



**Akademie věd
České republiky**

Teze disertace

k získání vědeckého titulu "doktor věd"

ve skupině věd filologických

Qušajrího pojednání o nauce súfismu

Komise pro obhajoby doktorských disertací v oboru orientalistika

doc. PhDr. Bronislav Ostřanský, Ph.D.

Orientální ústav AV ČR, v. v. i.

V Praze, dne 20. března 2025

Qušajrího pojednání o nauce súfismu (svazky I a II)

imám Abú al-Qásim al-Qušajrí

Z arabského originálu *ar-Risála al-qušajríja* editovaného ‘Abdalhalímem Mahmúdem a Mahmúdem ibn aš-Šaríf a vydaného nakladatelstvím Dár aš-ša‘b v Káhiře v roce 1989, s přihlédnutím k vydání *ar-Risála al-qušajríja fí ‘ilm at-tasawwuf* s komentářem Zakaríji al-Ansářího z nakladatelství Dár al-kutub al-‘arabíja al-kubrú v Káhiře v roce 1330 h. (1912), přeložil a úvodní studií, glosářem i poznámkovým aparátem opatřil Bronislav Ostránský.

Úvod

Qušajrího pojednání (arabsky *ar-Risála al-qušajríja*), které napsal jeden z nejvlivnějších středověkých súfijských učenců, imám Abú al-Qásim al-Qušajrí (986-1072), bývá všeobecně pokládáno za nejoblíbenější i nejautoritativnější klasické shrnutí učení súfijů. Dodnes jej súfijové rádi využívají pro didaktické potřeby, neboť Qušajrí nezamýšlel jen přehledně shrnout učení duchovních mistrů předchozích generací, jejich pojmosloví i nauku o mystické cestě, ale zároveň chtěl přesvědčivě ukázat, že toto učení je plně ve shodě s islámem, jak jej chápaly rané muslimské autority. Oba cíle se mu podařilo splnit na výtečnou, a tak se přednosti apologetické v jeho encyklopedickém díle snoubí s přehlednou strukturovaností témat i výstižným výkladem stěžejních súfijských termínů a konceptů, které rozebírá dynamicky z různých proměňujících se úhlů pohledu. Složitý a mnohvrstevnatý pojmový svět súfismu nachází v Qušajrího díle jeden ze svých klíčů i vrcholů. Ambicí prvního svazku překladu *Pojednání*, obsahujícího především medailonky velkých šejchů a jejich stěžejní pojmy i koncepty, je nejenom zpřístupnit českému čtenáři tento významný opus (nezřídka řazený mezi deset nejvlivnějších středověkých islámských spisů vůbec), ale zároveň s tím i představit, alespoň zběžným nahlédnutím, duchovní svět středověkého súfijského literáta. Druhý svazek překladu potom přináší nejobsáhlejší část Qušajrího sumy, a to výklad věnovaný jednotlivým etapám na mystické stezce k Bohu a souvisejícím morálně-psychologickým otázkám i vybraným reáliím. Bohatě komentovaný český překlad doc. Bronislava Ostránského, vědeckého pracovníka Orientálního ústavu AV ČR, obsahuje zevrubnou úvodní studii věnovanou jak Qušajrího duchovnímu odkazu, tak jeho kontextu, interpretaci i dalším osudům. V rámci těchto tezí disertace k získání vědeckého titulu „doktor věd“ je na prvním místě stručně nastíněn život a dílo imáma al-Qušajrího, dále je blíže představena jeho „súfijská encyklopedie“, následuje nástin současného stavu bádání a zcela na závěr jsou uvedeny poznámky k samotnému překladu do češtiny. Vzhledem k tomu, že překlad zahrnuje přibližně 700 stran většího formátu, na konec byl, pro bližší představu o rozebíraných tématech i jejich strukturování, přiložen výtah z obsahů prvního a druhého svazku disertační práce, zahrnující veškeré přeložené kapitoly Qušajrího sumy.

Život a dílo imáma al-Qušajrího

Jedenácté století našeho letopočtu bylo obdobím plným převratných změn hned v několika směrech. Vedle vychýlení se pomyslných mocenských misek vah, příklánějících se v desátém

století výrazně na šíitskou stranu, zpět k dominanci sunnitů přinesla tato éra též emancipaci třetího velkého etnického okruhu rozrůstajícího se „světa islámu“, a to jeho složky turkické. Jedenácté století dalo muslimům řadu velkých jmen státníků, učenců i literátů. Jedním z těch nejzvučnějších bylo jméno imáma Qušajrího, autora nejslavnější encyklopedie súfismu.

O jeho mimořádném významu svědčí již dlouhý výčet čestných titulů, kterých se mu ještě za života dostalo: *imám*,¹ *al-ustádh aš-šajch* (mistr šejch), *zajn al-islám* (ozdoba islámu), *al-džámi‘ bajna aš-šarí‘a wa al-haqíqa* (ten, který spojuje Boží právo s Podstatou),² *šajch al-mašájich* (šejch šejchů), *ustádh al-džamá‘a* (mistr této obce), *muqaddam at-tá‘ifa* (představený této skupiny), *imám al-umma* (imám obce věřících) a tak podobně.³

Plným jménem imám Abú al-Qásim ‘Abdalkarím ibn Hawázín ibn ‘Abdalmalik ibn Talha ibn Muhammad al-Qušajrí an-Najsábúrí aš-Šáfi‘í al-Ustuwá‘í se narodil v třetím měsíci islámského lunárního kalendáře zvaném *rabí‘ al-awwal* v roce 986 (376 hidžry) poblíž metropole Níšápúru v oblasti Chorásánu, jak se tradičně nazýval severovýchod dnešního Íránu a přilehlé oblasti Střední Asie.⁴ Pocházel z městečka Ustuwá,⁵ které však, jako spousta dalších sídel v tomto regionu, beze stopy zmizelo v bouřích provázejících ničivé mongolské expanze 13. století. Někdy se uvádí, že se toto místo nacházelo poblíž současného města Qúčán, které zase leží nedaleko od dnešní íránsko-turkmenské hranice, a to severozápadně od velkoměsta Mašhadu. Ba není vůbec vyloučeno ani to, že Qúčán byl vybudován přímo na místě někdejší Ustuwy.⁶ V tomto směru však nemáme žádnou jistotu, pouze spekulace.

Víme, že Qušajrího rodiče byli potomky arabských usedlíků,⁷ kteří do této oblasti dorazili spolu s vítěznými muslimskými vojsky již v sedmém století a kteří jakožto odměnu za své vojenské zásluhy obdrželi značné množství tamní půdy. Uvádí se, že v době, kdy se Qušajrí narodil, bylo již zhruba 80 procent tamní perské populace obráceno na islám.⁸ Od rodu Banú Qušajr, který byl součástí významného kmene Banú Sa‘d, ostatně odvozoval, po svém otci, i adjektivum původu (*nisba*), pod nímž vstoupil do historie, al-Qušajrí.⁹ Z matčiny strany zase odvozoval svůj původ od arabského kmene Banú Sulajm, který v předislámských časech (*džáhilija*) ovládal část Hidžázu a udržoval úzké vazby s Qurajšovci, z jejichž řad vzešel prorok Muhammad. Ale přestože oba Qušajrího rodiče byli arabského původu,¹⁰ koncem desátého století byla rodina již plně asimilovaná a persianizovaná (byť hrdá na své arabské kořeny), a perština tudíž byla, s největší pravděpodobností, Qušajrího mateřským jazykem. Arabštinu přesto záhy brilantně ovládl, přestože se jí učil (již od dětství) jakožto cizímu jazyku.

Z dochovaných zpráv vyplývá, že Qušajrího rodinné zázemí bylo zámožné a vzdělané. Jeho strýc z matčiny strany Abú ‘Uqajl ‘Abdarrahmán ibn Muhammad byl *dihkán*, tj. vlastník půdy, jemuž patřilo několik vesnic v oblasti Ustuwy, ale zároveň byl vzdělavcem a renomovaným

¹ Slovo *imám* má tři hlavní významy. Předně je to vedoucí modlitby („předmodlič“, z předložky *amáma*, „před“), ale jde rovněž o titul největších sunnitských učenců (např. zakladatelů právních škol). V šíitském prostředí se takto nazývají potomci Muhammada (tzv. alíjovští imámové), kteří byli nejen duchovními, ale také politickými vůdci.

² Tj. ten, kdo spojuje vnější a vnitřní aspekt poznání, tedy znalosti náboženského práva s mystickým poznáním.

³ K výčtu Qušajrího čestných titulů, viz al-Qušajrí, *Nahw al-qulúb as-saghír wa al-kabír*, s. 22.

⁴ Nejpodrobnější životopis Qušajrího v angličtině podává Martin Nguyen v díle *Sufi Master and Qur’an Scholar: Abu’l-Qasim al-Qushayri and the Lata’if al-Isharat*. Jedním z nejpodrobnějších podání v arabštině je publikace *al-Imám al-Qušajrí: Siratuhi, átharuhi, madhhabuhu fi at-tasawwuf* od Ibráhíma Basjúního.

⁵ Někdy se objevuje i vokalizace Ustawá, dokonce Istiwá.

⁶ Algar, „Introduction“, s. ii.

⁷ Genealogický strom Qušajrího rodiny představuje Heinz Halm v díle *Die Ausbreitung der safi‘itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert* (s. 61).

⁸ al-Qushayri, *Laṭā’if al-Ishārāt: Subtleties of the Allusions*, s. xi.

⁹ Blíže ke Qušajrího původu, viz al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajrija* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 5.

¹⁰ Fakt, že byl Qušajrí „čistokrevný Arab“, sloužil zastáncům súfismu coby pádný argument proti četným výpadům kritiků, kteří v súfismu spatřovali cizorodé vlivy. Viz al-Qušajrí, *Nahw al-qulúb as-saghír wa al-kabír*, s. 284.

znalcem *hadíthů*, a jako takový se stal jedním z Qušajrího prvních učitelů a po smrti Qušajrího otce patrně také jeho vychovatelem. O Qušajrího dětství a mládí toho mnoho nevíme; snad jen to, že jeho otec zemřel, když byl ještě dítě. Rovněž bylo zaznamenáno, že za svou excelentní znalost arabštiny vděčil zejména jistému Abú al-Qásimovi al-Jamanímu, který byl přítelem jeho otce. Coby příslušníkovi tehdejší společenské elity se Qušajrímu dostalo širokého vzdělání v arabštině, která – navzdory výrazné emancipaci perštiny, k níž došlo v 9. a 10. století – stále představovala hlavní jazyk vzdělanosti a krásné i naučné literatury, přičemž dělící linie mezi těmito dvěma segmenty středověkého písemnictví nikdy nebyla jasně stanovena, v důsledku čehož tehdy zažíval rozkvět žánr produktivně spojující ušlechtilou zábavu s užitečným poučením, zvaný *adab* (odtud pochází odborný termín „arabská adabová literatura“).

Jak bylo tehdy u mladíka jeho postavení obvyklé, byl Qušajrí vzděláván nejen v arabštině, poezii a v základech náboženských věd, ale rovněž – což si v souvislosti s osobností velkého duchovního učitele jen těžko dokážeme představit – v jezdecktví, lukostřelbě a válečnictví. Jako mnoho muslimů se i Qušajrí naučil Korán nazpaměť, čímž získal čestný titul *háfiz*. Jeho pozornost záhy upoutal sufismus, mystická dimenze v islámu a tento zájem zcela změnil jeho život. Stalo se tak v roce, který nedokážeme přesně specifikovat, kdy Qušajrí s nelibostí zjistil, že vesnice, kterou mu jeho otec odkázal, byla zcela nepřiměřeně zatížena daněmi, na což si stěžovali i její stařešinové. Aby se takové nedopatření, či přímo zneužití moci, nemohlo již více opakovat, rozhodl se vydat do Níšápúru (arabsky Najsábúr; odtud pochází další Qušajrího *nisba* an-Najsábúri), administrativního i kulturního centra celého regionu, aby tam vystudoval aritmetiku a účetnictví, s úmyslem zapojil se následně do státní fiskální správy.

Níšápúr (který byl založen již za Sásánovců a největšího rozkvětu se dočkal v éře sámánovské) byl v Qušajrího době zdaleka největším městem celého Chorásánu.¹¹ Zároveň byl významným obchodním i hospodářským uzlem, proslulým především výrobou keramiky a textilu. Jako důležité centrum vzdělanosti obsáhl veškeré tehdejší tradiční islámské disciplíny, od koránské exegeze (*tafsír*) až po scholastickou teologii (*kalám*), a vynikal rovněž velikou koncentrací významných osobností sufismu tam usazených.¹² Připomeňme si rovněž, že to byl s velkou pravděpodobností právě Níšápúr, kde se zrodila instituce *madrasy*, což byla původně vyšší náboženská učiliště, která měla v době seldžucké, kdy došlo k jejich masivnímu rozšíření, vyučovat ten správný, což značí státem podporovaný, výklad islámu a zároveň ideologicky bojovat s tehdy všudypřítomnou šiitskou fátimovskou propagandou, která se nechtěla tak snadno vzdát snů o hegemonii v islámu. Dodejme ještě, že nedlouho po Qušajrího skonu studoval v Níšápúru další velký zjev středověkého islámského myšlení, a to Muhammad ibn ‘Abdalkarím aš-Šahrastání (zemřel v r. 1153), který se stejně jako Qušajrí hlásil k aš‘aritské

¹¹ Blíže k historii Níšápúru a tamní společnosti a vzdělanosti, viz Frye, Richard (ed.), *The Histories of Nishapur* a Bulliet, Richard, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*.

¹² V tomto kontextu zmiňuje Níšápúr a jeho okolí i slavný muslimský cestovatel Ibn Battúta (1304-68 n. 69), který tam zavítal více než dvě staletí po Qušajrího smrti: „Pak jsme přijeli do Níšápúru, jednoho ze čtyř hlavních měst Chorásánu. Je nazýván také Malý Damašek, a to jak pro svou krásu, tak i pro množství ovoce, zahrad a vod. Jeho měšita jde obdivuhodná, stojí uprostřed tržiště a sousedí se čtyřmi madrasami; okolo protékají potoky a v madrasách přebývají studenti, kteří se učí právu a správnému čtení koránu. V Níšápúru se vyrábějí hedvábné a velurové látky, které jsou vyváženy do Indie. V tomto městě stojí rovněž *záwija* učeného šejcha Kutbu’d-dína an-Níšápúrího, u něhož jsem se ubytoval a který mi poskytl výtečné pohostinství. Byl jsem rovněž svědkem jeho podivuhodných zázraků. Koupil jsem si tu mladého tureckého otroka, avšak když jej šejch u mne spatřil, řekl mi: ‚Tento hoch není pro tebe dobrý, prodej ho!‘ Prodal jsem jej tedy hned odpoledne jednomu obchodníkovi. Potom jsem se rozloučil se šejchem a odejel jsem. Když jsme dorazili do Bistámu, psal mi jeden můj přítel z Níšápúru a zmínil se i o tom, že ten otrok zabil nějaké dítě a byl za to popraven. Byl to zjevný zázrak od šejcha Kutbu’d-dína. A v Bistámu se narodil slavný mystik šejch Abú Jazíd al-Bistámí a je tam také jeho hrob. Potom jsme cestovali dále přes Kundús a Baghlán, což jsou vesnice obývané šejchy a zbožnými muži...“ - Ibn Battúta, *Cesty po Africe, Asii a Evropě vykonané v letech 1325 až 1354* (přeložil Ivan Hrbek), s. 274-5.

teologii i šáfi'itskému právnímu směru¹³ a který se do dějin středověkého muslimského myšlení nesmazatelně zapsal jakožto největší z hereziografů svou obsáhlou „proto-religionistickou“ encyklopedií nazvanou *Kitáb al-milal wa an-nihal* (*Kniha náboženských a filosofických sekt a škol*), která byla nedávno částečně přeložena i do češtiny.¹⁴

V Níšápúru se Qušajrí záhy vzdal svých plánů na kariéru v oblasti daní a účetnictví, aby se pustil naplno do studia islámských náboženských věd. Tento zásadní obrat v jeho životě zapříčinilo setkání s významným a charismatickým súfijským mistrem, který se stal pro jeho další směřování osudným. Byl jím šejch ad-Daqqáq (doslova „drtič“, též obchodník s moukou), vlastním jménem Abú 'Alí al-Hasan ibn 'Alí an-Najsábúrí (zemřel kolem r. 1015), který ve městě vedl oblíbenou náboženskou školu, kterou sám roku 1001 založil. Šejch ad-Daqqáq patřil k duchovní tradici či, přesněji řečeno, spirituální genealogii sahající až k slavným mistrům bagdádské školy střízlivého súfismu, jakými byli (as-)Sarí as-Saqatí, aš-Šiblí nebo ten nejvlivnější z vlivných, al-Džunajd ibn Muhammad.¹⁵ Mistr ad-Daqqáq brzo rozpoznal Qušajrího mimořádné intelektuální i morální kvality a vyzval jej, aby začal studovat souběžně súfismus a náboženské vědy.¹⁶ Qušajrí ctil svého učitele ad-Daqqáqa, jak sám vyprávěl, natolik, že v den, kdy se s ním měl setkat, držel půst (*sawm*) a prováděl rovněž velkou rituální očistu (*ghusl*). Občas se v jeho přítomnosti nekontrolovatelně roztřásl a nedovedl se uklidnit. Svému uctívanému mentorovi dal čestný titul „Mučedník“ (*aš-šahíd*).

Netrvalo dlouho a Qušajrí se stal nejvýznamnějším žákem ad-Daqqáqovým a silné pouto se svým mistrem ještě více utužil sňatkem s jeho dcerou Fátimou (zemřela v r. 1087). Tento sňatek byl uzavřen někdy mezi léty 1014 a 1021. Editor Qušajrího díla Ahmad al-Džundí k tomu dodává, že Qušajrího rodinný život byl poklidný a vyrovnaný, což se prakticky odráží také na jeho způsobu psaní, vyznačujícím se vyrovnaností.¹⁷ Ve stejné době šejch ad-Daqqáq nasměroval Qušajrího k tomu, aby se věnoval rovněž studiu u dalších prominentních učenců v Níšápúru, což názorně dokladuje jednak míru propojenosti tehdejšího súfismu s jinými sférami náboženských věd, ale také nám naznačuje úroveň kolegiality, která v oněch časech panovala mezi súfijskými mistry a odborníky jiných islámských specializací.¹⁸

Mezi islámskými náboženskými disciplínami, jimž se kromě súfismu Qušajrí věnoval nejvíce, vynikají koránská exegeze (*tafsír*), které věnoval (jak bude níže ještě rozvedeno) své druhé nejvýznamnější dílo, ale především nauka o hadíthech (*'ilm al-hadíth*), která mu posloužila jako spolehlivá metodologická pomůcka i opora v pozdějším věku, kdy sestavoval svou slavnou *Risálu*. Ovšem, jak ze soupisu jeho děl bezpečně víme, pozornost věnoval i dalším oborům tehdejší islámské vzdělanosti, zejména teologii (*kalám*) a Božímu právu (*šarí'a*). Po ad-Daqqáqově smrti převzal po něm Qušajrí vedení náboženského učiliště, které se později stalo známým jako *al-madrasa al-qušajríja*, tedy Qušajrího škola (přesněji škola Qušajrího rodiny).

¹³ Byť jeho skutečné přesvědčení, jak ukazují recenzní studie, bylo nejspíš ismá'ilitské, což však bedlivě skrýval.

¹⁴ aš-Šahrastání, Muhammad, *Kniha náboženských a filosofických sekt a škol: Díly věnované islámským směrům a odnožím* (z arabského originálu *Kitáb al-milal wa an-nihal* vybral, přeložil a předmluvou i komentářem opatřil Bronislav Ostránský), Praha: Academia, 2021.

¹⁵ Kompletní duchovní řetězec (*silsila*), spojující šejcha ad-Daqqáqa s velkými mistry minulosti a skrze ně pak s prorokem Muhammadem, uvádí Hamid Algar („Introduction“, s. xv). Tato duchovní genealogie zahrnuje následující jména: Abú al-Qásim an-Nasrábádhí, Abú Bakr aš-Šiblí, Džunajd al-Baghdádí, Sarí (as-)Saqatí, Ma'rúf al-Karchí, Dá'úd at-Tá'í, Habíb al-'Adžamí, Hasan al-Basrí, 'Alí ibn Abí Tálib a prorok Muhammad.

¹⁶ V rámci apologetiky se občas zdůrazňuje, že Qušajrí měl, ještě než se upnul na studium súfismu, solidní znalosti náboženských věd, na nichž mohl bezpečně stavět. Viz al-Qušajrí, *Nahw al-qulúb as-saghír wa al-kabír*, s. 284.

¹⁷ al-Qušajrí, *Nahw al-qulúb as-saghír wa al-kabír*, s. 286.

¹⁸ Blíže ke Qušajrího erudici v dalších důležitých oborech islámské vzdělanosti (mj. v koránské exegezi, nauce o hadíthu a právu), viz Basjúní, Ibráhím, *al-Imám al-Qušajrí: Hajátuhu wa tasawwufuhu wa thaqáfatu*, s. 29-53.

