

Beránek, Obdřej; Ťupek, Pavel

Zijára : kult mrtvých a návštěva hrobů v salafitském islámu

Religio. 2010, vol. 18, iss. 2, pp. [217]-235

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125336>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

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

Zijára: Kult mrtvých a návštěva hrobů v salafitském islámu

ONDŘEJ BERÁNEK – PAVEL ŤUPEK

V určitých částech současného islámského světa převládá mezi běžnými věřícími značná nejistota ohledně toho, jak se řádně chovat na hřbitovech a v blízkosti hrobů. Pramení z obav, hojně podporovaných salafitskými duchovními, aby se jejich chování nedalo vykládat jako modloslužebnictví. Tento stav vedl v nejednom případě až k ničení hrobů. Názorně to dokládá rozsah, v jakém někteří islámští duchovní (*ulamá'*) manipulují smýšlením věřících, kteří cítí potřebu náboženského vedení v mnoha aspektech všedního života. Proč vlastně hraje návštěva hrobů tak významnou roli v salafitském islámu, jak různě byla a je interpretována a co vede některé islámské duchovní k zarputilosti v těchto věcech?

Vedle *hadždže*, pouti do Mekky povinné pro každého muslima, zná islám rovněž koncept označovaný jako *zijára*.¹ Slovo v doslovném překladu z arabštiny znamená „návštěva“. Zahrnuje v širším smyslu návštěvu uctívaných míst jako hrobů a hrobek světců, stromů, studní, kamenů či jeskyň. V užším smyslu tento výraz označuje pouze návštěvu hrobů (*zijárat al-qubúr*). Třebaže se jedná o rozšířený lidový kult, neopírá se o autoritu Koránu. Tato praxe je ale obsahem části prorockých tradic, tzv. *hadíthů*. Hadíthy, které mají stejně jako Korán normativní povahu, však na rozdíl od něj připouštějí kritický pohled. Někteří muslimští učenci proto odmítli autenticitu některých z nich, význam dalších byl zase různě vykládán. Náboženské rituály a praktiky spojené se *zijárou* v mnoha případech vedly ke sporům s *ulamá'*, kteří návštěvu hrobů právě pro její propojenost s lidovými a „heretickými“ kulty zavrhovali a snažili se jí vtisknout „ortodoxní“ ráz. Živé debaty a spory ohledně různých otázek spjatých s hroby se objevily již velmi záhy po vzniku islámu. K hlavním sporným bodům patřily zejména: přípustnost stavby dómů nad hroby, ženské návštěvy hrobů, druh průpovědek nad hroby, žádání mrtvých o pomoc či přímluvu u Boha, dotýkání se hrobů a přípustná výška náhrobního kamene tak, aby se nestal modlou.

1 Pro analogický fenomén v kontextu judaismu viz Daniel Boušek, *Židovská pouť a poutní místa na Blízkém východě v hebrejské cestopisné literatuře 12.-16. století*, Praha: Karolinum 2008.

Důrazná opozice vůči některým praktikám a kultům může být bezpochyby připsána hanbalitskému učení. Klíčovou roli v něm sehrál především Ibn Tajmíja (z. 1328), význačný středověký islámský právník a teolog, jehož vliv je patrný i v současném sunnitském diskurzu. Ibn Tajmíja byl pro své názory nemalou část života vězněn. Jeho poslední pobyt ve vězení souvisel s náboženským dobrozdáním (*fatwa*), v němž údajně odsuzoval návštěvu prorokova hrobu.² Ibn Tajmíja sice v prosazování svých názorů na zijáru a hledání přímluvy u mrtvých neuspěl, zanechal po sobě ale živý intelektuální odkaz, jenž následující generace – jak jeho stoupenců, tak i odpůrců – vedl k diskuzím a polemikám. Jeho odkaz je také mimořádně živý v moderním i současném salafitském islámu.

Pojem „salafitský“ může být zavádějící, neboť jeho definice se mnohdy různí.³ Obecně jsou však salafitští muslimové – o nichž se v dnešní době, zvláště v publicistice, hovoří také jako o salafitech – tradicionalistickými sunnity, kteří spatřují ideál v následování příkladu rané muslimské obce (*salaf*) ve všech oblastech náboženského i soukromého života. Vedle této ortopraxe hraje zásadní roli i ortodoxie, správná víra prvních muslimů. K salaf podle nejběžnějšího výkladu patří prorokovi druzi (*sahába*), jejich následovníci (*tábi‘ún*), na něž přešla znalost tradice, a konečně následovníci následovníků (*tábi‘ú at-tábi‘ín*). Velký důraz se v tomto směru proto klade na metodu (*manhadž*), která však neznamená slepou nápodobu (*taqlíd*), ale držení se metod a principů salaf podléhajících vlastní interpretaci (*idžtihád*). Náboženská legitimita pro salafitské muslimy vychází z Koránu a přenosu (*naql*) prorockých tradic z generace na generaci s tím, že ideál je viděn ve třech zmíněných generacích. Tradice byly po Koránu považovány za druhý zdroj islámského práva, a jejich studium proto tvořilo významnou část sunnitské právní vědy. Tradicionalismus, směr opírající se o tradice, získal převahu i v teologii. Spočíval v interpretaci teologických otázek hadíthy, které nabízely konečnou odpověď. Salafitská

2 Viz Ibn Radžab, *adh-Dhajl alá tabaqát al-hanábila* IV, ar-Rijád: Maktabat al-Ubajkán 2005, 518.

3 Dobrý přehled salafitského islámu a jeho lokálních projevů nabízí sborník Roel Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, New York: Columbia University Press 2009. K typologii salafitských hnutí (puristé, političtí aktivisté a džihádisté) viz Quintan Wiktorowicz, „Anatomy of the Salafi Movement“, *Studies in Conflict and Terrorism* 29, 2006, 207-239. Česky k salafiji jako ideologii viz Ondřej Beránek, *Saúdská Arábie mezi tradicemi a moderností: Domácí politika, salafijská ideologie a zahraniční vztahy*, Praha: Volvox Globator 2007, ke globálnímu šíření salafije viz Ondřej Beránek – Pavel Ťupek, *Dvojitá tvář islámské charity*, Brno: CDK 2008. Pohled z „druhé strany“, světa lidového islámu a mystiky, nabízí například Luboš Kropáček, *Súfismus: Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad 2008, a Bronislav Ostřanský, *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*, Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR 2004.

metodologie (*manhadž as-salaf*) se prosazovala již ve středověkém, zejména hanbalitském prostředí jako specifická metoda výkladu Božích jmen a přívlastků. Jestliže se dnešní salafité liší například v názorech na politické otázky či nutnost vést džihád, společným jmenovatelem je táž dogmatika a potažmo i teologie.

Ničení hrobů a jejich ospravedlnění

Pravděpodobně největší případ ničení hrobů se v poslední době na Blízkém východě udál v Jemenu. V září 1994 skupina asi dvou tisíc mužů, vyzbrojených granátometry, výbušninami a krumpáči, zničila hřbitov postavený kolem hrobu jednoho místního světce v Adenu. Nejenže byla zcela zničena jeho svatyně, ale mnoho dalších hrobů bylo vykopáno a exhumované ostatky mrtvých spáleny bez ohledu na to, že pohřeb žehem je v islámu zakázaný. Tato událost nebyla spontánním projevem vandalství, ale dobře organizovanou a cílenou akcí. Ke zničení hrobů byl přivezen například i buldozer. Tento násilný útok, namířený zcela jasně proti praktice zijáry a pramenící z názorových neshod ohledně hrobů a hřbitovů, odstartoval další incidenty ničení hrobů po celém Jemenu.⁴

Tuto událost odsoudilo jak mnoho jednotlivců i organizací v Saúdské Arábii, tak i vlády Spojených arabských emirátů, Kuvajtu a Ománu, které také nabídly finance na znovuvybudování hřbitovního komplexu. Tento incident se ovšem setkal i s kladným přijetím. V některých kázáních v Saúdské Arábii byly například podobné činy velebeny. Právě v saúdskoarabské vesnici al-Abwá' byl v roce 1998 navzdory protestům z celého islámského světa zničen hrob prorokovy matky Áminy bint Wahb. O několik let později, 13. srpna 2002, byla vyhozena do povětří a srovnána se zemí i mešita a hrobka imáma Dža'fara as-Sádiqa v blízkosti Prorokovy mešity v Medíně. Obyvatelé Hidžázu dodnes litují i zničení hrobu Chadíždzy, první prorokovy manželky.⁵ Saúdskoarabské ministerstvo pro islámské záležitosti také vyzývalo ke zničení domu, jenž stojí nad prorokovým hrobem, a ke srovnání se zemí jak hrobu proroka Muhammada, tak i chálífů Abú Bakra a Umara.

