

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Islámský modernismus v Egyptě

Bc. Jan Kondrys

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Kulturní antropologie Předního východu

Diplomová práce

Islámský modernismus v Egyptě

Bc. Jan Kondrys

Vedoucí práce:

Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2012

.....

Na tomto místě bych chtěl poděkovat Mgr. Danielu Křížkovi, Ph.D. za vedení práce, a své rodině a partnerce Báře, za jejich nedocenitelnou podporu a trpělivost, již se mnou mají.

Obsah

1 ÚVOD	6
2 STAV ZPRACOVÁNÍ TÉMATU V ČEŠTINĚ.....	10
3 ISLÁMSKÝ MODERNISMUS – VYMEZENÍ POJMU	12
4 MODERNÍ EGYPT A ISLÁM – STRUČNÝ NÁSTIN.....	20
5 RIFÁ^Ā A RÁFI^Ā AT-TAHTÁWÍ.....	26
5.1 Percepce Evropy očima muslimského učenca.....	29
5.2 „Otec egyptského vlastenectví“	32
6 MUHAMMAD ^ĀABDUH.....	35
6.1 Risálat at-tawhíd.....	42
6.2 Výklad Koránu.....	46
6.3 Fatwy.....	50
6.4 ^Ā Abduh a evropská civilizace.....	55
6.5 Obrana islámu.....	56
6.6 ^Ā Abduh a problematika muslimské rodiny.....	60
6.7 Hodnocení.....	61
7 QÁSIM AMÍN.....	64
7.1 „Osvobození ženy“ a „Nová žena“.....	66
7.2 Kritika Leily Ahmed.....	74
8 ^ĀALÍ ^ĀABD AR-RÁZIQ.....	77
8.1 Islám a základy vlády.....	79
8.2 Kritika ^Ā Abd ar-Ráziqova díla.....	84
9 MAHMÚD ŠALTÚT.....	88
9.1 ^Ā Álim par excellence.....	90
9.2 Islám a socialismus.....	94

9.3 Islám a nemuslimové.....	96
10 ODKAZ ISLÁMSKÉHO MODERNISMU V EGYPTĚ.....	101
10.1 Muhammad Sa ^č íd al- ^č Ašmáwí – islámský humanismus...	105
10.2 Hasan Hanafí – islámská levice.....	109
10.3 Muhammad Sajjid at-Tantáwí – umírněný ^č álim.....	113
11 ZÁVĚR.....	118
12 ZDROJE.....	120
13 RESUMÉ.....	128

1 ÚVOD

Práce, již čtenář právě drží v rukou, se pokouší mapovat klíčové myšlenky a argumenty představitelů islámského modernismu v Egyptě. K jejímu napsání mě motivovala skutečnost, že tento myšlenkový proud je v islamologickém a religionistickém bádání v současném českém prostředí zhusta opomíjen. Již letný pohled na českou knižní produkci o islámu prozrazuje dlouhodobý trend trvajících zájmu o problematiku spojenou s islámským fundamentalismem, extremismem, příp. terorismem. To samo o sobě není příliš překvapivé. Tato problematika je, kvůli dramatickým konotacím, jež vyvolává, bezpochyby čtenářsky velmi vděčná a objektivně se jedná ve vztahu k součnému muslimskému světu o mimořádně závažné téma. Přesto se domnívám, že zjevná disproporce v tematice literatury vztahující se k moderním a soudobým myšlenkovým proudům v islámu není úplně nejšťastnější, už vzhledem k tomu, že se islamologové a další odborníci u nás již léta, spíše neúspěšně, snaží přesvědčit laickou veřejnost, že islám není „ztuhlý monolit“, a že se jeho ideové (ideologické) směry v moderní době nedají omezovat na onu nepřítis foremou škatulku nazvanou „islámský fundamentalismus“. Bylo by dobré, kdyby se i u nás postupně objevily také práce zabývající se hlouběji vývojem a postoji těch tendencí v moderním islámu, které mají potenciál svým myšlenkovým obsahem přispívat spíše k vzájemné koexistenci, respektu, případně dialogu, než ke konfrontaci a nepřátelství. Zároveň by se samozřejmě mělo jednat o práce pokud možno objektivní, bez snah projektovat si do „světa islámu“ své postoje, svá přání, své koncepty.

