde o buddhistické teorie a praxe, a to včetně sporného příspěvku al-Bistámího.³⁰⁷

Diametrálně opačný pohled na věc měl britský badatel, který se specializoval na východní náboženství a s nimi spojenou mystickou zkušenost Robert Ch. Zaehner (1913-1974). Zaehnerova tvrzení ohledně súfismu spočívá již ve známém argumentu, že súfismus nemá nic společného s islámem a v jistém slova smyslu může být považován za „nezávislé náboženství“: „*Nemůžeme se zbavit pocitu, že súfismus je tak radikálním*

304 Bernd Radtke, „Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 136, No. 1, 1986 s. 536-569.

305 Marijan Molé, *Les Mystiques Musulmans*, Paris: Presses Universitaires de France, 1965, s. 4-5

306 Tamtéž, s. 9-12, 18-22.

307 Tamtéž, s. 7-8.

zkreslením ortodoxní doktríny, že tvoří samostatné náboženství.“³⁰⁸ Cizí „charakter“ sufismu je pak podle Zaehnera nejlépe vidět u postavy al-Bistámího, který měl „zdědit“ své panteistické myšlenky od jistého Abú Alí al-Sindího, kterého Zaehner považoval za „hinduistického“ konvertitu k islámu.³⁰⁹ al-Bistámího přijetí hinduistického světónázoru pak podle Zaehnera mělo znamenat zlom ve vývoji sufismu, a to od jeho monoteistického původu k úplnému panteismu védánty.

Tezi o indickém původu sufismu se pak Zaehner snaží podpořit (zavádějícím) argumentem, že „[a]ni Tóra ani Korán se přirozeně nehodí k mystickému výkladu³¹⁰, že „[m]ystický přístup není přirozený pro nikoho, kdo je vzdělán v monoteistické víře“³¹¹, zatímco „...teologické myšlení indických náboženství je mystické skrz naskrz.“³¹² Zaehnerova teze však byla přijata skepticky: na rozdíl od údajného setkání mezi al-Bistámím a al-Sindím není žádný historický (a zároveň textový) důkaz, který by potvrdil al-Bistámího za zastávce panteismu „hinduistického typu“.³¹³ Na tomto místě je potřeba zdůraznit, že výše řečená kritika (včetně Zaehnerových předchůdců) neznamena, že by sufismus nebyl v nějakém styku s indickými tradicemi, nicméně ke vzájemnému obohacování mezi sufismem a „hinduismem“ však došlo mnohem později a obohacování probíhalo sofistikovanějším způsobem, než naznačuje Zaehnerův argument.

Největšího zastávce „perské teorie“ našel sufismus v osobě francouzského

308 „We cannot help feeling that Sufism is so radical a distortion of the orthodox doctrine as to constitute almost a separate religion.“ Robert Ch. Zaehner, *Hindu and Muslim*, London: Athlone Press, 1960, s. 3 (překlad vlastní).

309 Tamtéž, s. 108-109.

310 „Neither the Torah nor the Qur'an naturally lend themselves to a mystical interpretation.“ Tamtéž, s. 3 (překlad vlastní).

311 „The mystical approach does not come naturally to anyone schooled in a monotheistic creed.“ Tamtéž, s. 3 (překlad vlastní).

312 „...Indian religions theological thinking is mystical through and through.“ Tamtéž, s. 3 (překlad vlastní).

313 Arthur J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London: George Allen and Unwin, 1957, s. 90; Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 47.

teologa, filosofa, íránologa a profesora islámských studií na francouzské *École pratique des hautes études* Henryho Corbina (1903-1978), který vysledovává počátek súfismu do esoterického prostředí raného šíismu. Corbin se prakticky celý svůj akademický život snažil dokázat příbuznost súfismu a ší'y, dvou směrů islámského esoterismu se zvláštním zřetelem na roli perských myslitelů při realizaci výsledného intelektuálního prostředí. Bylo to pak zakořenění mezi Peršany, kdy získal podle Corbina súfismus svou konečnou podobu a dosáhl svého plného potenciálu. Vztah mezi súfismem a ší'ou však není podle Corbina jednosměrné povahy. Přestože měla být súfijská myšlenka ve svých počátečních fázích svého vývoje ovlivněna esoterickými myšlenkami ší'y, tak to měla být právě súfijská zbožnost, která díky své duchovní a tvořivé energii oživila postupem času „zkostnatělou“ a „dogmatizovanou“ tradici šíitů.³¹⁴ Esoterické aspekty súfismu a ší'y, které měly dosáhnout svého vrcholu ve spirituálním prostředí pozdně středověké íránské společnosti, pak měly podle Corbina posloužit jako obrana proti „neplodnému literarismu“ a „malicherné mentalitě“ jak sunnitské, tak šíitské „oficiální“ ortodoxie. Byl to pak Ibn 'Arabí, který přestože se narodil ve Španělsku, a nikoliv v Persii, je pro Corbina hlavním představitelem súfismu, neboť to byl přesun Ibn 'Arabího ze Španělska (muslimského Západu) na muslimský Východ, který má podle tohoto badatele symbolizovat právě důležitý posun islámského mystického myšlení (na které Corbin nahlížel jako na vrchol intelektuálního a duchovního života) do íránského prostředí.³¹⁵

Jedním z představitelů osobní a náboženské zainteresovanosti při studiu islámu a súfismu, jak bylo výše řečeno, byl Arthur John Arberry, významný britský orientalista a arabista, jenž roku 1955 přeložil Korán do angličtiny a jehož následný komentář ke Koránu³¹⁶ je považován za jeden z nejvýznamnějších, který napsal nemuslimský autor. Arberry v súfismu viděl vyjádření univerzální mystiky, která je však ve svém jádru neoddělitelně spjata s islámem, přičemž vztah mezi súfismem a islámem je podle

314 Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1964, s. 264-265.

315 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 124.

316 Arberry, Arthur J.: *The Koran: Interpreted*, Allen & Unwin Ltd., 1955.

Arberryho obdobný jako je vztah mezi mystickými hnutími a náboženskými systémy, ze kterých se tato hnutí „vynořují.“³¹⁷

Na rozdíl od jeho některých současníků a předchůdců pak Arberry nepřeceňoval cizí zdroje, ze kterých měl sufismus čerpat, nicméně jakožto vynikající překladatel Koránu rozpoznává (podobně jako Massignon) biblický původ „podivných“ praktik súfijské tradice. Přestože nebyl Arberry tak politicky angažovaný jako Massignon a jeho osoba nehrála tolik důležitou roli při podpoře křesťansko-muslimských vztahů, tak v žádném případě by neměl být považován za „nezúčastněného“ badatele, jehož oddanost ke studiu sufismu je vedena pouhou intelektuální „zvědavostí“. V jeho stručné autobiografické zprávě, která byla zveřejněna po jeho smrti³¹⁸ přiznává, že celoživotní studium islámské mystiky mělo vliv na jeho niterný život. Upozorňujíc na božské Světlo, o kterém se v Koránu hovoří v súfiji oblíbeném verši Světlo (24:35), říká:

„Jakmile toto světlo zazářilo v srdci, žádná temnota ho nemůže přemoci. Věřím, že světlo je realitou, protože jsem to sám zažil. Věřím, že to také musí být Pravda a myslím si, že není vhodné ji nazývat Bohem. Jsem akademický učenec, ale uvědomil jsem si, že čistý rozum je nedostatečný k proniknutí do mystéria Božího světla, a může, vskutku, i když je příliš laskavě oddané, vložit neproniknutelný závoj mezi srdce a Boha. Svět, ve kterém žijeme, je jistě plný stínů. [...] Ale protože jsem zažil Božské Světlo, nepotřebuji si přát nějaké jiné vyšší milosrdenství. Nyní již několik let obnovuji svou křesťanskou zbožnost, ve které nalézám velkou útěchu, již se netrápím intelektuálními pochybnostmi, které jsou generovány velkými zájmy o dogmata. Víím, že Žid, Muslim, Hinduista, Buddhista, Párs – všechny druhy [...] lidí byly, jsou a budou vždy ozářeny světlem „ze stromu požehnaného, stromu olivového, jenž není ani východní, ani

317 Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, s. 12.

