

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická

Koncept tawhídu u Ibn Tajmíji a jeho vliv na současné islámské proudy

Bakalářská práce

2023

Josef Kubec

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2021/2022

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Josef Kubec**
Osobní číslo: **H20303**
Studijní program: **B0221A100008 Religionistika**
Specializace: **Religionistika**
Téma práce: **Koncept tawhídu u ibn Tajmíji a jeho vliv na současné islámské proudy**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie a religionistiky**

Zásady pro vypracování

Práce se zaměří na koncept tawhídu u ibn Tajmíji jakožto středověkého islámského učenice. Práce se bude opírat o samotné Tajmíjovo pojetí a chápání tawhídu. Práce bude dále sledovat, jak s Tajmíjovým pojetím tawhídu pracují a jak jej interpretují současné islámské proudy. Dále se práce bude věnovat aktuálnímu odkazu ibn Tajmíji ve vztahu k radikálnímu a fundamentalistickému islámu a následnému využití názorů ibn Tajmíji v radikální doktríně a náboru nových příznivců (např. Islámský stát).

Rozsah pracovní zprávy:

Rozsah grafických prací:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam doporučené literatury:

- ARMSTRONGOVÁ, Karen. *Islám*. Praha: Slovart, 2008.prel. Zámečník, Jan. ISBN 978-80-7391-155-3.
- BERÁNEK, Ondřej a Bronislav OSTŘANSKÝ, ed. *Islámský stát: Blízký východ na konci časů*. Praha: Academia, 2016. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2654-5.
- ČEJKA, Marek. *Korán, meč a volební urna: zdroje a podoby islamismu*. Praha: Academia, 2020. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-3014-6.
- IBN TAJMÍJAT, A mad ibn Abd al- alim. *Wási ské vyznání*. Přeložil Pavel ŤUPEK. Praha: Academia, 2013. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2212-7.
- Korán*. Přeložil Ivan HRBEK. [Praha]: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-613-6.
- KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-168-7.
- MENDEL, Miloš. *Islámská výzva*. Brno: Atlantis,1994. ISBN 80-7108-088-8.
- MENDEL, Miloš. *S puškou a Koránem*. Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky,v.v.i., 2008. ISBN 80-85425-63-5.
- MÜLLER, Zdeněk. *Islám a islamismus: Dilema náboženství a politiky*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1818-2.
- RASHEED Al-, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices From a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.ISBN 978-0-511-26867-0.
- ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2015. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2487-9.

Vedoucí bakalářské práce:

ThDr. Jan Rokyta, Ph.D.

Katedra filosofie a religionistiky

Datum zadání bakalářské práce:

31. března 2022

Termín odevzdání bakalářské práce:

15. června 2023

doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.

děkan

Mgr. Ondřej Krása, Ph.D.

vedoucí katedry

Prohlašuji:

Práci s názvem *Koncept tawhídu u Ibn Tajmíji a jeho vliv na současné islámské proudy* 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., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, 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. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 14. června 2023

Josef Kubec v. r

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu své bakalářské práce ThDr. Janu Rokytovi, Ph.D. za vedení, cenné rady, čas, motivaci a energii. Rád bych dále poděkoval Mgr. Tadeášovi Valovi za připomínky, zpětnou vazbu a poskytnutí literatury. Dále děkuji vyučujícím Katedry filosofie a religionistiky za skvělé podmínky ke studiu a osobní přístup. V neposlední řadě děkuji rodině a blízkým za podporu během studia.

ANOTACE

Předkládaná práce se zabývá konceptem tawhídu u Ibn Tajmíji a jeho vlivem na současný islám. Sleduje, jakým způsobem pracuje Ibn Tajmíja s podobou monoteismu a jakým způsobem jsou jeho myšlenky, život a názory interpretovány současnými islámskými proudy.

KLÍČOVÁ SLOVA

Ibn Tajmíja, tawhíd, salafismus, islamismus, wahhábismus, Islámský stát, využití k mobilizaci

TITLE

The Concept of Tawhid in Ibn Taymiyyah and His Influence on Contemporary Islamic Currents

ANNOTATION

The thesis focuses on the concept of tawhid in Ibn Taymiyyah and his influence on contemporary Islam. It traces how Ibn Taymiyya deals with the form of monotheism and how his ideas, attitudes, and life work are interpreted by contemporary Islamic currents.

KEYWORDS

Ibn Taymiyyah, tawhid, salafism, islamism, wahhabism, The Islamic State, use for mobilisation

Obsah

ÚVOD	9
1. PROBLEMATIKA SOUČASNÉHO ISLAMISMU	11
1.1. VÝVOJ ISLAMISMU JAKO POJMU	11
1.2. KONTEXT A SALAFISMUS	14
2. HISTORICKÝ KONTEXT A ŽIVOT IBN TAJMÍJI.....	16
2.1. ŽIVOT IBN TAJMÍJI.....	16
2.2. ZÁSADY	17
2.3. STŘETY S ŽIDY, KŘESŤANY A MONGOLY	21
3. IBN TAJMÍJOVO POJETÍ <i>TAWHÍDU</i> A DOPAD.....	25
3.1. POJETÍ TAWHÍDU.....	25
3.2. TEOLOGIE IBN TAJMÍJI.....	27
4. ARGUMENTY VE PROSPĚCH NÁSILÍ A VYUŽITÍ IBN TAJMÍJI V SOUČASNOSTI.....	30
4.1. ARGUMENTY VE PROSPĚCH NÁSILÍ	30
4.2. VYUŽITÍ IBN TAJMÍJI V SOUČASNOSTI	33
4.3. ISLÁMSKÝ STÁT	38
ZÁVĚR	42
POUŽITÁ LITERATURA	44

Úvod

Předkládaná bakalářská práce si klade za cíl zmapovat, jakým způsobem teologicky přistupuje Ibn Tajmíja k otázce *tawhídu*, společenského řádu a do jisté míry i k legitimizaci násilí, s čímž souvisí i pojetí nepřítele. Dlužno poznamenat, že Ibn Tajmíjovo teologické myšlení není neutrální. Je zde provázanost vztahů teologie, společnosti, antropologického pojetí člověka, včetně nepřítele a pojetí legitimizace násilí. Toto téma jsem si vybral díky semináři Islám II, na kterém jsem podobné téma prezentoval.

Práce má určitou posloupnost a strukturu. V první kapitole práce je zmíněna charakteristika pojmu *islamismus* a kontext se *salafismem*. První kapitola poskytuje vhled do problematiky pojmu *islamismus* a popisuje jeden z ústředních pojmů, který je pro tuto práci podstatný, tedy *salafismus*.

Druhá kapitola se věnuje historickému kontextu a životu Ibn Tajmíji, který je pro další návaznost podstatný. Život Ibn Tajmíji je z mého pohledu podstatný, protože (1) lze zde pozorovat situace, které do jisté míry ovlivnily myšlení a postoje Ibn Tajmíji a (2) jeho život je do značné míry inspirací a podkladem pro interpretace u některých fundamentálních islámských proudů.

Třetí kapitola přibližuje právě koncept *tawhídu* a reflektuje jeho dopad na současnost. Koncept *tawhídu* u Ibn Tajmíji je z hlediska současného fundamentálního sunnitského islámu významný, jelikož se bude snažit o ortodoxní výklad toho, co bychom mohli nazvat monoteismus, tedy *tawhíd*. Právě snaha o očistění islámu a ortodoxní výklad *tawhídu* je základním prvkem některých současných islámských proudů, například wahhábismu.

V poslední, tedy čtvrté, kapitole je podrobněji rozepsán vliv Ibn Tajmíji na vybrané současné radikální islámské proudy. V kontextu této kapitoly je popsáno, jaký vliv měly myšlenky Ibn Tajmíji na současné islámské proudy, zejména na saudskoarabský wahhábismus a teroristickou organizaci Islámský stát. Právě otázka toho, jak Islámský stát interpretuje a využívá myšlenky, postoje a teologické závěry bude těžištěm poslední kapitoly. Zároveň je v této kapitole ukázka, jak Islámský stát využívá Ibn Tajmíju v kontextu legitimizace násilí vůči ostatním náboženským menšinám a vůči současnému Západu. Právě poslední kapitola má ukázat, jak velký mobilizační potenciál Ibn Tajmíja v dnešní době má.

Vzhledem k užívání islámských pojmů v této práci používám fonetický přepis arabštiny do latinky. Tento přepis odpovídá přepisu užitém v knize KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2015.

1. Problematika současného islamismu

1.1. Vývoj islamismu jako pojmu

Vzhledem k chápání fundamentalismu a pojetí výjimečnosti Boha je součástí tématu této práce i otázka *islamismu*. Otázka pojmu *islamismu* je velmi komplikovaná. Pokud budeme sledovat vývoj pojmu *islamismus*, který má dnes spíše negativní konotace, zjistíme, že se původně jednalo o synonymum k islámu. Pojem *islamismus* není dodnes pevně uchopen ani v anglofonním prostředí¹. Celá tato otázka prochází vývojem a hranice nejsou stanoveny. V podstatě bychom mohli otázku v anglofonním prostředí a její vývoj rozdělit do následujících čtyř období. (1) Až do poloviny 20. století se pojem *islamism*² začíná vytrácet z anglických textů a je nahrazen pojmem *islam*. (2) Na přelomu osmdesátých a devadesátých let minulého století se pojem *islamism* vrací, díky znovuoživení ve Francii, zpět do angličtiny, přičemž tento pojem postihuje ideologické a politické aspekty islámských skupin³. (3) Vymezení *islamismu* se stalo v devadesátých letech v USA důležitým tématem pro odborníky i politiky. Robert Pelletreau⁴ vypracoval oficiální definici, ve které zmiňuje, že *islamisté* jsou muslimové, kteří mají politické cíle v širší fundamentalistické obrodě⁵. Významným historickým mezníkem v diskusi o islamismu je (4) období po teroristických útocích 11. září 2001. Po útocích nabyl tento pojem negativního významu. Ve své podstatě se tento pojem stal synonymem k *fundamentalismu* a radikalismu, a to i u mnoha autorů a odborníků.⁶

Kritici islámu chápou *islamismus* jako synonymum extremismu, který je dáván do kontextu počátků islámu v době Muhammada a podstaty islámské věrouky. Takové chápání odlišuje islám od ostatních náboženství ve smyslu nebezpečné politické ideologie. Naopak někteří muslimové chápou *islamismus* jako nový izolovaný fenomén, který je od islámské víry oddělený.⁷ Výrazní kritici islámu například Bill Warner⁸ či organizace *Centrum pro studium politického islámu (CSPII)* pojem *islamismus* neuznávají, avšak z jejich tvrzení je patrné, že extrémní formu islámu chápou jako pravý islám.

¹ Anglofonní prostředí sledují z důvodu anglického jazyka, který je v dnešní světové vědecké obci napříč světem primárním jazykem.

² Lze se setkat i v textech s pojmem *mohammedanism*.

³ Tyto skupiny byly zasazovány do pojmů jako „fundamentalismus“ a/nebo „extremismus“.

⁴ Robert Pelletreau Jr. byl náměstek ministra zahraničí USA pro blízkovýchodní záležitosti.

⁵ Zároveň islamisty rozdělil do dvou skupin: legitimní islamisty a extremisty.

⁶ ČEJKA, Marek. *Korán, meč a volební urna: zdroje a podoby islamismu*. Praha: Academia, 2020, s. 43–46.

⁷ Tamtéž, s. 80–81.

⁸ Bill Warner ovšem překračuje v mnoha svých názorech právě pouhou kritiku islámu.

V otázce kritiky nalezneme racionální prvek, který spočívá v argumentu, že islám zahrnuje téměř vše ve své věrouce (vztah víry a politiky, podoba islámské společnosti a postavení jedince). Neméně významnou součástí islámu byla i, výše uvedená, otázka politiky. Politické otázky a státní zřízení v podobě chalífátů atd., a to již od počátků islámu. Avšak je důležité zmínit, že *islamismus* jako moderní pojem je v některých případech nutné chápat ve vývojovém historickém kontextu islámu. Argumentem, kterým lze podepřít konstatování, že islám v sobě zahrnuje i politické otázky od svých počátků a ve svých vývojových fázích je, že řada myslitelů se věnovala této otázce. Například Al-Farábí, který se inspiroval v otázce podoby ideálního islámského státu u Platóna či Al-Máwardí, který se věnoval analýze chalífátů po stránce nábožensko-politické. Institucionální a veřejná politika jsou však skutečně novým jevem, který nemůžeme sledovat v období proroka Muhammada a ani v období středověku či části novověku. Jeho zařazení je možné až na přelom 19. a 20. století.⁹ Po tomto období lze sledovat v zásadě dva faktory, které jsou vnější. Prvním faktorem je reakce a střet islámu s podobou koloniální vlády. Druhým faktorem je pak vstup islámu do evropské politické scény. Zde je třeba si uvědomit, že evropská politická scéna je veřejná, což znamená, že zde bude i určitá reakce.

I když *islamismus* je pojem moderní, je třeba si uvědomit, že moderní variace islamismu mnohdy zahrnují také prvky fundamentalismu. Britský politolog Frédéric Volpi vidí v islamismu dvě roviny: konzervativní a revoluční. Konzervativní rovina může být chápána jako návrat k hodnotám sociálním a politickým. Zároveň je zde snaha o návrat do doby proroka Muhammada. Tento návrat lze chápat jako ideál uspořádání společenských poměrů. Revoluční rovina může být charakterizována jako revoluční změna politického systému a institucí a revoluční změna hodnotového a kulturního systému.¹⁰ V takovém případě zde může revoluce nabývat konzervativního významu.

V dnešním islámském světě jsou významné teze Sajjida Qutba¹¹. Qutb tvrdí, že celý svět žije ve stavu *džahilije*. Každý správný muslim má učinit rozchod s *džahilijí* a má bojovat s *džahilijí* a na jejich troskách má vybudovat islámský stát, jehož ideál má hledat v době proroka Muhammada. Sajjid Qutb předpokládal, že charakteristickým znakem *džahilije* je *modloslužebnictví*, tedy neuctívání jednoho Boha. Podle Qutba je rovněž třeba, aby zemi

⁹ ČEJKA, *Korán, meč a volební urna*, s. 81.

¹⁰ Tamtéž, s. 84.

¹¹ Sajjid Qutb (1906 – 1966) byl egyptský politický filosof a intelektuální vůdce Muslimského bratrstva. Qutb se podílel na převratu v Egyptě, tedy na svržení státu. Následně byl v důsledku své činnosti vězněn. Qutb kritizoval západní státy a Sovětský svaz. Obviňoval je z toho, že žijí v *džahilijí* (což je termín, který se používá v souvislosti s předislámskou Arábií). Jako *džahilije* může být označen i stát, jehož politické uspořádání vystupuje navenek jako islámské.

vládnul muslimský vládce, ve kterém vidí záruku spravedlivé vlády, jelikož předpokládá, že takový vládce dodrží šaría. K dosažení takové situace je zapotřebí elity věřících, kteří onu společnost následně znovu dobudou.¹² Toto byl popis revoluce, nebo spíše reislamizace, vedené shora. Tato revoluce předpokládá tedy zapojení určité intelektuální vrstvy a ideálu islámského panovníka.