Qušajrího úcta, obdiv i vděčnost k jeho mistrovi se opakovaně odrážejí i na stránkách *Risály*, kde jméno šejcha ad-Daqqáqa je suverénně tím nejfrekventovanějším. Kromě předávaných znalostí a pedagogických zkušeností získal Qušajrí od ad-Daqqáqa rovněž cenné kontakty osobní, mimo jiné na významnou duchovní autoritu oné doby, šejcha as-Sulamího, u něhož Qušajrí sám krátce po smrti šejcha ad-Daqqáqa studoval a který je citován téměř na každé stránce *Risály*. Celým jménem Abú ‘Abdarrahmán Muhammad ibn al-Husajn ibn Músá al-Azdí al-Najsábúrí as-Sulamí (941-1021) se učil súfismu zprvu u svého dědečka Ibn Nudžajda (zemřel r. 966), přičemž roucho zasvěcení (*chirqa*) nakonec přijal od Abú al-Qásima an-Nasrábádhího (zemřel v r. 979 nebo 980).¹⁹ Šejch as-Sulamí byl mimořádně vlivný súfijský učenec (který byl zároveň učitelem ad-Daqqáqovým), jenž proslul zejména jako plodný autor, jehož renomé nejvíce proslavila sbírka životopisů či hagiografií, nazvaná *Tabaqát as-súfiyín* (*Generace súfiyů*), která patří ke klíčovým pramenům pro studium dějin islámské mystiky. Tento rozsahem nevelký spis se stal východiskem pro mnohé další súfijské encyklopedie, předně pro Ansáriho *Tabaqát as-súfiya* (*Generace súfiyů*), sepsané v perském dialektu města Herátu, které zase posloužily jako základ, na němž proslulý pozdní mystický básník ‘Abdarrahmán Džámí (zemřel r. 1494) vystavěl svou slavnou sbírku, poeticky nazvanou *Nafahát al-uns* (*Vdechť důvěrnosti*).

As-Sulamí vytvořil rovněž komentář ke Koránu, v němž vyložil Písmo v intencích učení súfiyů, přičemž není pochyb, že toto dílo výrazně inspirovalo i Qušajrího vlastní koránskou exegezi, nazvanou *Latá’if al-išárát* (*Jemné náznaky*). Šejch as-Sulamí je také autorem kratičkého pojednání o omylech súfiyů, které se stalo tím nejlepším pramenem pro studium učení a praktik *malámátije*, extrémního súfijského směru, jehož stoupenci zastávali přesvědčení, že opravdové uctívání Boha musí provázet naprostý nezájem o veškeré světské záležitosti, mezi které však naneštěstí řadili i muslimské náboženské povinnosti jako například modlitby, jejichž flagrantní porušování spolu s výstředním i zdánlivě hříšným vystupováním jim přinášely veřejná odsouzení a nadávky (*malámát*), jež ovšem tito súfiyové pokládali za nejvyšší možnou poctu (odtud pochází jejich pojmenování). As-Sulamí nepochybně patřil, společně s as-Sarrádzem at-Túsím (zemřel r. 988), Abú Bakrem al-Kalábádhím (zemřel kolem r. 990), Abú Tálibem al-Makkím (zemřel r. 996) a Abú al-Hasanem al-Hudžwírím (zemřel kolem r. 1072), slovy Alexandera Knyshe, ke „klíčovým architektům klasické súfijské tradice“.²⁰

Kromě osobnosti as-Sulamího těžil Qušajrí rovněž ze společnosti Abú ‘Abdalláha Muhammada aš-Širázího, který byl zase společníkem Ibn Chafífa (zemřel r. 982), významného súfijského mistra ze Širázu, přičemž v tomto konkrétním případě nelze Qušajrího považovat za žáka Abú ‘Abdalláha, neboť ten se od něj neučil principům súfismu, nýbrž jen od něj převzal několik životopisných anekdot, které později zakomponoval do své *Risály*. Zbožná tradice také spojuje Qušajrího s dalším jeho renomovaným současníkem, šejchem Abú Sa‘ídem ibn Abí al-Chajr (zemřel r. 1049). Ten byl v mnoha ohledech naprostým Qušajrího duchovním protipólem. Zatímco Qušajrí, coby dědic střízlivého súfismu al-Džunajdovy provenience, byl plně zaměstnán dokazováním slučitelnosti súfismu s veškerými požadavky islámského práva a žil spíše asketickým způsobem života, Abú Sa‘íd se z jednoho extrému (vypjatý asketismus a umrtvování se) v průběhu života přehoupal do druhého (podezřelý blahobyt i okázalost *cháníqy* v Níšápúru, kde pobýval). Avšak navzdory tomu, že by bylo možné očekávat jejich vzájemně nepřátelské vztahy, prakticky jediný dochovaný doklad jakéhokoliv kontaktu těchto dvou velikánů představuje nevlídná stručná zmínka o Qušajrím ve spise *Asrár at-tawhíd* (*Tajemství vyznání jednosti Boží*), což je životopis Abú Sa‘ída sepsaný jeho vnukem Muhammadem ibn Munawwar ibn Abí Sa‘íd. Na druhé straně, u Qušajrího, pak nenajdeme o Abú Sa‘ídovi

¹⁹ Oběma těmito mistrům věnoval Qušajrí životopisný medailonek, viz níže.

²⁰ al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, s. xxi.

seběmenší zmínku či kritickou poznámku, což může svědčit buď o naprostém míjení se obou duchovních mistrů, nebo o jejich vzájemném a důsledném ignorování se.

Píšeme-li zde o Qušajrího vkladu na poli súfismu, musíme bedlivě rozlišovat mezi jeho rolí súfijského teoretika, resp. encyklopedisty, tedy jeho postavením a posláním učitele a autora, a jeho osobním přístupem a praxí, čili tím, kterak súfismus praktikoval on sám. O této druhé, osobní, rovině se mnohé dozvídáme z Qušajrího spisu *Tartīb as-sulúk fi taríq alláh ta'álá* (*Uspořádání chování na cestě k Bohu, On je Vznešený*), jež popisuje Qušajrího mystickou praxi. O té víme, mimo jiné, že Qušajrí věnoval pečlivou pozornost snům, které organicky navazovaly na jeho bdělé myšlenky, a proto neměl pochyb o jejich velké výpovědní hodnotě.²¹

Přestože byl Qušajrí plně zaujat súfijským učením a písemnictvím, jeho studia v Níšápúru, jak jsme již zmínili, se zdaleka neomezovala jenom na tuto disciplínu. Intenzivně studoval rovněž šáfi'itskou jurisprudenci (z Qušajrího příslušnosti k tomuto právnímu směru pak vychází i další jeho používaná *nisba* aš-Šáfi'í), a to pod vedením Muhammada ibn Bakra at-Túsího (zemřel r. 1029), a také aš'aritskou teologii v podání dvou výrazných tehdejších autorit, Abú Bakra ibn Fúrak (zemřel r. 1015) a Abú Isháqa al-Isfará'íního (zemřel r. 1027). Jak připomíná znalec Hamid Algar,²² imám Qušajrí studoval hadíthy přinejmenším u sedmnácti různých autorit, aby tyto hadíthy dále předával přinejmenším šedesáti šesti studentům.²³ Již tato čísla samotná nám postačí, abychom si dokázali představit šíři jeho konexí mezi islámskými učiteli té doby.

Dokud byl mistr ad-Daqqáq naživu, Qušajrí, jak se zdá, nepodnikal žádné cesty mimo oblast Chorásánu. Až později se vypravil na pouť do Mekky (*hadždž*), a to patrně ve společnosti dvou proslulých muslimských vzdělavců, exegetů a sběratelů hadíthů, Abú Muhammada al-Džuwajního (zemřel r. 1047), otce slavného Imáma al-Haramajn al-Džuwajního (zemřel r. 1085), který byl zase učitelem velkého teologa al-Ghazzálího (zemřel r. 1111), a významného znalce hadíthu Ahmada al-Bajhaqího (zemřel r. 1066). Dodejme rovnou, že kolem této pouti do Mekky panují nejasnosti a není zcela zřejmé, zda opravdu předcházela, jak se někdy uvádí, Qušajrího cestě do Bagdádu, kde se – v době kdy v Níšápúru čelil nelítostné persekuci – krátce zdržoval a také vyučoval v paláci chalífy, nebo zda proběhla jindy. Je totiž docela dobře možné, jak argumentuje Hamid Algar, že pozdější životopisci jen automaticky spojili dobu Qušajrího nepřítomnosti v Níšápúru s jeho poutí, aniž by pro takový krok měli skutečné doklady.²⁴

V roce 1040, tedy v době, kdy bylo Qušajrího renomé prominentního učence i předního súfijského mistra již pevně etablováno, padl Níšápúr definitivně z držení Ghaznovců do rukou Seldžuků, jejichž rozmach impéria ještě dále gradoval, a to v roce 1055 ovládnutím Bagdádu a roku 1071, po bitvě s Byzantinci u Manzikertu (Malazgirtu), pak obsazením velké části Malé Asie (Anatolie). A právě v časech, kdy došlo pod vládou mocných Seldžuků po delší době k politickému sjednocení velkého dílu „světa islámu“, od Sýrie až po Chorásán, byl Qušajrí zatažen do střetů vzájemně nepřátelých stoupenců právních škol hanafitů a šáfi'itů, kteří tehdy v Níšápúru soupeřili o ideologickou i mocenskou převahu.

Qušajrí byl súfí, ale nežil ve vzduchoprázdnu – a vzhledem ke svému postavení se ani nemohl zcela vyhnout kontaktům se státní mocí. Zdá se, že Qušajrí měl velmi dobré vztahy s prvním seldžuckým vládcem Tughrilem (Tugrul-begem), který vládnul v letech 1038-63 a který rovněž jmenoval Qušajrího chráněnce Abú Sahla ibn al-Muwaffaq vůdcem komunity šáfi'itů v Níšápúru. Víme rovněž, že Qušajrí udržoval dobré vztahy též s Tughrilovým nástupcem (a jeho synovcem) sultánem Alp Arslanem (vládl v letech 1063-72), jenž k němu projevoval úctu.

²¹ Basjúní, Ibráhím, *al-Imám al-Qušajrí: Hajátuhu wa tasawwufuhu wa thaqáfatu*, s. 59-60.

²² Algar, „Introduction“, str. iii.

²³ K jeho učitelům i studentům: al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma'rúf Zaríf a 'Alí 'Abdalhamíd), s. 9-11.

²⁴ Algar, „Introduction“, str. vii.

Avšak navzdory respektu projevenému ze strany vládcy Qušajrího postavení v Níšápúru vážně ohrozila pro něj nepříznivá náboženská politikou ministra obou sultánů 'Amídulmulka al-Kundurího (asi 1024-64), který sám se hlásil k hanafitskému ritu (a v rovině teologické patrně zastával učení mu'tazily, přičemž mu'tazilité patřili k nejurputnějším Qušajrího kritikům).

Vezír al-Kundurí se sultánovým svolením zahájil neúprosnou kampaň zaměřenou proti šíitům (zvaným polemicky, ba přímo pejorativně, *ar-rawáfid*, „odmítači“), jakož i proti všemožným „inovátorům“ (*ahl al-bid'a*), kam ovšem byli, zcela svévolně, zařazeni též aš'arité, a spolu s nimi i Qušajrí. Aš'arité, kteří se později stali jistým sunnitským duchovním „mainstreamem“, se v Chorásánu i mnohde jinde hlásili převážně k šáfi'itské právní škole, což byla zároveň ta nejpočetnější konfese v tehdejší Níšápúru, kde kromě nich žili také menšinoví šíité, hanafité a rovněž stoupenci karrámíje, dnes již zaniklého směru sunnitského islámu. *Encyclopaedia of Islam* uvádí, že období perzekuce, které musel Qušajrí čelit (arabské zdroje jej nazývají „velkou zkouškou“, *al-mihna al-kubrá*),²⁵ trvalo celkem patnáct let (1048-63).²⁶

Qušajrího, coby ústředního představitele „súfisko-aš'aritsko-šáfi'itské kliky“, pokládala za vážnou hrozbu zejména etablovaná městská elita Níšápúru, která se zase rekrutovala především z hanafitsko-mu'tazilitských kruhů.²⁷ Dlužno podotknout, že události, které tak dramatickým způsobem poznamenaly závěr Qušajrího života, nebyly v tehdejších časech zdaleka ničím výjimečným, neboť historie předmongolského Íránu je plná krvavých střetů mezi hanafity a šáfi'ity, kteří v oněch časech běžně sídlili v oddělených městských čtvrtích a jejich vzájemná revnivost zkrátka patřila k tehdejšímu koloritu. A tak jakmile se velký vezír al-Kundurí (který měl přitom sám šáfi'itské učitele, z čehož někteří znalci usuzují, že nešlo ani tak o náboženství jako o politický boj)²⁸ projevil nepřátelsky vůči aš'aritům-šáfi'itům, hanafité v Níšápúru na nic nečekali, s radostí to uvítali a bez otálení se pokusili zabránit svým ideovým konkurentům ve výuce náboženství v madrase i v kázáních v páteční mešitě. A svůj tlak stupňovali.

Věci zašly až tak daleko, že dokonce imám al-Aš'arí (zemřel v r. 936), jeden z nejslavnějších teologů islámu, byl veřejně proklínán z kazatelen jakožto kacír. Život v Níšápúru přestal být pro jeho oddané stoupence bezpečný a Qušajrí si to velmi dobře uvědomoval. Za narůstajícími zkouškami, jimž musel Qušajrí v Níšápúru čelit a o kterých nás zevrubně informuje Tádžuddín as-Subkí,²⁹ však vedle změny náboženské politiky státu stály rovněž četné osobní animozity, neboť Qušajrího mimořádná oblíba a autorita byly trnem v oku mnoha tamním právníkům, kteří proto o něm šířili všemožné smyšlenky a vymýšleli na něj falešná obvinění.³⁰

O tom, že k nastíněnému vývoji situace nezůstal Qušajrí lhostejný, svědčí i fakt, že se v roce 1044, tedy již jako starší muž, prosadil jakožto mluvčí šáfi'itsko-aš'aritské strany sporu. Právě v tomto roce totiž vydal *fatwu*, to jest právní dobrozdání a v tomto konkrétním případě zároveň učené teologické prohlášení, obhajující pravověrnost aš'aritské doktríny, které vešlo v širší známost. Navzdory tomuto odvážnému kroku Qušajrí mohl, byť zastrašován, i nadále vyučovat hadíth a súfismus. Situace se ještě více zdramatizovala v roce 1054 (446 h.), kdy Qušajrí napsal otevřený dopis islámským učencům všech zemí, ve kterém si stěžoval na příkoří, kterých se aš'aritům-šáfi'itům v Níšápúru dostává.

Tento významný text je znám pod názvem *Šikája ahl as-sunna bi-hikája má nálahum min al-mihna* (*Stížnosti lidu tradice ve vyprávění o tom, jakých útrpných zkoušek se jim dostalo*) a

²⁵ Viz např. Basjúní, Ibráhím, *al-Imám al-Qušajrí: Hajátuhu wa tasawwufuhu wa thaqáfatu*, s. 17-21.

²⁶ Gibb, H. A. R. – Kramers, J. H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 287.

²⁷ al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt: Subtleties of the Allusions*, s. xii.

²⁸ Ibid., s. xii.

²⁹ as-Subkí, *Tabaqāt aš-šāfi'ija al-kubrá*, sv. II, s. 269.

³⁰ al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma'rúf Zaríf a 'Alí 'Abdalhamíd), s. 11.

přinesl Qušajrímu jen další a další příkoří. Mezi jeho nejhorlivější nepřátele přitom patřily dva směry, které by spolu jinak jen těžko hledaly společnou řeč, hanbalité a mu‘tazilité, jimž se nakonec podařilo poštvat proti Qušajrímu centrální seldžucké autority, které mu následně zapověděly kázání a nařídily veřejně proklínat jeho jméno v mešitách. Nakonec vydal vezír al-Kundurí příkaz k zatčení Qušajrího a dalších níšápúrských osobností. Někteří z nich stihli, pod záminkou pouti do Mekky, včas utéct, ale Qušajrího zfanatizovaný dav odvedl do citadely, kde byl uvězněn. Jeho uvěznění však netrvalo dlouho, neboť dav šáfi‘itů pod vedením předáka Abú Sahla ibn al-Muwaffaq jej brzo osvobodil.

Qušajrí byl poté donucen opustit Níšápúr a zhruba patnáct let (1048-1063/ 440-455 h.) strávil v exilu, a to převážně v Bagdádu a v Túsu. V této pro něj tak pohnuté době přijal v roce 1056 (poté, co možná vykonal pouť do Mekky, byť tato chronologie, jak již výše zaznělo, není vůbec jistá, neboť onu pouť mohl Qušajrí klidně vykonat i jindy) pozvání chalífy al-Qá‘ima (1001-75), který však byl pouhou loutkou v rukou Seldžuků, byť nominálně spojující všechny sunnity světa, do Bagdádu, aby tam vyučoval v jeho paláci nauku o hadíthech. Po návratu do Chorásánu se Qušajrí na čas usadil ve městě Túsu, neboť Níšápúr byl v té době stále ještě pod kontrolou jeho hanafitských nepřátel. Situace se zcela zásadním způsobem změnila po roce 1063, kdy na trůn nastoupil sultán Alp Arslan (vládl do r. 1072). Vezír al-Kundurí byl popraven a na jeho místo nastoupil slavný Nizámulmulk (zemřel v r. 1092), vlastním jménem Abú ‘Alí Hasan ibn ‘Alí Túsi, jenž se do dějin islámských zemí zapsal nejen jako velký státník, ale také myslitel.³¹

Nizámulmulk měl k aš‘arismu i šáfi‘itské právní škole nepochybně větší sympatie než jeho předchůdce, a proto se rozhodl znovuobnovit mocenskou rovnováhu mezi hanafitskými a šáfi‘itskými silami v říši. Imám Qušajrí se tak na stará kolena mohl konečně vrátit spolu se svou rodinou domů do Níšápúru, kde setrval až do své smrti. Ona poslední dekáda života tam strávená byla údajně tím nejšťastnějším obdobím jeho života, kdy měl také nejvíce stoupenců i žáků.³² Uvádí se, že Qušajrí zemřel brzy ráno v neděli 16. dne měsíce *rabí‘ al-áchir* roku 1072 (465 h.), tedy v pozhnaném věku 87 let, a byl pohřben, jak si sám přál, vedle hrobu svého učitele šejcha Abú ‘Alího ad-Daqqáqa. Uvádí se rovněž, že do místnosti, kde Qušajrí tvořil, dlouhá léta po jeho smrti nikdo z úcty k zesnulému mistrovi nevstoupil.³³ Po Qušajrího smrti, což se traduje jako důkaz jeho zázračné moci (*karáma*), se jeho oblíbený kůň, jehož vlastnil po dvacet let, roznemohl žalem, přestal žrát a uhynul týden po svém pánovi.³⁴

V tomto letmém životopisném nástinu autora *Risály* bychom neměli opomenout zmínit, že byť byl Qušajrí velkým učencem a duchovním mistrem, snad i géniem, byl také člověkem své doby, což znamená, že v zásadě sdílel základní mantinely tehdejšího vnímání světa, kde vedle jisté patriarchální optiky, která zpravidla vysvětluje nadřazené postavení muže nad ženami větší zodpovědností mužů, nemůže chybět ani vnímání muslimské obce věřících (*umma*) jakožto té nejdokonalejší formy lidské pospolitosti (což v období urputných vnitro-islámských tenzí, nejen v Níšápúru, musí působit poněkud ironicky). Z Qušajrího rozsáhlého díla nelze vyvodit žádné závěry o tom, že by snad byl ve styku s příslušníky náboženských menšin oné doby, nebo že by sám měl o jiných náboženstvích a jinověrcích nějaké hlubší povědomí, což je ovšem dáno i tím, že ve středověkém muslimském prostředí byl, jak přesvědčivě prokázal William Chittick (1943-),³⁵ fenomén mezináboženské debaty, jak jej známe dnes, vlastně něčím neznámým, ba nemyslitelným, neboť k tomu chyběly dva základní předpoklady, dnes ovšem pokládané za zcela samozřejmé, a to reálný zájem a reálně dostupné informace. Naopak z Qušajrího díla je

³¹ Jeho slavné *Sejásat-náme* vyšlo i v českém překladu Zdeňka Cvrkala: Nizámulmulk, Hasan: *Pojednání o politice*, Praha: Academia, 2011.

³² al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 12.

³³ Ibid., s. 7.

³⁴ Ibid., s. 9.