318 U této zprávy není jisté, zdali ji chtěl Arberry vydat, přičemž editor práce, ve které se *Apologia Spiritualis* (revidovaná verze Arberryho *Mystical Poems of Rumi*) objevuje, pak lakonicky hovoří, o tom „že tato zpráva bylo nalezena mezi Arberryovými spisy.“ Arthur J. Arberry, *Mystical Poems of Rumi* (ed. Ehsan Yarshater), The University of Chicago Press, 1992, s. 21.

západní“ (K 24:35) – „Univerzálního Stromu Pravdy a laskavosti Boha. Neboť Bůh [...] má nekonečnou starostlivost a lásku ke každému jednotlivci.“³¹⁹

Přestože byla Arberryho křesťanská víra obnovena setkáním a studiem islámu (potažmo sufismu), tak podobně, jako u Massignona byl islám pro Arberryho „pouhou“ „intimací příslibu křesťanství.“³²⁰ Na rozdíl od Massignona pak nebyl Arberry natolik vázán oficiální křesťanskou doktrínou nebo teologií.

Byl to také Arberryho dlouhodobý zájem o mystiku, co mu mělo dovolit vidět za všechna dogmata, jež mu bránila brát vážněji jeho víru. Je třeba doplnit, že Arberry a Massignon nebyli jediní, kteří vzali svou víru vážněji jako odpověď na setkání se sufismem. Např. orientalista Richard J. McCarthy (1913-1981) v úvodu překladu al-Ghazálího, *Deliverance from Error* tvrdí, že učení al-Ghazálího ho mělo přimět lépe praktikovat katolictví „v nejpřesnějším slova smyslu“ a k uvědomění si duchovního bohatství, které s sebou nese katolická tradice.³²¹

319 „Once this light has shone in the heart, no darkness can overcome it. I believe that light to be a reality, because I myself have experienced it. I believe it also to be the Truth, and I think it not appropriate to call it God. I am an academic scholar, but I have come to realize that pure reason is unqualified to penetrate the mystery of God's light, and may, indeed, if too fondly indulged, interpose an impenetrable veil between the heart and God. The world in which we live is certainly full of shadows. [...] But because I have experienced the Divine Light, I need not wish for any higher grace. I have now for some years resumed my Christian worship, in which I find great comfort, being no longer troubled by the intellectual doubts generated by too great a concern for dogma. I know that Jew, Muslim, Hindu, Buddhist, Parsi – all sorts [...] of men, have been, are and will be always irradiated by that Light _kindled by a Blessed Tree, an olive that is neither of the East nor of the West [Q 24:35] – the Universal Tree of the truth and the goodness of God. For God, being [...] has an infinite solicitude and love of each particular.“ Arberry, *Mystical Poems of Rumi*, s. 26 (překlad vlastní).

320 Patrick Laude, *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon*, SUNY Press, 2010, s. 131.

321 Abú Hámíd al-Ghazálí, *Deliverance from Error. Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. (trans. and annotated by Richard J. McCarthy), Boston: Twayne, 1980, s. 51.

Od dob Arberryho, Corbina a Zaehnera se pole súfijských studií na Západě nesmírně rozšířilo. Během několika posledních desetiletí se objevily četné monografie o jednotlivých súfijských postavách, tématech v rámci různých súfijských tradic a aspektech jejich historického, kulturního a institucionálního růstu. Byly také přeloženy súfijské texty nejen z arabštiny, perštiny a turečtiny, ale také z dalších jazyků islámského světa, objevují se kritické edice.³²² V současné době také vycházejí časopisy, které se výhradně věnují sufismu, jako je *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*³²³, který vychází dvakrát ročně a *Journal of Sufi Studies*³²⁴. Pokud budou tyto trendy v zájmu o sufismus pokračovat a disciplína se stane globálnější, a to jak opuštěním některých starších předpokladů o povaze vztahu sufismu k islámu, tak také tím, že budeme přijímat seriózněji příspěvky specialistů na islámský svět, pak se posuneme ke komplexnějšímu a přesnějšímu chápání teoretického a praktického bohatství tohoto fenoménu. Budeme také schopni lépe pochopit, jakým způsobem se sufismus, jakožto integrální část islámu, formoval a že po staletí sloužil jako zdroj pro vnitřní život zbožných muslimů, od rolníků po úředníky, od lidových kazatelů ke vzdělaným učencům, a to navzdory protestům nejen některých západních badatelů, ale také islámských fundamentalistů, kteří nemají mnohdy žádné seriózní vzdělání v klasických vědách islámu, ani neznají intelektuální dějiny náboženství, které chtějí reprezentovat a za které tak horlivě brojí.³²⁵

5.3 Závěr

Pakliže hovoříme o bádání ve druhé polovině 20. století, pak by mohl někdo konstatovat, že otázka cizích vlivů a zdrojů na sufismus je v této době již vyřešena, přesto se tato otázka naopak v západní literatuře stále šířila. Jak jsme si totiž výše mohli všimnout, prakticky každý z výše zmíněných badatelů druhé poloviny 20. století považoval za svou „povinnost“ hledat kořeny sufismu v tradici, které se věnoval, nebo

322 Zmiňme například Orfari, Bilal and Saab, Nada (eds.): *Sufism, Black and White A Critical Edition of Kitāb al-Bayād wa-l-Sawād by Abū l-Ḥasan al-Šīrjānī (d. ca. 470/1077)*, Brill, 2012.

323 <https://ibnarabisociety.org/journal/>

324 <https://brill.com/view/journals/jss/jss-overview.xml>

325 Khalil & Sheikh, „Sufism in the World of Islam“, s. 370.

keré byl nakloněn. A tak pro „iránology“ byl súfismus produktem sofistikované íránské/perské spirituality, pro indology to bylo muslimské přivlastnění si indických náboženských a filosofických systémů atp.³²⁶ Pro mnoho západních badatelů byl pak súfismus muslimským rozšířením křesťanské klášterní tradice, která zase byla prodchnuta „pozdní helénskou moudrostí“³²⁷, přičemž toto vyjádření ohledně křesťanské tradice a súfismu pak není zas tak překvapující vzhledem k převážně křesťanským kořenům a křesťanskému prostředí, ze kterého tito badatele pocházeli.

Zároveň však nelze popřít, že problém původu súfismu sloužil pro západní badatele jako podnět pro to, aby uvažovali o islámské mystice v komparativní perspektivě, protože to byla mimo jiné tato komparatistika, která tyto badatele „vytrhla“ z „úzkých oblastí jejich akademické specializace.“³²⁸ Na tomto místě je vhodné zmínit, že komparativní studia zřídka (pokud vůbec), řešila otázku toho, co by mělo být považováno za „vnější vliv“ a také, do jaké míry může naše chápání „pravého arabského islámu“ sloužit jako měřítko pro rozlišení „muslimských“ a „nemuslimských prvků“. Tuto otázku si položil např. americký učenec islámských studií Marshall Hodgson (1922- 1968), který poukazuje na přehnanost se zacházením s arabskými intelektuálními a kulturními prvky islámské civilizace jakožto s „jedinými originálními prvky islámu“, zatímco „nálepkujeme“ nearabské prvky jako cizí, vypůjčené, nemuslimské.³²⁹

326 Je však potřeba říci, že ne všichni badatelé druhé rané poloviny 20. století vkládali súfismus do cizích (nemuslimských zdrojů). Tak např. současník Henryho Corbina, Arthura J. Arberryho či Roberta Ch. Zaehnera, švýcarský badatel italsko-německého původu Titus Burckhardt (1908-1984) kritizuje orientalisty z fluktuace různých zdrojů a vlivů na súfismus (např. novoplatonismu, „hinduismu“ atd.), neboť podle Burckhadta neexistuje dostatečný důvod ke zpochybnění historické autentičnosti duchovního vzestupu súfíjských mistrů až k proroku Muhammadovi, protože veškeré duchovní metody čerpají z Koránu a z příkladu proroka. Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (foreword by William C. Chittick), World Wisdom, 2008, s. 4-5.

327 Baldick, *Mystical Islam*, s. 3-4.

328 Knysh, „Historiography of Sufi Studies in the West“, s. 125.

329 Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 3, Chicago: Chicago University Press, 1977, s. 41-43.

