

Ostřanský, Bronislav

Terminologie súfijů

Religio. 2006, vol. 14, iss. 2, pp. [259]-268

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125177>

Access Date: 27. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Terminologie súfijů

Bronislav Ostřanský

Každá vědní disciplína, má-li být nazývána vědou, se vyznačuje jistým předmětem zájmu, metodologickou výzbrojí a rovněž tak vlastním a svébytným pojmoslovím, které umožňuje nejen lépe uchopit danou problematiku, ale též usnadňuje vzájemnou komunikaci mezi učenci příslušného oboru. Tyto zásady neplatí pouze dnes, ale v mnohém fungovaly i ve středověku, byť v poněkud jiných, teologických konotacích. Mezi islámské „náboženské (slovy muslimů, „tradované“) vědy“ náležela i islámská mystika, súfismus (*tasawwuf*), která byla často – slovy mystiků samotných – označována jako *al-‘ilm adh-dhawqí*. *Dhawq* znamená v překladu „chuť“ a *‘ilm* „vědu“. Tedy jde o poznání, které se nelze naučit z knih, ale musí se zažít, prožít. Súfijové si dobře uvědomovali vyjadřovací hranice jazyka, a proto pracovali s četnými symbolickými a metaforickými prostředky. Takový přístup jim nejenom umožnil dostat se blíže k „jádro věci“, ale zároveň je složitý a místy až příliš mnohoznačný jazyk chránil před případnými oponenty. Postavení súfismu v rámci islámu totiž prodělalo za více než čtrnáct staletí, která nás dělí od vystoupení proroka Muhammada, čtené proměny a ani dnes nejsou postoje muslimů v tomto směru jednoznačné.

Praxe i učení súfijů byly dlouhá staletí trnem v oku tradicionalistickým teologům a ani poté, co vrcholný představitel středověké islámské teologie Abú Hámid Muhammad al-Ghazzálí ve svém monumentálním díle – jak se tradičně uvádí – smířil „umírněný“ súfismus s „ortodoxní“ sunnou, neměli súfijové na růžích ustláno. Jednotliví súfijští mistři vypracovali vlastní terminologické soustavy, které se v dílčích rysech mohly rozcházet, ovšem nikdy natolik, aby jeden súfí nerozuměl jinému.

K súfijské terminologické tvorbě přispěl i vrcholný představitel „filozofického súfismu“ **šajch Muhjiddín ibn ‘Arabí** (1165-1240). Stal se autorem mimořádně vlivného díla, které je pozoruhodné už jenom svým ohromujícím rozsahem. Často se uvádí, že po jeho smrti už súfismus nebyl tím, čím byl v minulosti. Jen málokterý pozdější mystik se dokázal vymanit z jeho vlivu. K jeho nejvýznamnějším spisům patří především *al-Futúhát al-makkíja* (*Mekkánské iluminace*), *Fusús al-hikam* (*Drahokamy moudrosti*) a *Tardžumán al-ašwáq* (*Tlumočník tužeb*).¹

1 Shrnout Ibn ‘Arabího myšlení do několika vět je prakticky nemožné. Jako stručný úvod do islámské mystiky i myšlenkové soustavy Muhjiddína ibn ‘Arabího může posloužit například monografie autora tohoto překladu. Viz Bronislav Ostřanský, *Doko-*

Jeho *Terminologie súfijů (Istiláhát as-súfija)* představuje poměrně stručný text, jemuž se dostalo ve středověku až překvapivého vlivu – ostatně stejně jako celému učení jejího slavného autora. Ibn [°]Arabího *Terminologie súfijů* je kompilací súfijských „technických“ termínů, která vznikla v roce 1218 (613 h.) v Turecku, v době, kdy jejím autorovi bylo 53 let. Sestává celkem ze 191 stručných definic (*ta[°]rífát*) a měla sloužit především jako referenční příručka pro ty čtenáře, kteří neměli přímý přístup k súfijské idiomatice. Většina z definic je vysoce kompaktních a odráží Ibn [°]Arabího hutný styl psaní. Ibn [°]Arabí byl, jak se často uvádí, především velkým mystikem – systematikem. Ve svém díle dokázal synteticky shrnout a završit dlouhá staletí vývoje islámské mystiky, jež mu předcházela. Často dokázal formulovat myšlenky svých předchůdců jasněji a výstižněji, než to dokázali oni sami. Tomu odpovídá i styl jeho psaní. Postrádá vzletnost a poetičnost mnoha jeho předchůdců a v tomto směru ho lze pokládat za suchý a těžký. Vyznačuje se na jedné straně systematičností a širokým záběrem, na druhé straně je místy až příliš mnohoznačný. O této mnohoznačnosti se v minulosti vedly četné spory a často tak vyvstávala zásadní otázka: Do jaké míry byla vlastním záměrem Velkého mistra a do jaké míry byla vynucena tlakem vnějších okolností?