Druhým typem revoluce (reislamizace) je vedená zdola. Takový typ revoluce má vlastní pravidla a nároky. V podstatě zasahuje do běžných každodenních činností muslima. Zahrnuje v sobě nároky v oblasti oblékání, modlení, stravování, mezilidských vztahů, vztahů k dětem a jejich výchovy. Finálním výsledkem má být reislamizace společnosti. Tomuto finálnímu výsledku předchází však vytvoření komunit, ve kterých již funguje uplatňování šaría. Ve stávající společenské situaci dochází k reislamizaci zdola.¹³

Qutb ve své knize *Milníky na cestě* rozvíjí myšlenku nadřazenosti věřícího, tedy muslima. Qutb předpokládá, že věřící je nadřazený v důsledku víry v jednoho Boha, kterou představuje islám. Dále je věřící nadřazený díky hodnotách, kterými se mravně hodnotí život, osoby a události. Tyto mravní hodnoty jsou v islámu, podle Qutba, soudržné a neměnné. Naopak u národů, které nevyznávají islám, jsou tyto hodnoty rozvolněné a v případě potřeby se mohou změnit. Qutb totiž předpokládá, že tyto mravní standarty ostatních národů jsou vytvořené lidmi, a proto jsou nedokonalé.¹⁴ Je třeba si uvědomit, že u Qutba se nejedná o čistou podobu buď revoluční přeměny islámské společnosti shora a ani o princip reislamizace vedené zdola. Primární je návrat k ideálům a myšlenkám nadřazenosti věřícího. Teprve na těchto myšlenkových základech je pak možná přeměna společnosti.

Problematika radikalizace muslimů a reislamizace zdola je v západní Evropě poměrně důležité téma. Jako výsledek první vlny radikalizace v zemi západní Evropy, ve Francii, lze vidět útok na redakci satirického deníku Charlie Hebdo, který proběhl v lednu 2015. K dalšímu útokům ve francouzských městech se začal hlásit, vedle al-Kajdy, i *Islámský stát*. V tomto případě Gilles Kepel připisuje současnou radikalizaci vývoji islamismu.¹⁵

V tomto kontextu je vhodné zmínit, v čem spočívá „problém“ [fundamentálního] islámu v současném světě. Tato otázka vzbuzovala a stále vzbuzuje debatu u islámských i neislámských myslitelů. Závěr této debaty většinou je, že muslimové se nacházejí ve stavu traumatu. Mají představu, že v dějinách islámu se něco pokazilo a současný islámský pohled na

¹² KEPEL, Gilles. *Boží pomsta: židé, křesťané a muslimové znovu dobývají svět*. Přeložila Růžena OSTRÁ. Brno: Atlantis, 1996, s. 26.

¹³ Tamtéž, s. 36.

¹⁴ QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Přeložil Miloš MENDEL. Praha: Academia, 2013, s. 273.

¹⁵ ČEJKA, Korán, meč a volební urna, s. 222–224.

svět nezapadá do vidění moderního světa. Řešení tohoto problému muslimové vidí v rehabilitaci dějin a uvedení této rehabilitace v praxi tak, aby společnost mohla vzkvétat jako společnost vedená Bohem.¹⁶

1.2. Kontext a salafismus

V případě vzniku moderních islámských hnutí je důležité zmínit jejich kontext. Během 18. a 19. století začal islámský svět chápat Západ do jisté míry jako ohrožení a zároveň inspiraci. Na Západě v tomto období docházelo k rozmachu moderních myšlenkových proudů. V tomto období se začínají formovat koncepty moderních nacionalismů, osvícenství, racionalismu či sekularismu. Kromě těchto proudů se začínají objevovat imperialismus a kolonialismus, které expandují do světa, i toho islámského. Západ v islámském světě uplatňoval svůj vliv, díky pomalu skomírající Osmanské říši, v oblastech Egypta, Persie či Afghánistánu. Islámský svět na toto reagoval různě. Jedna z reakcí byla formace radikálních fundamentalistických hnutí. Tato hnutí se snažila zabránit vnitřním změnám v islámu fundamentalismem. Příkladem takového hnutí je salafismus, do jehož širšího pojetí patří i wahhábismus¹⁷. Druhá reakce usilovala také o očistu islámu a návratu ke kořenům, avšak určité vlivy a inovace byla schopna pragmaticky akceptovat.¹⁸

Salafismus (či *salafija*) je obšírný islámský proud, který usiluje o návrat k autentickým hodnotám z období prvních tří generací muslimů, tzv. *salaf* (předkové), resp. *as-salaf as-sálih* (ctihodní předkové). Někteří islamologové jej charakterizují jako „konzervativní islámský myšlenkový proud, teologii či filozofii.“¹⁹ Salafismus bývá spojován právě se středověkým právníkem a teologem Ibn Tajmíjou.²⁰ Autorita generace salaf je pro Ibn Tajmíjovo myšlení a právo klíčovým pojmem. Ibn Tajmíjova interpretace salaf má i instrumentální rozměr. Mohl tím začít zpochybňovat i zavedená a obecně přijímaná stanoviska právních škol.²¹ Salafismus předpokládá, že existuje jediný čistý islám, tedy ten, co sami salafisté praktikují. Hlavním cílem

¹⁶ JACKSON, Roy. *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic state*. New York: Routledge, 2011, s. 95.

¹⁷ Wahhábismus má počátky v 18. století. Jedná se o směr, jehož duchovním zakladatelem je Muhammad ibn Abd al-Wahháb. Viz kapitola 4.2.

¹⁸ ČEJKA, Korán, meč a volební urna, s. 84–87.

¹⁹ Tamtéž, s. 86.

²⁰ Tamtéž, s. 86.

²¹ RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED. Ibn Taymiyya and His Times. In: RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED (eds.). *Ibn Taymiyya and His Times*. Pakistan: Oxford University Press, 2015, s. 10.

salafistů je šíření tohoto předpokladu po světě a protest proti tomu, co bychom mohli nazvat materialismus, sekularizace a útlak, jenž spatřují právě na Západě.²²

Na Ibn Tajmíju jako na klasického autora spolu s Qutbem či Chomejním²³ se současné salafitské skupiny odvolávají. Ibn Tajmíja bývá označován jako vzor následováníhodný, kterého Karel Černý ve své knize *Svět politického islámu* přirovnává k Janu Husovi²⁴. Odvolání, na Ibn Tajmíju a vzory počátků islámu, nejprve dominovala v tištěných médiích (novinách, brožurách či letácích). Od tohoto způsobu se upustilo a přešlo se na kazety. Kazety byly jednak levnější, a navíc se daly jednodušeji kopírovat a šířit. Společný poslech či propůjčování nelegálních materiálů vytvářelo pocit sounáležitosti. Na konci takových nahrávek se objevovala ideální podoba muslimské obce vedená prvními chalífy a vyniknul tak kontrast se současnými vládci.²⁵ V současné době se objevuje nový prostředek pro sdílení citátů například Sajjida Qutba a Ibn Tajmíji, a to internet.²⁶

²² HILLENBRANDOVÁ, Carole. *Islám: Historie, současnost a perspektivy*. Přeložila Jitka JENÍKOVÁ. Praha: Paseka, 2017, s. 159.

²³ Rúholláh Chomejní (1902 – 1989) byl iránský ší'itský vůdce a politik. Od počátku 60. let vystupoval velmi ostře proti snahám o sekularizaci a modernizaci Íránu. Později působil v exilu a v roce 1979, po návratu, se stal nejvyšším náboženským představitelem Íránu.

²⁴ V tomto případě nesouhlasím s touto nemístnou aktualizací. Není možné přirovnávat Ibn Tajmíju k Janu Husovi. Jedná se o dvě rozdílné historické postavy, které působily v rozdílných zemích a v rozdílných náboženských systémech. Navíc je nutné zmínit, že obě postavy uznávaly jinou podobu legitimizace násilí. U Husa je oprávcem církve do značné míry světská moc, nikoliv jednotlivec pod prizmatem náboženského textu. I přesto, že se u Husa objevuje primát Písma, možná paralela by byla s českými chiliasty (od r. 1419 – 1422). Problémem by mohlo být jejich chiliastické eschatologické chápání Písma. A navíc je třeba si uvědomit, že Islámský stát (roz. teroristická organizace) má silné eschatologické cítění. Viz k tématu ROKYTA, Jan. Násilí v husitských Čechách mezi lety 1418 – 1422. *Religio*. 2022, roč. 30, č. 2, s. [135]–156.

²⁵ ČERNÝ, Karel. *Svět politického islámu: Politické probuzení Blízkého východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012, s. 336–337.

²⁶ Tamtéž, s. 519.

2. Historický kontext a život Ibn Tajmíji

2.1. Život Ibn Tajmíji

Taqí ad-Dín Ahmad b. Abd al-Halím b. Abd as-Salám b. Abdalláh b. Abí Qásim b. al-Chadir se narodil v lednu 1263 a zemřel v září 1328. Díky svému rodišti získal přídomek al-Harráří²⁷ a díky místu svého úmrtí získal rovněž přídomek ad-Dimašší a kvůli své příslušnosti k hanbalismu²⁸ al-hanbalí.²⁹

Dětství a část života byla poznamenána zejména rizikem nájezdů Mongolů z východu. V jeho šesti letech byla vesnice, ve které Ibn Tajmíja vyrůstal, napadena Mongoly, kterým nakonec padla.³⁰

Ibn Tajmíja odmítal kult světců a s tím spojené i návštěvy hrobek. Díky kritice islámského racionalismu, sektářství a islámské mystiky se stal inspirací pro současné konzervativní proudy islámských reformistů.³¹

Pro pochopení významnosti a důležitosti Ibn Tajmíji v kontextu sunnitského islámu je třeba uvést poznámku, že i sunnitský islám má své hrdiny a mučedníky. Tito mučedníci museli procházet životními zkouškami (arabsky *mihna*). Paralelu života Ibn Tajmíji spatřuje islám v životě Ahmada b. Hanbala. Ahmad b. Hanbal se proslavil díky patnáctiletému soudnímu sporu, který se zabýval rozřešením dogmatické otázky stvořenosti Koránu. Spor skončil vítězstvím tradicionalistů.³²

Ibn Tajmíja je často označován jako právník a teolog. Jeho životopisci nám dávají dostatečný obraz o ideálu vzdělance. Ibn Tajmíja je líčen jako vzdělanec, který psal některé své knihy z paměti, ovládal arabštinu na vysoké úrovni, vyučoval na univerzitě a jeho život byl provázen kontroverzemi. Ibn Tajmíja prožil svůj život nejen v Damašku, kde se usadil s otcem a bratry v jeho šesti letech před vpádem Mongolů, ale i v Egyptě, Palestině a Hidžázu. Všechna

²⁷ Harrán bylo středisko řecké vzdělanosti, dnes je součástí Turecka.

²⁸ V islámu se setkáme s tzv. *maddhaby*, což jsou islámské školy náboženského práva. Během formování šířily se v sunnitském islámu udržely čtyři maddhaby, které mají svá pojmenování dle jmen svých zakladatelů: hanífovský (zakladatel: Abú Hanífa, z. 767), málikovský (zakladatel: Málik Ibn Anas, z. 795), hanbalovský (zakladatel: Ahmad Ibn Hanbal, z. 853) a šáfiovský (zakladatel: Muhammad Ibn Idrís aš-Šáfí, z. 820). Každý maddhab je v podstatě nezávislý právní systém. MENDEL, Miloš. *Mazhab*. In: HORYNA, Břetislav a Helena PAVLICOVÁ. *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. přepracované a rozšířené vydání. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003, s. 592.

²⁹ IBN TAJMÍJAĀ, Ahmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Wāsītské vyznání*. Přeložil a úvodní studii napsal Pavel ŤUPEK. Praha: Academia, 2013., s. 9–10.

³⁰ RUDDER, Daniel a Christopher HEFFELFINGER. The Ideology behind al-Qaida and the Islamic State. In: SHEEHAN, Michael, Erich MARQUARDT a Liam COLLINS (eds.), *Routledge Handbook of U.S. Counterterrorism and Irregular Warfare Operations*. Oxon – New York: Routledge, 2022, s. 28.

³¹ MENDEL, Miloš. Ibn Tajmíja. In: HORYNA, Břetislav a Helena PAVLICOVÁ. *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 560–561.

³² IBN TAJMÍJAĀ, *Wāsītské vyznání*, s. 14–16.

tato území spadala do správy mamlúckých vladařů, kteří díky silnému státu zabránili dalšímu postupu Mongolů do islámského světa, tedy na západ. Podle životopisců studoval Ibn Tajmíja již od útlého věku tradiční islámské vědy, ve kterých vynikal. Mimo znalosti Koránu, *hadíthů* a práva vynikal i jako vášnivý čtenář knih, které se věnovaly logice, filosofii nebo *kalámu*³³. Nutno zmínit, že logika, filosofie či kalám se tehdy na náboženských školách nevyučovala.³⁴

Svá studia zahájil Ibn Tajmíja nejprve u svého otce, hanbalitského právníka, Šamsuddína. Dále svou pozornost soustředil na studium děl tradicionalistů, zejména na díla Ahmada Ibn Hanbala a at-Tabáráního³⁵. Ibn Tajmíja se věnoval i studiu pomocných náboženských věd, tedy gramatické či lexikografii. Po smrti svého otce (1283) nastoupil na jeho místo na tradicionalistickém učilišti *Dár al-hadíth as-sukkaríja*, kde působil jako profesor práva a hadíthu. Zároveň po svém otci převzal i místo v Umajjovské mešitě, ve které pronášel páteční kázání a působil zde i jako učitel koránské exegeze.³⁶

2.2. Zásady

Během jedné přednášky v roce 1291 zřejmě poprvé začal hovořit o kontroverzním teologickém tématu, o Božích přívlastcích. Tato přednáška vyvolal silnou negativní reakci, zejména u názorových odpůrců Ibn Tajmíji. V roce 1292 sepsal Ibn Tajmíja, po náboženské pouti do Mekky, kontroverzní knihu *Průvodce pro poutníky*, ve které kritizoval heretické praktiky poutníků, zejména přehnané uctívání hrobu Proroka Muhammada v Medíně. Je důležité zmínit, že Ibn Tajmíja v takovém případě přesně rozlišoval tuto praxi ve dvou rovinách. V první rovině byla tato praxe a návštěva hrobu Proroka Muhammada legitimní ve druhé rovině byla taková praxe nelegitimní. Díky takovému rozlišování byl později osočen, že znevažuje význam Proroka Muhammada.³⁷

Ibn Tajmíja však Proroka Muhammada neznevažoval a nehanobil. Naopak Ibn Tajmíjovo proslavení proběhlo díky zákroku proti rouhačům. Roku 1293/4 se z Umajjovské mešity vydal rozzuřený dav věřících, který byl veden Ibn Tajmíjou. Tento dav požadoval od úřadů potrestání jednoho křesťanského písaře. Tento písař měl urážet Proroka Muhammada. Po vyslyšení, že

³³ *Kalám* (arabsky rozmluva) je islámská středověká spekulativní teologie, která se rozvinula v 9.–10. století ve snaze vytvořit systematickou islámskou teologii, která by v sobě zahrnovala např. řeckou logiku. Základem *kalámu* jsou otázky, které se věnují otázkám boží jednosti, božích atributů, nestvořenosti Koránu, interpretace Koránu a míra lidské svobody vůle. MENDEL, Miloš. Kalám. In: HORYNA, Břetislav a Helena Pavlicová. *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 577.