O takový přístup jsem se snažil i v následujících řádcích, v práci jejímž cílem je představit reprezentativní vzorek modernistických náboženských postojů v Egyptě, nejlidnatější arabské zemi, jež je již téměř po dvě století předním centrem rozmanitých podob moderního islámského myšlení. Islámský modernismus měl v Egyptě (a do značné míry v Indii) v rámci muslimského světa nejsilnější pozici a jeho projevy zde jsou relativně symptomatické i pro ostatní muslimské země. Na omezeném prostoru nebylo možné podat

vyčerpávající souhrnné dějiny egyptského islámského modernismu, rozhodl jsem se proto raději učinit užší výběr několika ústředních postav tohoto směru (Rifá^c a Ráfi^c at-Tahtáwí, Muhammad ^cAbduh, Qásim Amín, ^cAlí ^cAbd ar-Ráziq, Mahmúd Šaltút), a v postupném sledu analyzovat jejich díla a hlavní myšlenky. Výběr autorů, kterými jsem se rozhodl v práci zabývat, je nepochybně subjektivní, nicméně byl proveden s ohledem na to, aby se jednalo o výběr skutečně reprezentativní, ve smyslu významu i názorové originality každého z těchto myslitelů. Především jsem kladl důraz na rozmanitost ústředních témat, jimž se vybrané osobnosti zabývaly, aby se čtenáři nabídl skutečně plastický obraz argumentace islámského modernismu v jeho plné šíři. Působení těchto autorů časově postihuje více než jedno století egyptských dějin a jejich vliv jednoznačně přesáhl hranice Egypta. Považoval jsem za užitečné přidat i základní biografické informace o autorech, a tam kde bylo třeba, jsem zasazoval jejich myšlenky do historického kontextu. Hlavní důraz je ovšem v práci kladen na deskripci a analýzu modernistické interpretace islámu a náboženské argumentace stran teoretických i praktických problémů, s nimiž se islámští modernisté snažili vyrovnat.

V práci jsem se snažil, pokud jsem měl možnost, čerpat přímo z pramenů, tj. z děl islámských modernistů, buď v arabském originále či v překladu, a rovněž z překladů textů těchto autorů, jež se objevily jako součást různých sborníků a antologií. Vedle těchto pramenů jsem vycházel i ze sekundární literatury – souhrnných prací k osobnostem a dílu jednotlivých myslitelů, odborných monografií, syntetizujících prací atd. Veškeré použité zdroje uvádím v bibliografii. V poznámkovém aparátu příležitostně odkazuji i na literaturu, z níž jsem sice bezprostředně nečerpal informace pro potřeby této práce, nicméně považuji za vhodné na ni upozornit případného zájemce o další studium.

Práce je v souladu s normami strukturována do kapitol a podkapitol. Po úvodu následuje kratší shrnutí dosavadních českých zdrojů k islámskému modernismu a dále kapitola, v níž se pokusím tento značně heterogenní a nesnadno uchopitelný pojem vymezit. Další část je pak věnována stručnému nástínu podoby vztahu islámu a státu v moderním Egyptě. Poté už rovnou

následují kapitoly věnované jednotlivým egyptským islámským modernistům. Rozsahem mezi nimi nápadně vyniká část věnovaná Muhammadu ^CAbduhovi, což je dáno jak rozsáhlou oblastí zájmů a aktivit, kterým se tento učenec věnoval, tak jeho mimořádným významem pro pozdější islámské myšlení v průběhu 20. století. Domnívám se, že bude prospěšné, když i český zájemce o islám bude mít možnost se blíže seznámit s činností, myšlenkami a náboženskou argumentací tohoto u nás vcelku opomíjeného velikána islámského reformismu. Poslední kapitola před závěrem shrnuje důvody, proč se islámskému modernismu nepodařilo stát se v dalším vývoji dominantním směrem egyptského náboženského a společenského života, a na příkladu tří významných osobností egyptského islámu v pozdějším období (Muhammad Sa^Cíd al-^CAšmáwí, Hasan Hanafí, Muhammad Sajjid Tantáwí) ukazuje, jakým způsobem ovlivnil islámský modernismus současné egyptské myslitele velmi odlišného zaměření.

Poznámka k transkripci:

Při transkripci arabských jmen, názvů a slov do češtiny vycházím ze zjednodušeného způsobu přepisu: hrtanovou hlasivkovou závěrovou neznělou hlásku ħ (česky zvanou ráz (arabsky hamza) přepisuji jako ' a na počátku slova ji vynechávám, interdentalní úžinovou neznělou hlásku θ přepisuji th (výslovnost obdobná jako v anglickém slově three), zadodásňovou palatalizovanou polozávěrovou znělou hlásku ḏ přepisuji dž (vyslovuje se jako znělý protějšek českého č), hltanovou úžinovou neznělou hlásku ħ přepisuji stejně jako její hrtanový protějšek h hláskou h, interdentalní úžinovou znělou hlásku dh přepisuji dh (výslovnost obdobná jako v anglickém slově this), předodásňovou úžinovou velarizovanou emfatickou znělou hlásku s přepisuji stejně jako její neemfatický protějšek s hláskou s, dentální polozávěrovou velarizovanou emfatickou znělou hlásku d přepisuji stejně jako předodásňové závěrové znělé hláskou d, předodásňovou závěrovou velarizovanou emfatickou neznělou hlásku t přepisuji stejně jako její neemfatický protějšek t hláskou t, zubnou úžinovou velarizovanou emfatickou znělou hlásku z přepisuji stejně jako předodásňové úžinové znělé hláskou z,