³⁵ Chittick, William, “The Ambiguity of the Qur’anic Command“, s. 65-86.

patrné, že jeho autor přijímal tehdejší hierarchické strukturování společnosti, ať již šlo o vztahy genderové, rodinné či náboženské.³⁶ Dlužno též dodat, že v dnešních genderových hlediscích by Qušajrího *Risála* nejspíš příliš neobstála, neboť představuje příklad „mužského psaní“, tedy text, kde muž píše o jiných mužích, kde nenajdeme žádnou „světici“, ani „šejchu“ a kde se ženské postavy objevují jen okrajově, což ovšem neplatí pro sufismus jako takový.³⁷

Qušajrího smrtí se osudy jeho díla rozhodně neuzavřely, nýbrž dál žily (a dosud žijí) vlastním životem. Qušajrího šest synů, které měl ze svých dvou manželství, se stalo respektovanými učenici, kteří dále šířili slávu jeho rodu široko daleko. Dochovala se nám i jejich jména: Abú Sa'd 'Abdalláh, Abú Sa'id 'Abdalwáhid, Abú Mansúr 'Abdarrahmán, Abú Nasr 'Abdarrahím, Abú al-Fath 'Abdalláh a Abú Muzaffar 'Abdalmun'im. Vedle nich měl Qušajrí také jednu dceru, která se jmenovala Umm Karím.

Jak připomíná Alexander D. Knysh, imám Qušajrí zanechal, navzdory svému ohromnému renomé i rozsáhlé pedagogické aktivitě, až překvapivě málo studentů.³⁸ Z nich nejznámějším byl Abú 'Alí Fadl ibn Muhammad al-Farmadhí (zemřel r. 1084), který se stal učitelem imáma al-Ghazzálího.³⁹ Tento citelný nedostatek studentů však mohl být docela dobře způsoben i tím, že Qušajrí se profiloval spíše v rovině akademické nežli jako charizmatický mentor a vůdce.

Jak vidno, Qušajrího hlavní odkaz tedy spočívá v jeho písemnostech. On sám si byl velmi dobře vědom ceny svých spisů, a proto zaměstnával několik písařů, aby je pod jeho odborným dohledem opisovali a mohl je tak používat i jako učební texty v mnohých kurzech, které sám vedl. Zdaleka ne všechna díla, která jsou Qušajrímu připisována, se však dochovala, a z těch, jež se dochovala, nemnoho vyšlo tiskem. Vedle *Risály*, jež zaznamenala nesčetné množství vydání, se tak, jak přehledně shrnul v úvodní studii k jejímu anglickému překladu od Barbary R. von Schlegell Hamid Algar,⁴⁰ publikace dočkaly i další tituly nestejného významu i rozsahu.

Qušajrího písemná pozůstalost zahrnuje (vedle *Risály*, na niž se zaměříme níže) předně obsáhlý komentář ke Koránu, nazvaný *Latá'if al-išárát bi-tafsír al-qur'án* (*Jemné náznaky v koránské exegezi*),⁴¹ který Qušajrí začal psát roku 1045, tedy ve stejném roce, kdy dokončil *Risálu*.⁴² Tento objemný spis, který má v moderním egyptském vydání celkem šest svazků a který samotný by jistě postačil, aby Qušajrímu zajistil proslulost jakožto jednomu z nejvýraznějších učenců sufismu, v sobě nese zřetelné apologetické poselství, přesněji obhajobu učení, hodnot i praktik střízlivého sufismu v duchu velkého bagdádského mistra al-Džunajda, který je a byl, jak Qušajrí soustavně argumentuje, plně v souladu s pravověrnou, to jest v Qušajrího očích aš'aritskou, teologií. Ovšem nešlo jenom o to dokázat, že sufismus se neprotiví autentickému islámu raných autorit, ale že je něčím víc. V *Latá'if al-išárát* našly své nejjasnější vyjádření i nejsilnější podporu súfijské nároky na to, že jsou to právě oni, jimž se dostalo nadřazeného a privilegovaného porozumění slovu Božímu, tedy, že oni jsou islámská elita.⁴³

³⁶ al-Qushayri, *Latā'if al-Ishārāt: Subtleties of the Allusions*, s. xiv-xv.

³⁷ Jak přesvědčivě ukázala mj. Margaret Smith ve svém díle *The Life and Work of Rabi'a and another Women Mystics in Islam*, nebo Annemarie Schimmel v knize *Mystical Dimensions of Islam*.

³⁸ al-Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism*, s. xxiii.

³⁹ Al-Ghazzálího tvář mystickou a zasvětitelskou můžeme dnes poznávat i v češtině, a to díky zasvěcenému překladu a komentáři Zory Hesové: al-Ghazálí, Abú Hámid, *Ghazálího výklenek světla: Miškát al-anwár a význam osvícení v islámské filosofii*, Praha: Academia, 2012.

⁴⁰ Algar, Hamid, "Introduction", str. ix-x.

⁴¹ al-Qušajrí, *Latā'if al-išárát* (ed. Ibráhím Basjúní), Káhira: Dár al-kitáb al-'arabí, 1969 (tři svazky).

⁴² Blíže ke Qušajrího odkazu exegetickému, viz Basjúní, Ibráhím, *al-Imám al-Qušajrí: Hajátuhu wa tasawwufuhu wa thaqáfatu*, s. 37-46.

⁴³ Knysh, Alexander, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, s. 71.

Souhrnný soupis veškerých známých Qušajrího děl, jejichž velká část se nám nedochovala, který pečlivě zaznamenal ve svých mnohasvazkových *Geschichte der arabischen Litteratur* Carl Brockelmann,⁴⁴ reprodukovali damašští editoři *Risály* Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd, kteří napočítali celkem dvacet devět položek (byť u autorství některých uvedených děl připisovaných Qušajrímu panují spory; např. přední autorita na poli středověkého súfijského písennictví Helmut Ritter vyslovil pochybnosti o spise *al-Maqámát ath-thalátha, Tři maqámy*).⁴⁵ Ale ani číslo 29 nemusí být konečné, neboť moderní arabští badatelé se v tomto směru notně rozcházejí. Například Ahmad ‘Alamuddín al-Džundí (editor *Nawh al-qulúb*) uvádí jako celkový počet Qušajrího děl (včetně těch považovaných za ztracené) číslo 34 (svůj výčet přitom pokládá za nejúplnější), ale připomíná, že Tádžuddín as-Subkí (ve svém díle *Tabaqát aš-šáfi‘íja*) připisuje Qušajrímu autorství 13 spisů, Ismá‘íl Báša al-Baghdádí (ve svém kompendiu *Hadíjat al-‘arifín*) uvádí cifru 16, zatímco ‘Alí ‘Abdalqádir (editor *Kitáb al-mi‘rádž*) dospěl k počtu 23 a Ibráhím Basjúní (editor *Latá‘if al-išárát*) zase napočítal celkem 25 Qušajrího děl.⁴⁶ Nebudeme chybovat, shledáme-li vhodným uzavřít výklad k tomuto bodu okřídlenou frází pokory „wa Alláhu a‘lam“ („Ale Bůh to ví nejlépe!“).

Qušajrího súfijská encyklopedie

Ať již je Qušajrího tvorba jakkoliv rozsáhlá, nehynoucí věhlas mu zajistilo jediné dílo, zkráceně nazývané jako „Qušajrího pojednání“, či „Qušajrího traktát“ (*ar-Risála al-qušajríja*), plným arabským názvem pak *ar-Risála al-qušajríja fí ‘ilm at-tasawwuf* („Qušajrího pojednání o nauce islámské mystiky“). Někdy se pro svou všeobecnou známost uvádí v súfijském kontextu jen jako *Risála* (či v překladu „Traktát“). Přesněji bychom měli psát *ar-Risála ilá as-súfíja... (Epištola súfijům...)*, neboť navzdory své obsáhlosti byla tato kniha koncipována, přinejmenším po formální stránce, jako list, epištola, súfijům oné doby.⁴⁷ Připomeňme si rovnou, že slovo *risála* (pl. *rasá‘il*) znamená v arabštině jak dopis, tak pojednání či traktát a v neposlední řadě poslání. *Encyclopaedia of Islam* nám tuto specifikaci ještě dále upřesňuje: *Risála ilá džamá‘at as-súfíja bi-buldán al-islám*, tedy „List (resp. poselství) obci súfijů v zemích islámu.“⁴⁸

V tomto svém životním díle, které dokončil v roce 1045 (437 h.), kdy mu bylo již 62 let, Qušajrí organicky propojil odkaz dvou hlavních proudů tehdejší súfijské tradice a učenosti, a to na východ se pozvolna stěhujícího „střízlivější“ učení bagdádské školy (z něhož čerpal především díky svému učiteli Abú ‘Alímu ad-Daqqáqovi) a „opojenější“ dědictví domácí, tj. chorásánské, tradice a zbožnosti (s níž se seznamoval zejména prostřednictvím duchovního odkazu Abú ‘Uthmána al-Hírího⁴⁹ i dalších mistrů, kteří se hlásili k neformálnímu proudu malámatíje).⁵⁰ Vedle Qušajrího sympatií k malámatíji, kterou pokládal za směr hodný nápodoby, se na stránkách *Risály* dále odráží obdiv k „duchovnímu rytířstvu“ (*futúwa*), čímž se může myslet jak soubor rytířských ctností, tak i sdružení městské mládeže, která se je snažila konkrétně naplňovat.⁵¹ Svou *Risálu* pak Qušajrí adresoval především těm, kdož se hlásili k súfismu,

⁴⁴ Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, sv. 1, s. 770-2.

⁴⁵ al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 15-7.

⁴⁶ al-Qušajrí, *Nawh al-qulúb as-saghír wa al-kabír*, s. 29.

⁴⁷ Blíže k pojmu *risála*, viz al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 19.

⁴⁸ Gibb, H. A. R. – Kramers, J. H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 287.

⁴⁹ K němu viz medailonek níže.

⁵⁰ Nguyen, Martin – Ingalls, Matthew, „Introduction: al-Qushayri and His Legacy“, s. 2.

⁵¹ Blíže k tomuto pozoruhodnému duchovnímu i sociálnímu fenoménu, viz al-Jerrahi, Tosun Bayrak, *The Way of Sufi Chivalry* a Ridgeon, Lloyd, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran*. Ke vztahům malámatíje, *futúwát* a súfismu, viz ‘Afífí, Abú al-‘Alá, *al-Malámatíja wa as-súfíja wa ahl al-futúwa*.

přičemž zamýšlel oslovit, jak sám píše v úvodní kapitole,⁵² zejména takové súfije, kteří se k súfismu hlásili jen ze zvyku, z tradice, aniž by přitom měli skutečné znalosti o principech a pravidlech této duchovní disciplíny.

Stejně tak, jako Qušajrí před téměř tisíciletím neúnavně obhajoval pravověrnost súfismu v rámci islámu, tak jeho moderní muslimští vydavatelé a komentátoři zase nepřestávají obhajovat pravověrnost Qušajrího náboženského přístupu: „Vždyť přece Qušajrí, nechť se Bůh nad ním smiluje, chtěl těmto lidem jen ozřejmit, že Pravda⁵³ je ve skutečnosti něco jiného, než si oni sami myslí, a že opravdovým lidem této cesty⁵⁴ jsou jediné ti, kdož věrně následují Korán a Tradici Posla Božího. (...) To oni vskutku krácejí cestou ctihodných předků, nechť v nich všech Bůh nalezne zalíbení, a to ve své víře, přesvědčení i způsobech.“⁵⁵ Súfismus, jak jej prezentoval imám Qušajrí, tak v jejich podání není nějakým přídavkem či nějakým komentářem k původnímu ryzímu učení proroka Muhammada, ale je jeho autentickým duchem, podstatou, je tudíž takovým výkladem islámu, který hlásali již ctihodní předkové (*as-salaf as-sálih*), islámští právníci a také rané muslimské autority.⁵⁶

Jak jasně vyplývá z velkého množství dochovaných rukopisů,⁵⁷ moderních i soudobých tisků a v neposlední řadě také z četných komentářů, kterých se toto dílo dočkalo, nemluvě o několika překladech do dalších jazyků islámského světa,⁵⁸ *Risála* se bezesporu stala standardním autoritativním shrnutím súfismu, které bylo (až na drobné výjimky) súfiji obecně přijímáno. Dodejme rovnou, že *Risála* se stala autoritativní sumou, přestože je v mnohém velmi závislá na starších súfijských pramenech, jmenovitě na *Tabaqát* Abú ‘Abdarrahmána as-Sulamího a na *Kitáb al-luma’* as-Sarrádže at-Túsího,⁵⁹ přičemž obě tato významná díla představují dvě odlišné podoby či polohy súfijského písemnictví, a to „žánr biografický“ a „žánr manuálu“.

Prakticky ve všech rozborech, které se této sumě blíže věnují (již jen samo jejich množství dostatečně podtrhuje význam Qušajrího díla), bývá kladen důraz na jeho dvě klíčové přednosti, které bychom mohli výstižně shrnout charakteristikami „srozumitelná obsažnost“ a „přesvědčivá apologetičnost.“ Jinými slovy, *Risála* nabízí – navzdory svému impozantnímu rozsahu – čtenářsky poměrně komfortní podání, přehledně strukturované a zahrnující v zásadě veškeré podstatné body týkající se súfijského učení i praxe. Zároveň s tím poskytuje čtenářům nesčetné množství konkrétních argumentů, jimiž lze pravověrnost súfismu hájit – a obhájit.

Jistě to neznamená, že by *Risála* postrádala nejasná či přímo temná místa; to byl ostatně důvod, proč se dočkala, již ve středověku i v dobách moderních, tolika komentářů, ať již v podobě manuskriptů, tak i formou rozličných rozborů na internetu, kde na webových stránkách provozovaných různými súfijskými organizacemi či osobnostmi odkazy na Qušajrího vedl k neberou konce, nemluvě o nesčetných přednáškách věnovaných „Qušajríji“ (jak bývá dnes často Qušajrího odkaz souhrně nazýván) na YouTube a jinde. Dodejme rovnou, že obě zmíněné ctnosti, to jest encyklopedičnost i apologetičnost, nalezneme nejenom v komentářích a hodnoceních *Risály* ze strany Qušajrího souvěrců, ale rovněž v úsudcích západních badatelů, kteří se danou problematikou hlouběji zabývali.

⁵² al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. ‘Abdalhalím Mahmúd a Mahmúd ibn aš-Šaríf), s. 17-24.

⁵³ Též Bůh.

⁵⁴ Tj. súfismu.

⁵⁵ al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 20.

⁵⁶ al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. ‘Abdalhalím Mahmúd a Mahmúd ibn aš-Šaríf), s. 4-5.

⁵⁷ Jenom ve státní Asadově knihovně v Damašku je uloženo devět rukopisů. Viz al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 21.

⁵⁸ K tomu v závěrečné kapitole úvodní stati.

⁵⁹ Mojaddedi, Jawid, “Legitimizing Sufism in al-Qushayri’s ‘Risala’”, s. 45.

Začneme od konce, tedy motivem apologetickým,⁶⁰ což je ostatně bod, který – jak jsme již viděli – tak často a rádi připomínají moderní muslimští vydavatelé Qušajrího díla.⁶¹ Nářky nad tím, jak původní čistota doby Prorokovy vyprchala a jak se všude šíří úpadek a blíží se tak neodvratný konec, nejsou rozhodně výsadou dneška; středověcí muslimští myslitelé by nám o tom mohli dlouze vyprávět. Také imáma Qušajrího, stejně jako mnoho dalších súfijských autorit, soustavně pronásledovaly obavy z toho, jaký úpadek súfismus v jeho době zažívá. Qušajrí si pozorně všímal – a také pečlivě zaznamenal –, že věci mnohde zašly až příliš daleko, když různí podvodníci hlásící se jen naoko k súfismu veřejně prohlašovali, že se jim dostalo takové úrovně mystického poznání, které je zprošťuje povinnosti dodržovat nařízení *šarí‘e*. Tito šarlatáni též tvrdili, že ustanovení islámského práva platí pouze pro prosté věřící, zatímco oni stojí výše, přičemž pronášeli další podobná rouhání, jež súfismus navenek kompromitovala v očích muslimů a zároveň dodávala těžkou municí jeho oponentům z řad islámských právníků. Qušajrí se však nespokojil s pouhou kritikou takových zbloudilců, nýbrž zašel mnohem dál. Jeho neskromnou ambicí bylo vytvořit takové dílo, které by se mohlo stát účinnou protiváhou zmíněným nebezpečným excesům tím, že dokáže poskytnout argumentační výzbroj v podobě srozumitelného výkladu věnovaného životům a učení největších autorit súfismu v minulosti.

Qušajrího *Pojednání* nebylo určeno výlučně súfijům, nýbrž všem muslimům, jimž mělo názorně dokladovat „islámskost“, a tedy i přijatelnost, různých súfijských doktrín i praktik a především přesvědčivě ukázat, že věrouka súfijů vždy byla a je identická s tou, kterou zastávali již rané autority islámu. V tomto apologetickém úsilí Qušajrí velmi zužitkoval své excelentní znalosti z nauky o hadíthech, které mu umožnily nejenom čerpat množství pro súfismus příznivých výroků, ale především mu dovolily prokládat svůj spis nesčetnými pečlivě sestavenými řetězci tradentů, přesvědčivě dokladujícími autentičnost a nezpochybnitelnost toho či onoho stanoviska. Qušajrí hlásal, že súfismus (arabsky *tasawwuf*) je jen novějším označením pro mnohem starší fenomén, to jest původní učení islámu z doby proroka Muhammada, a že termíny *záhid* (asketa) či *‘abid* (horlivý uctíváč Boha), jež byly pro bohobojné muslimy užívány již od počátků islámu, bývaly později, v době vzniku schizmatických směrů a sekt, nahrazeny souhrnným termínem *súfí*, jenž označuje obdobně zbožné a chvályhodné jedince.

Ovšem apologetické kvality samotné by jistě nestačily k tomu, aby se *Risála* dočkala takové obliby a rozšíření. Její encyklopedické či didaktické kvality jsou tedy neméně zásadní. Jak jsme si již naznačili, v Qušajrího psaní šly ruku v ruce dva neoddelitelné záměry: bránit súfismus proti všem, kteří vznášeli pochybnosti o jeho legitimitě, a zároveň připomenout súfijům učení a tradice jejich předchůdců v pravé, autentické, pozdějšími excesy nepoznamenané, podobě. Qušajrího neskromnou ambicí bylo shrnout do jediného spisu tři hlavní segmenty středověkého súfijského písemnictví, a to životy mystických mistrů, výklad jejich pojmosloví a teoretická zamyšlení, v našem konkrétním případě rozbor témat souvisejících s mystickou cestou, která bychom mohli obrazně nazvat jistým „naučením duchovnímu poutníkovi“, kam náleží především pojednání o různých etapách této cesty a s nimi souvisejících psychických a morálních proměnách (a to včetně různých zlořečených vlastností, jimž by se měl súfí vyhnout, jako je třeba pomlouvání či závist aj.), jakož i praktických otázkách súfijské praxe (například o významu snů nebo zázracích světců).

Risála tedy obsahuje všechny tři stěžejní „žánry“ súfijského písemnictví, to jest složku biografickou (či hagiografickou), terminologickou i naučně-teoretickou. Přesněji řečeno, první část knihy zahrnuje 83 medailonů súfijských mistrů, druhá důkladně rozebírá 27 základních

⁶⁰ Podrobně k této problematice viz Mojaddedi, Jawid, „Legitimizing Sufism in al-Qushayri's 'Risala'“, s. 37-50.

⁶¹ Mj. editoři ‘Abdalhalím Mahmúd a Mahmúd ibn aš-Šaríf, kteří ve své předmluvě na str. 14 píší: „Vše, co člověk čte, má na něj jistý vliv – a překrásné působení je pak plodem této knihy. Imám Qušajrí jí sestavil proto, aby opravil a objasnil súfijskou doktrínu v jejím správném podání i v její ryzí čistotě.“

pojmu duchovní cesty a třetí pak vykládá stěžejní koncepty patřící k súfijské nauce o mystické cestě. Qušajrího výklady nejsou nikdy statické, až se nám někdy může zdát, jakoby autor daný pojem neustále „obcházel dokola“ prostřednictvím různých citací súfijských mistrů, přičemž se postupně mění jeho perspektiva a spolu s tím se proměňuje i chápání daného pojmu či konceptu. Posun významu může přinést i výklad dalších souvisejících pojmů, přičemž výsledná představa stále zůstává živá a otevřená coby součást složité vzájemně propojené sítě súfijských představ.

Qušajrího argumentační přístup je sice promyšlený, invenční a dynamický, ovšem na formě jeho výkladu se to příliš neprojevuje. Ve formální a stylistické rovině totiž zůstává Qušajrí konzervativním učencem, věrným způsobům psaní charakteristickým pro islámské náboženské písemnictví jeho doby. Qušajrího výklad tudíž sestává z různých tezí, výroků či stanovisek, které jakoby vytvářely samostatné významové či obsahové jednotky, jisté „stavební kameny“, přičemž originalita Qušajrího sdělení nespočívá ve vytváření oněch stavebních prvků, nýbrž v jejich sestavování do promyšlených argumentačních celků. Velkou část oněch základních „kamenů“ přitom představují výroky muslimských autorit, které bývají tradičně uvozeny dlouhými *isnády*, čili seznamy tradentů, jejichž prostřednictvím se uvedený výrok dostal od vypravěče, kterou je zpravidla významná osobnost raného islámu, až ke Qušajrímu.