Dalším problémem současného západního bádání je otázka „rozkvětu“ a „úpadku“ súfismu. Podle mnohých západních badatelů (nikoliv podle všech) to bylo 13. století, které představovalo vyvrcholení súfismu, načež súfismus měl podle těchto badatelů „vstoupit“ do období pozvolného úpadku, který pokračoval po celou dobu islámské historie až do současnosti.³³⁰ Tento údajný úpadek měl nalézt svá vyjádření v rostoucí lhostejnosti jednotlivých súfijů, v re-interpretaci klasického súfijského odkazu, v okázalém a široce rozšířeném vzdáním se islámských rituálních závazků mnohých súfijů a v neposlední řadě v podpoře „sprostých pověr, které jsou se súfiji spojeny.“³³¹

Je pak pozoruhodné sledovat, že tyto západní představy o domnělé „degeneraci“ a „úpadku“ pozdějšího súfismu, jsou (přinejmenším zčásti) známy díky „stížnostem“ středověkých a moderních súfijských autorů, kteří hovořili o „znehodnocení“ původně vysoké úrovně súfijské zbožnosti, která měla být znehodnocena „rukama jejich současníků.“³³²

330 Arthur J. Arberry, *Sufism.*, s. 119-123; Gustav von Grunebaum, *Classical Islam: A History 600–1258* (trans. by Kathrine Watson), Chicago: Aldine Publications, 1970, s. 191-201.

331 Arberry, *Sufism*, s. 120-122.

332 Arberry, *Sufism*, s. 121-122; Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, s. 20-22.

6. KRITIKA „SÚFÍJSKÉHO ORIENTALISMU“ A ZÁPADNÍHO BĀDÁNÍ

Západní bádání o súfismu od jeho počátku v raném 19. století až do současnosti prošlo dlouhým vývojem. Díky snaze a úsilí mnoha generací západních badatelů o súfismu od Williama Biddulpha, Johna Malcolma, Jamese W. Grahama, přes Ignáce Goldzihera, Louise Massignona a zdaleka nekonče Annemarie Schimmel, Carlem W. Ernstem, Williamem Chittickem, Alexanderem Knyshem a dalšími, máme relativně komplexní obraz súfismu, a to jak v kontextu historickém, tak pokud jde o současný stav rozličných súfíjských hnutí v různých částech muslimského světa či pokud jde o súfíjské představy atd.

Větší znalost súfismu v současné době je také zapříčiněna dostupností súfíjských textů, které jsou dostupné západním recipientům díky mnohým překladům do evropských jazyků. Jak však na tomto místě upozorňuje Carl W. Ernst, tak tyto překlady tvoří pouhý zlomek ze súfíjské literatury, neboť „tvoří méně než deset procent existujících arabských rukopisů, a to nehovoříme o těch perských, tureckých, berberských a dalších jazycích, které súfíjové užívali a užívají.“³³³

Přes výše řečené však někteří současní západní badatelé stále sdílí předpoklad raných orientalistů, a to navzdory relativně široké základně znalostí, které se týkají súfismu. Tito badatelé tak zastávají názor, jaký zastával např. William Jones či John Malcolm a další, že „pravý“ zdroj súfismu se nachází v „hinduismu“, buddhismu, novoplatonismu či v křesťanství. Podobně tomu tak je i v bývalých kolonizovaných územích, kde jsou spisy některých koloniálních úředníků stále tištěny a kde mnohdy „...*sekulární elity považují tyto studie za pravé průvodce k historii a kultuře.*“³³⁴

Jsou to pak orientalisté, kteří jsou z velké části zodpovědní za současný postoj k súfismu a islámu, a to zkreslením a překroucením súfismu jakožto cizí entity

333 Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, s. 17-18.

334 „...*secularized elites regard these studies as authentic guides to history and culture.*“ Tamtéž, s. 18 (překlad vlastní).

v islámu.³³⁵ Zároveň je však potřeba zdůraznit, že mnoho prvků orientalistického zkruslení súfismu vychází právě z východní tradice. Jako příklad zmiňme např. perský *Dabistán*³³⁶, jehož autorství je někdy připisováno jistému muslimskému cestovateli Mohsánovi³³⁷ a již zmíněného Williama Jonese, který byl tímto dílem v případě súfismu výrazně ovlivněn.³³⁸ Jako další příklad východního ovlivnění západních badatelů můžeme zmínit šíitské duchovenstvo v Persii. Šíitská klerikální hierarchie nebyla súfismu nakloněna již od vzestupu Safíovců v 16. století.³³⁹ Perský klérus pak začal rozlišovat mezi praktickým aspektem súfismu (rituály, životní styl či jiné sociální aspekty), kterým opovrhovali a aspektem teoretickým (filosofickým), který nazývali *'irfán* a kterého si naopak cenili.³⁴⁰ Cestovatelé, kteří navštívili Írán, byli pak vystaveni těmto myšlenkám. Nejznámějším „cestovatelem“ je v našem případě již zmíněný John Malcolm, který byl výrazně ovlivněn šíitskou autoritou a zakladatelem Kadžárovské

335 Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, s. 11.

336 Celým názvem *Dabistán al-Madhahib - „Škola náboženství“* (Uždavinys, „Sufism in the Light of Orientalism“, s. 114) či „*Škola sekt*“ (Sedgwick, *Western Sufism*, s. 108)

337 *Dabistan or School of Manners* (transl. by David Shea and Anthony Troyer), Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, vol. III, 1843, s. vii.

338 Sám Jones o tomto díle s fascinací píše: „*Obsahuje více učení, zábavnější historii, krásnější ukázky poezie, více vynalézavosti a vtipu, více absurdnosti a rouhání, než jsem kdy viděl shromážděné v jediném svazku: poslední dva nejsou autory, ale jsou uvedeny v kapitolách pro heretiky a nevěřící z Indie. Celkově to je nejúžasnější a nejpoučnější kniha, kterou jsem kdy v perštině četl.*“ („*It contains more recondite learning, more entertaining history, more beautiful specimens of poetry, more ingenuity and wit, more indecency and blasphemy, than I ever saw collected in a single volume: the last two are not the author's, but are introduced in the chapters on the heretics and infidels of India. On the whole, it is the most amusing and instructive book I ever read in Persian.*“). “William Jones, *The letters of Sir William Jones* (ed. Garland Cannon), 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1970, s. 739 (překlad vlastní).

339 Jak však upozorňuje Linda Sijbrand, tak Sáfíovci byli původně súfijským řádem, nicméně když přišli k moci, jejich postoj k súfismu se změnil. Linda Sijbrand, „*Orientalism and Sufism: an overview*“. In Ian R. Netton (gen. ed.), *Orientalism Revised: Art, Land and Voyage*, Routledge: London and New York, 2013, s. 106 (s. s. 98-114).

340 Na tomto místě Ernst doplňuje, že tento teoretický aspekt mystiky (súfismu) si zachoval vysokou reputaci v Íránu do dnešních dnů, přičemž samotné vůdčí osobnosti, jakými byli ajatolláh Mortezá Motahharí (1920-1979) či ajatolláh Rúholláh Chomejní (1902-1989), jsou mimo jiné dobře známi pro jejich spisy, které se týkají pojetí teoretické a filosofické mystiky. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, s. 11.

dynastie Agou Muhammadem 'Alím³⁴¹, přičemž i přes vědomí toho, že byl jeho perský kontakt proti súfismu zaujatý³⁴², ve svém obsáhlém díle *History of Persia* z roku 1815 o vztahu súfismu a islámu říká, že byl súfismus částí islámu: „Z důkazů Mahomedánských autorů zjišťujeme, že tito nadšenci koexistovali s jejich náboženstvím.“³⁴³

Zkreslený pohled na súfismus mají současní západní recipienti a badatelé také díky některým muslimským fundamentalistům, které považují mnohdy za jediné (a pravé) představitele islámu, a kdy tito recipienti někdy „mlčky“ přijímají fundamentalistické odmítnutí súfismu jakožto něčeho, co nemůže být součástí islámu. Jako příklad můžeme zmínit Muhammada Iqbála (1876/1877-1938), pákistánského básníka a politika, který, jak upozorňuje Ernst, měl považovat súfismus za cizí prvek v islámu, „recyklovanou verzi Platóna“, která je příliš pasivní a příliš závislá na duchovních vůdcích.³⁴⁴ Podobně k súfismu přistupuje muslimský reformátor a salafista Muhammad Rašid Ridá (1865-1935), jehož vztah k súfismu byl nevráživý. Súfismus Ridá vidí jako nearabské a nemuslimské vniknutí do islámu, přičemž poukazuje na kolaborantský charakter některých súfijských hnutí, která jsou podle něj nepřáteli arabského nacionalistického odporu vůči kolonialistům.³⁴⁵