hrtanovou polozávěrovou znělou hlásku přepisují grafémem ^C (hrdelnice výslovností připomínající zesílenou hamzu) a důsledně ji zapisují na jakékoliv pozici ve slově, čípkovou úžinovou kmitavou znělou hlásku přepisují jako gh (výslovnost připomíná francouzské ráčkované r), měkkopatrovou závěrovou neznělou hlásku přepisují jako q (vyslovuje se jako zadní k), obouretnou úžinovou znělou hlásku přepisují jako w (výslovnost jako v anglickém well). Ostatní arabské hlásky přepisují jejich standardními ekvivalenty v latině. V přepisech zásadně vycházím z výslovnosti moderní spisovné arabštiny (*al-lughat al-^Carabíjat al-fushá*), nikoliv z arabských dialektů (např. píši Džamál místo egyptského lokálního Gamál apod.). Výjimku představují pouze ty pojmy, které už v češtině napevno zdomácněly v upravené podobě (např. Korán místo al-Qur'án, Káhira místo al-Qáhira atd.). Rovněž jména osob blízkovýchodního původu působících na Západě, a píšících v evropských jazycích, uvádím v jejich „westernizované“ podobě. Pro lepší orientaci v textu píši počáteční písmena arabských jmen a názvů velkým písmenem, ačkoliv arabština velká a malá písmena nerozlišuje. Pro základní informace o arabštině viz např. Oliverius, Jaroslav; Ondráš, František (2007): *Moderní spisovná arabština. Vysokoškolská učebnice, I. díl*. Praha: Set out, úvod, ss. 5-23. V práci se místy objevují i přepisy tureckých jmen z doby Osmanské říše. Zde se řídím dle moderního tureckého pravopisu užívajícího latinku.

Vzhledem k četnosti odkazů na Korán uvádím jednotlivé verše pouze jejich číselným zařazením. Na prvním místě stojí pořadí konkrétní súry, za lomítkem potom odkazovaný verš (např. 3/110). Čísla veršů jsou uváděna v souladu s oficiálním egyptským vydáním z roku 1923. Veškeré koránské citace jsou použity z překladu Ivana Hrbka (Praha, 1972).

2 STAV ZPRACOVÁNÍ TÉMATU V ČEŠTINĚ

V úvodu jsem uvedl, že je téma islámského modernismu v České republice dnes na okraji zájmu odborníků. Totéž neplatí pro období před listopadem 1989, kdy v někdejší Československu vyšlo hned několik prací mapujících ideový a politický vývoj v muslimských zemích v moderní době. Jejich slabostí je ovšem ve většině případů určitá poplatnost době svého vzniku, projevující se v ideologizující interpretaci a hodnocení některých jevů a myšlenek. Z publikací, jež se do značné míry zabývají také islámským modernismem, je třeba zmínit ve své době nepochybně přínosnou knihu Karla Petráčka *Islám a obraty času* (1969), v níž autor popsal islám jako neobyčejně živé náboženství, s nezvratnou tendencí k ovlivňování politického a kulturního života jedinců i společností. Dnes je Petráčkova kniha již v mnohém překonaná, nicméně stále v ní lze nalézt i některé inspirativní myšlenky. Jako nadčasová referenční příručka naproti tomu poslouží dvojdílná vysokoškolská skripta Luboše Kropáčka s příznačným názvem *Moderní islám* (1971, 1972), která poskytují množství informací o ideovém vývoji muslimského světa v moderní době a nabízejí i přeložený soubor textů od některých muslimských autorů. Vývojem vztahu náboženství, společnosti a politiky v muslimském světě v 19. a v 1. pol. 20. stol. se systematicky zabývá publikace autorského kolektivu vedeného Josefem Muzikářem *Zápas o novodobý stát v islámském světě* (1989), jejíž nesporné kvality poněkud snižuje jednak značná ideologická zabarvenost a bohužel rovněž i některé faktografické chyby a nepřesnosti.