Tyto precizně sestavené *isnády* měly za úkol garantovat spolehlivost prezentovaného výroku a zároveň měly dodat celé knize punc serióznosti. Smysl, který měly *isnády* v Qušajrího době, se v současnosti poněkud vytrácí, a proto je některé moderní překlady z důvodu praktických ohledů na moderního čtenáře směle vypouštějí.⁶² *Isnády* totiž dokáží spolehlivě narušit plynulost četby, neboť jakoby rozdělovaly kapitoly knihy do mnoha uzavřených samostatných jednotek, takže z hlediska plynulosti četby je nejděchnější částí *Risály* paradoxně předmluva, kde Qušajrí vysvětluje svůj záměr i poslání díla, k čemuž autoritu dávných mistrů zkrátka nikterak nepotřebuje.

Připomeňme si zároveň, že prostřednictvím *isnádu* se můžeme přesvědčit nejen o spolehlivosti citovaných výroků či argumentů, ale můžeme z nich mnohé vyčíst také o duchovní afiliaci samotného autora. V našem konkrétním případě pak nejčastěji na konci *isnádu* nacházíme jména dvou významných šejchů, o nichž již bylo pojednáno: Abú ‘Alího ad-Daqqáqa, Qušajrího učitele, a Abú ‘Abdarrahmána as-Sulamího, který byl zase učitelem ad-Daqqáqovým a po krátkou dobu po ad-Daqqáqově smrti též přímým učitelem Qušajrího. V dlouhém výčtu posloupností tradentů nacházíme desítky jmen, od druhů proroka Muhammada až po pozdnější autority, avšak dlužno zdůraznit, že mezi jmény súfijských mistrů vyniká osobnost al-Džunajda (830-910), vrcholné autority střízlivého směru, k němuž se Qušajrí sám hlásil a jehož ctil.

Qušajrího teoretický výklad sestávající převážně z promyšleného skládání „stavebnice“ z jednotlivých výroků různých autorit, které se buď vzájemně podporují, nebo spolu jinak souvisejí (případně jen názorně dokladují variabilitu pohledů na různé otázky), doprovázeného občasným přiřazováním komentářů k některým z nich, je tu a tam přerušen narativní vsuvkou drobného anekdotického příběhu a jindy zase citací poezie. Zde je potřeba učinit dvě drobné odbočky, a to předně k pojetí originality díla ve středověkém arabském písemnictví. Přístup dávných pisatelů totiž jen pramálo souzní s tím, co známe a uznáváme dnes, a tudíž za oceňovanou přednost nebyla považována originalita či osobitost sdělení, nýbrž především jeho spolehlivost a estetické hodnoty. Odvolávat se na tvrzení předchůdců (či jejich dlouhé citování nebo přímo opisování, často bez udání zdroje) nebylo pokládáno za nedostatek, nýbrž za přednost, jak jsme si již naznačili na příkladu využívání *isnádu*.

⁶² Viz např. anglické překlady Barbary R. von Schlegell a Rabie Harris (viz *Výběrová bibliografie*). Naopak anglický překlad Alexandra D. Knyshe nebo tento český překlad *isnády* důsledně zachovávají. V případě moderních arabských vydání bývají *isnády* s úctou k dílu klasika zachovávány jakožto integrální součást spisu.

Druhá odbočka se týká estetických kvalit díla: Ty měly být pozvednuty citacemi veršů, neboť poezie bývala ve středověkém arabském písemnictví pokládána za literaturu *par excellence* a její citace měly nejen dodat na kvalitě textu, do něhož byly zařazeny, ale současně s tím měly dokladovat kultivovanost a vzdělanost autora příslušného díla. V *Risále* nacházíme v hojném počtu obojí, jak různé anekdotické vsuvky („historky“), tak vložené verše (které jsou čteně zastoupeny především v druhé části knihy), jimiž zamýšlel Qušajrí – slovy editora jeho spisů Ibráhíma Basjúního – „zkrášlit své dílo a učinit jej tak ještě přitažlivějším pro adepty mystické cesty.“⁶³ Mezi verši, jimiž Qušajrí prokládá své výklady teoretické, nalezneme jak jeho původní tvorbu (které věnoval pozornost ve svých *Tabaqát aš-šáfi‘ija* Tadžuddín as-Subkí),⁶⁴ tak také citace poezie jiných, v obou případech však jde o snahu vyjádřit prostřednictvím poezie niternou súfijskou zkušenost i samo její jádro, kterým je láska (*hubb*). A právě láska v jejích různých podobách i fázích (láska platonická i vášnivá, odloučení milujících i jejich shledání atd.) prostupuje stránky mnohých súfijských rukopisů. A nejinak je tomu i u *Risály*.⁶⁵

Všechny tři základní části knihy jsou vzájemně provázané a navzájem na sebe odkazují, což v praxi třeba znamená, že čtenář studující základní súfijské koncepty (tj. druhou část knihy) neustále naráží na dlouhou řadu jmen velkých súfijských mistrů dávných generací, s nimiž by se měl seznámit (tj. část první). Navíc, jak výstižně uvádí Michael Sells, „často určitý esej vykládá termín pomocí jiných, které ještě nebyly představeny, nebo pozdější pojednání o novém termínu přiměje čtenáře opět přehodnotit pochopení dříve uvedeného pojmu. Je samozřejmé, že každý ‚slovník‘ nutně vykládá jeden termín prostřednictvím jiných, avšak Qušajrího traktát posiluje vědomí, že klíčové súfijské termíny a pojmy tvoří síť vzájemných závislostí významu, v níž každá jednotlivina nebo vazba je ustavována druhými a závisí na nich. Traktát je tak nejenom skvělým přezkoušením súfijských pojmů, ale také ilustrací dynamické a mnohostranně nazírající povahy súfijského rozhovoru.“⁶⁶

Pro úplnost si ještě připomeňme, že posloupnost řazení částí knihy, kterou najdeme v tomto překladu, sice vychází z většinového přístupu moderních arabských vydavatelů, ale rozhodně v tomto směru nepanuje konsensus, a proto najdeme rovněž taková arabská vydání, kde jsou nejprve vykládány základní pojmy a koncepty súfismu, poté následuje výklad k etapám duchovní cesty a až úplně nakonec je to, co zde najdete jako část první, a to medailonky velkých súfijských mistrů.⁶⁷ Na druhé straně však dlužno dodat, že „naučení o mystické cestě“ (v našem řazení část třetí) musí, nezbytně nutně, následovat až po výkladu klíčových pojmů a konceptů, neboť předpokládá jejich znalost. Toto dílčí pravidlo musí být vždy dodrženo.

Ale přejdeme nyní k obsahu knihy. *Risálu* otevírá obšírná autorova předmluva, kde po obligátních formulích vyjadřujících chválu Bohu, velebicích Jeho jedinečnost a majestát a skládajících hold proroku Muhammadovi, Qušajrí předně stvrzuje své autorství, načež upřesňuje, že knihu napsal (tedy dokončil) v roce 437 hidžry (1045). Poté přechází k vysvětlení pohnutek, které jej přivedly k sepsání knihy; jedná se o nejosobnější pasáže celé knihy. Súfije předně Qušajrí charakterizuje jako komunitu, kterou Bůh učinil, jeho vlastními slovy, „Sobě blízkými vyvolenci a upřednostnil je přede všemi ostatními Svými služebníky, a to hned po prorocích a poslech, nechť jim Bůh žehná a dá jim mír.“⁶⁸ Ovšem potom přišel nezadržitelný úpadek, kdy většina skutečných súfijských mistrů, kteří představovali záruku správného vedení,

⁶³ Basjúní, Ibráhím, *al-Imám al-Qušajrí: Hajátuhu wa tasawwufuhu wa thaqáfatu*, s. 111.

⁶⁴ as-Subkí, Tádžuddín, *Tabaqát aš-šáfi‘ija al-kubrā*, sv. III, s. 343.

⁶⁵ K veršům v *Risále* (s četnými ukázkami i komentáři) blíže, viz Basjúní, Ibráhím, *al-Imám al-Qušajrí: Hajátuhu wa tasawwufuhu wa thaqáfatu*, s. 109-17.

⁶⁶ Sells, Michael, „Qušajrí“, s. 529.

⁶⁷ Jde například o toto vydání: al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajrija* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd). O tom, proč k takovému radikálnímu přeskupení původní posloupnosti částí knihy přistoupili, píší editoři díla na str. 33.

⁶⁸ al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajrija* (eds. ‘Abdalhalím Mahmúd a Mahmúd ibn aš-Šaríf), s. 18.

zemřela a s nimi zmizela i zbožnost a svědomitost a naopak se rozmohla žádostivost, nestoudnost a neúcta k ustanovením náboženského práva. Čím více súfijové upadali do hříchů a nepravostí, tím více se snažili svoje poklesky ospravedlňovat tím, že sami údajně dosáhli tak pokročilého stupně duchovního vzestupu, kdy jim byla odhalena „tajemství Boží jednosti“, že vlastně ani nejsou vázání nařízeními náboženského práva.

A právě v tomto kontextu ozřejmuje Qušajrí důvody, proč se pustil do psaní *Risály*. Nechtěl být ten, kdo jen obviňuje a kritizuje, nýbrž nabídl velmi konkrétní pomoc. Záměrně se proto zdržuje kritiky těch súfijů, kteří sešli na scestí, aby tím jen „nepřihrával na smeč“ nepřátelům súfismu; a že jich nebylo málo. Ovšem Qušajrího neutuchající obavy z toho, že podle chování některých zbloudilých jedinců hlásících se nominálně k súfismu by mohl na súfismu jako takovém ulpět pach kacírství, jej nakonec přivedly k rozhodnutí představit súfismus skutečný, pravý a ryzí, nikoliv dezinterpretovaný, to znamená představit autentická učení velkých mistrů, nikoliv bludy excentriků. Namísto kritiky nepravostí tak Qušajrí nabízí objasnění toho, co je správné.

Počáteční pasáž dále pokračuje představením základních duchovních východisek, v našem případě fundamentů náboženství (*usúl ad-dín*), přičemž důraz je kladen zejména na tezi, že přístup súfijů plně koresponduje s názory islámských teologů (nezapomínejme přitom, že Qušajrí sám byl aš'aritským teologem).⁶⁹ Na tomto poli nelze začít nikde jinde nežli u *tawhídu*, tj. doktríny o jednosti a jedinečnosti Boha, představující duchovní jádro celé věrouky islámu. Úvodní odstavce věnované poznávání Boha (nebo, přesněji řečeno, lidským limitům v tomto poznávání) nám s dostatečnou přesvědčivostí ukazují úsilí, jež Qušajrí vynaložil, aby přesvědčil čtenáře o tom, že súfismus není nějaké nové originální učení, nýbrž že je pevně ukotven v samých základech islámu, v učení a praxi proroka Muhammada. V tomto oddíle se rovněž poprvé setkáváme s tématem, které bylo středověkým súfijským učencům obzvlášť drahé, a to s důkladným rozlišováním různých druhů (resp. rovin či aspektů) poznání.

Důraz kladený na pravověrnost súfijských šejchů se odráží i v dalších částech knihy, mimo jiné v uvedení prvního ze tří základních segmentů Qušajrího díla, a to medailonků velkých mistrů, kde se již ze samotného názvu této části knihy dovídáme, co bylo (nebo co by alespoň mělo být) tím jejich nejdůležitějším společným jmenovatelem: *O velkých mistrech této cesty, jejich životech i výrocích velebících Boží právo*.⁷⁰ Následuje celkem 83 medailonků významných autorit súfismu, velmi proměnlivých rozsahů i obsahů. Dodejme, že v Qušajrího medailoncích najdeme zmíněno i několik jeho současníků, ale žádný z nich (dokonce ani jeho uctívaný učitel ad-Daqqáq) se nedomáhal samostatné kapitoly, což nebylo opomenutí, nýbrž záměr.⁷¹

V Qušajrího psaní o velkých mistrech minulosti má ústřední místo představa, že Bůh obdařil privilegovaným intuitivním poznáním Sebe Sama i Svého stvoření jistou část lidstva, která představují Jeho vyvolence (*awlijá*). Tito lidé jsou schopni zajít daleko za hranice vnějších významů, jejichž platnost to však nikterak nezpochybňuje, jak neustále v Qušajrího výkladu zaznívá; hlubší pochopení smyslu šari'atských ustanovení tak neznamená právo ignorovat či přímo porušovat jejich vnější a zjevné konsekvence.

⁶⁹ Připomeňme si na tomto místě, že Qušajrí napsal též dvě stručná pojednání, *al-Luma'* (*Záře*) a *al-Fusúl fí al-usúl* (*Kapitoly o fundamentech*), které jsou zaměřené právě na výklad aš'aritské teologie. Navíc (jak v životopisné kapitole již zaznělo) Qušajrí sám na vlastní kůži zakusil perzekuci kvůli svému aš'aritskému přesvědčení. V této době vydal *fatwu*, v níž se promyšlenou argumentací zastává ortodoxie imáma al-Aš'arího, a dokonce sepsal učenou obhajobu aš'arismu nazvanou *Šikájat ahl as-sunna* (*Stížnosti lidu tradice*). A právě *Šikája* bývá spolu s *Risálou* pokládána za vrcholný projev Qušajrího celoživotních apologetických snah prokázat, že islámský učenec může být plnokrevným súfijem a zároveň pravověrným muslimem.

⁷⁰ Ibid., s. 42.

⁷¹ Ostatně o tom píše sám Qušajrí v závěru životopisné části, kde výslovně uvádí, že se chtěl věnovat jen starším autoritám a záměrně se tudíž vyhýbal svým současníkům, nebo skoro-současníkům.

Druhý základní segment Qušajrího díla přináší výklad klíčových súfijských pojmů a konceptů. Tato problematika úzce souvisí s naukou o mystické cestě, jejíž různé fáze a s nimi související psychické a morální otázky jsou zevrubně rozebírány v části třetí (v druhém svazku překladu). Je zde ovšem jeden zásadní rozdíl: Zatímco v třetí části jsou probírány konkrétní etapy mystické cesty, jakož i stavy, kterými na ní poutník prochází, druhá část přináší obecnější termíny, kategorie a koncepty (mj. mystický okamžik, stupeň, stav, posvátná bázeň a důvěrnost atd.), jejichž pochopení představuje nezbytný předpoklad pro studium části třetí.

Smysl existence súfijského pojmosloví objasňuje Qušajrí hned v úvodu: „Věť, že je známo, že každá skupina učenců mívá nějaké vlastní pojmy, které mezi sebou používají, jimiž se odlišují od všech ostatních. Na těchto výrazech se shodli navzájem, aby tak naplnili své vlastní záměry, jmenovitě, aby těmito pojmy přiblížili chápání těm, k nimž je jejich prostřednictvím promlouváno a aby jejich vyslovením napomáhali lidem této disciplíny lépe porozumět jejich významům. Tato skupina tím, že mezi sebou používá ony pojmy, hodlá umožnit svým členům odhalení jejich skutečných významů, avšak zároveň je hodlá shrnout a ukrýt před těmi, kdož se staví proti jejich cestě, aby tedy významy oněch termínů zůstaly nejasné pro všechny cizince. Súfijové totiž nechtějí, aby se jejich tajemství šířila i mimo jejich řady. Neboť jejich hluboké pravdy nelze shrnout nějakým vlastním snažením nebo cílevědomým jednáním, protože se jedná o významy, které Bůh, On je Vznešený, vložil přímo do srdcí tohoto lidu, poté co On připravil jejich nitra pro tyto hluboké pravdy.“⁷²

Hned na začátku tak vidíme dvě klíčové ambice, jež súfijové do rozpracování svého pojmosloví vkládali: Ucelený soubor termínů jim měl napomoci lépe uchopit jejich vlastní duchovní témata (v jejichž jádru byl osobní, autentický, individuální a tedy již z principu nesdělitelný prožitek), ale zároveň měl znemožnit nezvaným „outsiderům“, aby pronikli k jejich hlubokým pravdám. Osobité pojmosloví tak mělo súfijům pomáhat v šíření jejich poselství, ale zároveň je spolehlivě ochránit před nepřáteli. A dlužno dodat, že obojí se jim vcelku dařilo. Mluvíme-li o pojmosloví súfijů, měli bychom správně používat plurál (ta pojmosloví), neboť každý velký mistr přicházel s vlastním územ. Názory súfijských autorit na používání a obsah různých termínů se lišily, nikoliv však natolik, aby nerozuměli jeden druhému.

Konečně třetí část knihy představuje výklad věnovaný mystické cestě, o němž lze hovořit také jako o jisté „morální psychologii.“⁷³ A právě tento nejrozsáhlejší segment považují mnozí znalci za nejvýznamnější součást *Risály* (není jistě náhodou, že jeden ze tří v současnosti běžně dostupných anglických překladů představuje výhradně tuto část Qušajrího díla).⁷⁴ V jeho rámci předkládá Qušajrí celkem 54 kapitol, dynamických a pečlivě propracovaných, věnovaných dalším jevům a termínům týkajícím se duchovního života, přičemž – jak připomíná Luboš Kropáček – z velké části volí hodnoty pozitivní, tedy ctnosti, avšak nevyhýbá se ani upozornění na negativní vlastnosti, kterým musí umět poutník na duchovní cestě čelit (například zášť), a jejich zevrubným rozborům. Z celého rozsáhlého souboru pojmů a konceptů uplatňovaných na mystické cestě Qušajrí vytyčuje v závěrečné partii význam lásky a touhy.⁷⁵

Smysl a hlavní principy mystické cesty výstižně shrnuje Martin Nguyen: „Súfijští adepti si představovali duchovní život jako niternou cestu (*taríqa*) orientovanou k Bohu, přičemž ti, kdož byli oddáni tomuto způsobu zbožnosti, byli popisováni jako poutníci na cestě. Literatura, která se objevila společně s tímto konceptem, se soustředila především na popisování sérií duchovních stavů (*ahwál*, sg. *hál*) a stupňů (*maqámát*, sg. *maqám*), jejichž prožitek měl duchovní hledač předjímat. *Ahwál* obecně odkazovaly k prchavým a potencionálně se

⁷² al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. ‘Abdalhalím Mahmúd a Mahmúd ibn aš-Šaríf), s. 130.

⁷³ Sells, Michael, „Qušajrí“, s. 531.

⁷⁴ al-Qushayri, *Principles of Sufism* (přeložila Barbara R. von Schlegell), Berkeley, CA: Mizan Press, 1990.

⁷⁵ Kropáček, Luboš, *Súfismus: Dějiny islámské mystiky*, s. 77.

vracejícím okolnostem, které sestupovaly do srdce v odpovědi na vyvíjející se vztah člověka k Bohu. Zahrnovaly takové koncepty, jako byly kupříkladu sevření (*qabd*) a rozevření (*bast*), sjednocení (*džam*) a odloučení (*farq*) a tak podobně. *Maqámát* byly zase většinou chápány jako jisté etapy, skrze něž poutník kráčí na cestě k Bohu, přičemž zahrnovaly duchovní stupně, jako byla důvěra (*tawakkul*), odříkání (*zuhd*), pokání (*tawba*) a jiné. Navzdory stále se vracející pozornosti věnované fenoménům *ahwál* a *maqámát*, byli súfijští autoři daleci systematickosti v jejich klasifikaci a ani nikdy nebyli konzistentní ve svých formulacích na toto téma.⁷⁶

Třetí část knihy tedy zahrnuje kapitoly věnované jak konkrétním fázím vzestupu na duchovní cestě, tak rovněž výzvám v podobě různých negativních vlivů lidského ega (jež súfijové vykládají jako projevy nižších složek lidské duše), s nimiž se musí poutník na mystické cestě umět vypořádat. Použijeme-li moderní slovník, mohli bychom tento osobitý žánr přirovnat k pomyslnému manuálu pro uživatele mystické stezky. Jako takový zpravidla obsahuje oddíly věnované trojí problematice: východiskům cesty, jejím pravidlům a cíli. Východiskem cesty je nevyhnutelně hledání správného mistra, neboť – jak praví okřídlená moudrost – ten, kdo nemá svého mistra, toho mistrem je satan. Mistr, učitel i zasvětitel na duchovní cestě se nazývá různě, *muršid*, *šejch*, *ustádh* či *pír* a tak dále. Naopak adept mystické cesty býval nejčastěji označován jako *muríd*, což v arabštině značí „ten, který chce“. Súfijský mistr nebyl vůdcem na mystické cestě v pravém slova smyslu, neboť tím je jen Bůh, ale na rozdíl od žáka si díky své spirituální vyspělosti dokázal Boží vedení lépe uvědomovat a dále jej zprostředkovávat.

Duchovní cesta *murída* má dvojitý rozměr: Vedle vzestupu do výšin, který bývá často symbolicky vyjádřen příměrem k *mi'rádži* (zázračné cestě proroka Muhammada do sfér nebeských), je zároveň ponorem do nejhlubších rovin vlastního bytí. Súfijští učitelé přistupovali ke svým žákům vždy individuálně, přesvědčení, že nikoliv učeník by se měl přizpůsobit mistrovi, ale naopak mistr učeníkovi, což však nikterak nepopírá základní pouto, které oba dva pojí, a tím je absolutní poslušnost. Učitel se snížil na úroveň toho, koho má učit, aby mu pomohl nalézt pravdu, která je již obsažena v jeho nitru, nikoliv proto, aby do něj „vpravil“ nějaké svoje učení. Cesta poznávání tudíž spočívá v jistém rozpomínání se. Učitel by měl postupovat tak, aby se žák co nejdříve dokázal obejít bez něj, což není možné, dokud žák nepozná sebe sama, neboť jak praví další ze súfijských moudrostí, „ten, kdo pozná sebe sama, pozná i svého Pána.“ Aby se mohl učeník vydat na mystickou cestu, musí se podříditi kázni řádu, být naprosto poslušný mistrovi, což jsou základní ctnosti nezbytné k dosažení cíle.