Podklady pro takováto prohlášení připravila Stálá komise (*al-Ladžna ad-dá'ima*), sestávající z prominentních saúdskoarabských ulamá', jakými byl například Ibn Báz (z. 1999), bývalý nejvyšší muftí Saúdské Arábie

4 Detailnější popis události nabízí Engseung Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, Berkeley: University of California Press 2006.

5 Viz například článek jednoho z nejhlasitějších odpůrců ničení historických památek: Irfan al-Alawi, „The Destruction of Holy Sites in Mecca and Medina“, *Islamica Magazine* 15, 2006, 71-74.

a značně uznávaná sunnitská náboženská autorita. Komise mimo jiné vydala prohlášení, v němž stálo, že „stavby nad hroby jsou nežádoucí hezeze (*bid'a*) ... vedoucí k polyteismu (*širk*). Je tudíž závazné pro každého vladaře nebo jeho zástupce odstranit vše, co se nachází nad hroby, a srovnat je se zemí“.⁶ Dalším opatřením ulamá' byl zákaz, aby ženy navštěvovaly hroby. Tyto fatwy jsou dokonce řazeny mezi doktrinárními otázkami (*aqá'id*). Důvodem tohoto absolutního zákazu je podle Ibn Báže to, že ženy jsou „netrpělivé“ a jejich návštěva hrobů či přítomnost na hřbitovech by mohla u mužů probudit pokušení (*fitna*).⁷ Naopak pro muže je žádoucí (*mustahabb*) navštěvovat hrob proroka Muhammada a jeho druhů, avšak není dovoleno dotýkat se jich ani tyto hroby líbat, stejně jako provádět zde rituál obcházení (*tawáf*). Nicméně Ibn Báz se domníval, a to navzdory zakořeněné představě, že návštěva prorokova hrobu není povinná (*wádžib*) a za žádných okolností není zákonnou a nezbytnou součástí hadždže.⁸

Ibn Uthajmín (z. 2001), další významná saúdskoarabská náboženská autorita, zastával podobný názor jako Ibn Báz. Zakazoval ženám úmyslnou (*qasdan*) návštěvu hrobů, avšak v nezamýšlené návštěvě, jako například vede-li cesta k domovu kolem hřbitova, neviděl nic špatného (*lá ba's*). Důvodem, proč žena nesmí navštěvovat hřbitovy, je prý nebezpečí, že bude vystavena pokušení hříšných lidí, kteří na takováto liduprázdná místa mohou zavítat, což by pro ni mohlo mít neblahé následky.⁹

Ne všichni salafitští ulamá' však v této věci zastávali takovéto krajní názory. Například uznávaný znalec hadíthů Muhammad Násiruddín al-Albání (z. 1999) kritizoval zákaz zijáry ženám jako neopodstatněný. Argumentoval tím, že hadíth „Ať Bůh prokleje ženy, které navštěvují hroby, i lidi, kteří nad nimi staví modlitebny a rozsvěcejí svítilny,“ o nějž mnozí salafité svůj zákaz opírají, má slabý *isnád*¹⁰ a jako takový není důvěryhodný. Podle jeho mínění je prorokův prvotní zákaz zijáry míněn obecně pro muže i ženy. Pozdější hadíth – „Zakazoval jsem vám navštěvovat hroby, ale nyní je navštěvujte, neboť vám připomenou onen svět“ – ruší (*násich*) předchozí zákaz s platností pro muže i ženy, který tímto není platný

6 Abdalazíz ibn Báz et al., *al-Bida' wa al-muhdathát wa má lá asla lahu*, ar-Rijád: Dár ibn Džurajma 1998, 294.

7 Slovo *fitna* má mnoho různých významů. V našem článku se vyskytuje na několika místech, kde volíme překlad „pokušení“ a „rozkol“.

8 Abdalazíz ibn Báz, *at-Tahqíq wa al-ídáh li kathír min masá'il al-hadždž wa al-umra wa az-zijára alá daw' al-kitáb wa as-sunna*, Makka: Mu'assasat Makka li-t-tibá'a wa al-i'lám 1974, 82.

9 Ibn Uthajmín, *al-Džámi' li ahkám fiqh as-sunna*, al-Qáhira: Dár al-ghad al-džadíd 2007, 50.

10 *Isnád* znamená doslova „opření“, tedy řetězec tradentů, pomocí nějž se dokládá věrohodnost textu hadíthu.

(*mansúch*).¹¹ Ve vztahu k zijáři a architektuře vzbudilo ohlas al-Albáního dílo *Varování modlího se před tím, aby se z hrobů dělaly mešity* (*Tahdhír as-sádzid min ittichádh al-qubúr masádzid*). Cituje zde názory Ibn Qajjima al-Džawziji, o němž bude řeč později, podle nichž místa, kde existuje neposlušnost vůči Bohu, musí být zničena (*hadm*) a spálena (*tahriq*) imámem, tj. vůdcem islámské obce.¹²

V Jemenu to byl al-Albáního žák Muqbil ibn Hádí al-Wádi'í (z. 2001), ve své době jedna z tamních vůdčích postav salafitského islámu, kdo ničení hrobů hlasitě propagoval na audiokazetách. Al-Wádi'í, který studoval na Fakultě šarí'y při Islámské univerzitě v Medíně, napsal disertační práci s názvem *Soud o dómu postaveném nad prorokovým hrobem* (*Hukm al-qubba al-mabnija alá qabr ar-rasúl*). Požadoval v ní, aby byl prorokův hrob přemístěn mimo mešitu a dóm zničen, neboť se jedná o herezi (*bid'a*).¹³ Al-Wádi'ího k napsání disertace údajně přimělo to, že narazil na *fatwu*, která schvalovala stavění dómů nad hroby na základě toho, že komunita věřících již přijala dóm vybudovaný právě nad prorokovým hrobem. Jedná se o princip konsenzu (*idžmá'*), jenž je třetím zdrojem islámského práva. Al-Wádi'í svou argumentaci postavil na hadíthech, které jsou tomuto principu nadřazené, a hojně cituje mimo jiné z díla Ibn Tajmíji a Muhammada aš-Šawkáního (viz dále). Ze současného stavu pak vinil ummajovského chalífu al-Walída ibn Abdalmalika (vládl 668-715), jenž začlenil prorokův hrob do mešity, a mamlúckého sultána Egypta al-Mansúra Qaláwúna as-Sálihiho (1222-1290), jenž nad hrobem vybudoval dóm.