³⁴ ŤUPEK, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2015, s. 40–41.

³⁵ At-Tabárání (839 – 923) byl sunnitský učenec a právník známý díky publikaci hadíthů.

³⁶ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 41.

³⁷ Tamtéž, s. 41–42.

bude postupováno v souladu s islámským právem se dav rozešel. Avšak mezitím došlo k tomu, že písař začal být kamenován nespokojenou částí davu. Událost vyvrcholila předvoláním iniciátorů před místodržícího. Ten je nechal zbit a nechal je uvěznit v madrase *Adrávija*.³⁸ Křesťanský písař sice následně konvertoval na islám, avšak byl následně zabit svým synovcem.³⁹

Roku 1296 bylo uvolněno místo profesora práva na *Dár al-hadith al-hanbalija*, které Ibn Tajmíja přijal. V této souvislosti je důležité zmínit fakt, že Ibn Tajmíja odmítl titul *šajch aš-šujchún*, což byl titul udělovaný vůdcům súfitských šejchů. Zároveň odmítl i post nejvyššího soudce. Ibn Tajmíjovi životopisci vykládají takové odmítnutí tím, že se Ibn Tajmíja (1) snažil být nezávislý na vládnoucí moci a svobodně kritizovat to, co označoval jako novotářství a hereze, nebo (2) se chtěl vydat akademickou cestou či cestou askeze. Mnozí badatelé se přiklání spíše k první možnosti, totiž k nezávislosti na vládnoucí moci. Ibn Tajmíjovo postavení bylo proměnlivé v závislosti na aktuální vládnoucí moci.⁴⁰

Ibn Tajmíja svůj vliv neopíral o veřejnost, ale o své kontakty s intelektuální elitou a vládnoucí vrstvou. Své námítky adresoval, jako poradce mamlúckých sultánů, pomocí dopisů. Své názory na politiku reflektoval v pojednáních *Úřad správce veřejného pořádku v islámu* a *Politika v souladu s Božím zákonem*. Tato pojednání byla adresována pro mamlúckého sultána al-Málíka an Násira. Tohoto sultána Ibn Tajmíja nabádal k prosazování Božích zákonů na veřejnosti. Ibn Tajmíja sepsal i spis, u kterého není jasné, zda je součástí většího celku či se jedná o samostatný text, s názvem *Přikazování dobrého a zakazování špatného*. Tato povinnost je povinností kolektivní, nejenom individuální, stejně jako džihád⁴¹. Zakazovat špatné a přikazovat dobré musí každý dle svých aktuálních možností. Možnosti je možné rozdělit do tří kategorií: (1) činem, (2) slovy a (3) v duši. Je třeba zmínit, že Ibn Tajmíja si byl vědom

³⁸ Tamtéž, s. 42–43.

³⁹ IBN TAJMÍJÁT, *Wāsītské vyznání*, s. 17.

⁴⁰ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 43.

⁴¹ Pojem džihád je v islámské věrouce a právní teorii klíčový pojem. V zásadě džihád je termín, který rámcuje představu o světě a o místě islámu v něm. Tento termín má ve svém pozadí komplikovanou historii. Džihád má být předpokladem proto, aby člověk setrval na správné cestě a zůstal dobrým muslimem. Džihád je povinností každého muslima, hned vedle tradičních tzv. pěti pilířů islámu. V rané historii měl tento termín povahu otázky individuální zbožnosti muslima. Naopak otázka ospravedlnování násilí skrze džihád byla v rané historii odmítána. Je třeba zmínit, že džihád a jeho formulace jsou téměř vždy záležitostí aktuální historické situace. Například jiné pojetí džihádu nalezneme v 18. – 20. století. Během tohoto období je pojem džihád součástí širší koncepce obrany proti kolonialismu. V současnosti je džihád spíše nástrojem pro mobilizaci věřících. Džihád ovšem nemůže vyhlašovat světský vladař, vyhlašovat jej může pouze nejvyšší náboženský orgán dané země. Džihád lze rozdělit do čtyř typů: džihád srdcem (šíření islámu ve svém nitru, konání dobra a zbavování se zla), džihád mečem (obrana islámu před nevěřícími a šíření islámu zbraní), džihád rukou (sociální a charitativní práce v širokém smyslu) a džihád jazykem (šíření islámu pomocí misie). Zajímavostí je, že džihád v rámci hanbalovské právní školy je vnímán jako šestý pilíř islámu. MENDEL, Miloš. Džihád. In: HORYNA, Břetislav a Helena PAVLICOVÁ. *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 537–539.

společenských postavení, proto je tato povinnost směřována především na ty, kteří mají moc, vykonávají vysokou pozici v úřadu či jsou předáky v různých komunitách.⁴²

V době působení Ibn Tajmíji představovali Mongolové mnoho hrozeb. Jednou z nich byly nájezdy Mongolů na území Mamlúckého sultanátu. K nim se připojovali nejen mamlúčtí zběhové, ale i různé skupiny křesťanských států, proto byli v Mongolských skupinách i křesťanští vojáci, zejména Arméni a Gruzínci.⁴³

Zde je třeba ukázat Ibn Tajmíjův ostrý útočný postoj proti odpadlíkům od víry, Židům a křesťanům. Tento útočný postoj proti křesťanům a Židům lze spatřit ve vinění ze špatného vlivu na islámskou ortopraxi a učení. Ibn Tajmíja tvrdil, že muslimové se účastní křesťanských a židovských svátků a napodobují židovské a křesťanské zvyky. V takovém případě bychom mohli mluvit o kritice lidové formy islámu⁴⁴. Kritický nebyl Ibn Tajmíja jen v případě Židů a křesťanů, radikálně kritický byl k odpadlíkům od víry. U odpadlíků Ibn Tajmíja tvrdil, že jsou mnohem horší než nevěřící/jinověrci od narození, a proto, že odpadli od islámu, je možné je popravit. Svůj názor opíral o řadu analogií z doby *salaf*, tedy z doby raného islámu. Mongolové, ač byli (sic čerství) stoupcem sunnitského islámu, byli Ibn Tajmíjou kritizováni, že nedodržují Boží zákony a že jejich pojetí islámu není vážné.⁴⁵ Kritiku odpadlíků založenou na Ibn Tajmíjovi uvidíme v předkládané práci dále.

Ibn Tajmíja vedl i diplomatické jednání s mongolským chánem Gházánem, jenž v roce 1295 konvertoval k islámu a přijal jméno Mahmúd.⁴⁶ V září 1299 Gházánova vojska, která čítala mimo jiné i arménské a gruzínské vojáky a mamlúcké zběhy, překročila Eufrat. Poté, co egyptská armáda utrpěla porážku, táhla mongolská vojska na Damašek. Ten však nekladl odpor. Odpor kladla pevnost chránící město, Citadela.⁴⁷ Ibn Tajmíja se s vůdcem mongolských invazních vojsk údajně sešel a na této schůzce mu řekl:

„Tvrdíš, že jsi muslim a máš s sebou soudce, imáma, šejcha a muezziny, pokud je mi známo. Přesto jsi nás napadl, kdežto tvůj otec i děd Hülegü, ačkoli byli nevěřící, se nezachovali jako ty. K čemu se nám zavázali, to také splnili. Ty ses zavázal, ale napadl jsi nás, dal jsi slovo, ale nedodržel jsi je.“⁴⁸

⁴² ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 43–44.

⁴³ Tamtéž, s. 45.

⁴⁴ Lidové formy islámu lze chápat do jisté míry jako synkretismus. Podobné formy lze najít i dnes v některých oblastech, zejména v Africe. Podoby lidového islámu jsou pestré. Viz k tématu HAVELKA, Ondřej. *Islám v Africe. Dingir*. 2023, roč. 26, č. 1, s. 2–6.

⁴⁵ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 45.

⁴⁶ Tamtéž, s. 45.

⁴⁷ IBN TAJMÍJAŤ, *Wāsiťské vyznání*, s. 18.

⁴⁸ Tamtéž, s. 18.

Mongolové v březnu v roce 1300 ze Sýrie odešli, avšak mezi prosincem 1300 a únorem 1301 opět vpadli do Sýrie, kde se spojili s Armény a Kypřany⁴⁹. V roce 1301 se Mongolové blížili do Šámu a Ibn Tajmíja odjel do Káhiry. V Káhiře se snažil přemluvit k odporu al-Malika an-Násira⁵⁰. Po návratu Ibn Tajmíji do Damašku napsal otevřený dopis, ve kterém upozorňoval, že islámské území je v obležení nepřátel, tedy Mongolů a křesťanů. Věřící byli prostřednictvím Ibn Tajmíji vyzýváni k džihádu. Ibn Tajmíja se některých střetů a bitev s Mongoly i sám účastnil. Například v bitvě u Mardž as-Suffar u Damašku roku 1303. Před touto bitvou vydal Ibn Tajmíja *fatwu*⁵¹, ve které povolil přerušování půstu v měsíci ramadánu.⁵² A již v průběhu krátkého mongolského nájezdu v roce 1300 se dostal Ibn Tajmíja do povědomí veřejnosti.⁵³

I přesto, že Gházán Chán byl čerstvým konvertitou k islámu, musel Ibn Tajmíja učinit rozdíl mezi dvěma skupinami a určit, která strana je muslimská. Rozhodl, že muslimská strana je ta, která usiluje o vítězství islámu a která jedná dle zákonů islámu. Vzhledem k tomu, že Mongolové se spojili do vojenské koalice s ostatními vojsky, tedy křesťanskými Armény a ší'ity, tak nemohli být považováni za bojovníky islámu. Ibn Tajmíja došel k závěru, že Mongolové jsou falešní muslimové, a proto se s nimi musí bojovat tak, jako by byli nevěřící. Ibn Tajmíja došel k novému závěru, když se pokusil posuzovat míru věrnosti islámu u dané osoby a ochotu bojovat za islám^{54,55}. Mongolové byli prohlášeni za nemuslimy z několika důvodů. Prvním důvodem byla jejich loajalita k mongolskému státu a jejich nájezdy Ibn Tajmíja interpretoval jako povstání proti legitimnímu islámskému státu. Druhým důvodem byly jejich krutosti, kterých se dopouštěli a jejich konverzi na islám vnímal jako formální. Z těchto důvodů je tedy třeba s Mongoly bojovat jako s nevěřícími.⁵⁶ Při dějinných nájezdech Mongolů, tedy před rokem 1295, nebylo problémem proti nim bojovat. Boj proti nemuslimskému ohrožení byl zcela legitimní. Problém nastal právě po konverzi Gházána Chána k islámu. Po konverzi Gházána

⁴⁹ Arméni byli obyvatelé Kilikijského království a Kypřané byli západní křesťané z křižáckého Kyperského království.

⁵⁰ Zajímavostí je, že an-Násirova matka měla mongolský původ.

⁵¹ Fatwa je nábožensko-právní rozřešení muftího (znalce právní vědy a vykladače). O fatwu může požádat i soukromá osoba, která žádá odpověď na konkrétní otázku. Muftí má být schopen interpretovat různé jevy na základě Koránu, sunny či dalších právních metod, tedy konsensu či analogie. KOVÁCS, Attila. Fatwa. In: HORYNA, Břetislav a Helena PAVLICOVÁ. *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 543–544.

⁵² IBN TAJMÍJAŤ, *Wāsiṭské vyznání*, s. 18–19.

⁵³ RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED. Ibn Taymiyya and His Times. In: RAPPORT, Yossef a Shahab AHMED (eds.). *Ibn Taymiyya and His Times*, s. 3.

⁵⁴ Toto nebylo do této doby v podobné míře v islámu běžné, běžný muslim nehodnotí kvalitu islámu druhého muslima.

⁵⁵ COOK, David. *Understanding Jihad*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 2005, s. 65.

⁵⁶ RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED. Ibn Taymiyya and His Times. In: RAPPORT, Yossef a Shahab AHMED (eds.). *Ibn Taymiyya and His Times*, s. 18.

Chána Ibn Tajmíja vydal *fatwy*, kterými mohl Mongoly nazvat nevěřícími a boj proti nim legitimizovat.⁵⁷

Ibn Tajmíja opakovaně porovnává Mongoly s jinými skupinami v dějinách islámu. Mnohokrát zmiňuje jejich krutosti, kterých se dopustili během nájezdů. Navíc pro jejich jednání neexistovala žádná omluva, proto s nimi mělo být naloženo tvrdě. A tento boj vnímal jako povinnost muslimů.⁵⁸

Ibn Tajmíja popisuje boje s Mongoly jako boje proroka Muhammada proti beduinům a Židům, kteří, stejně Mongolové, byli poháněni nenávistí k islámu a touze je vykořenit, čemuž se věnuje súra 33. Ibn Tajmíja poznamenává, že stejně jako nepřátelé proroka Muhammada, trpěli špatným počasím, které popisuje malebnými slovy. Nutno zmínit, že od dob Abdulláha Ibn al-Mubarak⁵⁹ až po Ibn Tajmíju neexistoval tak významný islámský náboženský vůdce, který by se účastnil bojů a byl do nich nábožensky a emocionálně zapojený.⁶⁰ Jako jeho náboženské zapojení lze vnímat i fakt, že v době mongolských nájezdů objížděl Ibn Tajmíja se svými společníky hradby měst, na kterých recitoval verše z Koránu, aby podpořil bojového ducha v době války.⁶¹

2.3. Střety s židy, křesťany a Mongoly

Ibn Tajmíja byl účastníkem i dalších střetů, zejména s nábožensko-politickým pozadím. Dalším popsáním střetem, který byl výsledkem vyhoceného názorového sporu mezi Ibn Tajmíjou a duchovním ze sekty nusajríja, popsal nekritický životopisec Ibn Abd al-Hádí. Tento názorový spor vyústil v tažení Mamlúků roku 1305 – 1306 proti „lidu hory Kasrawán“ (nejspíše proti drúzům a dnešním alawitům). Tohoto tažení se pravděpodobně i sám Ibn Tajmíja účastnil. Tažení mělo zřejmě i politické pozadí, jelikož se Kasruwánci předtím zmocňovali kořisti poražené egyptské armády. Po tažení, když byla ona hora dobytá, napsal Ibn Tajmíja sultánovi al-Málikovi an-Násirovi dopis, ve kterém se můžeme dočíst, jak Kasruwánci vnímali sunnitské muslimy a jak Kasruwánci vnímal Ibn Tajmíja. Podle tohoto dopis Kasruwánci vnímali

⁵⁷ AIGLE, Denise. The Mongol Invasion of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three „Anti-Mongol“ Fatwas. *Mamlūk Studies Review*. 2007, vol. 11, no. 2, s. 97.