Pravidla cesty zahrnují zejména výčet etap, jimiž musí poutník projít. Aby mohl postoupit do další, musí dokonale naplnit zásady té předchozí, neboť na mystické stezce neexistují žádné zkratky. Touto problematikou se zabýval prakticky každý z velikánů súfijského písemnictví, přičemž vytvářel svou vlastní strukturu mystického putování i vlastní výčet a posloupnost jeho etap. V tomto bodu se súfijské autority značně rozcházejí, a to jak v celkovém počtu etap, tak v jejich řazení a v neposlední řadě i v jejich charakteristikách a podmínkách. Poutník, aby mohl dospět k nejzazšímu cíli, musí překonat různé fáze, které lze obecně dělit na dva typy, o nichž již padla zmínka: mystické stupně a stavy, přičemž rozdíl mezi nimi lze nejstručněji vystihnout tak, že zatímco stupně jsou lidské výdobytky, stavy jsou dary od Boha. V Qušajrího podání věřící prvně prochází stupni a teprve poté, co dosáhne jisté úrovně vzestupu, pokračuje na cestě skrze stavy, přičemž hranicí mezi oběma kategoriemi je pro něj uspokojení (*ridá*). Ovšem připomeňme si rovnou, že takto chronologicky podané rozdělení mezi stupni a stavy je jen jednou z možností, poněvadž mnohé jiné súfijské autority zase připomínají, že nejde o dva typy zkušenosti, kde jeden typ následuje po druhém, ale že se jedná o rozdílné formy prožitků (svou intenzitou, trváním, stálostí), které se, pokud jde o jejich posloupnost, vzájemně prostupují.

⁷⁶ Nguyen, „Sufi Theological Thought“, s. 329.

Na konci cesty čeká na poutníka dokonalost a s ní spojený moment mystického zániku či mystické jednoty. Co přesně však tento zánik v Bohu (*faná'*) a přetrvávání v Něm (*baqá'*) znamená, na tom se súfijové neshodli, přičemž jejich spor vykrytalizoval v 9. století, kdy se na jedné straně profilovala tzv. mystika střízlivosti (*tasawwuf as-sahw*), jejímž čelným představitelem byl šech al-Džunajd (zemřel r. 909), a na druhé straně stála tzv. mystika opojení (*tasawwuf as-sukr*), jejímž hlavním představitelem se stal Abú Jazíd al-Bistámí (zemřel r. 874).

S notnou dávkou zjednodušení si shrňme, že pro opojené súfije znamenal stav *faná'* totální vyvanutí lidského ega, naprostý zánik lidské individuality v Bohu, přičemž v tomto stavu vytržení súfijové nezřídka pronášeli různé extatické výroky (*šatahiját*), jež byly zpravidla pokládány za rouhačské. Nejslavnější z těchto výkřiků, věta „Aná al-haqq“ („Já jsem Pravda“, tj. Bůh) přivedla na popraviště mučedníka al-Husajna ibn Mansúr al-Halládže (zemřel v r. 922). Ovšem o opojených súfijích se toho z Qušajrího díla mnoho nedozvíme, nikoliv snad proto, že by o jejich odkazu nevěděl, ale proto, že jejich extravagantní přístup pramálo ladil s Qušajrího apologetickými ambicemi, a proto se v *Risále* s naprostou převahou setkáváme se súfiji střízlivými (a pokud tam už nějaký opojený súfí figuruje, jako například al-Bistámí, pak je důraz kladen na jeho věrnost náboženskému právu atp.). Dodejme ještě, že opojený súfismus se stal v průběhu staletí marginálním, zatímco střízlivý súfismus se stal dominantním. Svůj podíl na tomto vývoji má rovněž Qušajrího dílo. Jeho snaha o obhajobu súfismu totiž mířila proti těm, kteří jej v Qušajrího očích diskreditovali a kam opojení súfijové zcela nepochybně patřili.

Nebyli bychom důslední, kdybychom nezmnili, že ve třetí části *Risály* vedle poučení o cestě figurují, zcela na závěr, i jiné tematické okruhy, věnující se vybraným aspektům súfijské praxe nebo epizodám ze života velkých mistrů. Konkrétně se jedná o kapitoly nazvané „Jak se chovali někteří súfijové v čase jejich odchodu z tohoto světa vezdejšího“, „O tom, jak (Bůh) chrání srdce súfijských mistrů a o (nutnosti) se jim neprotivit“, „O naslouchání hudbě“, „Zázraky lidí blízkých Bohu“, „Snové vize súfijů“ nebo, zcela na závěr, velmi praktickou kapitolu „Rady adeptům súfismu“.⁷⁷ Přestože lze obecně konstatovat, že *Risála* je plodem práce velkého súfijského systematika a teoretika, který si při psaní drží od čtenáře distanc, je-li někde Qušajrí poměrně osobní, jsou to vedle již rozebírané předmluvy právě ony závěrečné pasáže knihy, jež nám mnohé prozrazují nejen o jeho osobních postojích, ale též duchovních preferencích.

Současný stav bádání

Jakýkoliv pokus o sledování osudů *Risály*, aspiruje-li na úplnost, musí obsáhnout téměř celé tisíciletí. Qušajrího mimořádná autorita se totiž projevovala již za jeho života a jeho duchovní vliv na současníky byl značný. Od roku 1045, kdy dokončil *Risálu*, vedle své didaktické praxe súfijské rovněž nepřetržitě vyučoval *hadíthy*, přičemž tyto aktivity nezanedbával ani během svých dvou cest mimo Chorásán, do Bagdádu a do Mekky. Qušajrího renomé velkého súfijského mistra bylo tedy notně podpořeno jeho „paralelní“ autoritou znalce náboženských věd. Uvádí se, že tisíce studentů „převzalo“ (*achadha*) *hadíthy* tradičním způsobem právě od něj. Qušajrí navíc rovněž vedl *duwajru* (což bylo něco jako menší *cháníqa*, to jest řádový dům súfijů, určený k setkávání, obřadům i výuce) v Níšápúru, kde vzdělával své žáky v súfismu a věnoval se soustavně též psaní. Obyvatele Níšápúru, nejenom súfije, přitahovala jeho páteční kázání (*chutba*), která byly vyhlášené svým skvělým stylem i obsahem.

⁷⁷ al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. 'Abdalhalím Mahmúd a Mahmúd ibn aš-Šaríf), s. 618-33.

Qušajrího působení mělo velký vliv na tehdejší muslimské intelektuální scéně, přičemž jeho skvělé renomé dokladuje celá řada dobových pramenů zmiňujících jeho dílo a pocházejících od takových autorit, jakými byli kupříkladu Ibn Challikán (1211-82), autor spisu *Wafájá al-a'ján* (*Skony znamenitých*), nebo Tádžuddín as-Subkí (1327-70), autor význačné životopisné encyklopedie *Tabaqát as-šáfi'íja* (*Generace šáfi'itů*), která sama se stala důležitým zdrojem poznání o Qušajrího životě a díle.⁷⁸ Qušajrího jméno zmiňuje rovněž Ibn Chaldún (1332-1406) ve své *Muqaddimě*, v kapitole věnované súfismu, a to v souvislosti s etymologií slova „súfi“, přičemž mu přisuzuje stanovisko, které ve skutečnosti nevyslovil.⁷⁹

Ovšem těmi hlavními – a nejstaršími – prameny, o které se opírají veškeré Qušajrího životopisy, jsou tato čtyři díla: 1) Nejstarší dochovaný Qušajrího životopis, který známe, představuje podání 'Alího ibn al-Hasan al-Bácharzího (zemřel r. 1074) v knize *Dumjat al-kasr wa 'usrat ahl al-'asr* (*Zobrazení fragmentace a těžkostí této doby*); 2) Qušajrího pravnuke 'Abdalgháfir ibn Ismá'il zaznamenal životopis svého slavného praděda v knize *as-Siják* (*Kontext*), přičemž toto dílo se stalo podkladem, z něhož zprávy o Qušajrímu dále čerpali pozdější autoři, mj. Ibn 'Asákir (1106-76) a Tádžuddín as-Subkí; 3) historik Abú Bakr Ahmad ibn 'Alí al-Chatíb al-Baghdádí (zemřel v r. 1070) napsal mnohé o Qušajrího životě a odkazu ve svém díle *Tárich Baghdád* (*Dějiny Bagdádu*); 4) pramenem ke Qušajrího životu a dílu přispěl také Abú al-Hasan al-Hudžwírí (1009-72), autor první persky psané súfijské sumy nazvané *Kašf al-mahdžúb* (*Odhalení skrytého*), přičemž Hudžwírí byl současníkem Qušajrího.

Qušajrí měl celkem šest synů a jednu dceru: tři syny s Fátimou, dcerou jeho uctívaného mentora Abú 'Alího ad-Daqqáqa, která prý vynikala, stejně jako její otec i manžel, moudrostí a učeností, a tři syny se svou druhou ženou, která byla dcerou jistého Ahmada ibn Muhammad al-Čarchího al-Baladího.⁸⁰ Tito synové se stali respektovanými učiteli. Například komentář ke Koránu, nazvaný *at-Tafsír fi 'ilm at-tafsír* (*Usnadnění v nauce o exegezi Koránu*), který bývá běžně připisován Abú al-Qásimovi 'Abdalkarímovi al-Qušajrímu napsal ve skutečnosti jeho syn Abú an-Nasr 'Abdarráhím al-Qušajrí. Šíření učenosti Qušajrího rodem přetrvalo minimálně po tři další generace a zahrnovalo nejen mužské, ale též ženské potomky velkého mistra. Qušajríjovci se stali jednou ze čtyř hlavních šáfi'itských rodin v Níšápúru. Řídili oblíbenou a vyhledávanou madrasu, která nesla jejich jméno – a šířila literární odkaz mistra.⁸¹

Po Qušajrího smrti se přenos a propagace *Risály* staly zavedenou tradicí, jež se rozšířila hlavně v Chorásánu, a to především ve městech, jakým byla například Ghazna (dnešní Afghánistán). Jeden z Qušajrího přímých žáků, Abú 'Alí Fadl ibn Muhammad al-Farmadhí (zemřel v r. 1084), byl učitelem imáma al-Ghazzálího (zemřel v r. 1111),⁸² o němž je s jistotou známo, že při sepisování svého životního veledíla *Ihjá' 'ulúm ad-dín* (*Oživení náboženských věd*) jej v mnohém inspirovala právě *Risála*. O šejchu Nadžmuddínovi Kubrá (zemřel v r. 1220), eponymu řádu kubráwíja, je zase známo, že nejenom studoval *Risálu*, ale obdržel rovněž *idžázu* k jejímu dalšímu šíření. Dokonce mawláná Džaláluddín Rúmí (zemřel v r. 1273), největší

⁷⁸ K výčtu středověkých arabských pramenů, které zmiňují Qušajrího jméno a jeho odkaz, viz Lapitskaya, O. A., „Historiography of al-Qushayri's Heritage“, s. 120.

⁷⁹ Ibn Chaldún, *Čas království a říší: Mukaddima*, s. 451-2. Podle Ibn Chaldúna měl Qušajrí prohlásit: „Pro tento termín nelze nalézt v arabském jazyce žádnou etymologii ani analogii. Je to zřejmě přezdívkou...“ Ve skutečnosti Qušajrí zevrubně rekapituluje různé názory na vznik tohoto pojmu, přičemž u většiny z nich dodává, že je v tom možná věcně kus pravdy, avšak jazykově je takové odvození v arabštině nemožné; tudíž nakonec nám jako nejpravděpodobnější možnost zůstává vlna (*súf*), což si myslí rovněž Ibn Chaldún.

⁸⁰ Ke Qušajrího synům, viz Basjúní, *al-Imám al-Qušajrí: Hajátuhu wa tasawwufuhu wa thaqáfatuhi*, s. 22-3.

⁸¹ Ke Qušajrího rodinným vazbám a odkazu, viz Chiabotti, Francesco, „Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072), Family Ties and Transmissions in Nishapur's Sufi Milieu during the Tenth and Eleventh Centuries“, s. 255-307.

⁸² Al-Ghazzálího „tvář mystickou“ můžeme dnes poznávat i v češtině, a to díky zasvěcenému překladu a komentáři Zory Hesové: al-Ghazálí, Abú Hámíd, *Ghazálího výklenek světla: Miškát al-anwár a význam osvícení v islámské filosofii*, Praha: Academia, 2012.

mystický básník islámu, ve svém *Mathnawí* (*Dvojverší*) zmiňuje narážku na *Risálu* jako na text, který byl mezi súfiji jeho doby velice rozšířen i studován.

Velká obliba, které se *Risála* v súfijských kruzích dočkala, se odrazila rovněž na jejich komentářích a překladech do jiných jazyků islámského světa. V roce 1487 napsal šejch al-islám Zakarijá ibn Muhammad al-Ansári (zemřel v r. 1520), který měl *idžazu* k předávání *Risály* sahající až k jednomu z přímých Qušajrího žáků, komentář věnovaný složitým nebo temným pasážím tohoto díla, který nazval *Ihkám ad-dalála ‘alá tahrír ar-risála* (*Pokyny pro vedení při redakci Pojednání*). V tomto spise se vynasnažil přizpůsobit duchovní odkaz chorásánského mistra jedenáctého století potřebám egyptských súfijů století patnáctého.⁸³ Ansáriho komentář se významně rozšířil po roce 1854, kdy Mustafá Muhammad al-‘Arúsí (sám stoupenec odnože šádhilije zvané ‘arúsíja) vydal tiskem své vlastní dílo *Natá'idž al-afkár al-qudsíja fí baján ma‘ání šarh ar-risála al-qušajríja* (*Výsledky posvátných přemítání nad objasněním významů výkladu Qušajrího Pojednání*). Jedná se tedy o komentář komentáře, tzv. suprakomentář.

Tento pozdní suprakomentář se dočkal ještě dalšího komentáře z pera moderního islámského badatele, o čemž Abú al-‘Alá al-‘Afífi (1897-1966), jeden z muslimských průkopníků akademického psaní o sufismu, kriticky napsal: „Jsou to poznámky na okraji, které po celé své délce nemají ani zdaleka tutéž hodnotu jako komentovaný výklad, nýbrž se jedná o poznámky, které mohou čtenáře svádět na scestí tím, jak jejich autor neustále odbíhá od tématu a připomíná přitom teorie Ibn ‘Arabího, i tím, jak používá pojmosloví, které vůbec nekoresponduje s textem Qušajrího *Pojednání* nebo s komentářem al-Ansáriho.“⁸⁴ Dodejme, že vedle již zmíněného vydavatelského počínu al-‘Arúsího klasický komentář al-Ansáriho dále zpopularizovalo hned několik nejstarších vydání *Risály* z druhé poloviny devatenáctého a počátku dvacátého století (ještě postrádajících interpunkci, členění do odstavců i další vymoženosti moderních edicí) z tiskárny v Búláqu (dříve přístav u Káhiry, později káhirská čtvrť), ve kterých byl komentář umístěn tradičním způsobem na okraje stránek. V pozdějších vydáních *Risály* (kam se již promítly moderní vymoženosti práce s arabským textem, třeba v podobě interpunkce) sice al-Ansáriho vysvětlivky na okrajích nenajdeme, ale ty se staly součástí poznámkového aparátu.

Vedle al-Ansáriho a al-‘Arúsího vysvětlivek, jimž se dostalo, jak vidno, frekventovaného využití, ovšem existují, byť pouze v rukopisech, ještě minimálně dva další komentáře v arabštině, a to *ad-Dalála ‘alá fawá'id ar-risála* (*Doklady o užitečnosti Pojednání*) z pera Sadíduddína Abú Muhammada al-Lachmího al-Iskandarího a *Tahdhíb ad-dalála ‘alá tanqíh ar-risála* (*Opravení vedení prověřením Pojednání*), což je kratičký spis, jehož autorství je neznámé.⁸⁵ Existuje rovněž jeden částečný komentář v perštině indického původu, který vznikl v prostředí bratrstva čišťíja a který je vůči Qušajrímu v některých bodech značně kritický.⁸⁶ Je však docela možné a pravděpodobné, už jen vzhledem k rozšíření i renomé *Risály*, že existují i další komentáře, které teprve čekají na své objevení a prozkoumání.

Vedle Qušajrího díla mystického se však dočkal ocenění také jeho odkaz teologický. Významný středověký učenec a literát, jehož jméno zde již opakovaně zaznělo, Tádžuddín as-Subkí ve své knize *Mu'id an-ni'am wa mubíd an-niqam* (*Obnovitel štěstí a ničitel neštěstí*) chválí Qušajrího náboženské přesvědčení a pokládá jej za jeden z nejvýznamnějších aš'aritských věroučných odkazů vůbec. Vedle *Risály* se velké proslulosti dočkalo i Qušajrího dílo exegetické (rozsáhlý,

⁸³ K této problematice: Ingalls, Matthew, "Recasting Qushayrī's *Risāla* in Fifteenth-Century Egypt", s. 93-120.

⁸⁴ 'Afífi, Abú al-‘Alá, "ar-Risāla al-qušajríja", s. 469.

⁸⁵ K těmto komentářům: al-Qušajrí, *ar-Risāla al-qušajríja* (eds. Ma'rúf Zaríf a 'Alí 'Abdalhamíd), s. 28-9.

⁸⁶ Algar, Hamid, „Introduction“, s. xiii.

několikasvazkový, výklad *Latā'if al-išārāt*), které vyšlo opakovaně tiskem⁸⁷ a dočkalo se též obsáhlé akademické studie⁸⁸ i částečného překladu do angličtiny.⁸⁹

První překlady *Risály* vznikly již ve středověku. Ten úplně první, do perštiny, připravil přímý Qušajrího žák Abú 'Alí Hasan ibn Ahmad al-'Uthmání, který byl zároveň významným učencem v oboru *hadíthu*. Existují rovněž dva překlady do osmanské turečtiny, jejichž autory byli Hoca Sadeddin Efendi (zemřel v r. 1599) a Sejjid Mehmed Tevfík Efendi (zemřel v r. 1894), který byl tímto úkolem pověřen Bezmiálem Sultan, matkou osmanského sultána Abdülmecida. Vedle toho existují ještě minimálně čtyři překlady do moderní turečtiny a také minimálně dva moderní perské překlady.⁹⁰ K dispozici máme rovněž tři překlady do urdštiny, jejichž autory jsou Pír Muhammad Hasan, Šáh Muhammad Čiští a muftí Muhammad Siddík Hazarwí.⁹¹

Vliv, který *Risála* zanechala v súfijském písemnictví, jak tom středověkém, tak i moderním, je mimořádný a nepřehlédnutelný. Ostatně již *Kašf al-mahdžúb* (*Odhalení skrytého*), což je první súfijská suma psaná v perštině, jejímž autorem byl Qušajrího současník Abú al-Hasan 'Alí al-Hudžwírí (zemřel v r. 1071), vděčí *Risále* za velký díl svého obsahu. Rovněž imám al-Ghazzálí, jak již zaznělo, z *Risály* čerpal duchovní inspiraci při sepisování svého vrcholného díla. Mnoho z anekdotického materiálu o velkých mistrech zaznamenaného v první části *Risály* později zužitkoval Faríduddín 'Attár (zemřel r. 1220) ve svých *Tadhkirat-e awlijá* (*Zápisky o světcích*). Za mnohé vděčí *Risále* rovněž mevlevijský velmistr a významný komentátor *Mathnawí* Ismail Ankarawí (zemřel r. 1631). Shrnuť a podtrženo, stopy *Risály* v súfijské literatuře jsou natolik četné a všudypřítomné, že je ani nelze v úplnosti vypočíst a sepsat, natož pak blíže rozebrat.

Dodejme rovnou, že Qušajrího dílo nemělo pouze obdivovatele, ale též nepřátele. Například z pozic imámovské šíy se dočkalo nelítostného odsouzení ze strany Ibn ad-Dá'ího v jeho spise *Tabsira* (*Osvícení*), které vyšlo litograficky v Teheránu v roce 1894.⁹² Mnohem obsáhlejší by byl výčet kritiků ze sunnitského břehu. Spokojme se na tomto místě s prostým konstatováním, že tato autoritativní referenční příručka súfismu se dočkala útoků zejména ze salafitských pozic, tedy ze směru, pro který súfismus stále zůstává – i přes jeho přijetí či alespoň tolerování podstatnou částí muslimů – něčím cizorodým, svádějícím na scestí, kacířským či dokonce neislámským. Salafitská kritika súfismu je kontinuální, konzistentní a dostatečně známá, a bylo by tudíž spíše překvapením, kdyby jí byla *Risála*, pomyslná „vlajková loď“ súfismu, zcela ušetřena, a to navzdory veškerým snahám jejího autora přesvědčivě prokázat její „nezávadnost“, čili kompatibilitu jejího poselství s islámskou ortodoxií.