Předkládaná komentovaná ukázka z *Terminologie* zahrnuje (z prostorových důvodů) prvních 33 položek z celkového počtu 191 definic (*ta[°]rífát*).²

nalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky: „Úradky Boží pro nápravu lidského království“ šajcha Muhjiddína ibn [°]Arabího, Praha: Orientální ústav AV ČR 2004; srov. „Ibn [°]Arabí“, in: Ian P. McGreal (ed.), *Velké postavy východního myšlení*, Praha: Prostor 1998, 550-554. – Myšlení Ibn [°]Arabího je věnována rozsáhlá literatura v západních jazycích i v arabštině. Z množství titulů lze doporučit např. Nasr Hámid Abú Zajd, *Falsafat at-ta'wíl: Dirásat fí ta'wíl al-qur'án 'inda Muhjiddín ibn [°]Arabí* [Filozofie ta'wílu: Studie o ta'wílu Koránu Muhjiddína ibn [°]Arabího], Casablanca: Dár al-mašrifá 1998; Abul Ela Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhjiddín-Ibnul [°]Arabí*, Cambridge: The University Press 1939; Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, New York: New York University Press 1989; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-[°]Arabí's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York 1989; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardí, Ibn [°]Arabí*, Cambridge: Harvard University Press 1964; Reynold A. Nicholson, „The Perfect Man“, in: id., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: The University Press 1921, 77-161; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1975; Masataka Takeshita, *Ibn [°]Arabí's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa 1987; Osman Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn [°]Arabí: Etude critique*, Damas – Beyrouth: Impr. catholique 1964.

2 Následující překlad se opírá o vydání: Muhjiddín ibn [°]Arabí, *Istiláhát as-súfija*, ed. [°]Abdalhamíd Sálíh Hamdán, Káhira: Maktabat Madbúli 1999.

Předmluva knihy

*Ve jménu Boha milosrdného, slitovného.*³

Nechť Bůh žehná Muhammadovi i jeho rodu a dá mu mír. Chvála Bohu a Jeho pokoj služebníkům Jeho vyvoleným a uctívačům; i Tobě, drahý příteli a vzácný druhu, a milosrdenství Boží a Jeho požehnání.

Tedy, Ty⁴ jsi nám⁵ navrhnul, abychom vysvětlili pojmy, jež běžně mezi sebou používají súfijové, tedy ti z lidu Božího, kteří se dobrali Poznání. Sám jsi viděl, že mnoho formálně vzdělaných lidí (*‘ulamá’ ar-rusúm*) se zabývalo zkoumáním předmětu našich spisů a spisů Lidu naší Stezky⁶, přičemž však postrádali jejich obeznámenost s oněmi pojmy, na nichž⁷ jsme se shodli a jejichž prostřednictvím jsme objasnili odlišnost jistých věcí od jiných tak, jak je to obvyklé mezi lidmi zabývajícími se jakoukoliv technickou disciplínou. V tomto jsem Ti tedy odpověděl, ačkoliv jsem nepojednal vyčerpávajícím způsobem o všech těchto výrazech, avšak omezil jsem se jen na ty skutečně nejpodstatnější z nich. Pokud jde o tyto nejdůležitější pojmy, vyvaroval jsem se zmiňování takových, které mohou být pochopeny kýmkoliv, kdo věnuje byť jen tu nejpovrchnější pozornost jejich metaforické a analogické povaze. A vyložili jsme to větu od věty.

Vskutku, Bůh je (naším) pomocníkem, poskytovatelem Svého požehnání. A není žádného Pána kromě Něj.⁸

Terminologie súfijů

- (1) **Myšlenka (*hádžis*):** Oni⁹ tím myslí první myšlenku, která pochází od Boha, jenž se nikdy nemylí. Někdy bývá nazývána podle Sahl¹⁰ jako První příčina a Vepsání myšlenky. Jestliže se projeví v lidském egu, nazývají ji vůlí, a pokud se opětovně objeví po třetí, nazývají

3 *Bi-smi‘lláhi ar-rahmán ar-rahím – Ve jménu Boha milosrdného, slitovného.* Formule, která uvádí nejen jednotlivé koranické sůry, ale prakticky každý významný projev nebo čin v životě muslima.