⁵⁸ HASSAN, Mona. Modern Interpretations and Misinterpretations of a Medieval Scholar: Apprehending the Political Thought of Ibn Taymiyya. In: RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED (eds.), *Ibn Taymiyya and his Times*, s. 358.

⁵⁹ Abdulláh Ibn al-Mubarak (726 – 797) byl raný muslimský učenec, který byl známý svými knihami o válce a askezi.

⁶⁰ COOK, *Understanding Jihad*, s. 65–66.

⁶¹ BORI, Caterina. Ibn Taymiyya wa-Jamā'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle. In: RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED (eds.), *Ibn Taymiyya and his Times*, s. 30.

sunnitské muslimy jako odpadlíky, kteří jsou horší než nevěřící a Židé a křesťané, a z tohoto důvodu upřednostňovali Tatary a Franky před muslimy, tedy lidem Koránu. Tataři, kteří napáchali tolik špatností následně vyslali své posly ke Kypřanům a ovládli pobřeží. Následně na Kypr odvezli velké množství zotročených muslimů, koní a zbraní a s touto kořistí začali obchodovat.⁶²

Dalším významným střetem, ve kterém Ibn Tajmíja figuroval, byl střet s fakíry, kteří byli Ibn Tajmíjou nařknuti ze spolupráce s invazivními Mongoly. Začátek střetu se konal v Umajjovské mešitě, kde fakírům vytknul, že nosí na krku řetězy. Vyvrcholením celého střetu byla veřejná exhibice, při které chtěl Ibn Tajmíja odhalit trik fakírů s esencemi. Tyto esence si fakíři mazali na svá těla, aby se tak chránili před případným popálením. Jeden z fakírů začal rozdělávat oheň a byl Ibn Tajmíjou vyzván, aby se omyl teplou vodou a octem. Následně tento fakír byl vyzván, aby svůj prst strčil do plamene.⁶³

Díky své ostré kritice názorů Ibn Arábiho, především kritice jeho panteistického učení o jednotě bytí, byl Ibn Tajmíja předvolán na sněm v Damašku, kterého se účastnili i všichni zástupci čtyř právních škol islámu. Tento sněm měl prošetřit Ibn Tajmíjovy věroučné názory, především otázku přívlastků, o kterých pojednával v knize *Wasitské vyznání*. Na tomto místě je nutné zmínit, že Ibn Tajmíja nekritizoval pouze Ibn Arábiho, ale kritice neunikli ani někteří jeho současníci. Díky kritice si tak zneprátelil i významného súfitského šejcha Nasra al-Manbidžího. Tento významný šejch spolu s málikitským nejvyšším soudcem v Egyptě Ibn Machlúfem intervenovali u Banjbarse Džašnakíry, později známého jako sultán Muzzafar, který však Ibn Tajmíju v přízni moc nedržel. Během tohoto sněmu Ibn Tajmíja postavil svoji obhajobu na tvrzení, že toto vyznání je vyznáním *salaf*, tedy první generace muslimů. Ve své podstatě lze říct, že odvolávání na generaci *salaf* je možné vidět i dnes. Období generace *salaf* je vnímáno jako období zlatého věku. Ibn Tajmíja se dále obhajoval tím, že jeho názory jsou čistě univerzální a platné, ostatní Ibn Tajmíja zavrhoval. Zároveň se Ibn Tajmíja hájil tím, že toto vyznání je v souladu s učením a názory al-Ašarího⁶⁴. Je třeba zmínit, že teologie al-Ašarího byla v té době vnímána jako většinová. Shromáždění bylo nakonec odročeno a bylo rozhodnuto, že Ibn Tajmíja zodpoví dotazy přítomných písemnou formou.⁶⁵

Na dalším sněmu byl Ibn Tajmíja nařčen z antropomorfismu. Důvodem ke svolání třetího sněmu bylo (a) neuspokojivé zakončení předchozího sněmu a (b) údajná provokace Ibn

⁶² IBN TAJMÍJAŤ, *Wāsitské vyznání*, s. 20.

⁶³ Tamtéž, s. 22.

⁶⁴ Al-Ašarí byl islámský myslitel (873–935), potomek Abú Músy, Prorokova druha.

⁶⁵ IBN TAJMÍJAŤ, *Wāsitské vyznání*, s. 22–23.

Tajmíjova stoupence v Umajjovské mešitě. Předmětem byly znovu Boží přívlastky ve vztahu ke Koránu a rozdíl v teologii al-Ašáriho. Výsledkem sněmu bylo prohlášení, že Ibn Tajmíjovo učení je sunnitské a salafitské.⁶⁶ Ibn Tajmíja byl jedním z mála středověkých učenců, kteří kritizovali stávající dogmatiku, která byla teoreticky zakotvená v myšlení a učení al-Ašáriho.⁶⁷ U učení al-Ašáriho Ibn Tajmíja tvrdil, že sám al-Ašári se vzdal racionalistického postoje a následoval Ahmada ibn Hanbala v rámci teologických postojů.⁶⁸ Ibn Tajmíja kritizoval mimo jiné projevy súfismu⁶⁹, byť on sám byl snad v dřívějších dobách súfi. Dále kritice podroboval i celou společnost.⁷⁰ Nejzarytějšími odpůrci súfismu byli právě hanbalovci, kteří tvořili nejdůležitější směr islámu. Súfismus nezůstal, jak je uvedeno výše, bez povšimnutí u Ibn Tajmíji, který kritizoval i „ctnost chudoby“. Tento koncept považoval za výpůjčku od křesťanů.⁷¹ Byť sám měl v některých ohledech blízko k súfismu, kritizoval u něj především zázraky, asketickou praxi a propojování hudby a náboženství.⁷² V případě súfismu Ibn Tajmíja kvitoval i několik věcí, které se v něm objevují. Jedná se především o pokoru před Bohem, spoléhání se na Boha a trpělivost.⁷³

Po tomto třetím sněmu se další konal za nedlouho v roce 1306 v hlavním městě mamlúckého státu, v Káhiře. Zde se sešli zástupci čtyř právních škol a vysocí státní hodnostáři. Zde měl Ibn Tajmíja doslovně vykládat verš o Božím posazení na trůnu a povaze Boží řeči, avšak zde došlo ke sporu mezi Ibn Tajmíjou a Ibn Machlúfem. Výsledek byl takový, že Ibn Tajmíja byl vsazen do věže Citadely. Sultán zároveň nařídil hanbalitům v Sýrii zříct se Ibn Tajmíjova vyznání. Ibn Tajmíja byl následně vysvobozen z tohoto vězení za pomoci velitele, který se jmenoval Muhanná b. Ísá. Následně žil Ibn Tajmíja v Káhiře pod dozorem. Nakonec se vrátil zpět do Damašku, kde byl díky intrikám Ibn Machlúfa opět vsazen do vězení. Díky tomu, že byl v Damašku ve styku se svými sympatizanty, byl poslán zpět do Káhiry a odtud do domácího vězení v Alexandrii, kde byl vězněn v prostorné věži a mohl se účastnit i pátečních modliteb.⁷⁴

Následně byl propuštěn, vydal se na tažení proti Tatarům, kteří mezitím ustoupili, proto mohl navštívit Jeruzalém. Následovalo klidné období života, avšak v roce 1318 vydal fatwu,

⁶⁶ Tamtéž, s. 23–24.

⁶⁷ MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*. 2. vydání. Brno: Atlantis, 2010, s. 123.

⁶⁸ BERÁNEK, Ondřej a Pavel ŤUPEK. *The Temptation of Graves in Salafi Islam: Iconoclasm, Destruction and Idolatry*. United Kingdom: Edinburgh University Press, 2018, s. 10.

⁶⁹ Súfismus je islámská mystika. Praktikant súfismu se nazývá súfi.

⁷⁰ MENDEL, *Džihád*, s. 123.

⁷¹ KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2015, s. 159.

⁷² HILLENBRANDOVÁ, *Islám*, s. 159.

⁷³ KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 23.

⁷⁴ IBN TAJMÍJAŤ, *Wäsítské vyznání*, s. 25–26.

kteřá se setkala s odporem a byl následně uvězněn v Citadele. Propuštěn byl v roce 1321. V roce 1326 byl opět uvězněn, tentokrát bez soudu. Uvězněn byl pro svou fatwu, která se věnovala návštěvě Prorokova hrobu. Ve vězení mu bylo zakázáno psát a studovat. V tomto vězení také následně umírá. Veřejného pohřbu se zúčastnilo mnoho lidí. Zde je třeba zmínit zajímavost. Určitá skupinka věřících dokonce pila vodu, kterou bylo jeho tělo poléváno.⁷⁵ Je namístě upozornit v této souvislosti na paradox. Na tyto praktiky Ibn Tajmíja upozorňoval a ostře je kritizoval.

⁷⁵ Tamtéž, s. 29–33.

3. Ibn Tajmíjovo pojetí *tawhídu* a dopad

3.1. Pojetí tawhídu

Dílem Ibn Tajmíji se line mnoho tezí. Jedna z hlavních tezí, která je více než zřetelná, říká, že je třeba zbavit *šari'cu* novot a úchylek a je třeba ji obrodit. Zároveň u něj nalezneme názory, že stávající právní systém a exegetika jsou uzavřené. Toto uzavření má za následek, že veřejnost ztratila platformu, která by společnost vedla k dodržování spravedlnosti a etických norem. V podstatě se Ibn Tajmíja stal jedním z prvních, kteří ovlivnili reformní požadavek, tedy tzv. *otevření bran idžtihádu*, což je svobodná interpretace v mezích právního myšlení.⁷⁶ Ibn Tajmíjova metodologie nebyla čistě hanbalitská. Prosazoval *šťastnou střední cestu* mezi tradicí, svobodnou vůlí a rozumem.⁷⁷

Na tomto místě je však vhodné zmínit teologii Ibn Tajmíji a to proto, že nelze v případě Ibn Tajmíji oddělit právní myšlení od teologie. Jeho teologie je velmi propracovaná, argumentačně podložená a v některých případech intelektuálně nedostupná velkému množství lidí. Pokud budeme chtít začít s teologickými východisky Ibn Tajmíji, musíme začít vztahem člověk – Bůh. Tento vztah je poměrně jasně diferencovaný. Je zde představa, že Bůh je posazen na trůnu, je absolutním vládcem a pánem všeho. Bůh v podstatě člověka nepotřebuje. Na člověka je kladen požadavek poslušnosti. Takovou poslušností se rozumí dodržování zákazů a příkazů. Člověk je služebníkem, který se má Bohu zalíbit. Ibn Tajmíja v podstatě člověka chápe jako toho, u kterého poslušností k Bohu víra roste, a naopak neposlušností víra klesá. Pokud však člověk zhřeší, nepřestává být věřícím, pouze se v danou chvíli zachoval jako nevěřící. Bůh má právo na to, aby byl člověkem uctíván. A povinností člověka je rituálním způsobem Boha uctívat.⁷⁸ Ibn Tajmíja zároveň předpokládá, že člověk může milovat Boží dobrodiní či Boží příkaz, avšak není možné, aby člověk miloval Boha samotného. Láska totiž předpokládá rovnocennost vztahu, což v takovém případě není možné.⁷⁹

Důležitými teologickým termíny, se kterými Ibn Tajmíja pracuje jsou termíny *tawhíd ar-rubúbija*, *tawhíd al-ulúhija* a *tawhíd al-ibáda* (nebo *tawhíd ubúdija*). Prvním pojmem je *tawhíd ar-rubúbija*, který lze přeložit do češtiny (dle Pavla Ťupka) jako *monoteismus Pána*. Jedná se o myšlenku stvoření. Ibn Tajmíja předpokládá, že ve stvořitele⁸⁰ věří každý člověk. Je

⁷⁶ MENDEL, *Džihád*, s. 123.

⁷⁷ BLACK, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 158–159.

⁷⁸ ŤUPEK, *Šalafitský islám*, s. 50–51.

⁷⁹ KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 165.

⁸⁰ Například teologové, kteří se zabývají *kalámem* vycházejí z podobného předpokladu, avšak pracují s myšlenkou, že existuje prvotní hybatel či prvotní příčina.

třeba zmínit, že tento předpoklad není vlastní pouze muslimům, je vlastní i Židům či křesťanům.⁸¹ Tato myšlenka je vlastní i některým antickým filosofům, kteří předpokládají, že „v kauzalitě musí existovat prvotní příčina“.⁸² Právě jeho koncept *tawhídu* kritizuje i oblíbenou a rozšířenou představu, že muslimové mohou vidět Boha v posmrtném životě. Jedná se o zřetelný útok na antropomorfní interpretace Božích přívlastků, do kterých patří i představa, že Bůh sedí, má ruce apod.⁸³

Druhým termínem, se kterým Ibn Tajmíja pracuje, se nazývá *tawhíd al-ulúhíja*, který Ťupek překládá jako *monoteismus božství* a *tawhíd al-ibáda*, tedy *monoteismus kultu*. Předpokladem je zde fakt, že Bůh jako stvořitel má nárok na to, aby byl uctíván člověkem. Ono uctívání může mít různé formy. Do takového uctívání patří zejména rituální chování člověka. Jinak řečeno, patří sem modlitba, pouť do Mekky a rituály, které se pojí k pouti do Mekky. Je zde pak nastavena jedna podmínka, a sice, že člověk musí uctívat pouze jednoho Boha. Tento nárok na uctívání jednoho jediného Boha souvisí se stvořením. Bůh stvořil vše, nikdo jiný. Je proto i přísně zakázáno uctívat někoho dalšího, např. hrobky, mrtvé, kameny, fetiše, živé apod. Kdo by tuto praxi vykonával, dopouštěl by se přidružení⁸⁴. Na základě této podmínky jsou vyřazeni z tohoto konceptu Židé a křesťané. Židé jsou zde vyřazeni, protože uctívají, dle Koránu, Uzajra. Křesťané jsou vyřazeni, jelikož uctívají Ježíše Krista jako syna Božího.⁸⁵

Třetí koncept, který je u Ibn Tajmíji důležitý, je termín *tawhíd al-asmá wa as-sifát*. Jedná se o teologii Božích přívlastků⁸⁶ a jmen. V zásadě se jedná o to, jak chápat Boha, který se zjevil skrze: (a) Korán a (b) hadíthy. Ibn Tajmíja předpokládal, že interpretační klíč lze nalézt u generace *salaf*, která Korán a sunnu předala následujícím generacím, tzv. *chalaf*. Zde můžeme vidět, že pro pochopení celé salafitské teologie je zapotřebí znát právě první generaci muslimů – *salaf* – skrze kterou vede interpretační klíč a metoda interpretace. Je třeba zmínit, že Ibn Tajmíja se nesnažil přívlastky *salaf* jakkoliv interpretovat. Tyto přívlastky nelze ani vykládat a interpretovat pomocí alegorie či připodobnění.⁸⁷ Jednou z otázek, o které Ibn Tajmíja pojednával, byla otázka *Boží řeči*, která není součástí jeho podstaty. Ibn Tajmíja v takovém případě tvrdí, že Bůh promlouvá skrze svou vůli a skrze svou moc, tedy činy.⁸⁸ Tento třetí

⁸¹ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 51–52.