Vzhledem k velké oblibě *Risály* nás nepřekvapí, že toto dílo vyšlo poměrně záhy knihtiskem v Egyptě, přičemž velké oblíbenosti se dočkala zejména vydání z Búláqu doprovázená komentářem Zakarijí al-Ansárího na okrajích stránek. Takové vydání se v litografickém provedení prvně objevilo v roce 1859 (1276 h.) v búlácké tiskárně Dár al-kutub al-'arabíja al-kubrā, přičemž vydavatelem byl Mustafá al-Bábí al-Halabí, jeden z průkopníků arabského knihtisku, původem Syřan,⁹³ a dočkalo se několika reedicí. Dodnes vyšla v různých arabských zemích *Risála*

⁸⁷ al-Qušajrí, *Latā'if al-išārāt* (ed. Ibráhím al-Basjúní), Káhira: Dár al-kitáb al-'arabí, 1968-71 a Káhira: al-Haj'a al-misríja al-'amma li-l-kitáb, 1981-83 (6 svazků).

⁸⁸ Nguyen, Martin, *Sufi Master and Qur'an Scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the Latā'if al-Ishārāt*.

⁸⁹ al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt: Subtleties of the Allusions: Great Commentaries on the Holy Qur'an* (přeložila Kristin Zahra Sands).

⁹⁰ Mj. al-Qušajrí, *Risále* (přeložil Tahsin Yazıcı), Istanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1966; al-Qušajrí, *Tardžama-ji risále-ji qušajríja* (přeložil Badí'azzamán Furúzánfár), Teherán: Markaz-i intišārāt-i 'ilm va farhangí, 1982.

⁹¹ Kompletní přehled překladů *Risály* (těch západních i východních) podávají Nguyen, Martin a Ingalls, Matthew v "Introduction: al-Qushayrī and His Legacy", s. 3.

⁹² A to na str. 405-9. Viz Gibb, H. A. R. – Kramers, J. H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 287.

⁹³ On i jeho potomci v několika dalších generacích totiž sehráli zcela zásadní roli v rozvoji arabského knihtisku.

v desítkách více či méně spolehlivých a profesionálně připravených vydáních.⁹⁴ Přes jejich impozantní množství lze konstatovat, že kritické vydání splňující přísné moderní akademické standardy dosud bohužel postrádáme.⁹⁵ Za nejspolehlivější bývá nejčastěji označována edice ‘Abdalhalíma Mahmúda a Mahmúda ibn aš-Šaríf z Egypta, která se dočkala několika vydání. O ní se opírá i tento český překlad a také většina západních překladů.⁹⁶

Qušajrího duchovní odkaz upoutal nejen muslimy, ale rovněž nemuslimské badatele, přičemž jeho studium na Západě nelze vytrhnout z celkového rámce vědeckého objevování a poznávání súfismu, o kterém lze hovořit až zhruba od přelomu osmnáctého a devatenáctého století. Ať již budeme západní bádání o súfismu klasifikovat či periodizovat jakkoliv, lze právem shrnout, že západní islamologické bádání vcelku dokázalo zhruba od konce 19. století pochopit a vyložit velmi složitě propojené skutečnosti myšlenkového a sociálního světa súfismu. A bylo tak dostatečně připraveno i ke studiu Qušajrího odkazu. *Risálu* jako příkladnou ukázkou středověké súfíjské sumy (ve své době navíc jedinečnou propojením životopisné i terminologické tematiky v jednom jediném svazku, pročež bývá někdy *Risála* pokládána za průkopnický krok propojující dvě základní polohy súfíjského psaní, a to „prvky traktátu“ s „prvky manuálu“)⁹⁷ i autoritativní text par excellence studovaly a rozebíraly celé generace velkých postav islamologie. Zkrátka *Risála* se dočkala na Západě studia dříve než jiné súfíjské spisy. Ale až mnohem později se zájem o Qušajrího psaný odkaz rozšířil i na jeho další díla.

Nejstarší evropské zkoumání Qušajrího se datuje do roku 1835, kdy Joseph Franz von Alliolli publikoval článek „Über die Risalet des Koschairi“.⁹⁸ I další vědecké počiny věnované Qušajrímu se soustředily výlučně na rozbor *Risály*, nebo její – více či méně úplné – překlady, o nichž bude pojednáno níže. K těm nejvýznamnějším patřil Arthur J. Arberry (1905-1969), který věnoval Qušajrímu článek „Al-Qushairi as Traditionalist“ a k jeho dílu se vyjádřil rovněž ve své vlivné syntéze *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, kde konstatoval, že *Risála* je nejoblíbenější a nejocetňovanější knihou o súfismu v arabštině,⁹⁹ a také Heinz Halm (1942-), který sestavil heslo věnované Qušajrímu pro nové vydání základního referenčního kompendia *Encyclopaedia of Islam* a napsal studie objasňující podstatu náboženských střetů, k nimž v době Qušajrího došlo, a to „Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur“¹⁰⁰ a „Die Ausbreitung der safi‘itischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert“.¹⁰¹ Samostatnou vědeckou studii věnoval Qušajrímu také významný německý orientalista Richard Hartmann (1881-1965), která vyšla pod názvem *Das Sufitum nach al-Kuschairi*.¹⁰²

Teprve v posledních dekadách se zájem o Qušajrího odkaz rozšířil i na jeho další díla, a to především na jeho koránskou exegezi, „spirituální gramatiku“, další mystické texty a také teologické traktáty.¹⁰³ Současný akademický zájem o osobnost a dílo Qušajrího vrcholil zejména díly Alexandera D. Knyshe a Martina Nguyena. Původní vědecké práce posledních desetiletí posunuly naše poznání Qušajrího duchovního odkazu velký kus dopředu, přičemž tato tendence nikterak nepolevuje. A je to právě různorodá recepce Qušajrího děl v průběhu dalších staletí intelektuálních dějin islámu, která se může stát slibným příspěvkem a v jistém smyslu rovněž oporou v širších akademických pokusech o sledování trajektorií súfíjského myšlení, a to nejen

⁹⁴ K výčtu těchto vydání, viz al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 29-30.

⁹⁵ K otázkám spolehlivosti moderních vydání *Risály*, viz závěrečné *Poznámky k překladu (namísto doslovu)*.

⁹⁶ Viz *Výběrová bibliografie*.

⁹⁷ Mojaddedi, Jawid, „Legitimizing Sufism in al-Qushayri’s ‘Risala’“, s. 38.

⁹⁸ *Abhandlungen der Philosophisch-Philologischen Classe 1* (1835), s. 55-78.

⁹⁹ Arberry, Arthur John, *Sufism: An account of the Mystics of Islam*, s. 71.

¹⁰⁰ *Die Welt des Orients*, 6:2 (1971), s. 205-33.

¹⁰¹ Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1974, s. 32-42.

¹⁰² Glückstadt/ Hamburg: A. J. Augustin, 1914.

¹⁰³ K výčtu relevantních děl: Nguyen, Martin – Ingalls, Matthew, „Introduction: al-Qushayri and His Legacy“, s.3.

ve vrcholné fázi jeho rozvoje (cca 10 až 14. století), ale též později, na sklonku středověku a v době moderní. Toto je jistě velká výzva, která před badateli o sufismu nadále zůstává. Důležitým příspěvkem k poznávání Qušajrího odkazu se stalo monotematické číslo *Journal of Sufi Studies*,¹⁰⁴ které se věnovalo především jeho další recepci, a na jehož přípravě se podíleli přední znalci dané problematiky. Editoři čísla Martin Nguyen a Matthew Ingalls v úvodní stati navíc přehledným a vyčerpávajícím způsobem shrnuli dosažený stav bádání, když sepsali prakticky vše, co bylo o Qušajrím publikováno orientalisty i muslimskými učenými. Ty nejvýznamnější z relevantních příspěvků nalezne čtenář ve *Výběrové bibliografii* svazku I.

Nejen ze strany muslimských učenců, ale též od orientalistů se *Risále* dostalo mnohých ocenění. Alexander Knysh konstatuje, že jde „patrně o ten nejpopulárnější súfijský manuál všech dob“,¹⁰⁵ a Heinz Halm ji zase chválí jako „nejdůležitější kompendium principů a terminologie sufismu“.¹⁰⁶ O přehodnocení i novou systemizaci Qušajrího sumy z různých úhlů nahlížených hodnot se pokusil italský islamolog Giuseppe Scattolin (1942-).¹⁰⁷ Jeho přístup shrnul Luboš Kropáček ve svých dějinách sufismu: „Ve schématu duchovní cesty, které na základě *Risály* navrhuje, dbá o srovnatelnost s mystikou křesťanské tradice, přičemž rozlišuje celkem šestnáct etap, které podle převládajícího směru úsilí rozděluje do tří oddílů. První nazývá cestou očistění (*via purgativa*). Ta začíná vnitřní proměnou, obrácením; křesťanský výraz by tu byl *metanoia*, u Qušajrího stojí na jeho místě výraz *tawba*, pokání, vnitřní zlom, konverze.“¹⁰⁸

Vedle snahy Qušajrího *Risále* porozumět se objevily, vzhledem k významu díla celkem přirozeně, rovněž pokusy o jeho zpřístupnění západnímu čtenáři. První pokus o překlad části *Risály* do evropského jazyka učinila Olga de Lébédew, jejíž *Traité sur le soufisme de l'imam érudit Abou 'l-Qasim* vyšel v Římě v roce 1911.¹⁰⁹ Tento vesměs amatérský krok byl následován mnohem serióznějším vědeckým počinem Richarda Hartmanna, který vyšel pod názvem *al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (Berlín 1914)¹¹⁰ a zahrnoval obsáhlé shrnutí obsahu *Risály* spolu s vybranými přeloženými ukázkami. Nejednalo se tudíž o úplný překlad díla, nýbrž o jistou vybranou „ochutnávku“ z Qušajrího sumy. Na druhou stranu je však třeba ocenit, že Hartmann přeložené pasáže (které rozdělil do následujících částí: základy sufismu, súfijská praxe, teorie sufismu, duchovní cesta a súfijská psychologie) opatřil bohatým komentářem. Další částečný překlad, tentokrát anglický, se objevil zhruba o dvě dekády později a jednalo se o překlad biografické části *Risály*, který připravil v roce 1935 Wilson McClaughry Hume, a to v rámci své doktorské dizertace nazvané *A Translation with Introduction and Notes of "The Risala of Al-Qushayri Concerning the Science of Sūfism"* a obhájené na Hartfordském semináři v Connecticutu (tento překlad zůstal jen v rukopise).

Až o více než půlstoletí později vyšel pečivý překlad kompletního textu *Risály* do němčiny pod názvem *Das Sendschreiben al-Qušayrīs über das Sufitum* Richarda Gramlicha (1925-2006).¹¹¹ Jak připomíná Alexander D. Knysh, toto dílo nutno řadit ke klíčovým pramenům ke studiu sufismu v evropských jazycích.¹¹² Gramlichovu profesionálnímu překladu, který se navíc opírá

¹⁰⁴ *Journal of Sufi Studies* (E. J. Brill) 2 (2013).

¹⁰⁵ al-Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism*, s. xxiv.

¹⁰⁶ Gibb, H. A. R. – Kramers, J. H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 287.

¹⁰⁷ Scattolin, Giuseppe, *Esperienze mistiche nell'Islam: II. Le tappe di un cammino – Secoli X e XI*.

¹⁰⁸ Kropáček, Luboš, *Sufismus: Dějiny islámské mystiky*, s. 77.

¹⁰⁹ Algar, Hamid, „Introduction“, str. xiv.

¹¹⁰ Toto dílo vyšlo nedávno v reprintu (Charleston, SC: BiblioLife, 2009).

¹¹¹ Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1989. Recenze toho překladu zveřejněná v *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Vol. 53, No. 2, 1990) je dostupná online: <https://www.cambridge.org/core/journals/bulletin-of-the-school-of-oriental-and-african-studies/article/abs/richard-gramlich-das-sendschreiben-alqushayris-uber-das-sufitum-freiburger-islamstudien-bd-xii-659-pp-stuttgart-franz-steiner-verlag-wiesbaden-1989/D8C52485D8B54A5116530B8FCBE89568>

¹¹² al-Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism*, s. xxvii.

o různé rukopisné verze *Risály*, nikoliv výhradně o její moderní arabská vydání, jak je tomu obvykle, za hodně vděčí i v současnosti patrně nejlepší překlad *Risály* do angličtiny, který pod názvem *al-Qushayri's Epistle on Sufism* (Reading, 2007) připravil Alexander Knysh (1957-), jenž vystudoval orientalistiku v Leningradu, od 90. let působí v USA (v současnosti na University of Michigan) a často bývá pokládán za jednoho z předních znalců sufismu.

Vedle něj máme v angličtině dnes dostupné ještě další dva překlady, ovšem oba jsou z různých příčin ne zcela vyhovující. Oba totiž předně postrádají téměř jakýkoliv komentář a oba také, z praktických ohledů na čtenáře, vynechávají veškeré *isnády*, přičemž ten první, jehož autorkou je Barbara R. von Schlegell a zasvěcenou úvodní statí ji doprovodil Hamid Algar,¹¹³ navíc zahrnuje pouze třetí část díla, tedy výhradně kapitoly věnované etapám na mystické cestě, souvisejícím otázkám psychologickým i morálním a také naučením súfijskému adeptovi, což sice představuje více než polovinu celkového rozsahu *Risály*, ale zcela vynechává životy mistrů i výklad klíčových pojmů.¹¹⁴ Navíc ani tato třetí část není přeložena bezesbýtku; chybí v ní totiž závěrečné kapitoly věnované snům, zázrakům i doporučením adeptovi mystické cesty aj. Autorkou druhého překladu je Rabia Harris, americká konvertitka k islámu, která sice obsáhla celou *Risálu*,¹¹⁵ avšak její podání – jak velmi kriticky hodnotí Knysh¹¹⁶ – je spíše než překladem v pravém slova smyslu jistou volnou parafrází arabského textu, navíc na mnoha místech špatně pochopenou, a tudíž i špatně přeloženou.

Existuje rovněž částečný překlad *Risály* do francouzštiny (zahrnující, stejně jako tento první svazek českého překladu, medailonky mistrů a výklad súfijských konceptů a pojmů), který pod názvem *Épître sur la science du soufisme (Al-Risāla al-Qushayriyya) - Tome I: Introduction - Les principes - Les maîtres* přeložil André Fontenay.¹¹⁷ Výčet německých pokusů o Qušajriho zcela nedávno obohatil překlad Abu Rayana nazvaný *al-Risala al-Qushayriyya: Das Sendschreiben Qushayris*.¹¹⁸ A konečně nesmíme zapomenout, že máme k dispozici rovněž polský překlad Jerzyho Nosowskiego, nazvaný *Ar-Risāla al-Qušayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsima al-Qušayrīego*.¹¹⁹

Pro úplnost ještě dodejme, že existuje i dílčí překlad tří kapitol *Risály* do italštiny.¹²⁰ A neměli bychom opomenout ani překlad několika kapitol *Risály* do ruštiny, který připravil (na počátku své vědecké dráhy) Alexander D. Knysh, jehož jsme již poznali jakožto autora úspěšného a kompletního anglického překladu *Pojednání*.¹²¹ Jedná se o následující kapitoly z části druhé, jež objasňují stěžejní pojmy a koncepty súfijského učení: mystický okamžik (*waqt*), stupeň (*maqám*), stav (*hál*), sevření a uvolnění (*qabd wa bast*), posvátná bázeň a důvěrnost (*hajba wa uns*), extatické chování (*tawádzud*), extatické vytržení (*wadžd*) a extatické bytí (*wudžiud*).

¹¹³ al-Qushayri, *Principles of Sufism*, Berkeley.

¹¹⁴ Tento vážný nedostatek vysvětluje vydavatel, Mizan Press, na zadní straně obálky jako něco nepodstatného. V anotaci tam se totiž mj. dočteme: „*Principles of Sufism* includes all sections of the *Risala* concerning the fundamental principles of Sufism; it omits only the biographical notices at the beginning of the work and various highly technical matters at its end.“

¹¹⁵ al-Qushayri, *The Risalah: Principles of Sufism*.

¹¹⁶ al-Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism*, s. xxvii.

¹¹⁷ Qushayrī, *Épître sur la science du soufisme (Al-Risāla al-Qushayriyya) - Tome I: Introduction - Les principes - Les maîtres* (přeložil André Fontenay), Paris: Albouraq éditions, 2016.

¹¹⁸ al-Qushayri, *al-Risala al-Qushayriyya: Das Sendschreiben Qushayris* (přeložil Abu Rayan), vydavatel a místo vydání nespecifikovány, 2021.

¹¹⁹ al-Qušayrī, *ar-Risāla al-Qušayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsima al-Qušayrīego* (přeložil Jerzy Nosowski), Warszawa: Dialog, 2015.

¹²⁰ Cinzia Favi, „*Al-Risāla al-Qušayriyya: traduzione ed analisi dei tre capitoli – at-tawhīd, al-maʿrifa, al-maḥabba*“ (diplomová magisterská práce obhájená na Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica v Římě v roce 1990).

¹²¹ al-Qušajrī, „*Kušajriovo poslaníje o súfijskoj nauke*“ (přeložil Alexander D. Knysh), *Stupeni*, č. 2, 1992.

Avšak zároveň je třeba zdůraznit, že tento výčet, už jen vzhledem k velké popularitě Qušajrího díla, nemusí být ani zdaleka konečným.

Qušajrího suma však není jen pietně oprašovaným odkazem minulosti; i dnes je mnohdy účastna polemik a sporů různých vykladačů islámu. Znovu se tak naplno ukazují její dvě stěžejní přednosti, kvalita didaktická i apologetická. Neměli bychom však zapomínat ani na odvrácenou stránku jejího postavení „klasiky“. Jak připomínají damašští editoři *Risály*, její renomé největší autority může být zrádné, neboť – jak píše ve své úvodní stati – naprostá většina vzdělanců, jimž zdobí knihovny, toto dílo jen letmo prolistovala, respektive jej po přečtení několika úvodních stránek odložila, a proto reálný vliv *Risály* není údajně takový, jaký by si zasloužila. Tuto skutečnost pak zmínění editoři kladou za vinu především tomu, že většina jejich moderních vydání kolujících po arabském světě obsahuje enormní množství chyb, které opisuje jedno vydání od druhého a které znesnadňují její četbu i správné chápání.¹²² Proto také pokládají rekonstrukci autentického Qušajrího textu za jednu z největších výzev sufismu.¹²³

Navzdory tomu se však ke Qušajrího jménu dnes hlásí mnoho vlivných islámských osobností, ať již přímo súfijských šejchů, nebo učenců se sufismem sympatizujících, přičemž někteří z nich své výklady *qušajríje*, jak nazývají Qušajrího duchovní odkaz, sdílejí prostřednictvím YouTube či různých sociálních sítí. Již samo zadání názvu Qušajrího díla do vyhledavače YouTube nám vygeneruje velké množství videozáznamů obsahujících přednášky různých šejchů v nejrůznějších jazycích „světa islámu“, od arabštiny až po indonézštinu. Výklady věnované *Risále* najdeme i na play-listech celé řady významných autorit současného islámu, přičemž společným jmenovatelem mnoha formálně i obsahově různorodých přednášek je důraz kladený na soulad Qušajrího poselství s ryzím učením islámu prvních generací muslimů.¹²⁴

Poznámky k českému překladu

Duchovní odkaz súfijů je snadnější převyprávět nežli překládat. Zatímco jejich myšlenky, často vyjadřované symbolickou cestou příběhů a podobenství, se nám mohou zdát, a to zcela právem, přitažlivé, hluboké a překvapivě často až pozoruhodně nadčasové, je to právě ona nesnadná forma středověkého islámského písemnictví v arabštině, která nezřídka činí jejich čtení a pochopení místy značně obtížným a problematickým. Nejde pouze o osobitý, pro nás nezvyklý, způsob tematického členění súfijských spisů, ale zejména o jejich syntaktickou strukturu, která obvykle představuje pro moderního západního čtenáře tu hlavní překážku, jež někdy bývá natolik zásadní, že jej může od čtení zcela odradit. Připomeňme si proto hned na úvod, že mnohé rysy, které středověcí autoři pokládali za esteticky hodnotné a jazykově vytríbené, může dnešní čtenář vnímat přesně naopak. Jen namátkou, vzpomeňme třeba vršení synonym (pro dávného arabského pisatele součást elegantního stylu) nebo sestavování výkladu a argumentace z citátů autorit, podepřených navíc dlouhými řetězci tradentů (což pro středověkého pisatele byl znak spolehlivosti, zatímco pro moderního čtenáře to může být pádný důvod pro odložení knihy).

Tam, kde se súfijští literáti vyjadřovali v příměrech, obrazech či podobenstvích (jak to nejlépe dokázal nejslavnější mystický básník islámu – a možná všech náboženství – Džaláluddín Rúmí), západní čtenář jásá, zejména tehdy, dostane-li se mu náležité porce „východní moudrosti“ umně naservírované v podobě mistrného převyprávění z pera zkušeného

¹²² al-Qušajrí, *ar-Risála al-qušajríja* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 31. Což je také, jak oba editoři připomínají, důvodem, proč se sami pokusili o rekonstrukci originálního textu na základě damašských rukopisů.