4 Ve své předmluvě Ibn^cArabí patrně odpovídá nějakému příteli, který jej požádal, aby mu objasnil súfijské pojmosloví. Psát pojednání takto „na zakázku“ nebylo pro středověké muslimské učence nikterak neobvyklé.

5 Ibn^cArabí používá *plural maiestaticus*.

6 Lid naší Stezky: Stoupenci islámské mystiky, súfijové.

7 Tedy, na jejichž používání.

8 Hojně a ustálené náboženské formule obvykle stojí nejen na počátku súfijských textů, ale vytvářejí rovněž jejich závěr vyjadřující vděčnost autora Bohu.

9 V textu se velmi často výklad odvíjí ve třetí osobě množného čísla. Pod obraty jako např. „oni tím myslí“ je třeba vidět súfijské mistry, autority islámské mystiky, na jejichž dílo Ibn^cArabí vědomě navazuje.

10 Šajch Sahl ibn^cAbdalláh at-Tustarí, významný a vlivný mystik 9. stol. n.l., důležitý zdroj informací pro tvorbu pozdějších „súfijských encyklopedistů“.

ji zájmem. Po čtvrté ji nazývají rozhodnutím. Když (ona myšlenka) směřuje k srdci a jestliže se jedná o myšlenku činu, pak ji nazývají záměrem. A jde-li o záležitost náboženského práva (*šarīʿa*),¹¹ nazývají ji úmyslem (*nīja*).¹²

- (2) **Učedník** – „**Ten, který si přeje**“ (*muríd*): Je tím, kdo je osvobozený od své vlastní vůle.¹³ Jak pravil Abú Hámíd:¹⁴ „On je tím, jemuž byl dán přístup ke Jménu a který vstoupil do společnosti těch, kdož se snaží dospět k Bohu prostřednictvím Jména.“¹⁵
- (3) **Chtěný** (*murád*): Výraz pro toho, kdo je zbaven své vlastní vůle, neboť jeho záležitosti jsou uspořádány tak, že může překonávat všechny povinnosti a stupně bez toho, aniž by prodělal vnitřní boj.
- (4) **Cestující, pocestný** (*sálik*): Ten, kdo překonává stupně prostřednictvím svého stavu (*hál*), nikoliv skrze své poznání. Tedy ten, pro něž je poznání zkušeností.
- (5) **Návštěvník** (*musáfír*): Ten, jenž putuje skrze své myšlení o věcech srozumitelných i těch neviditelných, které lze pochopit jedině prostřednictvím analogie k věcem viditelným (*ʿtibár*),¹⁶ a pluje tak od břehů tohoto světa k oněm (vzdálenějším) břehům.¹⁷

11 *Šarīʿa* zahrnuje rovněž sféru *ʿibádát*, tedy to, co je mezi člověkem a Bohem, kam patří mimo jiné náboženské povinnosti věřících (jako např. modlitba), jež předpokládají *nīju* – tedy úmysl.

12 *Nīja* (úmysl, záměr) představuje klíčový koncept islámské etiky a nezbytnou podmínku platnosti mnoha náboženských úkonů. *Nīja* rovněž představuje účinnou zbraň v boji s pokrytectvím; zabraňuje (nebo by alespoň měla zabraňovat), aby se muslimské bohoslužebné činy nestaly pro věřícího pouze mechanicky opakovaným sledem úkonů. Muslimové v této souvislosti často zdůrazňují, že víra bez skutků je prázdná, ale rovněž činy bez upřímného přesvědčení jsou nedostačující.

13 Učedník (*muríd*) je osvobozený od své vlastní vůle, neboť je povinován absolutní poslušností svému šajchovi. Slavná súfijská moudrost k tomu dodává: „Buď v rukou svého mistra jako mrtvola v rukou omývače mrtvol.“ Naprostou podřízeností mistrovi se učedník připravuje na opravdovou odevzdanost do vůle Boží – poněvadž i skrze mistra se mu nedostává ničeho jiného než Božího vedení.

14 Imám Abú Hámíd Muhammad al-Ghazzálí (zemř. 1111), vrcholná postava středověké islámské teologie.

15 Súfijové věří, že náš svět představuje manifestaci Překrásných jmen Božích (*asmáʿ Al-láh al-husná*), jež jsou atributy (*sifát*) Stvořitele. Tento svět včetně vrcholu Stvoření, člověka, tak představuje reflexi svého Tvůrce, a tudíž skrze poznávání Stvoření poznává mystik Tvůrce. V tomto smyslu Ibn ʿArabí používá slovo „Jméno“.