⁸² BERÁNEK a ŤUPEK. *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, s. 45.

⁸³ JACKSON, Roy. *Fifty Figures in Islam*. London – New York: Routledge, 2006, s. 128.

⁸⁴ Arabsky *širk*. V praxi se jedná o zavrženíhodné aktivity, např. praktikování polyteismu. *Širk* je zároveň opakem *tawhídu*.

⁸⁵ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 52.

⁸⁶ Přívlastky jsou Boží charakteristiky a popisy, které jsou zaznamenány v Koránu a v sunně.

⁸⁷ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 53.

⁸⁸ HOOVER, Jon. *God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on Voluntary Attributes*. In: RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED (eds.). *Ibn Taymiyya and his Times*. Pakistan: Oxford University Press, 2015, s. 58–59.

koncept, tedy *tawhíd al-asmá wa as-sifát*, rozděluje sunnity v zásadě do dvou skupin, tedy na salafisty a Ašárity.⁸⁹

To, co je společné pro všechny sunnitské salafisty či reformisty, jsou odvolání na myšlenky Ibn Tajmíji. Společné náboženské přesvědčení salafistů je uplatňování principů náboženství na problémy současného světa. Toto uplatňování spočívá v přísném dodržování *tawhídu*. Přísné dodržování *tawhídu* je zároveň doprovázeno odmítáním uvažování člověka, protože uvažování člověka není založeno na zjevení. Salafismus rovněž usiluje o odstranění chyb, které jsou způsobeny zaujatostí člověka a zároveň mají za to, že tyto chyby ohrožují jasnost *tawhídu*.⁹⁰ Interpretační metoda skrze generaci salaf má u Ibn Tajmíji obraný mechanismus, doslovné dodržování *tawhídu* má ochránit islám před různými nánosy a vlivy jiných náboženství.⁹¹ Právě Ibn Tajmíja poskytl velmi propracovaný systém salafitské věrouky, tedy *tawhíd*. Šíření konceptu *tawhídu* je mezi salafisty považován za klíčový. Šíření může probíhat buď ideologickou propagandou nebo za pomoci svaté války, kterou je třeba v tomto kontextu vnímat jako určitou formu džihádu.⁹²

3.2. Teologie Ibn Tajmíji

Samotný teologický vývoj je podstatný. Metody interpretace skrze *salaf* se drželo vícero teologických proudů, zejména tradicionalisté. Některé proudy a někteří teologové se kromě interpretace *salaf* drželi i interpretace skrze *chalať*, u kterých dospěli k závěru, že se jedná o učenější cestu. Toto pokažení dogmatu dával Ibn Tajmíja za vinu těm, kteří napodobovali Židy a křesťany. V tomto ohledu Ibn Tajmíja pracoval s proroctvím proroka Muhammada, který předpověděl, že jeho národ⁹³ bude napodobovat zvyky nejen Židů a křesťanů ale také Peršanů a Byzantinců. Všichni věřící muslimové se tedy musí držet sunny, a to proto, že cesta ke spáse vede přes proroka Muhammada. Jako podstatný je zde i Korán, který je autentickým slovem Božím, které je nestvořené. Korán je nejen v myšlení Ibn Tajmíji chápán jako finální sebe prezentace Boha, a zároveň je chápán i jako nezpochybnitelná autorita. Nelze tedy chápat Korán alegoricky a jako parafrázi. Jako parafrázi označoval Nový zákon či Tóru. Ibn Tajmíja

⁸⁹ BERÁNEK a ŤUPEK, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, s. 45.

⁹⁰ Tamtéž, s. 11.

⁹¹ JACKSON, *Fifty Figures in Islam*, s. 129.

⁹² ŤUPEK, Pavel. Salafismus na křižovatce: případ Egypta a Tuniska. In: BERÁNEK, Ondřej (ed.). *Arabské revoluce: Demokratické výzvy, politický islám a geopolitické dopady*. Praha: Academia, 2013, s. 144–15.

⁹³ Roz. *umma*.

se snaží nevykládat Boha pomocí polidšťování a alegoricky. Možná právě díky tomu bývá někdy desinterpretován.⁹⁴

Jak je již shora uvedeno, ašaritská teologie byla vnímána jako většinová. Zde je třeba si uvědomit, že Ašarité se soustředili kolem šáfitského maddhabu a byla zde aktivní snaha ovládnout vzdělávací systém madras⁹⁵. Naopak v Damašku byla založena instituce *dár al-hadíth*, kde byl hlavním předmětem, jak již název napovídá, hadíth. Nutno podotknout, že tato instituce, na které působil i Ibn Tajmíja, byla otevřena studentům všech madhhabů. Spory s Ašarity byly vedeny právě nutností reagovat na otázku Božích přívlastků a antropomorfismu. Tyto spory vedly i k tomu, že si Ibn Tajmíja zneprátelil i vlivné Ašarity, kteří tíhli k učení Ibn Arábiho, jehož teologii lze vnímat jako originální propojení novoplatonismu a aristotelismu ve vztahu k Božím přívlastkům a monoteistickému přístupu. Učení Ibn Arábiho Ibn Tajmíja neuznával a obviňoval jej z panteismu, jež je v rozporu s konceptem *tawhídu* Ibn Tajmíji. Samotný koncept Ibn Tajmíji je založen právě na vztahu Bůh – člověk. Stvořitel má právo na to, aby byl člověkem náležitě uctíván.⁹⁶

V rámci teologie a filosofie se Ibn Tajmíja věnoval i teorii poznání. Samotná teorie poznání je otázka, kterou se zabýval například Ibn Rušd⁹⁷. Ibn Tajmíja ve své teorii poznání přináší myšlenku, že člověk se rodí s rozumem a intuicí. Tato intuice vede člověka k vědomí, že existuje Stvořitel. Je třeba zmínit, že tato intuice je společná všem lidem. Lidé se rodí jako vyznavači monoteismu, tedy jako správní muslimové. Ibn Tajmíja dokonce říká, že až sociální prostředí udělá z člověka Žida nebo křesťana. Ibn Tajmíja rozděluje víru na dva typy. Prvním typem je *tasdíq*, což je víra, ve které je nárok na rozum, aby člověk rozumově pochopil, že dané argumenty jsou správné. Druhým typem je *ímán*, což je víra v to, že existují věci, které zná jenom Bůh, např. čas Soudného dne.⁹⁸ Zde je třeba poznamenat, že rozum u Ibn Tajmíji nemá charakter porušenosti jako v případě Augustina či například v některých protestantských směrech křesťanství.

Mnoho základních teologických argumentů je dostupných v českém překladu, a to v knize *Wasitské vyznání*. Ibn Tajmíjovo *Wasitské vyznání* bylo sepsáno na zakázku během jednoho odpoledne v roce 1298. O tom, že kniha byla sepsána v tomto datu víme díky pojednání

⁹⁴ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 54–56.

⁹⁵ Madrasa je označení pro vzdělávací instituci, na které se vzdělávají duchovní. Dříve byla madrasa tvořena kolejemi pro studenty, mešitou a mnohdy i hrobkou zakladatele. V dnešní době zastávají funkce madras zejména islámské univerzity, např. v Medíně či specifické fakulty v rámci světských univerzit.

⁹⁶ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 56–58.

⁹⁷ Ibn Rušd (1126 – 1198) byl islámský filosof 12. století, který se věnoval především aristotelismu. Viz k pojetí víry u Ibn Rušda BERÁNEK, Ondřej. *Tasdíq: Ibn Rušdovo pojetí víry*. *Nový Orient*. 2012, roč. 67, č. 2, s. 32–35.

⁹⁸ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 58–59.

Konfrontace, jehož autor Alam ad-Dín v něm zaznamenal debatu, která se konala v průběhu jednoho shromáždění. Toto shromáždění svolal emír al-Afram, místodržící Sýrie. Na shromáždění byl pozván i Ibn Tajmíja, který zde měl hájit svoji knihu – *Wasitské vyznání*. Zde byl Ibn Tajmíja vážně obviněn z antropomorfismu.⁹⁹

Ibn Tajmíja sepsal na zakázku celkem tři taková vyznání. Každé vyznání patřilo pro určité syrské město. Těmito vyznáními byla Palmyry, Wasit a Hamá. Všechna tato vyznání spojuje jeden prvek, a to sice důraz na Boží jména a přívlastky. Všemi třemi vyznáními se nesou i mimo jiné základní eschatologické představy a salafistická dogmata. Zároveň zde Ibn Tajmíja ukazuje i systém, jak následovat první generaci muslimů. *Wasitské vyznání* je psáno tak, aby bylo přístupné co největší části muslimů.¹⁰⁰ Tato vyznání byla sepsána mimo jiné i jako reakce na Ašarity.¹⁰¹

Je třeba zmínit, že *Wasitské vyznání* má své místo v muslimském světě, za což může několik aspektů. Jedním z nich je fakt, že *Wasitské vyznání* je běžnou součástí výuky v Saudské Arábii a fakt, že se jedná o oblíbené dílo v Muslimském bratrstvu. Dále k šíření *Wasitského vyznání* nemalou mírou přispěl i internet.¹⁰² Nutno upozornit, že *Wasitské vyznání* není vyznáním v křesťanském smyslu. V islámu je běžnou praxí, že existují různá, individuální vyznání, která pocházejí od individuálních teologů. Proto je toto vyznání pouze jedním z mnoha a zároveň se jedná o jednu z mnoha interpretací současného salafitského islámu. Tradičně salafitský islám nalezneme v zemích Perského zálivu, v subsaharské a severní části Afriky, v Indonésii či ve Velké Británii a Francii.¹⁰³

⁹⁹ IBN TAJMĪJĀŤ, *Wāsīṭské vyznání*, s. 113.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 113–114.

¹⁰¹ ŤUPEK, *Salafitský islám*, s. 57.

¹⁰² IBN TAJMĪJĀŤ, *Wāsīṭské vyznání*, s. 114.

¹⁰³ Tamtéž, s. 118.

4. Argumenty ve prospěch násilí a využití Ibn Tajmíji v současnosti

4.1. Argumenty ve prospěch násilí

V průběhu 11. a 12. století se objevují odborníci na šaría, tzv. *‘uláma*. Tito odborníci se považovali za účastníky v dialogu o náležitostech lidského chování dle náboženského práva. V těchto rozhovorech byly poskytovány metody pro výklad a interpretaci Koránu a šaría. Zároveň tyto dialogy poskytovaly prostor pro utváření rámce, podle kterého si následující učenci vytvářeli své vlastní úsudky. Tyto vlastní úsudky, rámec a praxe argumentace vyžadovaly určitou rovnováhu mezi kontinuitou a kreativitou. Ve 14. století se objevuje Ibn Tajmíja, který dával důraz na kontinuitu s minulostí.¹⁰⁴ Důraz na minulost musíme chápat jako důraz na určitý vzor. Toto však zasahovalo do všech oblastí lidské praxe.

Na tomto místě musím zdůraznit, že nyní budu překračovat hranice vlastního pojetí islámu a budu si všímat mechanismů násilí, včetně vztahu Ibn Tajmíjova pojetí teologického myšlení, včetně boží výjimečnosti. Ibn Tajmíja se věnuje i otázce války a násilí, v níž se opírá o příklady proroka Mohammeda.¹⁰⁵ Ústřední prítom jsou verše z Koránu, které jsou důležitým vodítkem pro pochopení jeho dalších názorů. Důležitým veršem Koránu je 2:190, ve kterém stojí *„Měsíc posvátný proti měsíci posvátnému; i věci posvátné podléhají zákonu krevní msty! Kdokoliv proti vám vystoupí nepřátelsky, pak i vy proti němu tak vystupte, podobně jako on vystupoval proti vám. A bojte se Boha a vězte, že Bůh stojí na straně bohabojných.“*¹⁰⁶ Tento verš je podstatný pro pochopení legitimizace války. Ibn Tajmíja však určuje i skupinu, proti které se nebojuje. Skupina, proti které se nebojuje, musí naplnit dvě kritéria. Nesmí představovat nebezpečí a útočnou hrozbu. Skupinu tedy tvoří ženy, děti, starci, mniši, trvale postižení a slepci.¹⁰⁷ Zde můžeme vidět stále a normativní určení identity nepřítelů, a to nikoliv pouhou opozicí.

Podle Ibn Tajmíji je boj povinností, podle něj Bůh nikomu nepovolil opustit ozbrojený džihád.¹⁰⁸ Džihád vnímal jako jeden z ústředních pojmů. Dle jeho výkladu je džihád několikrát zmíněn v Koránu a sunně, takže není důvod jej zpochybňovat. Džihád vnímal jako šestý pilíř islámské víry. V chápání džihádu jde trochu dále a tvrdí, že džihád je lepší důkaz víry než hadždž.¹⁰⁹ Džihádem rozumí především souhrn všech povinností muslima. Džihád dále chápe

¹⁰⁴ KELSAY, John. *Arguing the Just War in Islam*. USA: Harvard University Press, 2009, s. 72–73.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 117–118.

¹⁰⁶ *Korán*. Přeložil Ivan HRBEK. Praha: Československý spisovatel, 2012, s. 466.

¹⁰⁷ KELSAY, *Arguing the Just War in Islam*, s. 118.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 117.

¹⁰⁹ MENDEL, *Džihád*, s. 127.

jako nástroj k potlačení heretiků¹¹⁰ a pak jako nástroj pro boj s vnějším nepřítelem, tedy proti Mongolům a křižákům. V dnešní době je boj proti křižákům chápán alegoricky, například jako boj proti sionismu.¹¹¹ Navíc právě fatwy Ibn Tajmíji proti Mongolům rezonují u dnešních radikálů, kteří fatwy a prohlášení Mongolů za nevěřící, chápou a aplikují na nemuslimské vládce a Západ. Tyto alegorie dále vedou k vyzývání k džihádu.¹¹²

Ibn Tajmíja se pohybuje i v hledisku normativity boje. Ten je podle něj povinností z hlediska dvou rovin. V první rovině je to boj, který je vyvolán útokem nepřítele. V druhé rovině je to otázka ochrany a rozšíření islámu. Podle Ibn Tajmíji by se vládci neměli uchýlit k boji za účelem získání nových konvertitů a ani za účelem nucené konverze. Síla je povolena v případě ochrany islámu. Vládce může použít sílu, aby zamezil šíření zkázy.¹¹³ Dále pak Ibn Tajmíja přidává podmínku, za které se střet nemusí uskutečnit, a to pokud nepřítel či útočník konvertuje k islámu.¹¹⁴ V této souvislosti lze říct, že normativita ohledně násilí je vztažena na obranu komunity a vnitřní povahu víry. Právě vnitřní povaha víry je podstatná z hlediska konverze k islámu a tím i delegitimace případného boje.