Polistopadová islamologická a další tvorba pochopitelně reflektuje nové otázky a aktuální témata, jež se v souvislosti s islámem a muslimy objevují, a někdejší reformní modernismus již dlouho nepředstavuje lákavé téma badatelského zájmu. Pozoruhodnější je ovšem trvajícím vědecký nezájem o systematické zpracování humanisticky orientovaných proudů a myslitelů v současném islámu, jakkoliv se zdají tyto proudy být v dnešní době v menšině. Zatímco je v češtině dostupný již poměrně značný počet odborných monografií, článků, statí, diplomových prací atd., zabývajících se

problematikou islámského fundamentalismu (islamismu, politického islámu) z historiografických, religionistických, politologických, sociálně psychologických, ba i filozofických pozic¹, neexistuje kupříkladu jediná, ať už souhrnná či dílčí, monografie zabývající se myšlenkami a argumenty představitelů bezbřehé tendence, označitelné jako islámský liberalismus. Pozitivní výjimku v tomto ohledu představuje Luboš Kropáček, který ve svých knihách a člancích často poukazuje na ty názory současných muslimských představitelů a intelektuálů, jež mohou být chápány jako pozitivní příspěvek k problematice vztahu jednotlivých civilizací, lidských práv apod., nicméně činí tak pouze v rámci širšího výkladu o islámu v moderní době. Některým modernisticky a liberálně orientovaným osobnostem jsou věnována i encyklopedická hesla ve slovníku *Judaismus, křesťanství, islám* (2003) autorského kolektivu pod vedením Heleny Pavlincové a Břetislava Horyny, nicméně vzhledem k povaze a rozsahu knihy se jedná o hesla příliš krátká na to, aby o těchto osobnostech a jejich postojích mohla poskytnout dostatečně plastický obraz. Jediným skutečně konzistentním počinem tak stále zůstává rozhodnutí Miloše Mendela zařadit do své monografie *Džihád* (1997, 2010) jednu ucelenou kapitolu, jež se věnuje názorům Mahmúda Šaltúta na tento významný pojem islámského práva.²

¹ Z kvalitních prací na téma islámského fundamentalismu viz především Kropáček, Luboš (1996): *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad; Mendel, Miloš (1994): *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. Brno: Atlantis; Mendel, Miloš (2008): *S puškou a Koránem. Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*. Praha: Orientální ústav AV ČR; Barša, Pavel (2001): *Západ a islamismus. Sřet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury; Kepel, Gilles (1996): *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis; Kepel, Gilles (2006): *Válka v srdci islámu*. Praha: Karolinum.

² Resp. Mendel do své monografie začlenil i kapitolu o interpretaci džihádu Muhammadem Rašidem Ridou, jenž je většinou rovněž počítán mezi islámské modernisty. Řazení Ridy mezi modernisty je dle mého názoru značně diskutabilní a jen poukazuje na problematičnost snahy o uplatňování jasných a jednoznačně vymezených kategorií v moderním islámu jako takovém.

3 ISLÁMSKÝ MODERNISMUS – VYMEZENÍ POJMU

Při snaze o jednoznačné vymezení hlavních směrů a hnutí v moderním islámu narážíme na komplikace plynoucí ze značné diverzity a obtížné uchopitelnosti a zařaditelnosti jednotlivých postojů do rámce širších jasně definovaných kategorií. Potřeba schematizace si však žádá užívání určité relativně ustálené terminologie, jakkoliv je třeba mít na paměti, že tato terminologie může být pouze orientační, velmi zjednodušující a v některých momentech i mírně zavádějící. To platí i pro předmět našeho zájmu – islámský modernismus, termín označující vnitřně velmi strukturovanou a heterogenní tendenci islámského myšlení v moderní době. Tento termín je původně vnějším orientalistickým označením pro soubor idejí a jejich nositelů, reagujících v islámském prostředí za použití islámské argumentace na výzvy moderního světa. Problémem je, že v orientalistickém diskurzu bylo zvláště v minulosti užívání terminologie vztahující se k tomuto směru a jeho představitelům dosti nejednoznačné a rozkolísané.³ Ani dnes nepanuje mezi odborníky plná shoda na tom, jak islámský modernismus přesně ohraničit časově i myšlenkově.

Sami islámští modernisté se pochopitelně nechápali jako někdo, jehož cílem je měnit a přizpůsobovat islám podle požadavků moderní doby. Vystupovali jako pravověrní muslimové, jejichž úkolem je oživit duch původního islámu, nezkažený staletými neislámskými nánosy. Islám pro ně byl vhodným ideovým rámcem a návodem pro život muslimů v libovolné době. Orientalistickému termínu islámský modernismus se v muslimském prostředí nejvíce blíží patrně pojmy *isláh* (reforma) a *tadždíd* (obnova). Oba pojmy jsou hluboce zakořeněny v islámské tradici a sémanticky odkazují na návrat k hodnotám a normám vytyčeným Koránem a sunnou (prorockou tradicí).

³ Naprosto překonané je například Petráčkovu orientační dělení (podle vzoru Anouar Abdel Maleka) moderního myšlení v muslimském světě na dvě základní větve – islámský fundamentalismus a liberální modernismus. V něm pod hlavičku islámského fundamentalismu řadí vedle wahhábismu či Muslimského bratrstva např. i [©]Abduha a [©]Abd ar-Ráziqa nebo indické modernisty Sajjida Ahmada Chána a Sajjida Amíra [©]Alího, tedy osobnosti dnes chápané naprosto odlišně, viz Petráček, Karel (1969): *Islám a obraty času*. Praha: Svoboda, ss. 17-23.