16 Pod výrazem *maʿqúlát* (plurál pasivního participia od kořene *ʿ-q-l*, který naznačuje intelekt a myšlení) si můžeme představit vše, co je zpracovatelné myšlením a postižitelné prací lidského intelektu, tedy věci „pochopitelné, srozumitelné, intelektem uchopitelné...“. Naopak pod pojmem *ʿtibárát* se rozumí vše, co nelze myšlením přijmout jinak, než na základě srovnání s něčím „rozumem uchopitelným“ – tedy ze sféry *maʿqúlát*.

- (6) **Cesta (safar):**¹⁸ Výraz pro srdce, jestliže začne směřovat ke Vznesené Pravdě¹⁹ prostřednictvím *dhikru*, praktik připomínání si a rozpomínání se.
- (7) **Cesta (tariq):** Výraz pro zákonná ustanovení, která Pravda udělila lidstvu a od nichž není žádná úleva.
- (8) **Okamžik, chvíle, moment (al-waqt):**²⁰ Výraz pro tvůj stav (*hál*) v přítomnosti, který nemá spojitost s minulostí, ani s budoucností.
- (9) **Správné chování (adab):**²¹ Někdy jím zamýšlejí náležité chování podle zásad náboženského práva, občas jím míní chování vhodné ke službě Bohu a uctívání Jej (*‘ubúdija*) a někdy též chování vůči Pravdě, které je patřičné.²² Chování podle zásad ustanovení náboženského práva setrvává v rovině jeho forem. Chování vhodné ke službě znamená oprostít se od vzhlížení k nim [ustanovením náboženského práva], společně s vydatným úsilím o jejich dodržování. Chování, které je patřičné vůči Pravdě, znamená vědět, co je tvoje a co je Jeho.²³ A ten, kdo se vyznačuje dobrým chováním, patří mezi Lid životní síly.²⁴

-
- 17 Doplním ke vzdálenějším břehům se myslí dosažení vyššího duchovního stupně, tj. získání pravého poznání.
- 18 Oba koncepty, které lze v češtině označit jen jedním slovem „cesta“, mají v originále poněkud vymezenější konotace. Zatímco první z nich, *safar*, označuje spíše cestu ve smyslu procesu, putování (angl. *journey*), *tariq* znamená cestu ve smyslu stanovené trasy atd. (angl. *way*). Těmto významovým rozdílům odpovídají i definice (*ta‘rífāt*), které pro ně Ibn ‘Arabí stanovuje.
- 19 Tedy k Bohu. *Al-Haqq* – jedno z krásných jmen Božích – můžeme překládat jako „Pravda“ i jako „Pravdivý“.
- 20 Klasická arabština má pro čas vícero termínů a mnohé z nich se dochovaly až do současnosti. Ibn ‘Arabí ve své *Terminologii* zmiňuje několik z nich. *Waqt* je možno překládat jako „okamžik“, je to tedy „výraz pro Tvůj stav v současnosti, který není nikterak vázán na minulost ani na budoucnost“. *Zamán* je spíše „trvání v čase“ a Ibn ‘Arabí jej charakterizuje jako „čas-vládce“. Sem patří i *dahr* (byl jej *Terminologie* nezmiňuje přímo), který bychom mohli s trochou nadsázky chápat jako „čas-ničitel“ – tedy jako jakousi obdobu našeho „zubu času“. Kromě toho zná arabština i čas, který má svůj počátek, ale nemá konec, i čas, který má konec, avšak nemá počátek (srov. s pojmy *abad* a *azal*).
- 21 Slovem *adab* se označuje nejen správné chování a vystupování, ale též středověký literární žánr, který měl čtenáře zároveň pobavit i vzdělávat a vychovávat. Do tohoto žánru nesporně patří i „naučení pouťníkovi na Cestu“, jimiž se súfijští mistři snažili pomocí adeptům mystické Stezky.
- 22 Tímto poněkud temným obratem chtěl Velký šajch patrně říci, že „chování služby“ znamená dodržovat ustanovení náboženského práva, ale nenechat se jimi omezit v širším rozhledu, tj. dalším duchovním vzestupu.
- 23 Tedy Boží.
- 24 Čili spirituální elitu.