Muslima, který nedodrží povinnosti, označuje Ibn Tajmíja jako polovičního muslima, odpadlíka či nevěřícího, který zasluhuje trest, jenž nedosahuje úrovně boje. V případě chráněných národů (*ahl al-dhimma*¹¹⁵) je Ibn Tajmíja zdrženlivější. Boj s chráněnými národy povoluje pouze za předpokladu porušení podmínek smlouvy s muslimským vládcem. Avšak je třeba upozornit, že jejich náboženská odlišnost není, dle Ibn Tajmíji, důvodem k boji.¹¹⁶ Pojetí nepřítel není tedy bytostné, můžeme vidět, že identifikovat nepřítel lze za určitých podmínek.

Zajímavé je v tomto případě chápání vztahu vladař – poddaný. Ibn Tajmíja tvrdí, že vztah těchto dvou sociálních skupin je vzájemný. Vladař má povinnost vládnout moudře, zajistit vedení a vytvořit instituce, které zajistí, že poddaní pochopí své povinnosti a budou podporováni k jejich plnění. Tento vztah posouvá Ibn Tajmíja dál a tvrdí, že poddaní mohou odmítnout poslušnost [vladaři], jestliže nařídí něco, co je v rozporu s Koránem či Prorokem. Ibn Tajmíja v této myšlence vychází z předpokladu, že příkazování dobrého a zakazování

¹¹⁰ Jako heretici jsou zde myšleni především ší'ité.

¹¹¹ BONNER, Michel. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2006, s. 143–144.

¹¹² ESPOSITO, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 46.

¹¹³ Srov. Korán 5:33.

¹¹⁴ HILLENBRANDOVÁ, *Islám*, s. 203.

¹¹⁵ *Ahl al-dhimma* je termín, kterým se označují nemuslimové žijící na území islámského státu. Tito nemuslimové mají, dle islámské teologie, právní ochranu. Dříve se tento termín vztahoval zejména na Židy a křesťany (ti jsou označováni jako *Lid knihy*), později byl rozšířen o nové skupiny (např. hinduisty, buddhisty apod.). Zároveň taková skupina platila daň z hlavy, tzv. *džizja*.

¹¹⁶ KELSAY, *Arguing the Just War in Islam*, s. 117–120.

špatného, je povinností všech muslimů. Taková praxe může rozšiřovat práva poddaných.¹¹⁷ Tato provokativní teze v podstatě definuje, co mohou pravověrní vyžadovat od panovníka, tedy aby byl morálním vzorem pro společnost. Dále pak tato teze říká, že poddaní mají povinnost na takový úpadek ummy poukázat a zároveň poukazovat i na hříchy vladařů.¹¹⁸ Ibn Tajmíja rovněž definoval rozdíl mezi vladařem spravedlivým a nespravedlivým. Tento rozdíl definuje pomocí předpokladu, že nespravedlivý vladař má být zbožnou veřejností kritizován, popřípadě i svržen. Zbožná společnost má dle Ibn Tajmíji schopnost posoudit, zda je vladař spravedlivý a zda výkon zákonodárné a exekutivní moci je v souladu s ideálem *šarí'cy*.¹¹⁹ Na druhou stranu, pokud vladař nenaplnuje své vlastní cíle, má být poslouchán a má legitimní pravomoc jednat, pokud tím naplnuje cíle islámu. Vládce je zároveň zodpovědný za následující oblasti: uplatňování trestů, veřejné služby, modlitby, dodržování poutí, půstů a vedení svaté války. Ibn Tajmíja však uznával heterogenitu samostatných států, v jejichž čele stojí vládce.¹²⁰

Díky těmto myšlenkám zformoval Ibn Tajmíja neoddělitelnost státu a náboženství. Výkon úřadu panovníka je jedna z důležitých povinností náboženství, jelikož cíl, kterého má stát dosáhnout, je uskutečňovat náboženství pravého Boha, tedy islám, a přiblížit se Bohu, díky němuž má být zaručený blahobyt světský i duchovní.¹²¹ Islám a politika jsou do jisté míry neoddělitelné. Součástí islámské dogmatiky v kontextu politiky je možné sledovat již od počátků islámu, kdy Muhammad byl vybrán Bohem, aby lidem zprostředkoval Boží zjevení, které v sobě zahrnuje i podobu islámského státu a společnosti.¹²² Ibn Tajmíja tedy formuluje myšlenku, že muslimové potřebují vládu, tedy i vládu pod tyranem, aby bylo docíleno praktikování nábožensky potřebných rituálů. V podstatě je opozice proti legitimnímu panovníkovi, která by vedla k jeho svržení, neslučitelná s islámem.¹²³ Tento panovník však musí být před svými poddanými prokazatelným muslimem a nikoliv odpadlíkem.

Zde je u Ibn Tajmíji překročena normativita ohledně posouzení určité situace. Posuzovatelem není samotná moc v podobě vladaře, posuzovatelem náležitosti podmínek je v tomto případě individuum, které jedná podle vzoru Koránu.

Zároveň se nabízí otázka, co dělat, pokud odpadlictví či hřích nastane u legitimních vládců? Kdo pak má povinnost potrestat vládce? Je problém považovat Ibn Tajmíju za zastávce

¹¹⁷ Tamtéž, s. 120–121.

¹¹⁸ MENDEL, *Džihád*, s. 123–124.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 125.

¹²⁰ BLACK, *The History of Islamic Political Thought*, s. 160–161.

¹²¹ Tamtéž, s. 160.

¹²² MENDEL, Miloš. Existuje vůbec „islámský svět“?. *Nový Orient*. 2004, roč. 59, č. 1, s. 6–7.

¹²³ HERMANN, Rainer. *Konečná stanice Islámský stát?: Selháni státu a náboženská válka v arabském světě*. Přeložil Petr KUČERA a Jiřina KUČEROVÁ. Praha: Academia, 2016, s. 29.

spravedlivé revoluce.¹²⁴ Ibn Tajmíja v podstatě vyzývá k aktivní participaci společnosti, ale i jedince, na politickém dění. Cílem tedy není rebelie, ale snaha o nastolení vlády prostřednictvím *ummy*, která bude v souladu s Bohem. *Umma* je předurčena k naplnění Božího plánu, a proto má i legitimní právo vyměnit světského vladaře, pokud tedy stojí mimo rovinu morálky a Koránu.¹²⁵ Islámský stát v chápání Ibn Tajmíji je tedy řízen zákonem, který je platný a plně závazný i pro vladaře. Pokud si tedy panovník počíná protiprávně, zná právní teorie a historická praxe dvě řešení. V prvním případě bude převládat názor, že i vláda tyrana je lepší než naprostá anarchie, kterou *šari'ca* pokládá za zlo. Ve druhém případě může být tyran svržen povstáním, které je legitimní.¹²⁶ V takovém případě lze tvrdit, že naplnění Božího plánu souvisí s identifikací jednotlivce.

4.2. Využití Ibn Tajmíji v současnosti

Bylo by mylné se domnívat, že zdroj pro současné islámské proudy, zejména al-Kájda a Islámský stát, představují pouze myšlenky Ibn Tajmíji. Následující kapitola se bude zabývat především myšlenkami, které následující proudy ovlivňují a kdy je využívají jako argumentaci.

Ibn Tajmíjova díla byla kritizována předními sunnitskými právníky a teology již od 14. století. Kritika směřovala převážně na dva zásadní výroky. V prvním případě šlo o popření alegorické interpretace božích přívlastků, které byly považovány za doslovně antropomorfní. Ve druhém případě šlo o výroky, které se týkaly návštěvy hrobek, i té Prorocké v Medíně.¹²⁷ Myšlenky a názory Ibn Tajmíji získávají na hodnotě v 18. století, kdy se zalíbily, zejména interpretace džihádu, reformátorovi Ahmadovi Ibn Abdulwahhábovi (1703 – 1792) a poté dalším aktivistům ve 20. století.¹²⁸ Abdulwahháb se pokusil o obrodu islámu v Arábii. Cílem této obrody měl být návrat ke striktnímu *tawhídu*. Dílem, které lze předpokládat jako základ, je *Kniha monoteismu*. Důležitým faktorem byl rovněž z hlediska teologie Ibn Hanbal a reinterpretace Ibn Tajmíji.¹²⁹

Právě důraz na *tawhíd* zařadil například i súfismus mezi *širk*. Súfismus je kritizován za nošení talismanů, magii, zařikávání, navštěvování hrobů světců a projevy zbožné úcty.¹³⁰

¹²⁴ KELSAY, *Arguing the Just War in Islam*, s. 121–122.

¹²⁵ MENDEL, *Džihád*, s. 124.

¹²⁶ KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 65.

¹²⁷ RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED, Ibn Taymiyyah and His Times. In: RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED (eds.). *Ibn Taymiyya and His Times*, s. 16.

¹²⁸ MENDEL, *Džihád*, s. 127–128.

¹²⁹ ČEJKA, *Korán, meč a volební urna*, s. 89–90.

¹³⁰ KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 135.

Wahhábité rovněž převzali od Ibn Tajmíji koncept *takfírismu*, který ve středověku sám oživil. Téma takfírismu rezonuje i v dalších fundamentálních proudech.¹³¹ Takfírismus je pojem, který označuje proces prohlášení muslima za nevěřícího. Někdy je mylně chápán jako exkomunikace v katolickém smyslu, což není přesné. V islámu se totiž nesetkáme s univerzální autoritou jako je například v katolicismu papež. V moderním pojetí se tedy jedná o jednoduchý nástroj, jak postavit určité muslimy mimo celosvětovou islámskou obec.¹³²

Zakladatel wahhábismu, Ahmad Ibn Abdulwáháb čerpá z Ibn Tajmíji v různých záležitostech. Především se snaží „očistit“ islám od novot (*bid'a*) či polyteismu neboli modloslužebnictví (*širk*). Což je zajímavé, protože i moderní wahhábismus a organizace jako al-Kajda [či Islámský stát] používají moderní technologie. Wahhábismus ve svých počátcích nebyl reakcí na západní myšlenky, spíše se jednalo o reakci na vnitřní záležitosti. Abdulwáháb stejně jako Ibn Tajmíja prosazoval *it'ihád*. Zároveň vycházel z předpokladu, že vše, co není výslovně zakázáno, je povoleno. Militantnější skupina hnutí však dospěla k fyzickému útoku na vše, co lze považovat za „inovace“.¹³³ Wahhábismus se snaží, ve své čisté podobě, očistit islám od přínosu klasické městské vzdělanosti, která se objevovala napříč dějinami islámu a hlásáním návratu ke striktnímu koránskému řádu.^{134, 135}

Největším centrem wahhábismu je Saudská Arábie. V průběhu své historie se Saudská Arábie stala heterogenním státem, ve kterém byly přítomné skupiny náčelnických systémů a wahhábismu. V průběhu šedesátých let 20. století byly na území Saudské Arábie založeny mezinárodní náboženské instituce, které mají kontrolovat salafismus po celém světě. Následně došlo k legitimizaci režimu a institucionalizaci *uláma*, kteří svá stanoviska opírají právě o Ibn Tajmíju a další autory. To mělo za následek získání oficiálních doktrinárních stanovisek a ta se následně rozšířila po celém světě. Toto rozšíření bylo způsobeno saudskoarabskými náboženskými univerzitami a bezplatnou distribucí tisku. Zaplacení nákladů je získáno především západním kapitálem (např. prodejem ropy).¹³⁶ Čerpání z Ibn Tajmíji lze pozorovat i v otázce džihádu.

Džihád získává nový rozměr v návaznosti na vznik nových islámských států s nádechem sekularizace a také kvůli definitivnímu pádu kolonialismu. Moderní politický vývoj v jednotlivých částech islámského světa, způsobuje, že se mobilizační literatura džihádu tříští

¹³¹ ČEJKA, *Korán, meč a volební urna*, s. 142.

¹³² SHIRAZ, Maher. *Jihadism: The History of an Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 71–72.

¹³³ JACKSON, *Mawlana Mawdudi and Political Islam*, s. 95–96.

¹³⁴ KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 259.

¹³⁵ Viz postavení salafismu k dalším směrům (například astrologii či okultismu) z historické perspektivy (od Ibn Tajmíji až po současnost) ŽUPEK, Pavel. Salafisté proti astrologii. *Dingir*. 2012, roč. 15, č. 4, s. 126–128.

¹³⁶ BERÁNEK a ŽUPEK, *The Temptation of Graves in Salafī Islam*, s. 165.

na jednotlivé kusy a interpretace se tedy různí. Důležitým tmelícím prvkem této literatury je myšlenka nepřítele, zejména vnějšího. Vnější nepřítel je chápán jako ten, kdo *ummu* přivedl do nedůstojného postavení. Takový nepřítel, který přivedl *ummu* do této situace¹³⁷, jsou především světské republiky, zkorumpované monarchie a dále pak ideologové těchto režimů. Je třeba zmínit, že moderní režimy (např. Egypt) či tradicionalistické režimy (např. Saudská Arábie) s konceptem džihádu veřejně nepracovaly. Práce s konceptem džihádu začíná nabývat významu např. u Saddáma Husajna v období konfliktu s Íránem, jenž měl národní a náboženské pozadí.¹³⁸ Je třeba zmínit, že Saddám Husajn pracoval s účelovostí v pojetí džihádu.

K propojování džihádu s Ibn Tajmíjou dochází v kontextu radikálů. Tito radikálové docházejí k závěrům, že islámská společnost je stavu *džahilíje* a interpretuje Ibn Tajmíju. Předpokladem zde je, že pravá islámská společnost existovala pouze v Medíně v době Muhammada a následně zmizela, proto je třeba se do této doby navrátit. Muslimové, kteří tak nečinní, přijali falešné ideály a hodnoty. Namísto Boží vlády byla nastolena vláda člověka.¹³⁹

Literatura věnující se džihádu má mobilizační charakter. Tu nalezneme převážně v samizdatových člancích a kontroverzních brožurách. Takové články či brožury mají za následek rozhořčenou diskuzi mezi duchovními, pragmatickými podporovateli režimu a opozicí. V této diskuzi se odehrává pomyslný názorový souboj o vnímání samotného džihádu. Je třeba zmínit, že tento názorový souboj je v podstatě nevyrovnaný z hlediska teoretických pozic a argumentační kultury. V padesátých až osmdesátých letech minulého století bylo sepsáno a vydáno nepřeberné množství knih, článků a brožur, které mají různé teoretické pozice a různou argumentační povahu. Dnešní literatura věnující se džihádu zprostředkovává džihád také, ale v trochu obecnějším a širším kontextu. V dnešní literatuře je možné nalézt následující témata, kterými jsou vyspělost islámu, původnost islámu, ideová a státoprávní vyzrállost. Tato vyspělost a vyzrállost je dávána do protikladu k Západu. Názorové a argumentační pozice autorů jsou velmi nepřehledné a pestré. Je chyba se domnívat, že taková literatura by byla pouze čistou výzvou k džihádu mečem proti Západu. Je to spíše snaha o dokázání toho, že islám je ve všem původní. Dále jsou pak řešeny i otázky, které nemusel islám dříve řešit. Takovými otázkami jsou demokracie, kapitalistické podnikání či schopnost čelit sionismu v Palestině.¹⁴⁰

¹³⁷ Podobně bude pracovat s opozicemi a mobilizačním charakterem i Sajjid Qutb.