¹²³ Ibid., s. 32.

¹²⁴ O propagaci a využívání *Risály* v současné súfijské praxi bude více pojednáno v úvodní studii druhého svazku.

popularizátora z řad súfijů, jakým byl třeba Idries Shah, jenž dokázal zohlednit jak duchovní přednosti originálu, tak vkus moderního západního publika. Ovšem tam, kde se súfijští učenci pouštěli na pole teoretických výkladů v podobě obsáhlých traktátů, tam už jejich podání, zdá se nejednou, jakoby ztrácelo na jasnosti a naopak nabývalo na sofistikovanosti.

Překládání ze středověkého islámského písemnictví v arabštině představuje pro překladatele hned dvojí výzvu: Vedle samotných lexikálních a syntaktických nástrah klasické arabštiny je zde rovněž problematika reálií, resp. jejich srozumitelného, ale zároveň pokud možno přesného, převedení do jiného nábožensko-kulturního okruhu.¹²⁵ Zkrátka a dobře, překlad středověkého islámského textu nemůže na současného českého čtenáře-laika působit jinak než nezvykle, a proto překladatel dluží čtenáři mnohá vysvětlení. Předně, soustavnou snahou překladatele *Risály* bylo vyhnout se kumulování velkého množství arabských náboženských termínů, a to i v situaci, kdy pro ně v češtině neexistuje jednoslovný a často ani víceslovný ekvivalent (typickými příklady budiž *tawhíd*, tedy ústřední dogma islámu, že Bůh je jen jeden, je zcela jedinečný a jako jediný smí býti uctíván, nebo *hisba*, což je úřad dohlázele nad veřejnou morálkou i poctivostí v obchodování, zvaného *muhtasib*).

V hutném arabském textu nepostrádajícím četná enigmatická místa, který je výzvou sám o sobě, navíc imám Qušajrī s naprostou samozřejmostí u čtenářů předpokládá, že jsou obeznámeni jak se základy islámu, tak s kulturními i společenskými specifiky dané doby. Jistě nepřekvapí, že to, co bylo pro tehdejšího čtenáře triviální, může pro současného představovat nepřekonatelný problém. Proto je český překlad vybaven jak obsáhlým poznámkovým aparátem, čítajícím přes tři tisíce položek a obsahujícím mnohá vysvětlení i uvedení do souvislostí, ale také závěrečným glosářem, kde čtenář nalezne vše přehledně seřazeno. V obou případech rozhodně nejde o samoúčelné exhibice, nýbrž praktické pomůcky, jež mohou mnohé usnadnit.

Při jakémkoliv pokusu o překládání *Risály* nastává první vážný problém už při volbě vydání. Vzhledem k tomu, že Qušajrīho suma je – jak už tolikrát výše zaznělo – tím nejautoritativnějším súfijským traktátem všech dob, dala by se očekávat existence kritického či kritických vydání, o které by bylo možné se s důvěrou opřít, avšak není tomu tak, bohužel. Jak s politováním konstatoval překladatel *Risály* do angličtiny (a jejich vybraných kapitol i do ruštiny) Alexander Knysh, dokonce i taková arabská vydání, která sebe sama označují za kritická, mají ve skutečnosti daleko k současným akademickým standardům.¹²⁶ Tento fakt patrně překvapí o to více, uvědomíme-li si, že se *Risála* dochovala díky svému mimořádnému renomé ve velkém množství rukopisů (např. jenom v dnes již bývalé „Asadově“ státní knihovně v Damašku jí uchovávají v devíti různých exemplářích).¹²⁷

Navíc, jak poznamenali sami autoři jednoho z pokusů o kritickou edici *Risály* Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd Abú al-Chajr, soudobí arabští vydavatelé se zpravidla ani moc nesnaží, aby kritickým porovnáním různých rukopisných variant dospěli ke správnému znění, a tudíž i ke správnému pochopení, Qušajrīho textu, nýbrž se většinou spokojí jen s tím, že se opřou o ten či onen rukopis plný chyb, nebo mechanicky přetiskují starší vydání, přičemž ponechávají na čtenáři, ať se on sám vyrovná s problematickými či přímo chybnými pasážemi.¹²⁸ Kritické upozornění, že veškerá dostupná jednosvazková vydání *Risály* se přímo hemží typografickými

¹²⁵ Blíže k problematice překládání náboženských textů z arabštiny, viz Faiq, Said (ed.), *Cultural Encounters in Translation from Arabic*, Clevedon: Multilingual Matters Ltd., 2004.

¹²⁶ al-Qushayri, *al-Qushayri's Epistle on Sufism*, s. xxvii.

¹²⁷ al-Qušajrī, *ar-Risála al-qušajrīja* (eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd), s. 21-4.

¹²⁸ Ibid., s. 31.

i věcnými chybami, najdeme také v *Encyclopaedia of Islam*,¹²⁹ která za jedinou doslova „užitečnou edici“ pokládá čtyřsvazkové vydání z druhé poloviny 19. stol.¹³⁰

Při volbě vhodné předlohy pro tento překlad jsem postupoval podobně jako Alexander D. Knysh (a spolu s ním i další překladatelka *Risály* do angličtiny Barbara R. von Schlegel i překladatel do němčiny Abu Rayan), a to s vědomím, že volím patrně nejspolehlivější dostupnou variantu, jež má přesto četné nedostatky. Držel jsem se tedy tohoto vydání: al-Qušajrī, *al-Risála al-qušajrīja* (editoři ‘Abdalhalīm Mahmúd a Mahmúd ibn aš-Šaríf), Káhira: Dár aš-ša‘b, 1989. Tato edice, jež poprvé vyšla ve dvou svazcích v nakladatelství Dár al-kutub al-hadítha v Káhiře v roce 1966 (čili později než zmíněné kritické konstatování v *Encyclopaedia of Islam*), je opatřena četnými vysvětlivkami, které převážně čerpají ze starších komentářů, jmenovitě z výkladů Zakaríji al-Ansáriho a as-Sajjida Mustafy al-‘Arúsího. Je-li v poznámkách k překladu, bez další specifikace, zmíněno „arabské vydání“ nebo „arabští editoři“, je tím myšleno právě toto egyptské vydání. Totéž platí i pro odkazy na arabský originál obsahující konkrétní paginace.

Při překládání jsem měl k dispozici rovněž jedno starší egyptské vydání obsahující zevrubný komentář,¹³¹ který mi byl – spolu s vysvětlivkami a komentáři z pera Alexandera Knysh – velmi nápomocný. Aby si český čtenář mohl udělat názornou představu, kam až sahají rozdíly mezi jednotlivými arabskými vydáními, dlužno předeslat, že se liší, často zásadním způsobem, už v samotném řazení jednotlivých částí knihy, nemluvě o uvádění názvů jednotlivých celků, resp. kapitol (případně i v jejich dalším strukturování), přičemž v tomto překladu jsem se důsledně držel struktury i posloupnosti výkladu již zmíněné edice ‘Abdalhalíma Mahmúda a Mahmúda ibn aš-Šaríf.

Vzhledem ke specifickému charakteru arabského originálu jsem se rozhodl volit místy volnější stylistické i syntaktické prostředky, abych zajistil českému textu jistou plynulost a obměny. Patrně by totiž nebylo příliš žádoucí, kdyby byl překlad sice naprosto přesný, leč pro čtenáře veskrze nestravitelný, a proto byly občas doplněny eliptické výrazy a mnohde byl rovněž upřesněn podmět, aby se český čtenář v textu zkrátka tak snadno neztratil. Dodejme rovnou, že podobný druh textu, jakým je *Risála*, pravidelně svádí překladatele k tomu, aby si tu a tam literárně vypomohl a originál trochu „uhradil“, tu a tam přidáním „pomocného“ výrazu, jinde zase mírnou či větší úpravou syntaxe. Dlužno přiznat, že těmto svodům jsem ani já mnohde neodolal; snažil jsem se tedy myslet nejenom na to, abych byl maximálně věrný originálu, ale zároveň abych nezapomínal na čtenáře. Což se v praxi projevuje kupříkladu u často se opakujících klíčových arabských sloves, zejména typického *qála*, „říci“ (ale též „zastávat názor“), které jsem do češtiny převáděl za použití více synonym, případně jsem jej, opakovalo-li se v přímých řečech poněkolkáté za sebou, zcela vypustil.

Jednou z velmi výrazných specifík středověké arabštiny je její úsečnost, nebo – kulantněji řečeno – její narativní hospodárnost. Na malou plochu se tedy vejde hodně děje, což se nám v praxi projevuje tak, že jednomu řádku středověkého arabského originálu mnohdy odpovídá hned několik řádků českého překladu. Typickým je dále používání osobních zájmen v podobě sufixů, což občas může vést až k tomu, že se čtenář (a leckde též překladatel) může začít ztrácet v tom, na koho je zrovna odkazováno. Jinde zase středověký autor vypouští, a to s naprostou samozřejmostí, některá slova, která se, z jeho perspektivy, přece rozumějí sama sebou.

¹²⁹ Gibb, H. A. R. – Kramers, J. H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 287.

¹³⁰ al-Qušajrī, *ar-Risála al-qušajrīja* (s komentářem Zakaríji al-Ansáriho), Káhira 1873 (4 svazky).

¹³¹ al-Qušajrī, *ar-Risála al-qušajrīja* (s komentářem Zakaríji al-Ansáriho), Káhira 1912.

Zkrátka a dobře, aby četba tohoto překladu nezatěžovala čtenáře víc, než je nezbytně nutné (tak jako tak nejde o snadné čtení), bylo přistoupeno k několika zásadním krokům:

- 1) Arabský originál obsahuje velké množství *isnádů*, tj. řetězců tradentů, čili jmen osob, které si předávaly daný výrok. Po formální stránce přitom v arabštině jde o do sebe vkládané přímé řeči ve stylu: Slyšel jsem, že mistr A řekl: „Slyšel jsem, že mistr B řekl: „Slyšel jsem, že mistr C řekl:...““ atd. Vzhledem k tomu, že naprosto přesný doslovný překlad by v tomto konkrétním případě přinesl nejen problém typografický (mj. nutnost mít až pět nebo šest úrovní uvozovek), ale i problém s přehledností vyprávění vedeného v různých úrovních přímé řeči, dovolil jsem si tyto výčty vypravěčů poněkud upravit, převáděje přitom ich-formu u druhého a všech dalších vypravěčů, tradentů, do er-formy, a to jednotně ve stylu: „Slyšel jsem, že mistr A řekl, že slyšel mistra B říci, že ten slyšel mistra C prohlásit, že slyšel...“. V takovém podání se neztratí žádný díl tradování, *isnády* (navzdory tomu, jak pramálo čtenářsky vděčné mohou být) budou s respektem k odkazu autora zachovány, avšak celkový text se stane mnohem přehlednějším. Dodejme rovnou, že vypouštění *isnádů* v jejich celku je postupem značně kontroverzním, k němuž se sice někdy v moderních překladech přistupuje s ohledem na komfort čtenářů, ale již z principu jde o krajní řešení, které je svým způsobem neuctivé jak vůči autorovi knihy, tak postupuje i proti duchu jeho snažení, to jest danými řetězci autorit přesvědčivě dokladovat, že uvedené ideje mají pevnou oporu u velkých autorit raného islámu (čímž Qušajrī naplňoval své poslání apologetické).
- 2) Islámské písemnictví obecně, jakož i jeho klíčový komponent, středověké texty v arabštině, se vyznačují dlouhou řadou různých lexikálních specifik, jež mohou v doslovném překladu působit na moderního západního čtenáře poněkud nezvykle. Nejinak je tomu i v případě *Risály*. Specificky islámské lexikální prvky zahrnují různá ustálená rčení, standardizované chvalořečné dovětky, specifické titulatury, ustálená adjektiva vážící se k vybraným náboženským pojmům a tak podobně.¹³² Přestože moderní překladatelé mívají často sklon tyto prvky redukovat či přímo zcela vypouštět, neboť v současném čtenáři mohou velmi snadno navozovat zdání exotiky smísené s fatalismem, ale hlavně mohou být při neustálém opakování poněkud únavné, v tomto překladu se je snažím důsledně zachovávat. Stejně jako výše zmíněné *isnády* patří i ony do Qušajrīho světa a *Risála* by bez nich nebyla úplná.
- 3) Jak již bylo naznačeno, v arabském originálu figuruje velké množství sufigovaných zájmen a někdy není úplně snadné udržet přehled, o kom je zrovna řeč. Proto se snažím – tam, kde je to účelné a smysluplné – tato zájmena nahrazovat podstatnými jmény, např. místo „v jejich rozpravách se často objevuje...“ dávám „v rozpravách súfijů se často objevuje...“. Tam, kde reálně hrozí, že čtenář „ztratí nit“, se snažím nahrazovat zájmena vlastními jmény, ale tam, kde je to nejasné či nejednoznačné, onu nejasnost či nejednoznačnost zachovávám.
- 4) Tam, kde by český čtenář mohl tápat, překladatel doplnil slovo na vysvětlenou, aniž by jej přitom dával do hranatých závorek. Jde především o takové body, u nichž středověkému muslimskému čtenáři okamžitě „naskočila“ příslušná asociace, což u současného českého čtenáře nelze příliš očekávat. Typickým příkladem budiž *radž'a* („návrat“, „znovuobjevení se“), čímž se rozumí návrat skrytého imáma; v překladu proto najdeme „návrat imámův.“
- 5) V textu *Risály* figuruje značné množství toponym i vlastních jmen nearabského (zejména perského) původu, která byla záměrně ponechána v jejich arabské variantě (perské tvary se pak objevují ve vysvětlivkách). V případě uvádění adjektiv vážících se k různým rodům nebo dynastiím byly, v souladu se zavedenou orientalistickou knižní praxí, upřednostněny jejich mírně počeštěné tvary (tj. např. „abbásovský“ místo „‘abbásovský“ atp.).
- 6) Klíčovou otázkou, které se u islámského náboženského textu nelze nikdy vyhnout, je, zda upřednostnit jméno „Alláh“, „Bůh“ nebo „bůh“. Ani zde neexistuje jednoznačné řešení,

¹³² Blíže k problematice islámských lexikálních reálií, viz Beránek, Ondřej – Ostránský, Bronislav – Ťupek, Pavel (eds.), *Islámská čítanka: Studijní antologie arabského islámského písemnictví*, s. 22-36.

kteře by všechny uspokojilo. Chápání Boha v islámu, jak muslimští učenci často zdůrazňují, má oproti jiným náboženstvím svá specifika, a proto mnohdy muslimové při překládání nebo psaní v jiných jazycích než v arabštině upřednostňují ponechávat jméno „Alláh“ zachováno, ať již jde např. o text v češtině nebo v angličtině. Dodejme ještě, že kupříkladu v Česku žijící muslimové se nedokáží zcela shodnout v tom, zda by měl v českých překladech publikací o islámu figurovat Bůh, nebo Alláh – existují totiž pádné argumenty ve prospěch obou přístupů (zastánci psaní slova „Alláh“ soudí, že pouze tak se čtenář může vyhnout tomu, aby si do islámu projektoval představy o Bohu plynoucí z křesťanského prostředí, zatímco zastánci psaní slova „Bůh“ se zase domnívají, že užívání výrazu „Alláh“ by mohlo navozovat představu o nějakém zvláštním bohu muslimů, což by rovněž vedlo k nepochopení podstaty věci, a vyjadřují rovněž obavy, že slovo „Alláh“ by mohlo být nesprávně chápáno jakožto konkrétní jméno boha, aniž by čtenáři došlo, že je to prostě bůh v arabštině atd.). Aniž bychom chtěli na tomto místě zabřednout do širších souvislostí (neboť debaty na dané téma jsou vskutku bezbřehé), shrňme jen, že v tomto překladu píšeme výhradně o Bohu. Jméno „Alláh“ pak bylo ponecháno pouze tam, kde tvoří součást genitivních spojení, mj. u vlastních jmen (‘Abdalláh, ‘Abdarrahmán atp.).

- 7) V textu, a to zejména ve druhé části knihy věnované stěžejním súfijským pojmům a konceptům, čtenář nalezne větší množství poetických vsuvek, od jediného verše až po delší úryvky, které – jak tehdejší učenci věřili – dodají spisu na hodnotě, neboť poezie pro ně byla literaturou par excellence. Tyto poetické vsuvky měly za úkol text nejenom oživit, ale též argumentačně podpořit Qušajriho výklad. Předdesílám, že jsem se nepokoušel tyto vsuvky přebásnit a spokojil jsem se s přibližným vystižením jejich obsahu. Avšak někdy není zcela jasný ani jejich doslovný význam, přičemž komentář al-Ansáriho, jindy tak mnohomluvný, který se jinak podrobně věnuje všemožným nejasným slovům či pasážím, v případě veršů zpravidla mlčí, což může (ale nemusí) znamenat, že tyto verše byly, na rozdíl od mnohých jiných problematických bodů v textu, tehdy pokládány za zřetelné.
- 8) Konečně se zastavme u samotného jména našeho autora: Přívlastek (*nisba*) „Qušajrī“ ponechávám, vzhledem k jeho frekventovanému výskytu v celé této knize, záměrně bez členu určitého (al-); výjimku v tomto směru představují situace, kdy je tato *nisba* jednou z více součástí jména, např. v bibliografii (Abú al-Qásim al-Qušajrī atp.).

Poznámky pod čarou nemají analytický charakter; slouží pouze ke stručnému vysvětlení, resp. odkazům, srovnání atp. Ke všem vysvětlovaným fenoménům (doktrínám, pojmům, konceptům, osobnostem atd.) by jistě bylo možné uvádět doporučenou odbornou literaturu, resp. relevantní prameny, což by však při stávajícím rozsahu poznámkového aparátu neúměrně navýšilo finální rozsah obou dvou svazků. Zájemce o hlubší uvedení do příslušných islamologických témat a pojmů proto s důvěrou odkazujeme na základní referenční dílo *Encyclopaedia of Islam*,¹³³ kde každé z hesel obsahuje též stručné bibliografické vodítko.

Při jakémkoliv přepisování arabštiny je třeba si nejprve ujasnit, zda se překladatel vydá cestou transliterace (tj. věrného přepisu psaného slova z jednoho písma do druhého), nebo transkripce (tj. zápisu mluvené řeči jiným písmem), případně bude kombinovat prvky obojího. V případě arabštiny se rozdíl mezi oběma přístupy projevují např. při asimilaci tzv. slunečních souhlásek v členech určitých (transkripce *aš-šams* versus transliterace *al-šams*). Další zásadní dilema pak spočívá v tom, zda zvolit přepis vědecký nebo populární (tj. zjednodušený), přičemž základní

¹³³ *Encyclopaedia of Islam* (dále jen EI; Leiden: E. J. Brill), první vydání (4 svazky) vycházelo v letech 1913-38, druhé vydání (12 svazků) v letech 1954-2005 a třetí bylo započato roku 2007. Z prvního vydání EI vychází také *Shorter Encyclopaedia of Islam*, kterou editovali H. A. R. Gibb a J. H. Kramers (první vyšla v r. 1953 a dočkala se několika dalších vydání). Heslo „Qušajrī“ psali pro obě vydání EI přední autority na sufismus, v prvním vydání šlo o Louise Massignona a ve druhém o Heinze Halma.

kritérium představuje ta skutečnost, zda daný přepis dokáže zachytit i takové fonémy, které v češtině nemáme, či nikoliv. U vědeckého přepisu přitom existuje celá řada standardů, kterak zapsat arabský text latinkou za použití různých specifických znaků (např. tečky pod písmeny, podélné čárky nad vokály aj.). Neexistuje tudíž jediný všeobecně závazný systém či norma, nýbrž je jich celá řada, přičemž ty nejautoritativnější se opírají o prestižní islamologické nebo knihovnické instituce (např. Library of Congress). Tyto způsoby odborného přepisu se používají zejména v akademickém úzu, především u filologicky, lingvisticky či historicky profilovaných studií, ale v běžném životě mohou neodborníky mást. Proto se v naprosté většině českých překladů z arabštiny, jakož i v odborných či popularizačních publikacích o Arabech a o islámu, setkáváme s různými podobami tzv. zjednodušeného neboli populárního přepisu.

Nejinak je tomu i v případě tohoto překladu (kde se u naprosté většiny výskytů arabských slov jedná buď o vlastní jména, názvy knih nebo o vybrané teologické či mystické pojmy), který využívá zjednodušenou transliteraci, přičemž zároveň používá asimilaci určitého členu al- (tj. dílčí prvek transkripce). Konkrétně byl použit zjednodušený přepis aplikovaný například v českém překladu *Koránu* Ivana Hrbka nebo v knize Luboše Kropáčka *Duchovní cesty islámu*, který je v českém prostředí dostatečně zaužívaný. Emfatika ani dyšné *há'* v něm nejsou vyznačovány. *'Ajn* (úžínová znělá faryngála) je přepisován jako *'* (tzv. „šestkový apostrof“). *Hamza* (ráz, odsazení hlasu) na začátku slov není nikdy vyznačována (v češtině se v tomto případě vyslovuje zcela automaticky); uprostřed a na konci slov je pak vyznačena za pomoci apostrofu *'* („devítkový apostrof“). Ostatní konsonanty odlišné od českých jsou značeny takto:

<i>dž</i>	tvrdopatrová znělá afrikáta (vyslovuje se jako jedna hláska)
<i>ch</i>	třená neznělá velára (tzv. „chrčivé“ nebo „chraplavé“ <i>ch</i>)
<i>th</i>	třená neznělá interdentála (jako v anglickém „thing“)
<i>dh</i>	třená znělá interdentála (jako anglické <i>th</i> v „this“)
<i>q</i>	ražená neznělá uvulára, hrdelně vyslovené <i>k</i> („zadní“ <i>k</i>)
<i>gh</i>	třená znělá uvulára (podobná ráčkovanému <i>r</i>)
<i>w</i>	obouretná znělá hláska (podobná anglickému <i>w</i>)

Veškeré použité citace z Koránu pocházejí z překladu Ivana Hrbka (prvně Praha: Odeon, 1972).