- (10) **Stupeň (*maqám*):**²⁵ Výraz pro naprosté naplnění požadavků (vnějších) ustanovení (*marásim*).²⁶
- (11) **Stav (*hál*):** Stav je něčím, co přichází do (lidského) srdce bez úsilí či pozvání. Jedním z jeho znamení je ta skutečnost, že zmizí a pak jej následuje jeho obdoba. Někdy přetrvává a potom jej jeho obdoba nenásleduje. Ten, kdo si přeje zrozeptí, pak – následuje-li jeho obdoba – se drží stanoviska, že (stav) přetrvává. Pokud nenásleduje obdoba, tak tvrdí, že nemá žádného trvání. A říká se, že stav je proměnou charakteristik člověka.²⁷
- (12) **Oko kontroly (*ʿajn at-tahakkum*):** Světec (*walí*) prověřuje prostřednictvím toho, co sám vidí. Manifestace stupně toho, co vidí.
- (13) **Vzrušení, neklid, nepokoj (*inziʿádž*):** Je to důsledek nabádání, které spočívá v srdci věřícího. Nazývá se tím a míní se tím, když někdo bývá přiváděn k pocitům vytržení a blízkosti [Bohu].²⁸

25 Hned na počátku *Terminologie* narazíme na čtyři termíny, které mají mnoho společného: *sálik* (poutník nebo cestovatel), *musáfir* (návštěvník nebo cestující), *safar* (cesta – *journey*) a *tariq* (cesta – *way*). Všechny se dotýkají mystického konceptu cesty, který byl sůfijům obzvláště drahý. Tento koncept samotný je jeden velký symbol sám o sobě, proto není divu, že při jeho výkladu nelze postupovat než cestou symbolů. *Sálik* je symbol poutníka na mystické cestě, na níž – jak Ibn ʿArabí zdůrazňuje – postupuje skrze svůj stav, nikoli své vědomosti. Stav (*hál*) je darem od Boha, kterého se poutníkovi dostává skrze milosrdenství Boží, zatímco vědomosti jsou spojeny s konceptem spirituálního stupně (*maqám*). *Maqám* je cíleným výdobytkem poutníkovy snahy, je odrazem jeho duchovní vyspělosti a zkušenosti. Záleží na jeho vůli a snažení. Tedy – poněkud zkratkovitě – *hál* se poutníkovi dostává, *maqám* si „zaslouží“.

Jednotliví sůfijští mistři vypracovali odlišné a rozsáhlé systémy, kde důkladně popisovali počet i výčet všech stupňů a stavů, skrze které poutník kráčí k cíli své cesty – a v tom se všichni shodovali – ke svému Stvořiteli. Cesta je často vnímána jako proces, který nevede vpřed, nýbrž vzad. Cesta duchovního pokroku je návratem ke kořenům tak, aby se její adept – jak praví okřídlená sůfijská moudrost – „stal tím, čím byl, ještě než byl stvořen“. Měl by se tedy na jejím konci stát tím, čím byl, když ještě nebyl. Člověk totiž „existoval,“ ještě předtím, než byl stvořen. Byl představou v mysli svého Stvořitele. Byl představou u Boha. Procesem stvoření se člověk tímto svým kořenům začal vzdalovat, jeho čistota doznala újm v pozemském světě nečistoty. Očista duší, čistota mysli a podobná slova, která v sůfijské etice nelze minout, jsou výrazem věčného zápasu s neodvratným tokem času, který adepta Cesty unáší stále dál od pradávného ideálu. Snaha o spirituální očistu je snahou o návrat k původní čistotě „obrazu člověka“, tedy k pomyslnému „zlatému věku“.

26 Pod pojmem *marásim* (plurál od *marásim* – protokol, ustanovení, formalita apod.), tak hojným v Ibn ʿArabího textu, je třeba rozumět vnější stránku náboženství, jeho projevy v podobě ustanovení náboženského práva, tedy to, co stojí obvykle v protikladu k ezoternímu poznání samotného „jádra islámu“ (*haqíqa*).

27 Stav (*hál*, pl. *ahwál*) náleží bezesporu mezi klíčové, byť nejobtížnější pochopitelné koncepty islámské mystiky. Jestliže se sůfijové v něčem znatelně názorově rozcházejí, pak to bylo právě v pojetí těchto stavů.