¹³⁸ MENDEL, *Džihád*, s. 229.

¹³⁹ BONNER, *Jihad in Islamic History*, s. 143–144.

¹⁴⁰ MENDEL, *Džihád*, s. 229–230.

Dnes má Ibn Tajmíja jistý vliv na současná intelektuální a politická hnutí. Jedná se bezesporu o jednoho ze středověkých autorů, který je hojně citovaný.¹⁴¹ Velice často se na něj rádi odvolávají islamisté z teroristické organizace *Islámský stát*. V případě Ibn Tajmíji je třeba si uvědomit, že jeho komplexní vliv (nejen) ve 20. století byl mnohdy marginální. Často se k němu obracejí spíše radikální skupiny, avšak se mnohdy zapomíná, že v některých, zejména politických, otázkách se na něj odvolávají i umírněné skupiny. Tato odvolání mají v podstatě stvrzující a ospravedlňující povahu. Na Západě je tedy často chápán jako „duchovní otec terorismu“.¹⁴²

Návrat ke kořenům, resp. do generace salaf, tedy do prvních tří generací muslimů, prosazoval Ibn Tajmíja. Je třeba zmínit, že učenci doby Ibn Tajmíji znali čtyři způsoby poznání božích zákonů, tedy skrze hadíthy, Korán, analogiemi a konsensem učenců. K těmto způsobům přidal Ibn Tajmíja ještě jednání *salafů*, tedy prvních tří generací muslimů. V tomto momentě vzniká fundamentalismus, který hledá odpověď na každou otázku v minulosti. Ibn Tajmíja byl i zastáncem vynucování si přiznání pomocí násilí, což bylo, dle Ibn Tajmíji, v souladu s posvátnými zvyky. Sám Ibn Tajmíja ospravedlňoval tuto metodu jako přípustnou. Bití zajatců holemi, jak je možné vidět u Islámského státu, je v chápání salafistů v souladu s tradicí. Stejně tak je v souladu s tradicí bojovníků islámského státu zabíjení a zotročování odpadlíků a bezvěrců. Islamisté z Islámského státu si pořizují fotky s kočkami¹⁴³, které chápou jako zvířata oblíbená v okolí Muhammada. I v této praxi lze vidět odkazování na salaf. Je nutné rovněž zmínit, že Ibn Tajmíja se musel vyrovnat i s emocionální stránkou víry. Ibn Tajmíja chápe Boha, ke kterému se muslimové modlí, ne jako Boha milosrdného, ale chápal jej jako Boha trestajícího.¹⁴⁴ Stoupenci salafismu považují Ibn Tajmíjova díla za nejslavnější, která mají být zároveň posledním slovem v teologických otázkách. Z tohoto důvodu pokračují tito stoupenci v očistě islámu od nesalafijských vlivů a zkráceně argumentují právě myšlenkami Ibn Tajmíji.¹⁴⁵ Významný vliv na salafismus měl Ibn Tajmíja i v rámci legitimní vzpoury proti vládcům, kteří se vzdálili od ideálů *šari'ce* nebo ji neuplatňují v celém rozsahu.¹⁴⁶

¹⁴¹ RAPOPORT, Yossef a Shahab AHMED. Ibn Taymiyyah and His Times. In: RAPOPORT Yossef a Shahab AHMED (eds.). *Ibn Taymiyya and His Times*, s. 15.

¹⁴² Tamtéž, s. 17

¹⁴³ Viz článek britského online deníku *Daily Mail* z roku 2016, který se věnuje právě fotografiím bojovníků Islámského státu s kočkami: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-3822843/ISIS-declare-fatwa-cat-breeding-begin-hunt-kittens.html>

¹⁴⁴ KUČERA, Rudolf. *Islám a politika: vznik a vývoj islámské ideologie*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem, 2017, s. 54–56.

¹⁴⁵ HAYKEL, Bernard. On the Nature of Salafi thought and Action. In: MEIJER, Roel (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religion Movement*. New York: Oxford University Press, 2014, s. 40.

¹⁴⁶ HASHIM, Ahmed S. *Caliphate at War*. New York: Oxford University Press, 2018, s. 67.

Výše zmíněné odkazování na generaci salaf lze vidět i v pronásledování křesťanů dnešním Islámským státem. Toto pronásledování má kořeny v historii. V roce 1269 se Ibn Tajmíja dostává do Damašku, kde se setkává s velkou křesťanskou menšinou, kterou kritizoval z toho, že křesťané podle něj falšovali evangelia, měnili názory a intelektuálně narušovali prostředí. Ibn Tajmíja nejenže kritizoval křesťany, ale rovněž i ší'itský islám. Na Ibn Tajmíjovu nevráživost vůči ší'itům navázal Abú Musab az-Zarkávi – jeden z budovatelů a vůdců Al-Káidy – který pronásledoval ší'ity v Iráku. Ibn Tajmíja dále kritizoval praxe, které neodpovídaly původním zvykům, např. navštěvování hrobů.¹⁴⁷ Az-Zarkávi však implicitně navazuje na Ibn Tajmíju, kdy k pronásledování ší'itů využívá výroky Ibn Tajmíji na adresu ší'itů, mimo jiné chápal ší'ity jako ty, kteří jsou ztělesněním ďábla.¹⁴⁸ Výše uvedené ostré odsuzování navštěvování různých pohřebních míst lze spatřit již za života Ibn Tajmíji, kdy byla tato kritika chápána jako extrémní. Některá místa spojená s hroby byla využívána jako tzv. kongregační mešity¹⁴⁹ (*džámi*) k pravidelným modlitbám. Ibn Tajmíja spatřoval v zaběhnuté praxi riziko. Domníval se, že přítomnost během modlitby na takovém místě může věřící pokoušet uctívat hrob. Je třeba zmínit, že za života Ibn Tajmíji neměla jeho kritika a názor na podobnou praxi velký důsledek. V té době byl právní konsensus, že se jedná o praktiku zavrženíhodnou (*makrúh*), avšak ne zakázanou (*harám*).¹⁵⁰

Navštěvování hrobů je v islámu komplikované téma. K navštěvování hrobů chybí opora v Koránu. Jedním z největších kritiků této praxe byl Ibn Tajmíja, který v podstatě rozdělil navštěvování hrobů do dvou kategorií. Za první legitimní návštěvy hrobů po vzoru Muhammada a za druhé heretické návštěvy hrobů, jenž považoval za praxi pohanského, židovského a křesťanského původu. Je nutné podotknout, že v podobném uvažování pokračoval i Ibn Qajjim, žák Ibn Tajmíji. Ibn Qajjim byl za své odmítavé názory pronásledován. Ibn Qajjim měl i krajní názor na uctívání světců, nicméně tento názorový proud nebyl v islámu dominantním.¹⁵¹

¹⁴⁷ KUČERA, *Islám a politika*, s. 55–56.

¹⁴⁸ GERGES, Fawaz A. *Islámský stát: cesta k moci*. Přeložili Eva KRÍSTKOVÁ, Aleš VALENTA a Jiří VOBOŘIL, Praha: Vyšehrad, 2017, s. 84.

¹⁴⁹ Kongregační mešita je označení pro tzv. páteční mešitu. V podstatě se jedná o typ mešity, který sdružuje věřící především během pátečních modliteb.

¹⁵⁰ MELČÁK, Miroslav. Islámský stát a likvidace architektonického dědictví: Příklad Mosulu. In: BERÁNEK, Ondřej a Bronislav OSTŘANSKÝ (eds.), *Islámský stát: Blízký východ na konci časů*. Praha: Academia, 2016, s. 201.

¹⁵¹ OSTŘANSKÝ, Bronislav, Smrti nic nekončí: Smrt, pohřeb a záhrobí v díle muslimského učenice al-Qurtubího. In: OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.), *Smrt, hroby a záhrobí v islámu: Poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*. Praha: Academia, 2014, s. 88.

4.3. Islámský stát

V nedávné době byl velmi diskutovaným tématem *Islámský stát*. Islámský stát má kořeny v kontextu ideologické inspirace al-Kajdou. Islámský stát (někdy zkracován jako IS či ISIS) se zrodil z oficiálního iráckého křídla al-Kajdy.¹⁵² Islámský stát, stejně jako Saudská Arábie mají v konečném důsledku podobnou ideologii. Islámský stát byl právě finančně podporován Saudskou Arábií.¹⁵³ Je vhodné zmínit, že Saudská Arábie je někdy, díky svému puritánskému pojetí islámu, považována za nejstarší fundamentalistický stát moderní doby.¹⁵⁴

Teroristická organizace *Islámský stát*, která se mnohdy odvolává na učení Ibn Tajmíji, ve velkém ničí hrobky, hroby, mešity a svatyně. Islámský stát v některých případech argumentuje tím, že se jedná o polyteistické monumenty, díky kterým hrozí, že se věřící vrátí k uctívání svatých. Nutno zmínit, že Islámský stát ničil i některé sunnitské hrobky, i ty, které patří k druhům Muhammada. Islámský stát se opírá, v případě bourání dómů nad hrobkami, o Ibn Tajmíju, který říká, že tato praxe není slučitelná s islámem. Tato praxe je spatřitelná již v 19. století, kdy stoupenci učení Muhammada ibn Abdulwahhába při expanzi do Iráku ničili hrobky.¹⁵⁵

Využití Ibn Tajmíji lze spatřit i v propagační příručce Islámského státu, ve které se Islámský stát pokouší o obhajobu zničení čtyř staveb v Mosulu. Jednalo se o hrobky – které k sobě měly přidružené i mešity – proroků. Těmito proroky mají být Sét, Daniel a Jonáš. Autor této příručky se snaží doložit na základě vybraných argumentů ze spisů islámských autorit islámského práva, že nejsou pravými hrobkami. Mezi islámské autority, o které se autor příručky opírá, patří i Ibn Tajmíja, spolu s at-Tabárim¹⁵⁶. Tyto (údajně) falešné hrobky měly za účel okrádat ve jménu náboženství věřící. Sám autor toto jednání považuje za chvályhodné, a to s odkazem na Ibn Tajmíju a sunnu. V případě Ibn Tajmíji obhajuje toto jednání názorem, že stavění mešit nad hroby je neslučitelné s islámem a v případě sunny odkazuje na hadíth, který legitimizuje zničení hrobů.¹⁵⁷

Jistý teoretický základ Islámskému státu poskytuje i řada příruček, které jsou sepsány různými anonymními autory. Jedním z anonymních autorů byl an-Nádží. An-Nádží ve svých publikacích využívá, velmi skrytě, myšlenky Sajjida Qutba. Ve velkém se ovšem poměrně

¹⁵² ČEJKA, *Korán, meč a volební urna*, s. 212–213.

¹⁵³ BERÁNEK a TŮPEK, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, s. 178.

¹⁵⁴ KROPÁČEK, *Islámský fundamentalismus*, s. 37.

¹⁵⁵ MELČÁK, Miroslav. Islámský stát a likvidace architektonického dědictví: Příklad Mosulu. In: BERÁNEK, Ondřej a Bronislav OSTŘANSKÝ (eds.). *Islámský stát: Blízký východ na konci časů*, s. 201–202.

¹⁵⁶ Muhammad at-Tabárim byl islámský právník a historik žijící na přelomu 9. a 10. století. Žil a působil v Persii.

¹⁵⁷ MELČÁK, Miroslav. Islámský stát a likvidace architektonického dědictví: Příklad Mosulu. In: BERÁNEK, Ondřej a Bronislav OSTŘANSKÝ (eds.). *Islámský stát: Blízký východ na konci časů*, s. 202.

explicitně obrací na myšlenky právě Ibn Tajmíji. Inspiraci mu poskytují především fatwy Ibn Tajmíji proti Mongolům. Nutno podotknout, že tyto *fatwy* inspirovaly více salafisticko-džihádistických skupin. An-Nádží upozorňuje na roli propagandy a médií, která mají se mají podílet na mobilizaci a náboru mas. Podobně využívá i dr. Fadl, který však na základě citací Ibn Tajmíji rozšiřuje seznam nevěřících o všechny, kteří se řídí světskými zákony, ale rozšiřuje i džihád proti odpadlickým vládcům, proti kterým chápe džihád jako povinnost každého muslima, kterému je více než patnáct let.¹⁵⁸

Islámský stát se ve velkém obrací právě na své islámské autority, povětšinou se jedná o autority mladší generace. V tomto případě hraje do jisté míry roli i země původu některých soudců Islámského státu. Tito soudci často pocházejí ze Saudské Arábie. Roku 2007 se stal soudcem Islámského státu Abú Sulajmán al-Utajbí, který pocházel právě ze Saudské Arábie. Abú Sulajmán al-Utajbí však po nějaké době od této organizace odešel. V nedávné době, na základě dostupných informací, měl výsadní postavení učenec Turcí ibn Mubáarak al-Binalí¹⁵⁹, který byl studentem saudských šejchů. Al-Binalí je mj. i autorem učebnice, kterou lze pokládat za základní učebnici (o) islámu *Kurz monoteismu*. Tato učebnice se využívá i v dnešních výcvikových táborech Islámského státu. Tato publikace je příkladem salafitského myšlení. V této publikaci se Al-Binalí odvolává na různé učence, včetně právě Ibn Tajmíji.¹⁶⁰

Islámský stát ve své propagandě zobrazuje apokalypsu, kterou spojuje zejména s prorocstvími a apokalyptickou dobou, ve které se uctívají modly (tedy cokoliv, co popírá Boha). V očích Islámského státu nejsou muslimové, kteří se hlásají k odlišnému výkladu islámu, pouze špatnými muslimy, jsou označováni jako odpadlíci. K argumentům odpadlíků využívají právě citace Ibn Tajmíji.¹⁶¹

Islámský stát čerpá svou argumentaci právě z Ibn Tajmíji i v případě propagandistických časopisů jako je časopis *Dabiq* či *Rumiyah*. Při analýze¹⁶² těchto časopisů lze vyvodit závěr, že myšlenky a životní zkušenosti Ibn Tajmíji (zejména boj proti Mongolům a *fatwy* s tímto bojem související) jsou z hlediska interpretace vybírány zcela účelově a dochází k aktualizaci historie a historické analogii. Jako příklad lze uvést čtrnáctý díl časopisu *Dabiq*, ve kterém je značná

¹⁵⁸ GERGES, *Islámský stát: cesta k moci*, s. 47–49.

¹⁵⁹ Turcí ibn Mubáarak al-Binalí (1984 – 2017) byl islámský učenec původem z Bahrajnu, který se stal zároveň i vysoce postaveným členem Islámského státu a měl poměrně silný náboženský vliv.