Pojem isláh v Koránu (7/170, 11/117, 28/19) odkazuje k reformám kázaným a prováděným proroky, apelujícími na své hříšné komunity, aby se navrátily zpět k Bohu a Jeho zákonu. V pozdějším historickém vývoji jím byly ospravedlňovány reformní snahy, ať už nabíraly jakoukoliv podobu. Koncepce tadždídu zase vychází ze slavného Muhammadova hadíthu, dle něž má na začátku každého století Bůh poslat obnovitele víry (*mudžtahid*), který má oživit pravou islámskou praxi a vrátit muslimskou komunitu na „přímou stezku“. John L. Esposito charakterizuje tadždíd ve třech základních principech: 1) víra, že spravedlivá komunita, ustavená a vedená prorokem Muhammadem v Medíně, vytyčila žádoucí a závaznou normu pro další generace, 2) potřeba odstranit neislámské historické nánosy či nepřípustné inovace, jež vedly k pokřivení života muslimské komunity, 3) kritika ustavených institucí, zvláště oficiální interpretace islámu náboženským establishmentem.⁴ Problematické je, že koncepce isláhu a tadždídu jsou natolik široké, že se pod ně dá zařadit nepřeberná škála reformních proudů a myslitelů, oživujících „pravý islám“ v průběhu celých muslimských dějin, od vrcholného středověkého teologa Abú Hámida al-Ghazzálího až po puritánské wahhábovské hnutí na Arabském poloostrově. Jiné arabské pojmy ovšem s termínem islámský modernismus korespondují ještě mnohem méně. Například pojem *nahda* (obroda) se chápe především ve významu kulturně literárního obrozeneckého hnutí v Egyptě a Levantě v 2. pol. 19. a na zač. 20. století, spojeného s dynamickým rozvojem tisku na Blízkém východě, v němž byli zvláště aktivní arabští křesťané.⁵ Termín *salafija*, sémanticky značící úctu k „ctihodným předkům“ (*as-salaf as-sálih*, rozuměj Muhammadovi a první generaci muslimů), dříve odkazující k intelektuálně reformním snahám, ztělesněným především Džamál ad-Dínem al-Afgháním, Muhammadem ^cAbduhem a Muhammadem Rašídem Ridou, je dnes spojován především s rigidně literalistickým proudem současného

⁴ Esposito, John L. (1991): *Islam, the Straight Path. Expanded Edition*. New York, Oxford: Oxford University Press, ss. 115-116.

⁵ Základní informace k nahdě viz Shepard, William E. (1995): Nahdah. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 3*. New York, Oxford: Oxford University Press, s. 217; Gombár, Eduard (1999): *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Karolinum, ss. 315-316.

islámského fundamentalismu, tzv. salafismem, a jeho užívání v souvislosti s islámským modernismem působí vcelku zmatečně.

V této práci vycházím z širší definice, v pojetí Charlese Kurzmana, jenž éru islámského modernismu hrubě ohraničuje lety 1840-1940⁶, přičemž jako islámské modernisty chápu i Tahtáwího a Šaltúta, jejichž veřejné působení sice, jedním či druhým směrem, tuto hranici přesahuje, nicméně svými myšlenkami a postoji do tohoto rámce nepochybně zapadají. Zjednodušeně lze islámský modernismus označit jako široký a nesourodý intelektuálně reformistický proud islámu, usilující o obhájení platnosti islámského náboženství a jeho hodnot a norem v jejich ryzí podobě tváří v tvář dynamické modernitě. Do značné míry islámský modernismus reaguje na zřetelný vědecký a společenský pokrok v Evropě během novověku, který vyústil v průběhu 19. století v jednoznačnou evropskou politickou dominanci nad muslimským světem, jež našla své vyvrcholení v podobě evropského kolonialismu a imperialismu. Konfrontování s moderními idejemi, hodnotami a fenomény, jakými byl např. konstitucionalismus, nacionalismus, občanská společnost, náboženská svoboda, moderní věda a způsoby vzdělávání, práva žen atd., hledali islámští modernisté odpovědi a recepty na odvrácení úpadku muslimských společností ve vlastním důvěrně známém náboženském a hodnotovém systému. Odmítli jak sekulární „adaptacionismus“ westernizovaných vrstev muslimů, ochotných „zradit“ své náboženské a kulturní kořeny, tak konzervativní „rejekcionismus“ tradicionalistů, odmítajících a priori veškeré výtoby moderní doby a podněty přicházející z nemuslimského prostředí. Islámští modernisté kladli důraz na dynamiku a flexibilitu islámu, charakteristickou pro jeho raný vývoj, a provedli proces vnitřní sebekritiky a snahy o redefinici tradičního islámu tak, aby se prokázala jeho platnost ve změněných podmínkách.⁷ Aktuální napětí mezi islámskou vírou a modernitou považovali za následek historického vývoje, nikoliv inherentní podstaty islámu.⁸ Návratem k základním zdrojům islámu, Koránu a

⁶ Kurzman, Charles (ed.)(2002): *Modernist Islam, 1840-1940. A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.