Na základě výše řečených příkladů nechceme říci, že orientalisté nehráli a nehrají roli v současných předpokladech a myšlenkách ohledně súfismu, naopak. Je však potřeba poukázat na to, že jednou z velkých mezer, které je potřeba vyplnit, když

341 Jakožto velvyslanec a koloniální činitel, který byl dobře znalý perštiny, byl Malcolm roku 1800 vyslán na perský dvůr, kde navázal přátelský vztah s vůdčí náboženskou autoritou perského města Kérmánšáh, Agou Muhammadem 'Alím (zemřel 1797), který reprezentoval ší'itskou hierarchii a který byl v naprosté opozici k súfijským skupinám, jež v té době začaly přitahovat stále větší množství následovníků v Persii

342 Malcolm, *The History of Persia*, s 388.

343 „From the evidence of Mahomedan authors, that these enthusiasts were co-existent with their religion.“ Tamtéž, s. 382 (překlad vlastní).

344 Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, s. 202.

345 Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis*, s. 98-102; Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1981, s. 90-102.

analyzujeme historii západního bádání o súfismu, je mezera v našem pochopení, jak „obyvatelé Východu“ sami přispěli ke „zkreslení“ orientalistického bádání.³⁴⁶ Zmiňme v této spojitosti Edwarda W. Saida, kdy jednou z hlavních kritik, které se váží k jeho práci je, že nenechává mluvit Araby a muslimy za sebe a odmítá jejich jakoukoliv roli v sebevyjádření.³⁴⁷ V této spojitosti pak David Prochaska a Edmund Burke upozorňují na to, že takto Said rozděluje mocné a aktivní kolonizátory na jedné straně a na straně druhé nalézají pasivní členy druhé strany.³⁴⁸

V případě súfismu však často vidíme aktivní přístup nejen na straně kolonizátorů (orientalistů), ale také aktivní, nikoliv pasivní přístup i v súfismu samotném (vzpomeňme např. výše zmíněné súfijské rebelie proti evropským kolonizátorům). Výše jsme také viděli, že badatelé o súfismu nebyli ovlivněni pouze evropskými myšlenkami, předpoklady a předsudky, ale také těmi východními a je nutné si tedy uvědomit, že kolonizovaný svět není pasivním produktem Západu.

Můžeme pak říci, že jedním z mnoha problémů v orientalistické dezinterpretaci je mnohdy zobecňování a řazení „těch jiných“ do „vyhovujících přihrádek“. Tyto a mnohé další apriorní předpojatosti nalézáme i v současné době a jsou silné, zejména pokud hovoříme o islámu a Středním Východě. Burke a Prochaska například poukazují na současnou diskuzi, která je mnohdy podobná právě diskuzi u orientalistů 19. a 20. století. Jako příklad této diskuze odkazují na události po teroristických útocích z 11. září 2001. Následná „válka proti terorismu“ totiž získala „rámcovou moc ke zformování politického pole, které je velice podobné tomu imperialistickému v 19. a 20. století. Absence diskuze ohledně koloniálního charakteru americké přítomnosti v Iráku a na Středním Východě je pak jedním z ukazatelů proniknutí politické sféry do sféry intelektuální a duchovní.“³⁴⁹ A tak je v tomto diskurzu súfismus i v současné době

346 Sijbrand, „Orientalism and Sufism, s. 106.

347 Daniel M. Varisco, *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, Seattle: University of Washington Press, 2007, s. xv.

348 Edmund Burke III. and David Prochaska (eds.), „Introduction: Orientalism from Postcolonial Theory to World History“, *Genealogies of Orientalism. History, Theory, Politics*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2008 (s. 1-71), s. 2-3.

349 Tamtéž, s. 50-51.

mnohdy zobrazován jako univerzální a tolerantní a jako opoziční element vůči „džihádistickému islámu“ (jak je islám v současnosti často označován). Podobně také upozorňuje Sijbrand, že v současné době západní filologické zaměření na texty včetně reprezentace súfismu jakožto islámské mystiky a univerzálního náboženského trendu vedou mnohdy současné západní recipienty k myšlence, že je súfismus (jak již bylo řečeno) tolerantní fenomén, který „miluje“ mír a snadno se s ním (oproti islámu) spolupracuje.³⁵⁰ Měli bychom však mít na paměti, že tento obraz súfismu je stejným zkreslením, jako je zkreslené, že členové súfijských řádů jsou pouze tančící dervišové, kteří pouze pijí víno a věnují se výhradně poezii. Podobně by mělo být přistupováno i k súfismu jako takovému, kdy bychom měli brát v potaz nejen, jak se nám na první pohled může jevit (např. jako univerzální mystika), ale také jeho vznik, podmínky, ve kterých vznikal, historii, praxi a další elementy, které se k němu váží, a tak by mělo být k němu přistupováno jako ke komplexnímu fenoménu.

350 Sijbrand, „Orientalism and Sufism“, s. 107-108.

ZÁVĚR

Někteří (postmodernističtí) kritici ohledně psaní o historii a dějinách tvrdí, že historie je vždy historií pro někoho, a že ten někdo nemůže být historií sám o sobě, protože „historie nemá vlastní já.“³⁵¹ Stejně jako ne všichni historikové jsou neutrálními pozorovateli, totéž platí o historických (badatelích) sůfismu, neboť vždy zaujímají nějakou pozici a nějaké postavení ve světě (jsou jím zaujati), nějaký předpoklad, jsou historií a historickými příběhy fascinováni, jsou jí nadšeni, jsou jí zděšeni.³⁵² Historici o sůfismu tak v tomto předpokladu transformují jednotlivé historické výroky a události do různých příběhů, které by jinak byly „pouhými“ soubory těchto událostí a výroků.³⁵³ Jinými slovy můžeme říci, že podobně jako mnozí historikové, tak i badatelé (historici) o sůfismu se zabývají (historickými) událostmi, které se týkají předmětu jejich zájmu, aby demonstrovali své, osobní (a priori kladné či záporné) závěry při popisování tohoto fenoménu, a to na základě argumentace mnohdy zkreslenými příběhy, které tito badatelé „poskládali“ z různých historických událostí, výroků a údajných podobností. Tento sumarizovaný akt uspořádání (historických) událostí, náhodně vybraných prohlášení některých (historických) aktérů, interpretace literárních děl bez nějakého kontextu, má pak zjevný cíl – a to dát těmto různorodým „historickým důkazům“ určitou jednotu, určitý jednotný a sjednocující význam.³⁵⁴

Nabízí se pak otázka, jak jsou výše hrubé „historické důkazy“ založené na příbězích, výrociích apod., věrohodné. Historik a literární kritik Hayden White (1928-2018), který se zabýval transformací „historických důkazů“ převážně z roviny literární např. argumentuje tím, že narativní popis je vždy obrazným popisem, alegorií, která je zaměřena na přenesení, přemostění významu z jedné diskursní komunity do druhé.³⁵⁵

351 Keith Jenkins, *On “What Is History”?* From Carr and Elton to Rorty and White, London: Routledge, 1995, s. 22.

352 Graham Harman, *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*, Chicago: Open Court, 2007, s. 29.

353 Jenkins, *On “What Is History”?*, s. 23.

354 Tamtéž, s. 24.

355 Hayden White, *The Content of the Form*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987, s. 12.

Přestože nemusíme souhlasit s Whitem, že mají dějiny převážně literární povahu a podobu, je nesporné, že úspěch, či naopak neúspěch uspořádání a poskládání nějakého prvotního „historického důkazu“ do příběhu, závisí ve veliké míře na kulturní a intelektuální predispozici členů dané společnosti.³⁵⁶

Pravděpodobně na základě výše zmíněných (postmoderních) konceptualizací západních historiografií (jakožto beletristických děl par excellence) považuje Carl W. Ernst sufismus za vynález evropského myšlení konce 18. století.³⁵⁷ Sufismus však, bez ohledu na to, jak smyšleně, vymyšleně, či dokonce s jakou motivací byl vykládán Západem, byl a stále je skutečný fenomén, a to nejen pro své následovníky, ale též i pro své odpůrce. To, co sufijové islámského „klasického věku“ řekli či napsali o sufismu v arabštině, turečtině, perštině a dalších „klasických jazycích islámu“, bylo hořčnatě přeloženo mnohdy tolik kritizovanými západními orientalisty do evropských jazyků. V tomto procesu pak orientalisté nevyhnutelně re-formulovali původní sufijské myšlenky a praxe do kulturních zvyklostí, které jsou společné západním společnostem.