¹⁶⁰ BERÁNEK, Ondřej, *Ideologie Islámského státu, saúdští režimní duchovní a případ ikonoklasmu*. In: BERÁNEK, Ondřej a Bronislav OSTRÁNSKÝ (eds.). *Islámský stát: Blízký východ na konci časů*, s. 186

¹⁶¹ BERÁNEK a TŮPEK, *The Temptation of Graves in Salafi Islam*, s. 181.

¹⁶² Analýza těchto časopisů proběhla na základě získání většiny vydaných čísel. Rád bych na tomto místě zdůraznil, že výše uvedené časopisy byly jistým propagandistickým nástrojem teroristické organizace, přičemž některé výroky a tvrzení jsou neslučitelné s lidskými právy a jejich obsah lze považovat za extrémní. Rovněž je nutné zdůraznit, že s jejich obsahem osobně nesouhlasím.

část dílu věnována právě Ibn Tajmíjovi a jeho boji proti Mongolům. Z celého časopisu je patrný předpoklad, že aktuální problémy islámu mají svá řešení (analogicky) zakotvené v minulosti. Časopis Rumiya ve svém devátém čísle zmiňuje Ibn Tajmíju v souvislosti s ničením kostelů na získaných územích a operuje s Ibn Tajmíjovým názorem na křesťany. Samotná hlubší analýza těchto materiálů by si zasloužila samozřejmě více prostoru, než který poskytuje rozsah předkládané práce.

Kromě Islámského státu myšlenky a názory Ibn Tajmíji využívá i al-Kajda. Dnešní ideologická doktrína al-Kajdy je výsledkem několika vývojových etap, jejichž počátek můžeme vidět od 19. století, kdy přichází její filosofický vzestup. Doktrína al-Kajdy v sobě, jako mezinárodní organizace, zahrnovala i řadu politických témat a cílů. Samotná doktrína al-Kajdy stojí na čtyřech prvcích, které reflektují cíle a *modus operandi*. Těmito prvky jsou salafismus, *hidžra*¹⁶³, stát *džahilíja* a džihád. Samotné prvky rezonují v historickém kontextu, který řada muslimů sdílí a zároveň slouží jako demonstrace legitimacy filosofie al-Kajdy spolu s jasnými narážkami na ranou islámskou etapu. Každá fáze prošla určitým vývojem i v kontextu interpretace a reinterpretace islámských myslitelů. Takové reinterpretace činil např. al-Afghání¹⁶⁴ či moderní ideolog al-Kajdy al-Zawaríhí¹⁶⁵, kteří často čerpali z děl středověkých islámských učenců, např. z Ibn Tajmíji.¹⁶⁶

Ibn Tajmíja představil koncept nové *džahilíje* a postavil džihád na úroveň pěti pilířů islámu, obhajoval obnovu chalífátu a byl přesvědčen, že politika a náboženství jsou bytostně spjaté. Do středu islámské praxe postavil džihád, který má být bojem proti nové *džahilíji*. Je třeba zmínit, že *džahilíji* chápal Ibn Tajmíja právě v kontextu předislámské Arábie. Díky této praxi jeho myšlenky silně rezonují u současných islámských fundamentalistů, i v případě al-Kajdy, nebo i u islámských politických myslitelů.¹⁶⁷

Vliv Ibn Tajmíji byl vidět například během teroristických útoků v 11. září 2001. Ibn Tajmíja nabídl definici civilistů, proti kterým se nebojuje¹⁶⁸, avšak k porušení definice civilisty stačí, aby daný jedinec či skupina začala klást odpor slovy či činy. Tato situace, kdy se stírají rozdíly

¹⁶³ Slovo *hidžra* znamená přerušování vztahů. V dějinách islámu se tímto termínem označuje odchod proroka Muhammada z Mekky do Medíny. V islámu se jedná i o věroučné téma. Hidžra symbolizuje i neochotu muslimů sdílet území s těmi, kteří žijí v *džahilíji* či bludu. MENDEL, Miloš. Hidžra. In: HORYNA, Břetislav a Helena PAVLICOVÁ. *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 551–552.

¹⁶⁴ Al-Afghání (1839–1897) byl politický aktivista a islámský ideolog, který během 19. století cestoval po muslimském světě. Zároveň byl jedním ze zakladatelů islámského modernismu.

¹⁶⁵ Al-Zawaríhí (1951–2022) byl původem egyptský terorista. Až do své smrti v roce 2022 působil jako druhý emír Al-Kajdy.

¹⁶⁶ TURNER, John A. *Religious Ideology and the Roots of Global Jihad*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, s. 112–113.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 113.

¹⁶⁸ Viz kapitola 4.1.

mezi bojovníky a civilisty, vedla k argumentaci Usáma bin Ládina po, výše uvedených, útocích v roce 2001, kdy argumentoval, že je povoleno zabít chráněné mezi věřícími, a to za podmínky, že chránění asistovali činem, myslí či slovem. Tato argumentace může vést k chápání zabíjení díky jejich běžným (každodenním) činnostem.¹⁶⁹

¹⁶⁹ SHIRAZ, *Jihadism: The History of an Idea*, s. 58–59.

Závěr

Předkládaná bakalářská práce nastínila, jakým způsobem pracuje Ibn Tajmíja s konceptem *tawhídu*. Zároveň tato práce reflektuje, jakým způsobem pracují vybrané současné radikální islámské proudy s konceptem *tawhídu* a Ibn Tajmíjovým pojetím toho, co bychom mohli nazvat podoba ideálního vladaře, státu a chápání nepřítelů.

V první kapitole jsem analyzoval a vyložil pojem *islamismus*, jak je z textu patrné, jedná se o komplikovaný termín, který nemá jasnou definici ani v akademickém prostředí. Právě v důsledku komplikovanosti, a významnosti termínu pro tuto práci, bylo třeba jej vypracovat v samostatné kapitole. Ukázal jsem, jak je s tímto termínem pracováno napříč krátkou historií. Prezentoval jsem příklad chápání tohoto termínu u kritiků islámu, okrajově i u Billa Warnera. Zároveň jsem nastínil koncepci reislamizace společnosti u Sajjída Qutba a reakcí na tuto koncepci u Gilla Keppela.

Druhá kapitola je věnována životu a historickému kontextu Ibn Tajmíji. Z této kapitoly je patrný zásadní vliv životních zkušeností Ibn Tajmíji, především vliv na jeho politicko-náboženské myšlení. Jak je patrné Ibn Tajmíja se během svého života setkal s ohrožením své vlasti, tedy Mamlúckého sultanátu. Toto ohrožení spočívalo v nájezdech Mongolů. Mongolové představovali v myšlení Ibn Tajmíji problém zejména z hlediska boje proti nim. Jak z předkládané práce vyplývá, Ibn Tajmíja přispěl do jisté míry k chápání nepřítelů a jeho identifikaci. Toto chápání nepřítelů je nejen na úrovni pojetí neislámského, ale i toho islámského. Právě *fatwy* proti Mongolům, kteří byli čerstvými konvertity k islámu, dodnes rezonují a ukazují, jak lze v islámu prohlásit jiné muslimy za nevěřící a do značné míry legitimizovat násilí proti nim. Důležité je zmínit, že právě idealizovaná minulost určuje právě v očích radikálních islámských proudů přítomnost a funguje zde jako určitý vzor. Právě obraz Ibn Tajmíjova života slouží jako mobilizující faktor v případě radikálních islámských proudů.

Ve třetí kapitole jsem ukázal základní teologické teze Ibn Tajmíji. Řešil jsem zde zejména otázku *tawhídu* a koncept generace *salaf*. Tyto základní teze, tedy *tawhíd* a *salaf*, jsou pro dnešní fundamentální proudy podstatné a ukazují, jak by měla vypadat ideální muslimská společnost a jakými ideály by se taková společnost měla řídit. Právě návrat k ortodoxnímu výkladu *tawhídu* a návrat do generace *salaf* jsou významné proto, abychom pochopili, jaké jsou cíle fundamentálních islámských proudů.

Čtvrtá kapitola poskytuje přehled, jakým způsobem jsou interpretovány a využívány myšlenky, *fatwy*, teologická východiska a životní příběh Ibn Tajmíji v současných fundamentálních proudech. Vzhledem k rozsahu byly vybrány proudy jako wahhábismus a Islámský stát. Na příkladu wahhábismu jsem prezentoval právě snahu o ortodoxní výklad *tawhídu* a návrat k ideálům generace *salaf*. Na příkladu Islámského státu jsem ukázal, jak pracuje propaganda s Ibn Tajmíjou. Zejména jsem prezentoval příklady, kterými Islámský stát legitimizuje ničení některých staveb, i islámských. Dále jsem zde provedl jednoduchou analýzu propagandistických časopisů *Dabiq* a *Rumiya*. Z analýzy vyplývá, že obě periodika využívají především mobilizační potenciál života Ibn Tajmíji a vybranými výroky legitimizují násilí, ničení staveb či ukazují, co lze chápat jako *širk*. Zde je vidět opětovné provázání s idealizovanou minulostí. Přítomnost se tedy, v rámci chápání radikálního islámu, musí změnit podle vzoru této idealizované minulosti. Je třeba podotknout, že minulost není neutrální. Právě tato minulost je propletena řadou dualismů, věřící – nevěřící či islám – *džahilíje*.

Práce tedy poskytuje stručné seznámení s postavou Ibn Tajmíji a jeho myšlenkami. Dále ukazuje, jaký vliv tyto myšlenky mají na současné islámské proudy, autory a fundamentální skupiny. Jak je z práce patrné, Ibn Tajmíjovo myšlení není neutrální. Jeho myšlenky jsou často příkladem toho, jak některé proudy chápou svět a jak ho dělí na dvě skupiny.

Použitá literatura

BERÁNEK, Ondřej (ed.). *Arabské revoluce: Demokratické výzvy, politický islám a geopolitické dopady*. Praha: Academia, 2013. ISBN 978-80-200-2298-1.

BERÁNEK, Ondřej a Bronislav **OSTŘANSKÝ** (eds.). *Islámský stát: Blízký východ na konci času*. Praha: Academia, 2016. ISBN 978-80-200-2654-5.

BERÁNEK, Ondřej a Pavel **ŽUPEK**. *The Temptation of Graves in Salafi Islam: Iconoclasm, Destruction and Idolatry*. United Kingdom: Edinburgh University Press, 2018. ISBN 978-1-4744-1757-0.

BLACK, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. 2nd edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. ISBN 978-0-7486-3986-1.

BONNER, Michael. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2006. ISBN 978-0-691-12574-9.

COOK, David. *Understanding Jihad*. Berkley - Los Angeles: University of California Press, 2005. ISBN 0-520-24203-3.

ČEJKA, Marek. *Korán, meč a volební urna: zdroje a podoby islamismu*. Praha: Academia, 2020. ISBN 978-80-200-3014-6.

ČERNÝ, Karel. *Svět politického islámu: Politické probuzení Blízkého východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2012. ISBN 978-80-7422-166-8.

ESPOSITO, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 0-19-515435-5.

GERGES, Fawaz A. *Islámský stát: cesta k moci*. Přeložili Eva **KŘÍSTKOVÁ**, Aleš **VALENTA** a Jiří **VOBOŘIL**. Praha: Vyšehrad, 2017. ISBN 978-80-7429-810-3.

HASHIM, Ahmed S. *Caliphate at War*. New York: Oxford University Press, 2018. ISBN 978-0-19-066848-8.

HERMANN, Rainer. *Konečná stanice Islámský stát?: Selhání státu a náboženská válka v arabském světě*. Přeložil Petr KUČERA a Jiřina KUČEROVÁ. Praha: Academia, 2016. ISBN 978-80-200-2607-1.

HILLENBRANDOVÁ, Carole. *Islám: Historie, současnost a perspektivy*. Přeložila Jitka JENÍKOVÁ. Praha: Paseka, 2017. ISBN 978-80-7432-685-1.

HORYNA, Břetislav a Helena **PAVLICOVÁ** (eds.). *Judaismus, křesťanství a islám*. 2. přepracované a rozšířené vydání. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9.

IBN TAJMĪJATĚ, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *Wāsiṭské vyznání*. Přeložil a úvodní studii napsal Pavel ŤUPEK. Praha: Academia, 2013. ISBN 978-80-200-2212-7.

JACKSON, Roy. *Fifty Figures in Islam*. London - New York: Routledge, 2006. ISBN 0-415-35467-6.

JACKSON, Roy. *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*. New York: Routledge, 2011. ISBN 978-0-415-47411-5.

KELSAY, John. *Arguing the Just War in Islam*. USA: Harvard University Press, 2009. ISBN 978-0-674-02639-1.

KEPPEL, Gilles. *Boží pomsta: židé, křesťané a muslimové znovu dobývají svět*. Přeložila Růžena OSTRÁ. Brno: Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-120-5.

Korán. Přeložil Ivan HRBEK. Praha: Československý spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-598-0.

KROPÁČEK, Luboš. *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-168-7.

KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-817-4.

KUČERA, Rudolf. *Islám a politika: vznik a vývoj islámské ideologie*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem, 2017. ISBN 978-880-7561-063-8.

MEIJER, Roel (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religion Movement*. New York: Oxford University Press, 2014. ISBN 97-80-1993-3343-1.

MENDEL, Miloš. *Džihád: islámské koncepce šíření víry*. 2. vydání. Brno: Atlantis, 2010. ISBN 978-80-7108-316-0.

OSTŘANSKÝ, Bronislav (ed.). *Smrt, hroby a záhrobní v islámu: Poslední věci člověka pohledem muslimských pramenů*. Praha: Academia, 2014. ISBN 978-80-200-2305-6.

QUTB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Přeložil Miloš MENDEL. Praha: Academia, 2013. ISBN 978-80-200-2186-1.

RAPOPORT, Yossef a Shahab **AHMED** (eds.). *Ibn Taymiyya and His Times*. Pakistan: Oxford University Press, 2015. 978-0199402069.

SHEEHAN, Michael, Erich **MARQUARDT** a Liam **COLLINS** (eds.). *Routledge Handbook of U.S. Counterterrorism and Irregular Warfare Operations*. Oxon - New York: Routledge, 2022. ISBN 978-0-367-75836-3.

SHIRAZ, Maher. *Jihadism: The History of an Idea*. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 9780190651121.

ŽUPEK, Pavel. *Salafitský islám*. Praha: Academia, 2015. ISBN 978-80-200-2487-9.

TURNER, John A. *Religious Ideology and the Roots of Global Jihad*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. ISBN 978-1-349-48873-5.

ČLÁNKY:

AIGLE, Denise. The Mongol Invasion of Bilād al-Shām by Ghāzān Khān and Ibn Taymīyah's Three „Anti-Mongol“ Fatwas. *Mamlūk Studies Review*. 2007, vol. 11, no. 2, 81-121. ISSN 1086-170X.

MENDEL, Miloš. Existuje vůbec „islámský svět“?. *Nový Orient*. 2004, roč. 59, č. 1, s. 4–12. ISSN 0029-5302.