Al-Wádi'í soudil, že takováto stavba je nezákonná a je zároveň aktem nevíry (*kufr*). Muslimové proto mají za povinnost navrátit mešitu do původního stavu, to znamená posunout ji západně tak, aby hrob nebyl její součástí, a dóm zničit.¹⁴ V závěru své disertace al-Wádi'í naléhal na ulamá', aby muslimskou společnost varovali před tím, jaké nebezpečí stavění dómů nad hroby představuje, a připomínali vládčům jejich povinnost takovéto stavby odstranit.¹⁵ V knize nesoucí název *Chomejního bezbožnost v zemi dvou posvátných okrsků* (tj. Saúdské Arábii, *al-Ilhád al-chumajní fi ard al-haramajn*) al-Wádi'í odsuzoval heretické praktiky ší'itského islámu. Stojí za zmínku, že al-Wádi'í osobně navštívil mnoho takovýchto zakázaných míst v Íránu: dvakrát navštívil hrobku „kacířského imáma“ Cho-

11 Viz Amr Abd al-Mun'im Sálím, *Džámi' masá'il an-nisá' min fatáwá wa masá'il Muhammad Násir ad-Dín al-Albání*, Tanta: Dár ad-dijá' 2008, 114.

12 Al-Albání, *Tahdhír as-sádzid min ittichádh al-qubúr masádzid*, Bajrút: al-Maktab al-islámí 1972.

13 Pro jeho právní stanoviska založená na zmíněné disertaci viz Muqbil ibn Hádí al-Wádi'í, *Madžmú' fatáwá al-Wádi'í I*, [ar-Rijád: b. n.] 2005, 157-232.

14 *Ibid.*, 217.

15 *Ibid.*, 208.

mejního i hroby imámů Záde Sáliha, šáha Abdalazíma a imáma Abdalláha. Al-Wádi'í na počátku 80. let 20. století po svém návratu ze Saúdské Arábie otevřel v Jemenu náboženskou školu ve městě Sa'da s cílem propagovat puritánskou salafitskou interpretaci islámu a vést kampaň proti ší'itskému hnutí. Jeho útok byl namířen zejména proti hrobům zajdovských imámů v Sa'dě. Jeho horliví stoupenci pak myšlenky svého šejcha uskutečnili a v oblasti Sa'dy zničili mnoho hrobů.¹⁶

Měnící se pohledy od dob proroka Muhammada

Sunnitský nábožensko-právní pohled na otázku zijáry prošel dlouhým vývojem, fenomén samotný je však mnohem starší a sahá až do doby předislámské. V Koránu je doložena existence takzvaných *ansáb*, uctívaných kamenů vztyčených na místech hrobů. Zejména byly uctívány hroby zemřelých hrdinů a světců. Jiným rozšířeným zvykem bylo nad hroby rozbíjet stany (*qubba*, odtud pozdější název pro dóm a mauzoleum), v nichž se lidé nějakou dobu zdržovali. Rovněž rodiny se každoročně scházely u hrobů svých předků, aby nad nimi truchlily a obětovaly jim velbloudici. Lze bez obav říci, že různé předislámské rituály spjaté s kultem mrtvých přetrvaly až do dnešních dob.¹⁷

Muhammad sám měl ve zvyku navštěvovat hroby zemřelých druhů a přimlouvat se za spásu jejich duší. Ovšem víceznačnost jeho praxe i tradic, které zůstavil pozdějším generacím, vedla v pozdějším vývoji k různicím se výkladům. Pokusy vnést do této problematiky více světla, ať již zakomponováním předislámských zvyků do islámské sunny nebo snahou o jejich vymazání, lze dobře sledovat ve sbírkách hadíthů. Hadíthy si mnohdy protirečí: můžeme doložit jak zákazy, tak i příkazy navštěvovat hroby. Stejně tak je víceznačná otázka modlení se u nich. Prorokova smrt a události, které následovaly, se staly příkladem pro následující generace. Pohřební ceremonie spojené s prosbami o smilování nad zemřelými pak hrály významnou úlohu v definování muslimské zbožnosti v prvních stáletích islámu. Tyto islámské rituály se ale velice záhy staly předmětem sporů a brzy začaly procházet důkladnou proměnou.¹⁸

Muhammadova smrt nastolila otázku, jakým způsobem má být prorok pochován a jakou podobu má mít jeho hrob. Někteří věřící argumentovali, že proroci mají být pohřbeni tam, kde zemřeli, zatímco jiní ho navrho-

16 Bernard Haykel, „A Zaydi Revival?“, *Yemen Update* 36, 1995, 20-21.

17 Pro živé příběhy o pohřebních praktikách v předislámské Arábii, založené na literárních zdrojích, viz Ignaz Goldziher, *Muslim Studies I*, Chicago: Aldine 1966, 209-238.

18 Více k této problematice viz kupř. Leor Halevi, *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York: Columbia University Press 2007.

vali pochovat v jeho mešitě nebo na hřbitově al-Baqí‘ nedaleko Međíny, kde již byli pohřbeni někteří jeho druzi. Prosadil se první názor a prorok byl pochován v místnosti, která patřila jeho ženě Á‘iše a v níž zemřel. Á‘iša prý místnost využívala i nadále bez jakékoliv zástěny, jež by od ní hrob oddělovala. Teprve později, rušena zástupy návštěvníků, nechala hrob ohraničit zídkou, sama jej však i nadále navštěvovala nezahalená. Teprve když tam byl pohřben i Umar, začala si halit tvář. Muhammadovo místo posledního odpočinku, pravidelně ničeno a opravováno a někdy dokonce zdobeno zlatem a mozaikami,¹⁹ bylo vždy zdrojem disputací a mnozí tradicionalisté v něm viděli narušení svých „ryzích“ ideálů.

Islámské výtky ve vztahu k hrobkám vycházely z požadavku oddělit hroby od míst bohoslužeb a zabránit tomu, aby se staly předmětem uctívání. Později se ustavila podrobná náboženská pravidla regulující pohřební obřady. Tato pravidla byla ve sbírkách hadíthů začleněna do speciálních kapitol zvaných „al-džaná’iz“ (pohřby). Debatovalo se rovněž o principu zarovnávání hrobů (*taswíjat al-qubúr*). Prorok údajně již od počátku varoval před budováním pohřebních staveb. Z tohoto důvodu – jak se dozvídáme z hadíthů zaznamenaných at-Tirmídhím, Muslimem a jinými – například prorok vyslal Alího zničit všechny vyvýšené hroby a později sám Alí pověřil Abú al-Hadžždžádže al-Asadího týmž úkolem se slovy: „Nech žádnou modlu nezničenu ani žádný vyvýšený hrob nesrovnán.“ Zákaz budování domů byl pravděpodobně dodržován až do třetího století hidžry, kdy nejstarší *qubba*, Qubbat as-Sulajbjá v iráckém městě Sámarrá, poprvé porušila tento princip.²⁰ Stojí za zmínku, že v prosinci 2007 byla sunnitskými extremisty při bombovém útoku pozlacená kopule zničena a v roce 2008 byly zničeny i minarety. Mešita známá jako al-Askarija byla později zrekonstruována z iránských zdrojů. V odvetu pak ší‘itští ozbrojenci zase zničili mešitu a mauzoleum prorokova druha Talhy, jehož si sunnité velice váží.²¹

Víceméně až do 13. století hrály popisy hřbitovní architektury v islámské literatuře druhotnou roli a obdobně tomu bylo i v právu.²² Vážnější de-

19 Alí ibn Abdalláh Samhúdí, *Kitáb wafá’ al-wifá’ bi achbár dár al-Mustafá* I, Misr: Maktabat al-adab 1908, 484.

20 Keppel Archibald Cameron Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt* I, New York: Hacker Art Books 1979, 111. Je důležité poznamenat, že funkce oné *qubby* nám není známa. Dóm byl buď postaven jako mauzoleum chalify al-Muntasira, nebo imámů al-Askariho a al-Hádího, nebo mohl být docela profánní.

21 Stojí za zmínku, že podle Ibn Tajmíji ší‘a nejvíce nenáviděla prorokova druha Talhu a Zubajra, viz Muhammad Rašád Sálím (ed.), *Ibn Tajmíja, Minhádž as-sunna an-nabawiya* I, b. m.: b. n., b.r., 33.