28 V sůfijské symbolice mají své místo příklady z duševních stavů věřícího, které jsou poukazem na jeho vztah k Bohu a které se rozcházejí podle dosažené spirituální etapy na poutníkove cestě. Často se jedná o pocity rozporné, plné ambivalence. Musí to

- (14) **Extatický výkřik (*šath*):**²⁹ Výraz pro projev, který má punc hlouposti, nesmyslnosti či dělání si [neoprávněných] nároků na něco. Jedná se o výjimečný jev, který nalezneme toliko u těch, kteří dosáhli pravého Poznání.
- (15) **Spravedlnost a Pravda, skrze niž existují věci stvořené (*ʿAdl wa al-Haqq al-machlūq bihi*):** Jedná se o výrazy pro to první jsoucno, které Bůh stvořil. A Bůh pravil: „Nestvořili jsme nebesa a zemi a to, co je mezi nimi, než skrze Pravdu...“.
- (16) **Jednotlivci, jedineční (*al-afrād*):**³⁰ Výraz pro takové muže, kteří stojí mimo dohled a dozor *qutba* („Pólu všehomíra“).
- (17) **Pól (*al-qutb*), nebo též Pomoc (*al-Ghawth*):** Výraz pro jediného muže, jenž je místem, jehož prostřednictvím Bůh v každé době nahlíží na svět. Přináší k srdci Isráfíla,³¹ budiž s ním mír.³²

tak být, neboť i Přečasná jména Boží dělíme do dvou skupin. První skupinou jsou ta z nich, která vyvolávají u věřícího pocity lásky, blízkosti a přízně a která souhrnně nazýváme jména krásy (*asmáʿ džamál*). Patří sem Boží atributy jako Milosrdný (*ar-Rahmán*), Slitovný (*ar-Rahím*), Velkorysý (*al-Karím*) a tak podobně. Druhou skupinou jsou jména majestátu, která naopak evokují pocity úcty, respektu, bázně a hrůzy. Tady lze jmenovat příklady, jako jsou Mocný (*al-ʿAzím*) nebo Zabraňující (*al-Mániʿ*). Krásná jména Boží a spekulace na nich založené později dovedla islámská magie do nevídaných rozměrů. Protože celý svět i člověk samotný nejsou než odrazem Božích jmen, musí v nich být reflektovány oba zmíněné aspekty. Poutník pak cítí vůči svému Stvořiteli děs (*hajba*) i laskavost a blízkost (*uns*) zároveň. Je pronásledován současně touhou (*raghba*) i pocitem odcizení (*ghurba*). Většina z duševních stavů, jimiž je súfi na svém putování provázen, přináší s sebou i vlastní protiklad. Jsou to zároveň pocity poutníkovy, avšak současně i symboly vztahu mezi ním a Stvořitelem.

- 29 *Šath* (*šatahiját*) představuje pozoruhodný fenomén extatického projevu súfijů, kteří ve chvílích, kdy zakoušeli pocit blízkosti Bohu (či snad dokonce Sjednocení s Bohem), pronášeli zdánlivě nesmyslné a často i rouhačské výroky, které však ve skutečnosti odrážely jejich hluboké poznání, popřípadě prožitek. Tyto výroky byly proslulé zejména pro stoupence tzv. mystiky opojení (*tasawwuf as-sukr*) a mezi nimi i pro jejího čelného představitele Abú Jazída al-Bistámího. Jeden takový výkřik, proslulá věta *Aná al-haqq*. – Já jsem Pravda [tedy Bůh] – přivedl na popraviště „mučedníka súfijů“ al-Haláldže.
- 30 Tímto bodem začíná Ibn ʿArabí svou stručnou rekapitulaci „duchovní elity“ Stvoření. Súfijové totiž rozvinuli představu o „světcích“ (*awlijáʿ*) do konceptu nebeské hierarchie, kde „světec“ představuje ideální prototyp dokonalého člověka (*al-insán al-kámil*), reflektující muhammadovskou podstatu (*haqíqa muhammádíja*). Počet stupňů této hierarchie i počet jedinců na různých stupních se v představách jednotlivých mistrů rozcházely. Ibn ʿArabí v *Terminologii súfijů* zmiňuje některé z kategorií světců, kde na nejvyšším stupni stojí *qutb* (Pól), skrze nějž Bůh nahlíží v každém čase na svět, který stvořil. *Qutb* se tak v jeho epistemologii stává jistým prizmatem.
- 31 Isráfíl v islámské eschatologii vystupuje jako anděl Dne zmrtvýchvstání, neboť je Pánem trouby soudného dne. Podle lidových představ jeho první zatroubení zahubí vše živé, aby je druhé zatroubení vzkřísilo pro okamžik Posledního soudu.
- 32 Za jmény andělů, stejně jako za jmény proroků, se vždy uvádí uctivý dodatek *ʿalajhi as-salám* (Mír s ním!).