Závěrem dlužno připomenout, že počátky „západní“ pozornosti věnované Qušajriho duchovnímu odkazu sahají hluboko do minulosti, čemuž přirozeně odpovídá i množství studií na dané téma, jak knižních, tak časopiseckých. Od druhé poloviny dvacátého století pak lze zaznamenat citelný nárůst zájmu o tuto problematiku rovněž v arabských zemích, což se rovněž promítlo do kvantity jejich relevantních odborných reflexí (nejvýznamnější západní i arabské publikace nalezne čtenář ve *Výběrové bibliografii*). Patrně ani není v silách jednotlivce plně a bezezbytku využít veškerých dříve nakumulovaných poznatků týkajících se různých aspektů Qušajriho textu i rozmanitých cest jeho interpretace a nechal se jimi všemi inspirovat.

Přesto, že autor těchto řádků musel postupovat při svém studiu velmi selektivně, vynasnažil se, aby úvodní stať k tomuto překladu reflektovala současný stav poznání a především, aby tento překlad byl co nejvíce věrný originálu, avšak zároveň plně přístupný i čtenáři neodborníkovi. Jeho neskromnou ambicí je totiž stát se nejen zpřístupněním jednoho konkrétního středověkého veledíla českému čtenáři, ale zároveň s tím i jistým pomyslným klíčem k duchovnímu světu středověkého sufismu. Penzum poznatků o *Risále* i jejím autorovi se neustále rozšiřuje a na laskavém čtenáři tak zůstává zhodnotit, nakolik se tomuto svazku podařilo předat Qušajriho duchovní odkaz dál, přes propast staletí i kulturně-společenských odlišností.

Obsah překladu

Úvod autora

Objasnění doktríny této skupiny týkající se fundamentů náboženství

Objasnění doktrín velkých mistrů sufismu týkajících se Boží jednosti a jedinečnosti

Díl první: O velkých mistrech této Cesty, jejich životech i výrociích velebících Boží právo

Abú Isháq Ibráhím ibn Adham ibn Mansúr

Abú al-Fajd Dhú an-Nún al-Misrí

Abú ‘Alí al-Fudajl ibn ‘Ijjád

Abú Mahfúz Ma‘rúf ibn Fajrúz al-Karchí

Abú al-Hasan Sarí ibn al-Mughallis as-Saqatí

Abú Nasr Bišr ibn al-Háarith al-Háfí

Abú ‘Abdalláh al-Háarith ibn Asad al-Muhásibí

Abú Sulajmán Dáwúd ibn Nusajr at-Tá’í

Abú ‘Alí Šaqíq ibn Ibráhím al-Balchí

Abú Jazíd ibn Tajfúr ibn ‘Ísá al-Bistámí

Abú Muhammad Sahl ibn ‘Abdalláh at-Tustarí

Abú Sulajmán ‘Abdarrahmán ibn ‘Atíja ad-Dárání

Abú ‘Abdarrahmán Hátim ibn ‘Ulwán

Abú Zakarijá Jahjá ibn Mu‘ádh ar-Rázi al-Wá‘iz

Abú Hámid Ahmad ibn Chadrawajh al-Balchí

Abú al-Husajn Ahmad ibn Abí al-Hawárí

Abú Hafs ‘Umar ibn Maslama al-Haddád

Abú Turáb ‘Askar ibn Husajn an-Nachšabí

Abú Muhammad ‘Abdalláh ibn Chubajq

Abú ‘Alí Ahmad ibn ‘Ásim al-Antákí

Abú as-Sarí Mansúr ibn ‘Ammár

Abú Sálíh Hamdún ibn Ahmad ibn ‘Umára al-Qassár

Abú al-Qásim al-Džunajd ibn Muhammad

Abú 'Uthmán Sa'íd ibn Ismá'il al-Hirí
 Abú al-Husajn Ahmad ibn Muhammad an-Núrí
 Abú 'Abdalláh Ahmad ibn Jahjá al-Džallá'
 Abú Muhammad Ruwajm ibn Ahmad
 Abú 'Abdalláh Muhammad ibn al-Fadl al-Balchí
 Abú Bakr Ahmad ibn Nasr az-Zaqqáq al-Kabír
 Abú 'Abdalláh 'Amr ibn 'Uthmán al-Makkí
 Samnún ibn Hamza
 Abú 'Ubajd al-Busrí
 Abú al-Fawáris Šáh ibn Šudžá' al-Kirmání
 Júsuf ibn al-Husajn
 Abú 'Abdalláh Muhammad ibn 'Alí at-Tirmidhí
 Abú Bakr Muhammad ibn 'Umar al-Warráq at-Tirmidhí
 Abú Sa'íd ibn 'Ísá al-Charráz
 Abú 'Abdalláh Muhammad ibn Ismá'il al-Maghribí
 Abú al-'Abbás Ahmad ibn Muhammad Masrúq
 Abú al-Hasan 'Alí ibn Sahl al-Isbahání
 Abú Muhammad Ahmad ibn Muhammad ibn al-Husajn al-Džurajrí
 Abú al-'Abbás Ahmad ibn Muhammad ibn Sahl ibn 'Atá' al-Adamí
 Abú Isháq Ibráhím ibn Ahmad al-Chawwás
 Abú Muhammad 'Abdalláh ibn Muhammad al-Charráz
 Abú al-Hasan Bunán ibn Muhammad al-Hammál
 Abú Hamza al-Baghdádí al-Bazzáz
 Abú Bakr Muhammad ibn Músá al-Wásití
 Abú al-Hasan ibn as-Sá'igh
 Abú Isháq Ibráhím ibn Dáwúd ar-Raqqí
 Mimšádh ad-Dínawarí
 Chajr an-Nassádž
 Abú Hamza al-Churásání
 Abú Bakr Dulaf ibn Džahdar aš-Šiblí
 Abú Muhammad 'Abdalláh ibn Muhammad al-Murta'is
 Abú 'Alí Ahmad ibn Muhammad ar-Rúdhbári

Abú Muhammad ‘Abdalláh ibn Munázil
 Abú ‘Alí Muhammad ibn ‘Abdalwahháb ath-Thaqafí
 Abú al-Chajr al-Aqta‘
 Abú Bakr Muhammad ibn ‘Alí al-Kattání
 Abú Ja‘qúb Isháq ibn Muhammad an-Nahradžúrí
 Abú al-Hasan ‘Alí ibn Muhammad al-Muzajjin
 Abú ‘Alí ibn al-Kátib
 Muzaffar al-Qirmisíní
 Abú Bakr ‘Abdalláh ibn Táhir al-Abharí
 Abú al-Husajn ibn Bunán
 Abú Isháq Ibráhím ibn Šajbán al-Qirmisíní
 Abú Bakr al-Husajn ibn ‘Alí ibn Jazdánjár
 Abú Sa‘íd ibn al-A‘rábí
 Abú ‘Amr Muhammad ibn Ibráhím az-Zadždžádží an-Najsábúrí
 Abú Muhammad Dža‘far ibn Muhammad ibn Nusajr
 Abú al-‘Abbás as-Sajjárí
 Abú Bakr Muhammad ibn Dáwúd ad-Dínawarí
 Abú Muhammad ‘Abdalláh ibn Muhammad ar-Rází
 Abú ‘Amr Ismá‘íl ibn Nudžajd
 Abú al-Hasan ‘Alí ibn Ahmad ibn Sahl al-Búšandží
 Abú ‘Abdalláh Muhammad ibn Chafíf aš-Šírází
 Abú al-Husajn Bundár ibn al-Husajn aš-Šírází
 Abú Bakr at-Tamastání
 Abú al-‘Abbás Ahmad ibn Muhammad ad-Dínawarí
 Abú ‘Uthmán Sa‘íd ibn Sallám al-Maghribí
 Abú al-Qásim Ibráhím ibn Muhammad an-Nasrábádhí
 Abú al-Hasan ‘Alí ibn Ibráhím al-Husrí al-Baqrí
 Abú ‘Abdalláh Ahmad ibn ‘Atá’ ar-Rúdhbári
 Závěr

**Díl druhý: Vysvětlení výrazů užívaných touto skupinou, jakož i objasnění těch
 obtížnějších z nich**

Okamžik (*waqt*)
 Stupeň (*maqám*)
 Stav (*hál*)
 Sevrění a uvolnění (*qabd wa bast*)
 Posvátná bázeň a důvěrnost (*hajba wa uns*)
 Extatické chování (*tawádzud*), extatické vytržení (*wadžd*) a extatické bytí (*wudžúd*)
 Sjednocení (*džam* ') a odloučení (*farq*)
 Sjednocení sjednocení (*džam* ' *al-džam* ')
 Zánik (*faná* ') a přetrvávání (*baqá* ')
 Nepřítomnost (*ghajba*) a přítomnost (*hudúr*)
 Střízlivost (*sahw*) a opojení (*sukr*)
 Ochutnání (*dhawq*) a pití (*šurb*)
 Vymazání (*mahw*) a stvrzení (*ithbát*)
 Skrývání se (*satr*) a projevení se (*tadžallí*)
 Přítomnost (*muhádara*), odhalení (*mukášafa*) a potom dosvědčení (*mušáhada*)
 Blikotání (*lawá'ih*), úsvity (*tawáli* ') a záblesky (*lawami* ')
 Přepadení (*bawádih*) a útoky (*hudžúm*)
 Nestálost (*talwín*) a stabilita (*tamkín*)
 Blízkost (*qurb*) a vzdálenost (*bu'd*)
 Boží právo (*šarí'a*) a pravá skutečnost (*haqíqa*)
 Dech (*nafas*)
 Myšlenky (*chawátir*)
 Jisté poznání ('*ilm al-jaqín*), podstata jistoty ('*ajn al-jaqín*), pravda jistoty (*haqq al-jaqín*)
 Událost (*wárid*)
 Svědek (*šáhíd*)
 Duše (*nafs*)
 Duch (*rúh*)
 Nejhlubší nitro (*sirr*)

Díl třetí: O mystické cestě

Pokání

Úsilí

Ústraní a samota
Bohabojnost
Svědomitost
Odříkavost
Mlčení
Strach
Naděje
Smutek
Hlad a zanechání tužeb
Pokora a skromnost
Protirečení duši a připomínání si jejich chyb
Závist
Pomlouvání
Spokojenost
Důvěra v Boha
Vděčnost
Jistota
Trpělivost
Uvědomování si Boha
Zalíbení
Služba
Touha
Bezúhonnost
Upřímnost
Pravdomluvnost
Stud
Svoboda
Připomínání si Boha
Rytířskost
Duchovní vhled
Vznešená povaha
Štědrost a velkorysost

Žárlivost
Přátelství s Bohem
Prosebná modlitba
Chudoba
Súfismus
Dobré způsoby
Pravidla cesty
Společnost
Vyznání Boží jednosti
O jejich stavech, když odcházeli z tohoto světa vezdejšího
Poznání Boha
Láska
Touha
O ochraně srdcí súfijských mistrů a o neprotivení se jim
Naslouchání hudbě
Zázraky přátel Boha
Sny súfijů
Rady adeptům súfismu

Výběrová bibliografie

Vydání a překlady Qušajrího díla

al-Qušajrí, Abú al-Qásim, *ar-Risála al-qušajríja*, eds. ‘Abdalhalím Mahmúd a Mahmúd ibn aš-Šaríf, al-Qáhira: Dár aš-ša‘b, 1989.

al-Qušajrí, Abú al-Qásim, *ar-Risála al-qušajríja fí ‘ilm at-tasawwuf*, ed. Muhammad al-Mar‘ašalí, Bajrút: Dár ihjá’ at-turáth al-‘arabí, 1998.

al-Qušajrí, Abú al-Qásim, *ar-Risála al-qušajríja fí ‘ilm at-tasawwuf* (s komentářem Zakaríji al-Ansáriho), Búláq (al-Qáhira): Dár al-kutub al-‘arabíja al-kubrú, Mustafá al-Bábí al-Halabí, 1276 h. (1859).

al-Qušajrí, Abú al-Qásim, *ar-Risála al-qušajríja fí ‘ilm at-tasawwuf* (s komentářem Zakaríji al-Ansáriho), al-Qáhira: vydavatel neuveden, 1330 h. (1912).

al-Qušajrí, Abú al-Qásim, *ar-Risála al-qušajríja fí ‘ilm at-tasawwuf*, eds. Ma‘rúf Zaríf a ‘Alí ‘Abdalhamíd Abú al-Chajr, Damašek: Dár al-chajr, 1995.

al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, do angličtiny přeložil Alexander D. Knysh, Reading, UK: Garnet Publishing & The Center for Muslim Contribution to Civilization, 2007.

al-Qushayri, *The Risalah: Principles of Sufism*, do angličtiny přeložila Rabia Harris, Chicago: Kazi Publications, 2002.

al-Qushayri, *Principles of Sufism by al-Qushayri*, do angličtiny přeložila Barbara R. von Schlegell, úvodní stat' napsal Hamid Algar, Berkeley, CA: Mizan Press, 1990.

Sekundární literatura

'Afifi, Abú al-'Alá, "ar-Risála al-qušajríja", in: *Turáth al-insániya*, sv. 6, al-Qáhira: Wizárat ath-thaqáfa wa al-iršád al-qawmí, 1963, s. 459-469.

Algar, Hamid, "Introduction", in: *Principles of Sufism* (do angličtiny přeložila Barbara R. von Schlegell), Berkeley, CA: Mizan Press, 1990, s. i-xvii.

Arberry, Arthur J., „Al-Qushairī as Traditionalist“, in: *Studia Orientalia Ioanni Pedersen: Septuagenario A. D. VII Id. Nov. Anno MCMLIII: A Collegis Discipulis Amicis Dicata*, ed. Johannes Pedersen, Copenhagen: Munksgaard, 1953, s. 12-20.

al-Aš'arí, Abú al-Hasan, *Maqálát al-islámijín wa ichtiláf al-musallín*, ed. Hellmut Ritter, Bajrút: Orient Institut Beirut & Klaus Schwarz Verlag, 2005.

Basjúní, Ibráhím, *al-Imám al-qušajrí: Síratuhi, átharuhu, madhhabuhu fí at-tasawwuf*, al-Qáhira: Džámi'at al-Azhar (Mudžamma' al-buhúth al-islámíja), 1392 h. (1972).

Basjúní, Ibráhím, *al-Imám al-qušajrí: Hajátuhu wa tasawwufuhu wa thaqáfatuhi*, al-Qáhira: Maktabat al-ádáb, 1992.

Böwering, Gerhard – Bilal Orfali, *Sufi Treatises of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī*, Bajrút: Dār al-mašriq, 2009.

Bulliet, Richard W., *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Frye, Richard N. (ed.), *The Histories of Nishapur* (Harvard Oriental Series, sv. 45), The Hague: Mouton & Co., 1965.

Halm, Heinz, „Der Wesir Al-Kunduri und die Fitna von Nīšāpūr“, *Die Welt des Orients*, č. 2, 1971, s. 205-233.

Halm, Heinz, „al-Qushayrī“, in: *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), Leiden: E. J. Brill, 1986, sv. 5, s. 526.

Hartmann, Richard, *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*, Berlin: Mayer & Müller, 1914.

Hartmann, Richard, *Das Sufitum nach al-Kuschairi*, Glückstadt, Hamburg: A. J. Augustin, 1914.

Al-Hujwārī, Alī, *The Kashf al-Mahjūb: The 'Revelation of the Veiled'* (do angličtiny přeložil Reynold A. Nicholson), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Chiabotti, Francesco, “‘Abd al-Karīm al-Qushayrī (d. 465/1072), Family Ties and Transmissions in Nishapur’s Sufī Milieu during the Tenth and Eleventh Centuries”, in: *Family Portraits with Saints: Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, eds. Catherine Mayeur-Jaouen a Alexandre Papas, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014, s. 255-307.

Ingalls, Matthew, “Recasting Qushayrī’s *Risāla* in Fifteenth-Century Egypt”, *Journal of Sufi Studies*, č. 2, 2013, s. 93-120.

Keeler, Annabel, “Sūfī *tafsīr* as a Mirror: al-Qushayrī the *murshid* in his *Latā’if al-ishārāt*”, *Journal of Qur’anic Studies*, č. 1, 2006, s. 1-21.

Knysh, Alexander D., *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*, Princeton: Princeton University Press, 2017.

Kropáček, Luboš, *Súfismus: Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008.

Lapitskaya, O. A., “Historiography of al-Qushayrī’s Heritage”, *Věstník RUDN, serijska Filozofija*, č. 1, 2014, s. 120-125.

Massignon, Louis, “al-Qushayrī”, in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, eds. Gibb, H. A. R. – Kramers, J. H., Leiden: E. J. Brill, 1991, s. 287.

Meier, Fritz, “Qushayrī’s *Tartīb al-sulūk*”, *Oriens*, č. 16, 1963, s. 1-39.

Mojaddedi, Jawid A., *The Biographical Tradition in Sufism: The Ṭabaqāt Genre from al-Sulamī to Jāmī*, Richmond, UK: Curzon Press, 2001.

Mojaddedi, Jawid A., “Legitimizing Sufism in al-Qushayrī’s ‘Risala’”, *Studia Islamica*, č. 90, 2000, s. 37-50.

Mustafá, Ahmad Amín, *Tachridž abjāt latā’if al-išārāt li-l-imám al-Qushayrī wa dirásat al-manhadž al-Qushayrī fī al-istišhād al-adabī*, al-Qáhira: Matba‘at as-sa‘áda, 1986.

Nazmí, Ránijá Muhammad, *al-Manhadž al-išarī fī tafsīr imám al-Qushayrī*, al-Iskandaríja (Egypt): Munša‘at al-ma‘árif, 2002.

Nguyen, Martin, *Sufi Master and Qur’ān Scholar: Abū ‘l-Qāsim al-Qushayrī and the Latā’if al-Ishārāt* (Qur’anic Studies Series), Oxford: Oxford University Press, 2012.

Nguyen, Martin – Ingalls, Matthew, “Introduction: al-Qushayrī and His Legacy”, *Journal of Sufi Studies*, č. 2, 2013, s. 1-6.

Nguyen, Martin, “*Al-Tafsīr al-kabīr*: An Investigation of al-Qushayrī’s Major Qur’an Commentary”, *Journal of Sufi Studies*, č. 2, 2013, s. 17-45.

Nguyen, Martin, „Sufi Theological Thought“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 325-343.

Nguyen, Martin – Francesco Chiabotti, “The Textual Legacy of Abū l-Qāsim al-Quṣayrī: A Bibliographic Record”, *Arabica*, č. 61, 2014, s. 339-395.

Ridgeon, Lloyd, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran*, London: Routledge, 2010.

Sands, Kristin Zahra, “On the Subtleties of Method and Style in the *Laṭāʾif al-Ishārāt* of al-Qushayrī”, *Journal of Sufi Studies*, č. 2, 2013, s. 7-16.

Scattolin, Giuseppe, *Esperienze mistiche nell'Islam: II. Le tappe di un cammino – Secoli X e XI*, Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1996.

Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Sells, Michael A. (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, New York: Paulist Press, 1996.

Sells, Michael A., “Quṣayrī”, in: *Velké postavy východního myšlení*, ed. Ian McGreal, Praha: Prostor, 1998, s. 528-532.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Schmidtke, Sabine (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2018.

Snir, Reuven, “*Bāb al-maḥabba* (The Chapter on Love) in *al-Risāla al-Quṣayriyya*: Rhetorical and Thematic Structure”, *Israel Oriental Studies* 19 (1999): pp. 131-59.

as-Subkī, Tādzuddīn, *Tabaqāt aš-šāfiʿiyya al-kubrā*, eds. Mahmūd Muhammad at-Tanāhī a ʿAbdalfattāh Muhammad al-Halw, 10 sv., al-Qāhira: Fajsal ʿĪsā al-Bābī al-Halabī, 1383 h. (1964).

al-Sulami, Abu ʿAbd al-Rahman, *A Collection of Sufi Rules of Conduct* (do angličtiny přeložila Elena Biagi), Cambridge: Islamic Texts Society, 2010.

Uddin, Sufia, “Mystical Journey or Misogynist Assault?: Al-Qushayri's Interpretation of Zulaikha's Attempted Seduction of Yusuf”, *Journal of Islamic Studies*, č. 21, 2001, s. 113-135.

Watt, William Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.