22 Více o zajímavé debatě k tomuto tématu viz Thomas Leisten, „Between Orthodoxy and Exegesis: Some Aspects of Attitudes in the Shari‘a Towards Funerary Architecture“, *Muqarnas* 7, 1990, 12-22.

baty týkající se mauzoleí a návštěv hrobů se započaly teprve ve 12. a 13. století, když monumentální hrobky Ajjúbovců a mamlúků v Damašku a zejména v Káhiře zcela zastínily mešity a madrasy, které byly klíčové pro studium hadíthů. Dost možná to byla pragmatická potřeba sladit náboženské požadavky s realitou, co v této době přimělo sunnitské právníky nehodnotit pohřební architekturu kategorií zakázaného (*harám*), nýbrž jen zavrženého (*makrúh*), která neznamenalala zákaz a nebyla právně postizitelná. V reakci na kult a praktiky ší'itského islámu předchozích dynastií, zejména Bújovců a Fátimovců, se v sunnitském islámu vynořila právě otázka návštěvy hrobů. Zijára zahrnovala poutě, žádání mrtvých o přimluvu a pomoc, různé praktiky související s talismany a uctívání zemřelých. Na prvním místě stála otázka návštěvy prorokova hrobu (*zijárat qabr an-nabí, zijárat al-qabr an-nabawí, zijárat al-qabr aš-šaríf*) a hrobů ostatních proroků a světců. Návštěvy hrobů soukromých osob, které nebyly ze své podstaty masovým kultem, byly druhořadým právním problémem. První opozice vůči návštěvě hrobů vznikla v 9. století v Iráku, pokračování měla v Sýrii v 11. století a největší oporu měla v hanbalitských kruzích.

Ve 12. století se formovala – a to opět zejména v hanbalitských kruzích – soustavnější opozice vůči návštěvám hrobů v sunnitském prostředí. Jedním z prvních kritiků byl Ibn Aqíl (1039-1119). Třebaže zijáru zcela nezavrhoval, požadoval, aby probíhala v souladu s relevantními sunnitskými tradicemi. Jmenovitě kritizoval návštěvy hrobů formou poutí; dostavenička u hrobek po setmění, neboť „holobrádci a ženy [by se mohli] stýkat s chlípničky“; praktiky jako zapalování svíček, líbání hrobů či jejich parfémování.²³ Modlitby u hrobů nebo modlení se směrem k nim byly považovány za porušení principu *tawhíd* (viz dále) a za modlářství. Z následujících generací významných hanbalitů zmiňme například Ibn Qudámu al-Maqdisího (z. 1223), jenž zastával víceméně podobné názory.

Ibn Tajmíjova kritika zijáry

K pravděpodobně největším kritikům zijáry patřil syrský polyhistor, právník a teolog Ibn Tajmíja (z. 1328), který v mnohém navázal právě na Ibn Qudámu. Ibn Tajmíja významně přispěl k právní debatě o zijáře, v níž jasně definoval její význam a funkci.²⁴ Ibn Tajmíja také kritizoval pohřeb-

23 Podrobněji k raným generacím hanbalitů viz Josef W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford: Oxford University Press 2002, 126-130. Pro Ibn Aqílovy názory na zijáru viz George Makdisi, *Ibn Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1997, 209-213.

24 Mimořádnou prací věnovanou zijáře a tedy i Ibn Tajmíjovi je Christopher Schurman Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in*

ní architekturu své doby, neboť podle jeho názoru byla v ostrém rozporu se způsoby salaf. Uctívání hrobů považoval za zdroj idolatrie (*asl al-asnám*). Za modlářství ovšem považoval nejen uctívání mrtvých, ale veškeré přidružování (*širk*) k Bohu, tak jak je tomu z islámského pohledu v židovství a křesťanství. Ve své knize *Čeho si žádá přímá stezka na rozdíl od lidu pek-la (Iqtidá' as-sirát al-mustaqím li-muchálafat asháb al-džahím)* varoval komunitu věřících před nápodobou křesťanských a židovských zvyků a svátků. Tvrdil, že i pouhá vnější nápodoba může změnit věřícího a udělat z něj jednoho z jinověrců. O to horší je pak nápodoba vnitřní. Ibn Tajmíja kritizoval křesťanství za ikony a sochy, zprostředkující roli duchovenstva, kult svatých a jejich ostatků.

Jako teolog Ibn Tajmíja nazíral zijáru prizmatem klíčové koncepce tawhídu. Ta znamená přísný monoteismus. Protože Bůh je stvořitelem všech věcí (tzv. *tawhíd ar-rubúbija*), jen jemu jedinému náleží svrchované právo být uctíván (*tawhíd al-ulúhija* nebo *tawhíd al-ibáda*). A právě porušení tohoto principu znamená širk. Od toho se odvíjí i Ibn Tajmíjovo právní stanovisko, které musí být v souladu s principem tawhídu. Ibn Tajmíja rozlišoval mezi dvěma druhy zijáry: (1) poutí (*safar*, *šadd ar-rihál*, *imtá' ar-rihál*) podniknutou s cílem návštěvy hrobů a jiných posvátných míst a (2) zijárou jako takovou. Ve vztahu k pouti vycházel z hadíthu „Sedla se neupevňují, leč k třem mešitám: mešitě al-Haram [v Mekce], mé mešitě [tj. prorokova mešita v Medíně] a mešitě al-Aqsá“.²⁵ Podle Ibn Tajmíji se mešitou al-Aqsá rozumí všechny mešity založené prorokem Sulajmánem (Šalamounem). Je dovolené a záslužné (*mustahabb*) cestovat k nim za účelem zákonné bohoslužby, jako je rituální (*as-salát*) a invokativní (*ad-du'á'*) modlitba, připomenutí si Božích jmen (*adh-dhikr*), čtení Koránu (*qirá'at al-qur'án*) a meditace (*i'tikáf*, jakási obdoba křesťanských vigilií). V mešitě al-Haram v Mekce navíc do zákonné bohoslužby patří obcházení Ka'by (*tawáfí al-ka'ba*), dotýkání se těch rohů Ka'by, které směřují k Jemenu (*istilám ar-ruknajn al-jamánijajn*), a líbání černého kamene (*taqbíl al-hadžar al-aswad*).²⁶ Ibn Tajmíja v této souvislosti nejvíce kritizoval

Late Medieval Egypt, Leiden: E. J. Brill 1999. Viz také Marco Schöller, *The Living and the Dead in Islam: Studies in Arabic Epitaphs II: Epitaphs in Context*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004, a Niels Henrik Olesen, *Culte des saints et pèlerinages de Ibn Taymiyya*, Paris: P. Geuther 1991. Klíčovou studii k Ibn Tajmíjovi nadále zůstává Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya*, Cairo: L'Institut français d'archéologie orientale 1939.

25 Pro studii této tradice a její možné interpretaci viz Meir J. Kister, „You Shall Only Set Out for Three Mosques: A Study of an Early Tradition“, *Le Muséon* 82, 1969, 173-196.