Transformace muslimských diskurzů do jednoho či druhého evropského kulturního idiomu může být považována do značné míry za přirozený proces, kterým se evropští intelektuálové snažili pochopit a zároveň předat ostatním komplexní a mnohostrannou tvář cizí kultury a náboženství. Aby bylo možné totiž porozumět a zároveň ocenit práci orientalistů čtenářskou veřejností, musel být islám a jeho různé směry, včetně sufismu, definován, klasifikován a prezentován v intelektuálních konvencích, které by dávaly smysl zamýšleným recipientům. Prezentovat sufismus v jeho vlastních termínech a výrazech tak, jak byl vyznáván a prezentován nespočtem sufijských učitelů a jejich následovníků, nebylo pro západní badatele o islámu jednoduše možné, a to zejména ze dvou důvodů: za prvé, v premoderním a současném muslimském světě neexistoval a neexistuje jednotně přijímaný „trans-regionální

356 Jenkins, *On "What Is History"?*, s. 25.

357 Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, s. 9, 147. Na tomto místě však upozorňuje Alexander Knysh, že když se Ernst vyjadřuje o původu sufismu, tak se zaměřuje na uvolnění západních paradigmat a k Ernstovým „dekonstruktivním prohlášením“ by tak mělo být přistupováno s jistou obezřelostí. Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, Oxford: Princeton University Press, 2017, s. 3.

metanarativ“ o súfismu a súfijích. Jistě, existovalo nespočetné množství učebnic súfismu, historiografie či dokonce texty týkající se dynastické historie různých súfijských učitelů. Tyto texty však vycházely ze súfijské perspektivy a byly sociálně, kulturně a jazykově specifické pro regiony, kde vznikly a spíše tak poukazovaly na vnitřní diverzitu islámu a súfismu namísto reprezentace těchto fenoménů v jejich celistvosti. Zmínky súfijských autorů a učitelů jejich předchůdců sice odhalují a ukazují genealogii jejich myšlení, představ a praxe, ale neposkytují nějaký ucelený obraz o tom, jak, kdy a proč vznikl súfismus a jak se vyvíjel v čase a prostoru. Za druhé, jak již bylo zmíněno, pokud by došlo k doslovnému překladu súfijského učení, praktik a biografii do západních jazyků, nepochybně by to u evropských recipientů propadlo. Právě v tomto smyslu, resp. proto museli evropští orientalisté „vynalézt“, nebo spíše „vymyslet“ obecnou představu o súfismu, aby jej mohl „průměrný evropský intelektuál“ nějakým způsobem vztahovat ke svému vlastnímu kulturnímu a intelektuálnímu prostředí a životním zkušenostem.

Při tvoření nějakého koherentního a zároveň přístupného příběhu o súfismu pro západní posluchače a čtenáře se museli přední odborníci na „orientální studia“ devatenáctého a počátku dvacátého století nejprve zhostit pečlivého úkolu sbírat, editovat a následně komentovat a interpretovat súfijské texty. Po této analýze, po tomto úkolu, učinili tito orientalisté několik obecných postřehů a pozorování, které se staly vodou na pomyslný mlýn současných kritiků orientalismu.³⁵⁸ Na tomto místě je nutné podotknout (jak již bylo v práci ukázáno), že to nebyli pouze orientalisté, kteří nějakým způsobem zkreslovali či reinterpretovali súfismus podle různých specifik a přistupovali k němu mnohdy se sympatiemi nebo naopak antipatiemi. I v islámu nalézáme jak středověké, tak moderní muslimské autory, kteří sympatizují, nebo naopak antipatizují se súfismem, a kteří mají tendenci jej oddělovat od islámské tradice podobným způsobem, jakým to dělají orientalisté. Podle tohoto řečeného tak lze konstatovat, že předsudky orientalistického bádání nejsou o nic více kritičtější, než předsudky a přístupy muslimských autorů. V tomto ohledu je (slovy Ernsta) súfismus opravdu „vynálezem“ jak evropského myšlení, tak toho muslimského, neboť všichni autoři, a to jak „insideri“, tak „outsideri“ byli a stále jsou stejně hluboce zakořeněni ve svých

358 Knysh, *Sufism*, s. 4.

kulturních a sociálních předpokladech a redukčních postupech,³⁵⁹ které mnohdy tolik odmítají jinakost a odchylku. Na základě toho, co bylo zatím řečeno, vyvstávají dvě otázky: či předsudky jsou méně zkreslující? „Insiderů“ či „outsiderů“? A za druhé, existuje nějaký nezaujatý, objektivní a autentický popis sufismu?

Jak již bylo řečeno, to, co učinili orientalisté devatenáctého a počátku dvacátého století ve vztahu k sufismu, byla transformace súfíjských myšlenek do publikací pro západní odbornou veřejnost, a to s různou mírou úspěchu a přesnosti. Při sledování tohoto edukativního cíle evropští autoři textů o sufismu v těchto textech mnohdy reprodukovali nejen skryté, ale zcela zjevné předsudky, které nekriticky přijímali od svých zdrojů. Zároveň tito badatelé a autoři vložili do interpretace svých zdrojů své, osobní předpoklady, přesvědčení a předsudky. Jak je pak zřejmé z nedávných a některých kritických studií o orientalismu, předsudky západních badatelů byly z velké části formovány různými kategoriemi, které byly specifickými společensko-kulturními konstrukty.³⁶⁰ Na tomto místě je vhodné doplnit, že podobně jako u sufismu tomu bylo i v případě přístupu k náboženství, neboť samotný pojem „náboženství“ vznikl ve specifických podmínkách křesťanské Evropy a sloužil jako „základní měřítko a paradigma pro studium „jiných náboženství.“ Totéž platí i pro kategorii „mystika“ (s adjektivem islámská), která jasně odkazuje k sufismu. Nereflektivní a souhrnné aplikování této západní (evropské) kategorie „mystiky“ se zdá pak být o to problematičtější, pakliže ji budeme chtít aplikovat na sufismus, ale též na neabrahamovské náboženské tradice Indie a Dálného Východu, a to kvůli značným kulturním, sociálním a náboženským rozdílům mezi východní a západní společností.

Dále, jak poukazovali mnozí kritici orientalismu v čele s Edwardem W. Saidem, někteří orientalisté devatenáctého a počátku dvacátého století mnohdy sledovali nejen skryté, ale též zjevné politické a ideologické cíle, které měly ospravedlnit kolonizace muslimských zemí evropskými mocnostmi, přičemž řada politicky a ideologicky angažovaných orientalistů ve službách koloniálních vlád měli např. tendenci poukazovat

359 Richard King, *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and „The Mystic East“*, London: Routledge, 1999, s. 185.

360 S. N. Balagangadharu parafrázuje Richard King, *Orientalism and Religion*, s. 40.

na militantní a údajný protikřesťanský odpor nejen islámu, ale zejména súfismu a súfijů. Tito badatelé pak nevědomky kopírovali středověké kritiky islámu a muslimů. Názory a pohled západních badatelů na islám (Saidem nazýváni jako „orientalisté“) a súfismus se tak výrazně lišily nejen podle toho, jak byly definovány jejich politické, ideologické a osobní cíle, ale také podle recipientů, kterým adresovali svá pojednání o těchto fenoménech. Na tomto místě poznamenává Knysh, že situace, ve které se orientalisté devatenáctého a počátku dvacátého století ocitli, se nijak neliší od situace dnešních západních islamologů, kteří když jsou vyzváni (např. médii), aby komentovali (jak písemně, tak ústně) „islámské dění“, tak jejich komentáře musí být stejně, jako jejich předchůdců, srozumitelné pro recipienty, kterým jsou určeny.³⁶¹ Je tedy pravděpodobné, že dnešní západní badatel o súfismu, když bude požádán např. vládními úředníky, aby vysvětlil, proč je jeho bádání důležité ve spojitosti s politikou státu vůči různým muslimským komunitám, bude muset představit odlišný obraz súfismu, než je ten, který prezentuje před odbornou komunitou, při rozhovoru s novináři či před laickou veřejností. Jinými slovy by měl mít každý badatel na paměti rozmanitost recipientů a podle toho volit dikci, kterou bude užívat. Toto pak platí na Západě o to více v případě islámu.