⁷ Esposito (1991), s. 126.

⁸ Kurzman (2002), s. 4.

zčásti sunně, se pokusili, za pomoci metody *idžtihádu*⁹, reinterpretovat některé z jejich pohledu dobou již překonané a zastaralé normy a pravidla tradiční muslimské společnosti. Hlavní centrum islámského modernismu představoval Egypt a rovněž Indie s mysliteli typu Sajjida Ahmada Chána, Čirágha ^ĀAlího, Amíra ^ĀAlího, Muhammada Iqbála aj. Dalšími významnými islámskými modernisty byl např. turecký Namık Kemal, tuniský Chajr ad-Dín Paša, krymský Ísmägil (Ismail) Gasprinski a především „světoběžník“ Džamál ad-Dín al-Afghání. Myšlenky islámského modernismu se však v té či oné míře objevily po celém muslimském světě od subsaharské Afriky přes Balkán až po jihovýchodní Asii. Islámský modernismus v žádném případě nebyl monolitem a obsahoval v sobě mnohé rozporuplné postoje a hodnoty: budování státu i omezování jeho moci, elitářství i egalitarismus, důraz na disciplínu i svobodu, eurofilství i antiimperialismus, mystiku i odmítnutí mystiky, strategické využití tradiční učenosti i odmítnutí tradiční učenosti, návrat k dokonalosti raného islámu i aktualizaci rané praxe v souladu s historickou změnou.¹⁰

Typickým rysem islámského modernismu je jen velmi malý zájem o ryze věroučné otázky (*Āaqída*) a teologii (*kalám*).¹¹ Pakliže se už některý z islámských modernistů výrazněji zabýval teologií (např. Muhammad ^ĀAbduh), zpravidla nevybočoval z rámce obecně přijatelných dogmat a názorů a nepřicházel s příliš „revolučními“ postoji. Převažujícími tématy islámského

⁹ *Idžtihád* je termín islámské právní vědy, značící nezávislý úsudek oprávněného učence při interpretaci určitého náboženského (v nejširším slova smyslu) problému, zvláště tehdy, když na něj základní prameny islámu nedávají jasnou odpověď. V sunnitském islámu převládl od 10. stol., kdy byly v jeho rámci uznány čtyři ortodoxní právní školy, názor, že se „brány idžtihádu uzavřely“ (byť praxe nebyla v tomto zcela jednoznačná). Naproti tomu v šíitském islámu byl idžtihád vždy považován za legitimní nástroj při interpretaci náboženství. V sunnitském světě přispěl k rehabilitaci idžtihádu výrazně právě reformismus 19. století, v čele s Muhammadem ^ĀAbduhem. Za protipól idžtihádu se považuje *taqlíd*, bezpodmínečné následování starších autorit a rezignace na nezávislý úsudek při řešení náboženského problému. Srov. např. Pavlincová, Helena; Horyna, Břetislav (eds.)(2003): *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, s. 562.

¹⁰ Kurzman (2002), s. 5.

¹¹ To ostatně není nikterak překvapivé, vzhledem ke skutečnosti, že teologie nehrála v dějinách islámu, v porovnání s křesťanstvím, zdaleka tak klíčovou úlohu. V islámu, jenž je podobně jako judaismus ortopraktickým náboženstvím, byl vždy kladen důraz především na otázky „tohoto světa“, tj. uspořádání společnosti a závazky člověka vůči Bohu, společnosti a ostatním lidem. Široce rozpracována byla především náboženská právní věda (*fiqh*). Podrobněji o islámské teologii a obecně věrouce viz Kropáček, Luboš (1993): *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, ss. 58-90.

modernismu byly otázky vztahující se k životu muslimů, ať už jako jednotlivců či jako společenství, a k praktickým záležitostem „tohoto světa“. Příznačná témata, jež se objevovala u islámských modernistů v Egyptě (a podobně i v jiných částech muslimského světa), lze rozčlenit zhruba do následujících několika základních okruhů:

- 1) Islám a právo – vzhledem ke klíčovému postavení práva v islámu se jednalo o zcela zásadní téma.¹² Islámští modernisté měli sklon relativizovat, upravovat či přímo popírat některá pravidla a zákony islámského právního systému (*šari‘a*) a především ustálené praxe, s poukazem na jejich pozdější nekoránský původ, historickou překonanost a nepraktičnost v moderní době. Právní normy vytyčené Koránem a sunnou, ať už v oblasti např. obchodního či rodinného práva, byly nezdědka vykládány v liberálnějším duchu oproti standardním interpretacím klasických právníků (*fuqahá’*). Charakteristický byl důraz na etickou stránku právních nařízení a na překonávání bariér mezi jednotlivými *madhhaby* (právními školami)¹³ i ve vztahu k ší‘itské větvi islámu. Zajímavé je, že minimálně egyptští islámští modernisté necítili zásadní potřebu teoreticky reinterpretovat tradiční islámské trestní právo¹⁴, patrně vzhledem ke skutečnosti, že egyptská státní moc v průběhu 19. století postupně omezovala platnost *šari‘y* v trestněprávní oblasti, až do jejího naprostého zrušení v roce 1883 (resp. 1889 pro Horní Egypt), a tato problematika tak

¹² K tématu islámského náboženského práva viz např. již poněkud starší klasickou práci Schacht, Joseph (1982)[1964]: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.

¹³ Sunnitské právní školy (*madhhab*) se ustavily v rané ^Cabbásovské době v 8. a 9. Století a v průběhu doby převládly 4 z nich (*hanafíja*, *málíkíja*, *šáfí‘íja*, *hanbalíja*), představující uznávanou pluralitu směrů v rámci islámské ortodoxie. Vedle nich existují i nesunnitské právní směry, především ší‘itský *madhhab dža‘faríja*. Jedním z požadavků (do značné míry naplněných) islámského modernismu bylo překonání bariér mezi jednotlivými *madhhaby*. Pro základní informace o islámských právních školách v češtině viz Kropáček (1993), ss. 119-123.

¹⁴ Např. Šaltút jej dokonce naopak chápe jako plnohodnotnou součást islámu a z pozice právníka se v tomto směru věnuje, byť v teoretické rovině, detailní kazuistice, viz Zebiri, Kate (1993): *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*. Oxford: Clarendon Press, ss. 88-95.

pozbyla praktického významu.¹⁵ Výraznější tendence k humánnějším výkladům šari'atských trestů z islámských pozic se objevuje u liberálních muslimských intelektuálů až od 70. let 20. stol., v reakci na nárůst požadavků fundamentalistické opozice i některých konzervativních 'ulamá' na plošné zavedení šari'cy v plném rozsahu.

- 2) Islám a věda – jedním z hnacích motorů islámského modernismu byla vědomost rapidního vědeckého a technologického pokroku v Evropě v několika posledních staletích, jenž jí postupně umožnil politicky a ekonomicky ovládnout převážnou část muslimského světa. Islámští modernisté, v souladu s některými reformně naladěnými muslimskými politiky, přes odpor konzervativců, prosazovali zavádění četných změn ve všech oblastech života společnosti v souladu s nejnovějšími vědeckými poznatky a poskytovali těmto změnám náboženskou legitimitu. Islám je dle modernistů náboženstvím otevřeným vůči všem formám vědeckého poznání a ze své podstaty nemůže být brzdou pokroku.
- 3) Islám a vzdělávání – souvisí s předchozím bodem. Ztuhlé formy a úroveň pozdně středověkého vzdělávání v Egyptě (a potažmo v celém muslimském světě) neodpovídaly potřebám moderní doby, a proto vládcové zaváděli pozvolné reformy ve školství po evropském vzoru. Byl zpochybněn monopol náboženských učenců ('ulamá') na vzdělávání a postupně narůstala vrstva moderní sekulárně vzdělané inteligence. Islámští modernisté změny ve školství, šíření tisku, literatury a další podoby kulturního pokroku z náboženských pozic podporovali, mj. poukazem na důraz, který na rozmanité podoby vzdělávání kladl sám prorok Muhammad.
- 4) Islám a politika¹⁶ – v islámském modernismu byla tendence zpochybnit značnou část středověké islámské politické teorie, vycházející

¹⁵ K šari'atskému trestnímu právu viz Peters, Rudolph (2005): *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*. Cambridge: Cambridge University Press; (o jeho zrušení v Egyptě viz ss. 133-141).

¹⁶ Vztah islámu a politiky byl determinován již průvodními okolnostmi vzniku tohoto náboženství. Prorok Muhammad, donucen odporem svých krajanů k odchodu z Mekky,

z relativní skromnosti politické tematiky v Koránu a sunně. Naopak v základních pramenech islámu byly spatřovány kořeny takových moderních „západních“ politických idejí a institucí jako je konstitucionalismus, parlamentarismus, demokracie, nacionalismus, později socialismus atd. Nejdále zašel v tomto ohledu ^CAbd ar-Ráziq, když z islámské pozice obhajoval politický sekularismus a popíral de facto jakýkoliv vztah islámu jako náboženství k politickým otázkám.