26 Ibn Tajmíja, *Madžmú'at al-fatáwá* XXVII, al-Mansúra: Dár al-wafá' 2005, 44. Zajímavý je pohled tradicionalistů na rituál líbání černého kamene. Zde často citují výrok (*qawl*) Umara, že kdyby jej neviděl líbat samotného proroka, nedělal by to.

uctívání Skalního dómu (*Qubbat as-sachra*) v Jeruzalémě a jeho stavění na roveň mešitě al-Haram v Mekce. Na základě zmíněného hadíthu Ibn Tajmíja soudil, že *Qubbat as-sachra* není součástí jeruzalémského Haramu. Muslim, který se modlí směrem ke skále namísto k černému kameni v Mekce, je nevěřící, a pokud se nekaje, má být zabit.²⁷

Zijára pro Ibn Tajmíju nepředstavovala pouze právní, ale i sémantický problém.²⁸ Byl-li kritikem ziyáry, byly to pouze heretické a inovativní praktiky, které prohlásil za nezákonné. V tomto duchu činil rozdíl mezi heretickou ziyárou (*zijára bid'íja*) a zákonnou ziyárou (*zijára šar'íja, zijára mašrú'a*). Zijára je sice právní pojem (*ism šar'í*), ale jeho původní význam byl změněn tak, že označuje heretické praktiky.²⁹ Zákonná ziyára zahrnuje pozdravení mrtvých a nerituální modlitbu za ně, kterou se živý za mrtvé přimlouvá u Boha. V souladu s tawhídem však živý po mrtvých nic nežadá. Ibn Tajmíja odsuzoval všechny druhy přimlovenství u mrtvých (*tawassul, šafá'a*, jakási obdoba orodování) a žádání je o pomoc (*istighátha*). Podle Ibn Tajmíji je mechanismus zcela opačný než u populární, heretické ziyáry. Bůh se tak nad mrtvým může smilovat zásluhou přimlavy živého a jeho laskavosti (*ihsán*, doslova dobročinnost) vůči mrtvému a živému se za tento čin odměnit.³⁰ Návštěva hrobů slouží věřícímu zároveň jako připomenutí jeho vlastní pomíjivosti, jako jakési memento mori (*i'tibár, ib-ara*). Z tohoto důvodu prorok zrušil svůj prvotní zákaz: „Zakazoval jsem vám navštěvovat hroby, ale nyní je navštěvujte, neboť jsou vám připomínkou onoho světa.“³¹

Zvláštní kapitulu Ibn Tajmíja věnoval návštěvě prorokova hrobu v Medíně. Domníval se, že stejné zbožné činy, které se mohou vykonat v prorokově místnosti (*al-hudžra an-nabawíja*), ať již je to modlitba za něj a zdravice, chvála (*thaná'*), vzdání úcty (*ikrám*) či zmínění jeho ctností a předností (*dhikr mahásin wa fadá'il*), se mohou provést kdekoli v jinde. Prorok pravil: „Nečiňte z mého příbytku místo poutí, neboť vaše modlitby mě zastihnou, ať již jste kdekoli.“³² V této souvislosti a v kontextu nápo-

27 *Ibid.*, 10.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, 94.

30 *Ibid.*, 44. V překladu příslušné pasáže Josef W. Meri, „Ziyara“, in: P. J. Bearman – T. Bianquis – C. E. Bosworth – E. Van Donzel – W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam* XI, Leiden: E. J. Brill 2005, 525 („and God the Exalted has mercy upon the living who supplicate for the dead“), tak vidíme mylné čtení a nepochopení Ibn Tajmíjovy pozice.

31 Ibn Tajmíja, *Madžmú'at al-fatáwa* XXVII..., 69. Existuje mnoho variant uvedeného hadíthu.

32 M. J. Kister, „You Shall Only...“, 130. Muhammad byl podle muslimského podání pochován na témže místě, na němž zemřel.

doby náboženských praktik Ibn Tajmíja často citoval i hadíth: „Nechť Bůh prokleje židy a křesťany, kteří si z hrobů svých proroků učinili svatostánky.“ Ibn Tajmíja zakazoval pouť pouze za účelem návštěvy prorokova hrobu, ale pokládal za zvyklost (ortopraxe, *sunna*) ho navštívit poté, co se věřící pomodlí v prorokově mešitě, neboť tak to dělali i prorokovi druží (*sahába*). Odvolával se přitom na hadíth o pouťi výlučně ke třem mešitám. Po návštěvě prorokova hrobu je záslužné navštívit hřbitov mučedníků padlých v bitvě u Uhudu a pomodlit se v al-Qubá', první mešitě založené prorokem Muhammadem.

Na druhé straně Ibn Tajmíja kritizoval hadíthy, které vybízejí k návštěvě prorokova hrobu, a prohlásil je všechny za podvrhy (*mawdú'*) a výmysly (*kidhb*). Nejznámějšími takovými hadíthy jsou „Kdo vykoná hadždž bez toho, aniž by mě navštívil, odvrací se ode mne“ a „Kdo navštíví můj hrob, musí mě žádat o přímluvu“.³³ Ibn Tajmíjova kritika těchto hadíthů byla formální i obsahová. Po formální stránce napadl původ těchto hadíthů. Nejsou obsaženy v žádné autoritativní sbírce od al-Bucháriho, Muslima, Abú Dáwúda a an-Nasá'ího, nenachází se ani v *Musnadu* Ahmada ibn Hanbala. Zahrnuty jsou jen ve sbírce ad-Dáraqutního (z. 955), která se neřadí k těmto autoritativním sbírkám. Ibn Tajmíja z toho vyvozoval, že co se týče zijáry prorokova hrobu, ulamá' vycházejí jen z hadíthů, podle nichž je třeba proroka pozdravit (*as-salám wa as-salát alajhi*). Po obsahové stránce tyto hadíthy odporují koncepci tawhídu, neboť je to zjevný širk.

Jako širk Ibn Tajmíja odsoudil i žádání zesnulého proroka Muhammada o prostřednictví mezi člověkem a Bohem. To se týká i jiných proroků a zbožných mužů (*sálihín*), živých či mrtvých. V případě proroka Muhammada bylo přímluvenství (*šáfá'a*) u něj stejně jako návštěvování jej zákonné pouze za jeho života. Po jeho smrti se však oboje stalo zcela nepřipustným. U prorokova hrobu je tak zakázáno žádat jej o cokoliv. Ibn Tajmíja přesto připustil návštěvu jeho hrobu a pokládal ji dokonce za záslužnou. Účelem takové návštěvy má být žádat Boha, aby se nad prorokem smiloval (*tarahhum*). Dále tato návštěva musí splňovat všechny uvedené podmínky, které se týkají poutí.

Ve své kritice poutě k prorokovu hrobu Ibn Tajmíja odmítal rovněž veškeré křesťanské a židovské argumenty. Tak například říkal, že zákaz dělat z hrobů mešity není dán nečistotou těchto míst.³⁴ Podle jednoho hadíthu se

33 Pro rozbor těchto hadíthů viz Taqíuddín as-Subkí, *Šifá' as-saqám fi zijárat chajr al-anám*, Bájruť: Ladžnat at-turáth b.r.

34 Zajímavý je v této souvislosti biblický verš: „Běda vám, zákoníci a farizejové, pokrytci! Podobáte se obilným hrobům, které zvenčí vypadají pěkně, ale uvnitř jsou plné lidských kostí a všelijaké nečistoty. Tak i vy se navenek zdáte lidem spravedliví, ale uvnitř jste samé pokrytectví a nepravost. Běda vám, zákoníci a farizejové, pokrytci! Stavíte náhrobky prorokům, zdobíte pomníky spravedlivých ...“ (Mt 23,27-29).

totiž maso proroků nerozkládá. Skutečný důvod zákazu podle Ibn Tajmíji spočíval v obavě z pokušení uctívat hroby (*chauf al-fitna bi al-qabr*). Takový byl názor imáma aš-Šáfi‘iho a salaf, kteří přikazovali srovnávat hroby se zemí (*taswijat al-qubúr*) a odstraňovat vše, co by mohlo vést k pokušení (*ta‘fijat má jatafattan bihi minhá*). Ibn Tajmíja to uváděl na příkladě Danielova hrobu, jež dal druhý chalífa Umar srovnat se zemí, protože jeho správce Abú Músá al-Aš‘arí (z. 672) ho v dopise informoval o tom, že lidé proroka žádají o pomoc. Umar správci údajně nařídil za deního světla vykopat třicet hrobů a tělo proroka v noci pohřbit v jednom z nich.³⁵ Podobný postoj zastával i nejvýznamnější Ibn Tajmíjův žák Ibn Qajjim al-Džawzija (z. 1350), který argumentoval názorem, že prorok Muhammad přikázal zničit vyvýšené hroby (*al-qubúr al-mušřifa*).³⁶ Podle Ibn al-Qajjima se tak stalo proto, že pokušení uctívat vyvýšené hroby (*fitnat ansáb al-qubúr*) může vést k modloslužebnictví.³⁷ Ibn al-Qajjim rovněž zdůrazňoval prostý vzhled muslimských hrobů: prorok údajně zakázal hroby bít sádrou (*tadžsís*), psát na ně (*kitába*), a to včetně koránských veršů, a umísťovat na ně tabulky (*alwáh*). Zakázal rovněž pokrývat hroby čímkoliv jiným než hlínou.³⁸