- (18) **Pilíře (*al-awtád*)**: Výraz pro čtyři muže, jejichž stanoviště představují čtyři rohy světa, východ, západ, sever a jih. Místo každého z nich představuje pozice příslušné světové strany.
- (19) **Alternativy, Vyvolení (*al-budalá'*)**: Je jich sedm. Právě takový člověk – a nikdo jiný – je Vyvoleným, kdo odcestoval z nějakého místa, ponechávaje (tam) přitom [své] tělo v takové podobě, že nikdo nepozná, že je nepřítomný. Přináleží k srdci Ibráhíma,³³ budiž s ním mír.
- (20) **Vznešení (*an-nuqabá'*)**: Jsou to ti, kteří vyjímají věci skryté z lidských niter. Existuje jich tři sta.
- (21) **Vznešení (*an-nudžabá'*)**: Je jich čtyřicet. Jsou to takoví lidé, kteří jsou zaměstnání tím, že na nich spočívá tíže Stvoření [světa, lidstva], a proto nemohou jednat nijak jinak než ve jménu Božím.
- (22) **Dva Imámové, Předáci (*al-imámán*)**: Jsou to dvě osoby. Jedna z nich, napravo od *ghawthe*,³⁴ shlíží na neviditelný svět (*malakút*).³⁵ Ten druhý, po jeho levici, dohlíží na hmotný svět (*mulk*).³⁶ Přitom ten druhý stojí výše než ten první. A je to právě on, kdo jedná jako zástupce *ghawthe*.
- (23) **Důvěryhodní (*al-umaná'*)**: Jsou to stoupenci *malámatije*.³⁷
- (24) **„Ti, kteří na sebe svolávají výčitky“ (*al-malámátja*)**:³⁸ Ti, jejichž zevnějšky neukazují vůbec nic z toho, co skrývají jejich nitra. Právě oni jsou těmi nejvyššími ze Skupiny [jsou tedy elitou mezi súfiiji].

33 Ibráhíma (Abrahama) považují muslimové za jednoho z nejvýznamnějších proroků před Muhammadem. Ibráhím je pokládán za prapředka Arabů a v Koránu je prezentován jako prototyp čistého monoteisty – *hanífa*.

34 Viz *al-quitb* (heslo 17).

35 *Malakút* – stručně shrnuto – je ta sféra vesmíru, která leží mezi Stvořitelem a „naším“ světem. Nazývá se též „Světlem andělů“, neboť *malakút* můžeme etymologicky odvodit od slova *malik* (Král – tj. Bůh) i *malak* (anděl).

36 *Mulk* znamená též království či panství a myslí se jím „hmotný svět“, tedy pozemský svět lidí.

37 Viz *al-malámátja* (heslo 24).

38 *Malámátja* – extrémní směr v rámci islámské mystiky. Stoupenci tohoto neformálního proudu se v očích většiny muslimů chovali cynicky, nihilisticky a především rouhačsky. Za své nepochopitelné a pobuřující chování se jim dostávalo nadávek a urážek (*maláma*, pl. *malámát*) – odtud jejich pojmenování. Ve skutečnosti stoupenci tohoto směru svým společensky nepřijatelným chováním jen chtěli demonstrovat svůj nezáměr o věci tohoto světa (jehož pohrdání jim bylo tou nejvyšší pochvalou) a soustředění se na věci Onoho světa. Stoupenci *malámátije* (jakožto extrémního proudu) byli nezřídka kritizováni i súfiiji „umírněnějších“ směrů.