Dále, jak bylo v práci ukázáno, badatelé, kteří v devatenáctém a na počátku dvacátého století pracovali pro koloniální vlády jako správci daných území, skutečně mnohdy sledovali ideologické a politické cíle. Tyto cíle by však neměly být zaměňovány s cíli a metodami „akademických orientalistů“, kteří nebyli pod ideologickými tlaky a nepoužívali tak politicky zaměřené analýzy.³⁶² Nežli tedy „zaútočí“ dnešní odborníci na islám a muslimské společnosti, kteří pracují (obhajují) se Saidovou kritikou orientalismu, na své předchůdce, měli by si tito odborníci nejprve určit, na kterou skupinu orientalistů se zaměřují. Krom toho by se tito (moderní) badatelé měli též zabývat vlastní produkcí znalostí a postupy při jejich argumentaci, které jsou, podobně jako u raných orientalistů, vždy situační a jsou určovány konkrétními okolnostmi, cílovými skupinami apod. Byli to také právě badatelé

361 Knysh, *Sufism*, s. 5.

362 Robert Irwin, *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*, Woodstock: Overlook Press, 2008, s. 298.

o súfismu 19. a počátku 20. století, bez kterých - přes mnohdy cílenou kritiku „Saidovců“ při rekonstrukci súfismu v prostoru a čase - by naše znalosti o súfismu byly pravděpodobně horší a méně komplexní, než tomu v současnosti je. A přestože můžeme souhlasit či naopak nesouhlasit s jejich popisem súfismu (a islámu), tak bychom k těmto badatelům (orientalistům) neměli přistupovat opovržlivě, a to navzdory omylům, kterých se tito badatelé dopustili, neboť tyto omyly byly v jejich době stejně nevyhnutelné, jako jsou omyly, kterých se dopouštíme i my v té naší.

Pokud jde o „vynalezený“ charakter súfismu v orientalistických kruzích, který byl již několikrát zmíněn a na který upozornil Ernst a další, tak se nabízí otázka, zdali není súfismus o nic větší „konstrukt“ a „abstrakt“, než novoplatonismus³⁶³, židovsko-křesťanská tradice, „hinduismus“, buddhismus, islám či náboženství jako takové, neboť jak súfismus, tak i další zmíněné tradice a fenomény, mají společné určité skupiny (jak „vnější“, tak „vnitřní“), které tyto „abstrakty“ a „konstrukty“ praktikují, diskutují o nich, učí o nich, jinými slovy z nich dělají reálný a živý fenomén, nikoliv abstraktní „konstrukt.“ Pro argument, že je súfismus stejným abstraktem, jako výše zmíněné tradice (respektive se od nich příliš neliší), pak hovoří následující: obsahuje učení (diskurz), které není přijímáno všemi „insidery“ jednotně; obsahuje praxe definované učením (diskurzem), které napomáhají k vytváření a udržování jistých světónázorů, různých hodnot, kosmologií, životní stylů a sociálních řádů; obsahuje soubor intelektuálních a duchovních prvků, které pro své následovníky představují zdroj identity; skládá se z institucí, které zajišťují životaschopnost vytvářením příznivého prostředí pro kultivaci a šíření jeho učení a praxe;³⁶⁴ má své autority, které interpretují základní učení, dohlízejí na rituály, zajišťují fungování a chod institucí a celkový směr náboženské tradice nebo komunity, kterou zastupují a řídí.³⁶⁵ V tomto ohledu se pak příliš neliší pojem súfismus (a islám) od ostatních „abstrakcí“, resp. tradic a náboženských fenoménů.

363 McGinn, *The Foundations of Mysticism*, s. 5-6.

364 Tato klasifikace vychází z diskuze Bruce Lincolna o čtyřech hlavních složkách náboženství v jeho *Holy Terrors. Thinking About Religion After September 11*, The University of Chicago Press, 2nd Edition, 2006, s. 5-7.

365 Knysh, *Sufism*, s. 8.

Jedním z cílů této práce bylo prozkoumat a analyzovat nejen, co je sufismus, ale zejména, jak k němu bylo západními badateli za poslední staletí. V práci jsme se snažili, aby nedocházelo k zabřednutí do slepé obhajoby sufismu na straně jedné a neobjektivní kritice na straně druhé. Jak však poznamenává Richard King, tak naděje na dosažení absolutní objektivnosti je ze své podstaty nedosažitelná³⁶⁶ a stejně jako ostatní badatelé, tak i my bychom si měli přiznat vlastní nedostatky při bádání o sufismu, které vyplývají z našeho kulturního a vědeckého prostředí. Zároveň, jak dává příklad americký filosof a psycholog William James (1842-1910), který v nás zanechává naději, že jsme byli alespoň z části v této práci objektivní, tak lékař nemusí být opilý, aby porozuměl příčinám opilosti.³⁶⁷ Jinými slovy, abychom objektivně porozuměli sufismu a hovořili o něm, nemusíme být v tomto předpokladu sufim, nemusíme přijímat principy a učení sufismu za své. Naopak, aby si badatel udržel alespoň minimum objektivnosti, měl by zůstat imunní vůči přitažlivosti sufismu³⁶⁸, čehož jsme, doufáme, v práci dosáhli.

366 King, *Orientalism and Religion*, s. 49.

367 William James, *Varieties of Religious Experience*, London: Longmans, Green, 1928, s. 448.

368 Knysh, *Sufism*, s. 8.

POUŽITÁ LITERATURA A INTERNETOVÉ ZDROJE

- Afzaal, Ahmed: „Sufism“. In Bron N. Taylor (ed. in chief), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Vol 2., London: Thoemmes Continuum, 2005 (s. 1604-1606).
- Akasoy, Anna: „What Is Philosophical Sufism?“. In Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/ Twelfth Century*, London, 2011 (229-249).
- Al-Ghazálí, Abú Hámíid: *Deliverance from Error. Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography, al-Munqidh min al-Dalal*. (trans. and annotated by Richard J. McCarthy), Boston: Twayne, 1980.
- Andrae, Tor: *In the Garden of Myrtles. Studies in Early Islamic Mysticism* (trans. by Brigitta Sharpe), State University of New York Press, 1987.
- Ansari, Muhammad A. H.: „The Doctrine of One Actor: Junayd’s View of Tawhid“, *The Muslim World*, Vol. 73, No. 1, 1983 (s. 33-56).
- Arberry, Arthur J.: *An Introduction to the History of Sufism*, London: Longmans, Green and Co., 1942.
- Arberry, Arthur J.: *Mystical Poems of Rumi* (ed. Ehsan Yarshater), The University of Chicago Press, 1992.
- Arberry, Arthur J.: *Oriental Essays, Portraits of Seven Scholars*, London: George Allen & Unwin, 1960.
- Arberry, Arthur J.: *Revelation and Reason in Islam*, London: George Allen and Unwin, 1957.
- Arberry, Arthur, J.: *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London: Allen & Unwin, 1950.
- Arberry, Arhtur J.: *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, New York: Harper and Row, 1950.
- Baldick, Julian: „Man of Opposites“, *Religious Studies*, Vol. 23, No. 1, 1987 (s. 29-39).