Ibn Abdalwahháb a aš-Šawkání: dvě různé salafitské interpretace Ibn Tajmíji

V 18. století se v Nadždu, srdci Arabského poloostrova, vynořilo hnutí usilující o nápravu islámu a odstranění lidových kultů, v nichž toto hnutí spatřovalo rozpor s tradicí a Koránem. V té době bylo běžné uctívání kamenů, posvátných stromů, studní a hrobů světců a významných mužů islámu, o nichž se věřilo, že mají nadpřirozenou moc. Lidé světce buď prosili o pomoc přímo, nebo je žádali o přímluvu u Boha. Někteří učenci té doby tyto zvyky přirovnávali k pohanským praktikám, které byly rozšířené v době předislámské, tzv. *al-džáhilíji*.³⁹

Zakladatelem tohoto hnutí, které vešlo do povědomí jako wahhábismus (*al-wahhábija*), byl Muhammad ibn Abdalwahháb (z. 1792). Zboření hrobu spolu s vyvrácením posvátného stromu a ukamenováním cizoložnice se staly symboly povahy nového hnutí. Nadždský kronikář Ibn Ghannám o této události poznamenal:

35 Ibn Tajmíja, *Madžmú‘at al-fatáwá* XXVII. ..., 70.

36 Ibn al-Qajjim, *Igháthat al-lahfán min masádžid aš-šajtán*, al-Qáhira: Matba‘at Mustafá al-Bábí al-Halabí 1939, 210.

37 *Ibid.*, 212.

38 *Ibid.*, 196.

39 Viz například zprávy kronikáře z 19. století: Uthmán ibn Abdalláh ibn Bišr, *Urwán al-madžd fi tárih Nadžd* I, ar-Rijád: Dárat al-malik Abdalazíz 1982, 27-34.

Šejch Muhammad ibn Abdalwahháb vyrazil spolu s Uthmánem ibn Mu'ammarem a velkou částí jejich skupiny na ona místa s krumpáči, vyrvali ty stromy, zbořili svatyně a hroby srovnali se zemí podle sunny. Byl to také šejch, kdo vlastnoručně zbouřil hrob Zajda ibn al-Chattába ...⁴⁰

Zajd byl prorokův druh a bratr druhého chalífy Umara a jeho hrob se těšil veliké úctě. Ibn Bišr uvádí, že Ibn Abdalwahháb očekával silný odpor obyvatelstva, proto měl doprovod 600 mužů.⁴¹ Podobných uctívaných míst bylo více i za hranicemi Nadždu, například v Hidžázu. Mezi nejznámější patřily hroby prorokových žen Chadídzy a Majmúny bint al-Háriith.

Velká část díla Ibn Abdalwahhába je věnována doktríně tawhídu, zejména jeho aspektu *tawhíd al-ibáda*. Všechny formy porušení této ústřední zásady, tedy širk, jsou důvodem k exkomunikaci (*takfír*) souvěrců a vedení svaté války (*džihád*) proti nim. Ibn Abdalwahháb to přirovnává k džihádu, který vůči *mušrikům* (těm, kdo se dopouštějí širku) vedl sám Muhammad. Tato koncepce tedy vychází z původních islámských pojmů, které však Ibn Abdalwahháb aktualizoval a aplikoval je na svou dobu, a to bez ohledu na tisíciletý vývoj islámského práva. Velmi radikální byla i jeho koncepce *al-walá' wa al-bará'*. Ta v podstatě znamená soudržnost muslimů (*al-walá'*) a zřeknutí se (*al-bará'*) všech těch, kdo se s wahhábity jakkoliv názorově rozcházejí. Tato doktrína, která svět rozděluje na diametrálně antagonistické póly – tábor věřících (*ahl at-tawhíd*) a všechny ostatní (*mušrikún*) – byla známa již raným cháridžitům.

Ibn Abdalwahháb považoval za původ širku právě přehnané uctívání hrobů a nekrolatrii jako takovou. Tvrdil, že širk může mít mnoho forem jako: prodávání (*i'tikáf*) na hrobech lidí jako jsou proroci, prorokovi druzi či ti, kdo měli k Bohu blízko (*al-wilája*), putování za účelem návštěvy (*šadd ar-rihál ilá az-zijára*) hrobu zbožného muže, prošení jej nebo Boha nebo konání rituální či invokativní modlitby u jeho hrobu.⁴²

Ibn Abdalwahháb byl mnohými svými současníky za své názory obviňován. Jeho případ je ovšem o to komplikovanější, že se k otázkám zijáry ve zcela odlišném duchu vyjadřoval i na jiných místech. Kupříkladu ve svých dopisech různým muslimským vůdcům a duchovním se hájil, že mu jsou připisovány názory, které nikdy nevyřkl. Tato skutečnost je ovšem v rozporu s obsahem jeho nejznámějších děl, například *Knihy o tawhídu* (*Kitáb at-tawhíd*) nebo *Tři principů* (*al-Usúl ath-thalátha*). V jednom z těchto údajných dopisů na svou obranu si tak Ibn Abdalwahháb stěžuje, že ho lidé obviňují například z jeho údajného prohlášení, že „pokud bych

40 Ibn Ghannám, *Táríh nadžd*, Al-Qáhira: Dár aš-šurúq 1994, 84.

41 Ibn Bišr, *Unwán al-madžd fi táríh Nadžd* I..., 39.

42 Ibn Qásim, *Ad-durar as-saníja fi al-adžwiba an-nadždija* II, Bajrút: Dár al-arabíja li-ttibá'a wa an-našr 1982, 9.

mohl zničit dóm prorokovy mešity, zničil bych jej, ... a že zakazují návštěvu prorokova hrobu a hrobů rodičů a jiných ... Na to odpovídám: sláva Bohu, toto je velká lež“.⁴³

Ať již bylo poselství, které chtěl Ibn Abdalwahráb sdělit, jakékoliv, je historickým faktem, že se první desetiletí 19. století neslo ve znamení wahhábitických výbojů. Roku 1801 wahhábité vyplnili Karbalu a později Basru, zabíjeli obyvatelstvo a bořili hrobky včetně mauzolea prorokova vnuka a ší'itského mučedníka al-Husajna. Kořist wahhábitům umožnila financování dalšího tažení, tentokrát na západ. Roku 1803 se zmocnili Mekky a Medíny a zničili zde za několik let mnoho hrobů, včetně značné části hřbitova al-Baqí'. Když se Ibn Saúd, vojenský vůdce wahhábitů, zmocnil Mekky, vstoupil do prorokova mauzolea a odnesl si odtamtud mnoho zlatých věcí, ale hrobka jako taková zničena nebyla – pravděpodobně z obavy, jaké reakce by mohl tento krok v islámském světě vyvolat.