- (25) **Místo (*makán*):** Výraz pro místo odpočinku při (stavu) rozevření (*bast*),³⁹ které existuje pouze pro Lidi dokonalosti,⁴⁰ kteří naplnili (své) stupně a stavy – a překonali je až ke stupni, jenž stojí nad Majestátem (*al-džalál*) a Krásou (*al-džamál*).⁴¹ Nemají ani základní atribut (*sifa*), ani vztahovou charakteristiku (*na^ct*).⁴²
- (26) **Sevření (*qabd*):**⁴³ Stav strachu v přítomnosti. Je nazýváno (rovněž) jemným pocitem, který přichází do srdce a který je vyvoláván oznámením viny a trestu. Je také nazýváno jako ta „nejostřejší“ zkušenost v přítomnosti.
- (27) **Rozevření (*bast*):** V našem úzu to znamená stav toho, kdo obsáhne všechny věci – a přitom nic neobsáhne jej. Je nazýváno též stavem naděje a očekávání. Je rovněž nazýváno jako jemný pocit vyvolaný přiblížením se milosrdenství (*rahma*) a blízkostí (*uns*) Bohu.⁴⁴
- (28) **Bázeň (*hajba*):** Důsledek kontempace (*mušáhada*) Božího Majestátu⁴⁵ v srdci (věřícího). Může rovněž vyplývat z krásy, která je Krásou Majestátu.
- (29) **Blízkost, důvěrnost (*uns*):** Důsledek kontempace (*mušáhada*) Krásy Boží Přítomnosti,⁴⁶ která je Majestátem Krásy, v srdci (věřícího).

39 Viz *bast* (heslo 27).

40 Tedy súfijskou elitu.

41 Běžnému smrtelníkovi nezbyvá, než poznávat Stvořitele prostřednictvím jeho Stvoření, které představuje Jeho reflexi a manifestaci. Nicméně těm spirituálně nejvyspělejším súfijům se dostává možnosti jít ve svém poznání ještě dále – „nahlédnout“ až za sféru Božích vlastností (či atributů) a přiblížit se (nic méně a taky nic více) k poznání Boží podstaty (*dhát*), která ovšem pořád zůstává transcendentní. Majestátem a Krásou se rozumí dva typy Božích atributů – ty, které ve věřících vzbuzují pocity děsu a fascinace, a ty, které v něm navozují pocity blízkosti a lásky (blíže viz pozn. 28).

42 Viz hesla *sifa* a *na^ct*.

43 Heslem „Sevření“ otevírá Muhjiddín ibn ^cArabí „psychologickou“ část své terminologie, která má mimořádnou důležitost pro pochopení tzv. „súfijské psychologie Cesty“. Psychické stavy, jimiž poutník na Cestě prochází, často nacházíme v komplementárních párech, které ještě více zdůrazňují emocionální ambivalenci, s níž se adept mystické Cesty musí neustále potýkat.

44 Pocit blízkosti (*uns*), který je v srdci věřícího navozován jmény (atributy) Krásy (*asmá' al-džamál*), přitahuje poutníka k Bohu. Naopak jmény Majestátu je děšen. V tomto momentu nacházíme u súfijů zjevnou obdobu charakteristiky posvátna, kterou protestantský teolog Rudolf Otto postavil na věčném napětí mezi *mysteriem fascinans* a *mysteriem tremendum*.

45 Tedy: „...kontempace Jmen Majestátu (*asmá' al-džalál*)“, neboť jsou to právě ta jména, jež vyvolávají bázeň.

46 Tedy: „kontempace Jmen Krásy (*asmá' al-džamál*)“.



- (30) **Předstírání extáze (*tawáđžud*):** Pokus přivolat extázi. Nazývá se tak projevování (navenek) stavu extáze, aniž by přitom k extázi došlo.
- (31) **Extáze (*wadžd*, *widžd*):** Stavy (*ahwál*) skryté před srdcem, které jsou náhle konfrontovány s lidským vnímáním.
- (32) **Bytí (*wudžúd*):** Bytí hluboce pohnuté Pravdou [Bohem] ve chvíli extáze.
- (33) **Majestát (*džalál*):** Charakteristiky podmaňující síly (*qahr*) Boží Přítomnosti.

SUMMARY

Sufi Terminology

Muhyiddīn Abū ʿAbdallāh ibn ʿArabī, known as al-Shaykh al-Akbar (1165-1240 A.D. / 560-638 A.H.), was one of the greatest Sufis (mystics) of Islam. His minor treatise *Istīlāhāt al-sūfiya* (*Sufi Terminology*) presents a compilation of chosen Sufi technical terms made by Ibn ʿArabī and assembled by him during his stay in Turkey in 1218 when he was fifty-three years old. It consists of 198 brief definitions (most of them are highly compact and reflect Ibn Arabī's elliptical style), intended to serve as basic reference work for readers without more direct access to Sufi idiom. In the course of time Ibn ʿArabī's *Sufi Terminology* has become very influential and it may prove particularly useful to western students of Islam in general and medieval Sufism in particular.

Orientální ústav
Akademie věd České republiky
Pod vodárenskou věží 4
182 00 Praha 8

BRONISLAV OSTRÁNSKÝ

e-mail: novor@orient.cas.cz