- Baldick, Julian: *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London: Tauris Parke, 1989.
- Baldick, Julian: *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, New York: New York University Press, 1989.
- Becker, Carl H.: *Christianity and Islam* (trans. by H. J. Chaytor), Harper: London and New York, 1909.
- Beránek, Ondřej: *Ignác Goldziher – vězeň z Budapešti: Život a dílo zakladatele islamologie*, 1. vyd., Brno: CDK, 2010.
- Biddulph, William: „The Travels of Certain Englishmen”. In Kenneth Parker (ed.), *Early Modern Tales of Orient. A Critical Anthology*, London and New York: Routledge, 1999.
- Böwering, Gerhard: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (d. 283/896)*, Berlin: De Gruyter, 1980.
- Browne, Edward G.: *Literary history of Persia. From the Earliest Times until Firdawsí*, T. Fisher Unwin Ltd.: Adelphi Terrace, 1908.
- Burckhardt, Titus: *Introduction to Sufi Doctrine* (foreword by William C. Chittick), World Wisdom, 2008.
- Burke, Edmund III.: The sociology of Islam: The French Tradition“. In Edmund Burke III. and David Prochaska (eds.), *Genealogies of Orientalism: History, Theory, Politics*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2008 (s. 154-173).
- Burke III., Edmund and Prochaska, David (eds.): „Introduction: Orientalism from Postcolonial Theory to World History“, *Genealogies of Orientalism. History, Theory, Politics*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2008 (s. 1-71).
- Clarke, John J.: *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*, Psychology Press, 1997.
- Cook, Benjamin G.: *Understanding Sufism: Contextualizing the Content*, University of Tasmania, 2014.
- Coppolani, Xavier and Depont, Octaveus: *Les confréries religieuses musulmanes. Publiées sous le patronage de M. Jules Cambons, gouverneur générale de l’Algérie*, Paris: Jourdan, 1897.
- Corbin, Henry: *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1964.

- Danner, Victor: „The Necessity for the Rise of the Term Sufi“, *Studies in Comparative Religion* Vol. 6, No. 2, Perennial Books, 1972 (s. 71-77).
- Dozy, Reinhart P.: *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme*, Leyde, E. J. Brill, 1879.
- Dupré, Louis: „Mysticism“. In Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., Detroit, Michigan: Macmillian Reference USA, 2005, (s. 6341-6355).
- Ernst, Carl, W. : *Teaching of Sufism*, Columbia: The University of South Carolina Press, 1999.
- Ernst, Carl, W.: *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston and London, Shambhala, 1997.
- Ess, Josef van: „From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic studies“ In Malcolm Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, Malibu, CA, Undena Publications, 1980.
- Ess, Josef van: „Sufism and its Opponents Reflections on Topoi, Tribulations, and Transformations“. In Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden: Brill, 1999 (s. 22-44).
- Foster, William (ed.): William: *The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as Described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet*, London: Hakluyt Society, 1949.
- Geoffroy, Éric „Approaching Sufism“. In Jean-Louis Michon and Roger Gaetani (eds.), *Sufism: Love and Wisdom*, Bloomington: World Wisdom, 2006 (s. 49-61).
- Geoffroy, Éric: *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam* (trans. by Roger Gaetani), Bloomington: World Wisdom, 2010.
- Gholi, Ahmad: „Reiteration of Prophet Muhammad's Myths in Biddulph and Cartwright's Travelogues“, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol. 7, No. 1, 2016, (s. 251-258).
- Goldziher, Ignaz: *Introduction to Islamic Theology and Law* (trans. by Andras Hamori and Ruth Hamori), Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Graham, James W.: „A Treatise on Sufiism, or Mahomedan Mysticism“. In *Transactions of the Literary Society of Bombay*, Vol. 1, 1819 (s. 89– 119).

- Green, Nile: *Sufism: A Global History*, Chichester, West Sussex and Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
- Grunebaum, Gustav von: *Classical Islam: A History 600–1258* (trans. by Kathrine Watson), Chicago: Aldine Publications, 1970.
- Gude, Mary L.: *Louis Massignon – The Crucible of Compassion*, University of Notre Dame Press, 1996.
- Guénon, René: *Insights into Islamic Esoterism and Taoism* (trans. by Henry D. Fohr, ed. James R. Wetmore), NY: Sophia Perennis (reprint), 2004.
- Hammer, Olav: „Sufism for Westerners“. In David Westerlund (ed.), *Sufism in Europe and North America*, London: Routledge, 2004 (s. 127-143).
- Harman, Graham: *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*, Chicago: Open Court, 2007.
- Harpham, Geoffrey: *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Hartmann, Richard: „Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums“, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, Vol. 6, Strassburg, 1916.
- Hermansen, Marcia: „The Academic Study of Sufism in American Universities“, *The American Journal of Islamic Social Studies*, Vol. 24, No. 3, 2007, (s. 24 – 45).
- Hodgson, Marshall: *The Venture of Islam*, Vol. 3, Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Hourani, Albert: *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley: University of California Press, 1981.
- Hudžwirí, Alí ibn: *The Kashf Al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (trans. By Reynold A. Nicholson), London: Luzac, 1936.
- Hurgronje, Snouck C.: „De Islam“ (1912). In *Verspreide Geschriften*, Vol. I, Leiden: E. J. Brill, 1923 (s. 381-412).
- Chatelier, Alfred le: *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris: E. Leroux, 1887.
- Chittick, William C.: *Sufism: A Beginners Guide*, Oxford: OneWorld, 2008.

- Irwin, Robert: *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*, Woodstock: Overlook Press, 2008.
- James, William: *Varieties of Religious Experience*, London: Longmans, Green, 1928.
- Jenkins, Keith: *On "What Is History"?: From Carr and Elton to Rorty and White*, London: Routledge, 1995.
- Jones, Anthony H.: „Sufism as a Category in Indonesian Literature and History“, *Journal of Southeast Asian History*, Vol. 2, No. 2 (s. 10-23).
- Jones, William: *The letters of Sir William Jones* (ed. Garland Cannon), 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Chodkiewicz, Michel *The Seal of the Saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabi* (trans. by Liadain Sherrard), Cambridge, 1993.
- Karamustafa, Ahmet K. „What is Sufism?“. In Vincent J. Cornell (gen. ed.), *Voices of Islam*, Vol. 1, 2007, s. 249 (s. 249-269).
- Khalil, Atif & Shiraz, Sheikh: „Sufism in the World of Islam & Orientalist Scholarship“, *Studies in Religion. Sciences Religieuses*, Vol. 43, No. 4 (s. 355-370).
- King, Richard: *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and „The Mystic East“*, London: Routledge, 1999.
- Knysh, Alexander: „Historiography of Sufi Studies in the West“. In Youssef M. Choueiri (ed.), *A Companion to the History of the Middle East*, Blackwell Publishing, Vol. 1, 2005 (s. 106-135).
- Knysh, Alexander „Historiography of Sufi Studies in the West and in Russia“, *Pis'mennye pamiatniki Vostoka (Written Monuments of the Orient)*, Spring-Summer, Vol. 1, No. 4, 2006 (s. 206-238).
- Knysh, Alexander: *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, 1998.
- Knysh, Alexander: *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Knysh, Alexander: „Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship“, *Die Welt des Islams*, Vol. 42, Issue 2, 2002 (s. 139-173).

- *Korán*: z arabštiny přeložil Ivan Hrbek, Praha: Odeon, 1991.
- Kremer, Alfred von: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868.
- Kropáček, Luboš: *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008.
- Lammens, Henri: *Islam and Institutions*, London: Methuen & CO. Ltd., 1929.
- Laude, Patrick: *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon, and Schuon*, SUNY Press, 2010.
- Laurant, Jean-Pierre: *René Guénon. Cahiers de l'Herne*, Paris: Éditions de l'Herne, 1985.
- Leaman, Oliver: *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Lincoln, Bruce: *Holy Terrors. Thinking About Religion After September 11*, The University of Chicago Press, 2nd Edition, 2006.
- Lithgow, William: *The Total Discourse of The Rare Adventures*, Glasgow: James MacLehose and Sons, 1906.
- Lithgow, William: „The Total Discourse of the Rare Adventures“. In Kenneth Parker (ed.), *Early Modern Tales of Orient. A Critical Anthology*, London and New York: Routledge, 1999.
- MacDonald, Duncan B.: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, George Routledge & Sons, 1903.
- Lory, Pier: „Al-Shadhil“. In C. E. Bosworth; E. van Donzel; W. P. Heinrichs and G. Lecomte (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. IX, 1997, Leiden: Brill (s. 170-172).
- Malcolm, John: *The History of Persia, from the Most Early Period to the Present Time: Containing an Account of Religion, Government, Usages, and Characters of the Inhabitants of That Kingdom*, London: John Murray, Vol. II, 1815.
- Massignon, Louis: *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (trans. by Benjamin Clark, foreword by Herbert Mason), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