Pozdější wahhábitické vpády do Jemenu a snahy o prosazování vlivu i tam narušily vztahy s jemenskými tradicionalisty, kteří byli rovněž ovlivněni salafitskými myšlenkami Ibn Tajmíji. Například jemenští tradicionalisté Ibn al-Amír a Muhammad aš-Šawkání zprvu velmi vřele reflektovali ve svých oslavných básních Ibn Abdalwahrábovo učení, jež se jim zdálo blízké. Později, když k nim dolehly zprávy o exkomunikaci muslimů, vzali své qasídy zpět a složili básně, v nichž odmítli extremismus wahhábitů a přirovnali je k cháridžitům.⁴⁴

Jemenští tradicionalisté, kteří se cítili být wahhábity ohroženi – jak ideologicky, tak vojensky – rovněž přispěli svým dílem do debaty týkající se zijáry. Klíčovým textem, který má formu fatwy, je *Kniha navlékaných perel ve výlučnosti slova tawhíd (Kitáb ad-durr an-nadíd fí ichlās kalimat at-tawhíd)*. Napsal ji v roce 1801 aš-Šawkání (1759-1834) a stejně jako Ibn Abdalwahrábova *Kniha o tawhídu* se týká zejména dvou témat: tahwídu a širku. Aš-Šawkání však neodsuzoval návštěvu hrobů, a v tomto

43 Abdalazíz ibn Zajd ar-Rúmi – Muhammad Bultádží – Sajjid Hidžáb (eds.), *Mu'allafát aš-šajch imám Muhammad ibn Abdalwahráb V*, ar-Rijád: b. n. 1981, 11-12.

44 Viz Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkání*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 128-129. Dokonce i Ibn Abdalwahrábův bratr Sulajmán v pojednání později pojmenovaném *Boží blesky v odpověď na wahhábitismus (As-sawá'iq al-iláhija fí ar-radd alá al-wahrábija)* mimo jiné kritizoval svého bratra Muhammada, že exkomunikuje muslimy v nejširším slova smyslu (*ahl al-qibla*) a že redukuje učení Ibn Tajmíji na otázku *tawhíd al-ubúdija* a *takfír*. Nepřímo jej také přirovnal k cháridžitům. Pro tyto jeho názory viz Sulajmán ibn Abdalláh ibn Abdalwahráb, *As-sawá'iq al-iláhija fí ar-radd alá al-wahrábija*, al-Dár al-bajdá': Matba'at an-nadžáh al-džadída 2005.

ohledu tak má mnohem blíže k názorům Ibn Tajmíji než ke zjednodušujícím názorům wahhábitů.⁴⁵

Ačkoliv byl aš-Šawkání zastáncem myšlenky boření hrobů, pokud byly předmětem uctívání, s wahhábity se rozcházel v názoru, že toto chování představuje důvod pro exkomunikaci. Zaobíral se hlavně myšlenkou, že by se návštěva hrobů mohla stát institucionalizovanou záležitostí a jako taková by dala zbloudit prostým muslimům, kteří by uvěřili v moc mrtvých plnit jejich přání. Tato představa je v rozporu s principem tawhídu. Na konci své fatwy nicméně aš-Šawkání povoluje návštěvu hrobů, zvláště pokud se chce věřící pomodlit za duši zemřelého a jeho jednání nedává špatný příklad nevzdělaným masám.⁴⁶ Ve svých dalších dílech aš-Šawkání zdůrazňoval, že stavění domů nad hroby je *bid'a*, stejně jako vyzýval k zarovnávání hrobů převyšujících dovolenou výšku, což považoval za závaznou povinnost (*wádžiha mutahattima*).⁴⁷

Závěr

Islámská historie byla svědkem mnoha neúspěšných pokusů několika náboženských autorit a učenců vymazat všechny možné náznaky kultu mrtvých z islámských rituálů. Jejich hlavním cílem ve vztahu k některým pohřebním rituálům bylo vymezit islámské rituály vůči určitým praktikám ostatních monoteistických náboženství. Tyto pokusy – máme-li věřit v autenticitu sunnitské tradice – byly činěny již v samých počátcích islámu. Muhammad sám se obával, že by muslimové mohli v kultu mrtvých napodobovat křesťany a židy. Následkem odporu tradicionalistů vůči všem náboženským praktikám, které nebyly zavedeny Muhammadem (tzn. nebyly obsahem tradic), vznikla hluboká propast mezi tradicionalistickým ideálem čisté morálky a víry nepoznamenané jinými náboženskými vlivy na jedné straně a každodenní praxí prostých věřících na straně druhé.

Většina ulamá' se snažila popularitě navštěvování hrobů vyjít vstříc a schvalovala ho, zatímco hlasitá menšina učenců tyto praktiky považova-

45 Pro srovnání mezi aš-Šawkáním a wahhábity viz B. Haykel, *Revival...*, 136-137. Stojí rovněž za zmínku, že navzdory skutečnosti, že se jemenští tradicionalisté velice záhy distancovali od wahhábitského učení, sami wahhábité často citují právě ony oslavné verše, například Ibn Ghannám v *Tárich Nadžd*, komentář *Kitáb at-tawhíd* od Abdarrahmána ibn Hasana známý jako *Fath al-madžd*, z recentních publikací to je Sálih ibn Abdarrahmán Abbúd, *Aqídat aš-šajch Muhammad ibn Abdalwahháb as-salafíja wa athruhá fi al-álam al-islámí*, ar-Rijád: Markaz al-baith al-ilmí wa ihjá' at-turáth wa al-islám 2006/2007.

46 Fatwu analyzuje B. Haykel, *Revival...*, 130-133.

47 Muhammad ibn Alí aš-Šawkání, *Šarh as-sudúr bi tahrím raf' al-qubúr*, al-Qáhira: Matba'at ansár as-sunna al-muhammádíja 1947, 7.

la za nezákonnou herezi. Takoví učenci si brzy uvědomili, že některé chování a zvyky spjaté se zijárou se až příliš podobají nemuslimským praktikám. Snažili se proto o ryze vlastní islámský způsob, jimi samotnými chápáný a definovaný jako následování praxe první muslimské obce (*salaf*). Cílem těchto vlastních hřbitovních praktik tak mělo být v prvé řadě odlišení jejich náboženské komunity. Současně prohlubovali již existující (a, jak se domnívali, i žádoucí) společensko-náboženskou odloučenost mezi muži a ženami. Navzdory těmto snahám mnoho muslimů dodnes koná pravidelné poutě k hrobkám světců, aby je požádali o požehnání nebo přímluvu. Kult světců – pomineme-li svět ší'itského islámu, kde se jedná o kult zcela klíčový – je fenoménem rozšířeným po celém Blízkém východě, kde je nedílnou součástí lidového islámu spojujícího bohaté tradice a náboženské představy v různých regionech.

Referenčním bodem boje proti takovýmto praktikám je bezesporu dílo Ibn Tajmíji, tohoto hlavního středověkého ideologa salafitského islámu. Je však třeba zdůraznit, že zdaleka ne vždy se jednalo o věrnou interpretaci jeho názorů a postojů.⁴⁸ Ibn Tajmíja brojil proti rozvíjení hřbitovních rituálů nikoliv proto, že je považoval za projev pověrčivosti, jak tvrdí někteří jeho současní odpůrci. Výstižně to vystihl Engseng Ho:

Pověra je nepochopením skutečné kauzality; takhle to nefunguje. Návštěvám hrobů se má odporovat právě proto, že fungují. Vytváří mocnou a významnou dynamiku schopnou ustavit společenství založená nikoliv na zjevení [rozuměj na Koránu a sunně, obojí je považováno za Boží vnuknutí], nýbrž na něčem autochtonním, co ve hřbitovním komplexu vzniká.⁴⁹

Ibn Tajmíja se obával o identitu islámu jakožto samostatného a svěbytného náboženství, a proto kritizoval zejména ty praktiky, které byly rozšířeny v judaismu a křesťanství. Islámským ideálem byla myšlenka absolutního monoteismu: bezprostřední vztah mezi člověkem a Bohem.

Muhammad ibn Abdalwahháb, po Ibn Tajmíjovi další významný ideolog salafitského islámu, přejal mnohé charakteristické myšlenky Ibn Tajmíji a svou reformní snahu namířil také proti kultu světců a uctívání hrobů. Jeho osobní příklad vedl v řadě případů k ničení hrobů jeho duchovními následovníky na různých místech a v různých časech. Ovšem horlivost, s jakou jeho přívrženci napadali kult zijáry, překračovala Ibn Tajmíjovu pozici. Byla odrazem již zjednodušeného vidění tohoto složitěho nábožensko-právního problému. Pozici wahhábů je tak v rámci sala-

48 Máme zde na mysli autory, kteří se na něj vysloveně odvolávají; v salafitském islámu je živý princip *idžtihádu*, jenž umožňuje samostatnou interpretaci Koránu a sunny v oblasti pozitivního práva, nikoliv však neměnného dogmatu.

49 E. Ho, *The Graves of Tarim...*, 11.

fitského islámu možno považovat za krajní; za takovou byla ostatně považována již v době svého vzniku.

Ibn Abdalwahhábovi následovníci si nárokovali výhradní právo na interpretaci historie a potlačovali všechny myšlenky, které se neslučovaly s jejich názory. Salafitští ulamá' vyvinuli značné úsilí na formování kolektivní paměti a vytvoření ideologie všeobjímající islámské praxe. Například v Jemenu se salafité (kteří mají silné vazby na Saúdskou Arábii) snaží vymazat všechny památky připomínající jemenskou náboženskou, kulturní a lidovou historii. Tím, že boří hroby legendárních jemenských předků a světců, se snaží upevnit svou moc, jež se opírá o monopolizovanou síť mešit a islámských institucí. Salafitské dogma, pevně zakořeněné v písemné tradici i ortopraxi rané muslimské obce, se tak střetává s nedogmatickými rituály a kultem předků, nazývaných taktéž *salaf* či *asláf* (doslova předci). Tato tendence, jež si vyžaduje další studium, je pozorovatelná i v dalších částech islámského světa nacházejících se pod rostoucím vlivem salafitského islámu. Není to koneckonců první případ snahy vymazat historickou paměť (srovnej ničení židovských hřbitovů zejména ve východní Evropě za druhé světové války i po ní či podobné kroky komunistických režimů v případě náboženských hřbitovů).

Sami salafité se ve své snaze vymazat některé formy lidového islámu – máme-li na mysli pouze sunnitský svět a pomíneme-li ostrý střet salafitského islámu s islámem ší'itským – neváhají uchylovat k nadpřirozenému. Je proto často se opakujícím motivem legend, že sami světci ihned zničí stavby postavené nad svými hroby. Podobný osud, praví jedna z legend, prý potkal mauzoleum imáma Ahmada ibn Hanbala v Bagdádu nebo dóm alžírského světce Ahmada al-Kabíra, jenž se přes noc zbořil.⁵⁰ Ovšem ani druhá strana není zcela bezmocná. Snaží se dokázat, že jejich tradice jsou pevně zakořeněné a že není snadné je jen tak vymýtit. Například v návaznosti na výše zmíněné události v Jemenu roku 1994 stoupenci kultu světce, jehož svatyně byla zničena, tvrdili, že výbušniny, jimiž útočníci chtěli svatyni vyhodit do vzduchu, záhadně nevybuchly. Podle dalších populárních příběhů ti, kdo exhumovali mrtvé, vzápětí zemřeli v přestřelce s vládními jednotkami či matka jednoho z vandalů, který byl poraněn a paralyzován, přišla později sama světce žádat o přímmluvu za svého syna.⁵¹

Současní salafitští duchovní považují otázku návštěv hrobů za doktrinnální záležitost (*qadíja i'tiqádíja*) více nežli za pouhou záležitost právní (*qadíja fiqhíja*). V souladu se svými zásadami nahlíží na kultu spojené se zijárou prizmatem kategorií širk a kufr, skrze něž se vymezují vůči všem

50 I. Goldziher, *Muslim Studies I...*, 233.

51 E. Ho, *The Graves of Tarim...*, 11.

názorově odlišným směrům, a potvrzují tak svou vlastní výlučnost. Tím se posiluje i nenahraditelná role salafitských ulamá' ve společnosti jakožto znalců hadíthů – ty jsou jako všelék aplikovány na všechny neduhy. V této souvislosti je možné poukázat na míru a hojnost produkce tradicionalistické literatury v podobě sbírek hadíthů, z nichž většina je publikována či financována saúdskoarabskými institucemi. Salafitské učení se totiž opírá o hadíthy daleko větší měrou než o samotný koránský text, který je sice nepochybně autoritou jako nestvořené slovo Boží, nicméně nedává tak jako hadíthy odpovědi na mnohé otázky všedního života věřících. Jelikož je otázka zijáry úzce spjata s doktrínou, prostý věřící se může velmi snadno pohybovat mezi dvěma protipóly: vírou a nevírou. As-Sajjid Muhammad Alawí al-Málikí (z. 2004), bývalý prominentní saúdský učenec z Mekky, v jednom ze svých děl položil zcela oprávněnou otázku: „Jaká je vlastně spojitost mezi touto otázkou [tj. návštěvou hrobů] a idolatrií, nevírou a opuštěním řad věřících víry?“⁵²

Mnozí odborníci – zmiňme například významného znalce islámské jurisprudence a profesora práv na Kalifornské univerzitě v Los Angeles Khaleda Abou El Fadla – míní, že současný islám je zamořen zhoubnou puritánskou ideologií.⁵³ Dnešní salafité, jak jsme se pokusili ukázat na příkladu zijáry, se přiklání k mnohdy zjednodušujícímu pohledu na řadu složitých otázek, na něž dávají jednoduché odpovědi nepřipouštějící další debaty. Následkem toho je jedním z příznačných aspektů této rychle se šířící ideologie utlačování žen a stoupenců jiných výkladů islámu, stejně jako převlastnění si práva rozhodovat, kdo je správný muslim a kdo ne. Vysoké puritánské ideály, snahy o jejich udržení a doslovné lpění na náboženských textech se tak střetávají s protichůdnými tendencemi mnohých regionálních, smířlivých „islámů“, které se této snaze o uniformitu, globalizaci a vymazání historické paměti brání. Místa takovýchto ideových a ideologických střetů se pak stávají i místy ozbrojených konfliktů.

52 Muhammad Alawí al-Málikí, *Šifá' al-fu'ád bi zijárat chajr al-ibád*, ad-Dár al-bajdá': Dár ar-rašad al-hadítha 2002, 23.

53 Abou El Fadl, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*, Lanham: University Press of America – Rowman and Littlefield 2001, 28, pozn. 14.



SUMMARY

Ziyara: The Cult of the Dead and Grave Visitation in Salafi Islam

In certain parts of the Islamic world today, there exists huge ambiguity with respect to graves and related customs. This ambiguity gives rise to the consequent uncertainty regarding proper conduct on the part of ordinary believers, and sometimes – under certain historical and social circumstances – leads to the destruction of graves. This case study shows how the influence of some clerics permeates the everyday life of Muslims, who feel compelled to ask for guidance in every sphere of daily life. The authors examine the evolution of ziyara, grave visitation, and the main themes related to it, and show how its opponents understood it differently at different times. To achieve this, the authors analyze the legal opinions of Ibn Taymiyya, Ibn Abdalwahhab, Muhammad al-Shawkani, Muqbil al-Wadi'i, and other key figures of Salafi thought. The authors also assess the issues that emerged soon after the rise of Islam, such as the legality of building domes over graves; the kinds of utterances, such as prayers and supplications, allowed in graveyards; the maximum height to which a grave can be erected without becoming an idol; and the propriety of seeking intercession on behalf of oneself, among others. Furthermore, the authors show how such questions were gradually simplified and finally turned from mere legal issues into key doctrinal ones.

Keywords: ziyara; graves; Salafi Islam; worship of the dead; Ibn Taymiyya; Ibn Abdalwahhab; Ibn Baz; al-Wadi'i; Saudi Arabia.

Centrum pro studium Blízkého východu
Filozofická fakulta
Metropolitní univerzita Praha
Dubečská 900/10
Praha 10
100 00

ONDŘEJ BERÁNEK

beranek@mup.cz

Ústav Blízkého východu a Afriky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1

PAVEL ŤUPEK

paveltupek@yahoo.co.uk