- McGinn, Bernard: „Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam“. In Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyklopedia of Religion*, 2. ed., Detroit, Michigan: Macmillian Reference USA, 2005 (s. 6334-6340).
- McGinn, Bernard: *The Foundations of Mysticism. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. 1, New York: Crossroad, 1991.
- McGregor, Richard J. A.: *Sancity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafa Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*, Albany: SUNNY Press, 2004.
- Molé, Marijan: *Les Mystiques Musulmans*, Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- Moore, Peter: „Mysticism [Further Considerations]“. In Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyklopedia of Religion*, 2. ed., Detroit, Michigan: Macmillian Reference USA, 2005 (s. 6355-6359).
- Morewedge, Parviz (ed.), „Sufism, Neoplatonism, and Zaehner's Theory of Mysticism“, *Islamic Philosophy and Mysticism*, Caravan Books, 1981 (s. 223-245).
- Morris, James W.: „Ibn 'Arabi and His Interpreters. Part I: Recent French Translations“, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No. 3 (s. 539-551).
- Morris, James W.: „Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Traditions and Popular Spirituality“. In R. Herrera (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*, New York/Berlin: Peter Lang, 1993 (s. 269-334).
- Munji, Ahmad and Muhammad, Hasyim: „Sir William Jones (1746-1794) and the Early Orientalist Discourse on Sufism“, *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, Vol. 11, No. 1, 2021 (s. 89-110).
- Nasir, Sari J.: *The Arabs and the English*, London: Longman Group, 1976.
- Nicholson, Reynold A.: „A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufiism, with a List of Definitions of the Terms 'Šúfi' and 'Tašawwuf,' Arranged Chronologically“, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906, Vol. 38, Issue 2 (s. 303-348).
- Nicholson, Reynold A.: *Selected Poems From The Divani Shamsi Tabriz*, Cambridge: Cambridge at University Press, 1898.

- Nicholson, Reynold A.: *The Idea of Personality in Sufism: Three Lectures Delivered in the University of London*, Cambridge University Press, 1923.
- Nicholson, Reynold A.: *The Kitáb al-luma' fi'l-Tasawwuf of Abú Nasr 'abdallah b. 'Ali al-Sarráj al-Tusi; edited for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary, and indices Reynold Alleyne Nicholson*, Leyden: E. J. Brill, 1914.
- Nicholson, Reynold A.: *The Mystics of Islam*, London: G. Bell and Sons Ltd., 1914.
- Nwyia, Paul: „Le Tafsír mystique attribué à Ğa'far Sâdiq“, *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 43/4, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1968 (s. 182-230).
- Palmer, Edward H.: *Oriental Mysticism. A Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, Luzac and Co., 1938.
- Parker, Kenneth (ed.): „Introduction“, *Early Modern Tales of Orient: A Critical Anthology*. London: Routledge, 1999 (s. 1-35).
- „Professor Reynold A. Nicholson, Litt. D., L.L.D., F.B.A“, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol. 78, No. 1 1946, (s. 91-92).
- Rabbani, Wahid B.: *Islamic Sufism: The Science of Flight in God, with God, by God and Union and Communion with God, Also Showing the Tremendous Sufi Influence on Christian and Hindu Mystics and Mysticism*, A. S. Noordeen, 1992.
- Radtke, Bernd: *Neue kritische Gänge: zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung*, Utrecht: Houtsma, 2005.
- Radtke, Bernd: „Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 136 (M2), 1986, (s. 536-569).
- Riach, Alan: „Odd Fellows: Alan Riach Examines the Colorful Work of William Lithgow and Thomas Urquhart“, *The National*, Herald & Times Group, Apr. 07, 2017 [dostupné online na <http://eprints.gla.ac.uk/161601/1/161601.pdf>].
- Ricklefs, Merle C.: *A History of Modern Indonesia Since C. 1200*, Stanford University Press, 2001.

- Rinn, Louis: *Marabouts et Khouan. E'tude sur l'Islam en Algérie*, Alger: A Jourdan, 1884.
- Rosli, Ummi N. and Omar, Noritah: „References of Sexuality in Relation to the Prophet Muhammad (PBUH) in 17th-19th Century: Selected French and English Orientalist Travelogues“, *Arab World English Journal for Translation and Literary Studies*, Vol. 1, No. 4, 2017 (s. 68-82).
- Rozehnal, Robert: *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First Century Pakistan*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Said, Edward W.: *Orientalism*, London: Penguin, 1977.
- Said, Edward W.: *Orientalism*, Penguin Books, 2003.
- Said, Edward W.: *The World, the Text and the Critic*, Harvard: Harvard University Press, 1983.
- Sedwick, Mark: *Western Sufism: From Abbasids to the New Age*, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimension of Islam*, The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1975.
- Sirdar, Iqbal Ali S.: *Islamic Sufism*, New York: Samuel Weiser, 1971.
- Sirriyeh, Elizabeth: *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Routledge: London and New York, 1999.
- Schmidt, Leigh, E.: „The Making of Modern Mysticism“, *Journal of the American Academy of Religions*, Vol. 71, No. 2, 2003 (s. 273-302).
- Schönbeck, Oluf: „Sufism in the USA: Creolisation, Hybridisation Syncretisation?“. In Catharina Raudvere and Leif Stenberg (eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, London: I. B. Tauris, 2009.
- Linda Sijbrand, Linda „Orientalism and Sufism: an overview“. In Ian R. Netton (gen. ed.), *Orientalism Revised: Art, Land and Voyage*, Routledge: London and New York, 2013 (s. 98-114).
- Smith, Margaret: *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, OneWorld Publications, 1995.

- Stoddart, William: „Aspects of Islamic Esoterism“. In Jean-Louis Michon and Roger Gaetani (eds.), *Sufism: Love and Wisdom*, Bloomington: World Wisdom, 2006 (s. 237-249).
- Syarifuddin, Mohammad A.: „Measuring the Haqa’iq al-Tafsir: From its Contentious Nature to the Formation of Sunnite Sufism“, *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 2, 2013 (s. 209-245).
- Tassy, Joseph de G. H: *La Poésie Philosophique et Religieuse chez les Persans d’après le Mantic d’Uttair, ou Le langage des oiseaux de Farid-Uddin Attar*, Paris: Chez Benjamin Duprat, 1860.
- Taji-Farouki, Suha: *Beshara and Ibn ‘Arabi: A Movement of Sufi Spirituality in the Modern World*, Oxford: Anqa Publishing, 2009.
- Teignmouth, Lord (ed.):, *Memoirs of the Life, Writings and Correspondence of Sir William Jones*, Vol. II, London, 1804.
- Turner, Brian: *Weber and Islam: A Critical Study*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Uždavinyš, Algis: „Sufism in the Light of Orientalism“, *Acta Orientalia Vilnensia*, Vol. 6, 2005 (s. 114-125).
- Varisco, Daniel M.: *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, Seattle: University of Washington Press, 2007.
- Voll, John O.: „Contemporary Sufism and Current Social Theory“. In Martin van Bruinessen and Julia D. Howell (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam* (s. 281-314).
- Waardenburg, Jean-Jacques: *L’Islam dans le miroir de l’Occident: comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l’Islam et se sont formés une image de cette religion*, The Hague and Paris: Mouton and Co., 2d printing, 1963.
- Ware, Kallistos: „The Way of Ascetics: Negative of Affirmative?“. In: Vincent Wimbush and Richard Valantis (eds.), *Asceticism*, Oxford: Oxford University Press, 1998 (s. 3-15).
- Weber, Max: *The Sociology of Religion* (trans. by Ephraim Fischhoff), London: Methuen, 1965.

- Wensinck, Arent J.: *Bar Hebraeus's Book of the dove: Together with Some Chapters from his Ethikon*, Leyden: E. J. Brill, 1919.
- White, Hayden: *The Content of the Form*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Zaehner, Robert Ch.: *Hindu and Muslim Mysticism*, London: Athlone Press, 1960.
- <https://ibnarabisociety.org/journal/>
- <https://brill.com/view/journals/jss/jss-overview.xml>