- 5) Islám a žena – další významné téma islámského modernismu. Modernisté chápali ženu jako plnohodnotnou součást společnosti a její aktuální nízké postavení jako nežádoucí a vypovídající o celkové krizi muslimského světa. Zdůrazňovali ty části Koránu a muslimské tradice, jež velebí ženu jako partnerku muže, nikoliv jemu plně podřízenou bytost. Modernisté považovali islám za náboženství zajišťující ženě důstojné místo ve společnosti a podporovali některé emancipační snahy, zvláště v oblasti vzdělávání a úpravách rodinného práva.
- 6) Islám a jinověrci – v případě nemuslimů žijících na muslimském území je v islámském modernismu zřetelný příklon k novému ideálu rovnosti všech občanů národního státu nehledě na jejich náboženství, oproti dřívějším diskriminačním normám a opatřením. Islám je považován za tolerantní náboženství, odmítající v souladu s Koránem ve věcech víry jakékoliv donucovací prostředky.
- 7) Islám a „střet civilizací“ – přes značně širokou škálu postojů islámských modernistů v této otázce není Evropa, resp. západní civilizace, chápána jako a priori osudový protivník světa islámu. Přestože až na výjimky zaujímal modernisté kritické stanovisko proti západnímu kolonialismu, chápali západní kulturu jako možný zdroj

vytvořil v oáze Jathrib (pozdější Medína) náboženskou obec, řídící se vlastním, od svého okolí do značné míry kvalitativně odlišným, společenským řádem. Muhammad se v Jathribu z pouhého kazatele a duchovního vůdce muslimské obce stal rovněž politickým předákem, soudcem i vojevůdcem. Úzké propojení duchovních a světských záležitostí se stává typickým pro islám i v jeho pozdějším vývoji. Přes vcelku nepočtené odkazy k politickým záležitostem v Koránu a sunně, byla politická rovina v průběhu dějin od islámu neoddelitelná. O vztahu islámu a politiky dnes existuje nepřehledné množství odborné literatury, viz např. Lewis, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press; Esposito, John L.: (1984): *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press aj.

inspirace nejen v oblasti materiálních výdobytků a technologie, ale, po pečlivém zhodnocení a v nestejně míře, i v některých společenských a kulturních hodnotách.

Uvedené okruhy samozřejmě ani zdaleka nevyčerpávají veškerá témata, jimž se v průběhu více než jednoho století různí islámští modernisté v Egyptě i jinde věnovali. Jednotliví myslitelé kladli odlišný důraz na určitá témata a jiným tématům se často nevěnovali vůbec či jen okrajově. Na paměti je třeba mít i značné rozdílnosti v názorech té které osobnosti na tu či onu otázku, a z toho plynoucí vnitřní dynamiku a heterogenost islámského modernismu. Tento stručný orientační přehled budiž brán pouze jako velmi zjednodušený hrubý náznak základních tendencí islámského modernismu jako celku, bez jejich další členitosti.

4 MODERNÍ EGYPT A ISLÁM – STRUČNÝ NÁSTIN

Náboženství hraje v Egyptě již od starověku zcela zásadní roli ve společenském i politickém životě země.¹⁷ Platí to i pro období po r. 642, kdy Egypt dobyla a ovládla muslimská vojska vedená ^CAmr ibn al-^CÁsem, a islám se stal nejprve vládnoucím, a postupným procesem během několika století i většinovým náboženstvím Egyptanů.¹⁸ V průběhu středověku se v Egyptě utvořila na jedné straně vlivná vrstva islámských náboženských učenců (^Culamá') a na straně druhé neméně vlivné súfíjské řády (*taríqa*), jež se svým mystickým pojetím islámu hluboce zakořenily v lidových vrstvách.¹⁹ Soužití „oficiálního“ a „lidového“ islámu nebylo vždy snadné, nicméně převážně spolu tyto dvě roviny islámského náboženství dokázaly koexistovat a do značné míry se i mísit. Na přelomu 18. a 19. stol. byly dominantními *madhhaby* v Dolním Egyptě *šáfi'^Cija*, v Horním Egyptě a v Alexandrii *málíkija*, a v menší míře byla zastoupena též *hanbalija*. Mezi súfíjskými taríqami vynikaly svým postavením řády *sádát al-wafá'ija* a *chalwatija-bakr'ija*.²⁰

Náboženští představitelé hráli důležitou roli ve většině politických a ekonomických otázek v Egyptě, a sloužili jako prostředníci mezi domácím obyvatelstvem a osmanskou (mamlúckou) vládní elitou. ^CUlamá' měli monopol na veškerá povolání vyžadující umění psaní (soudci, učitelé, písaři, úředníci) a byli páteří vládní administrativy. Paradoxně jejich postavení dosáhlo svého vrcholu během francouzské okupace Egypta (1798-1801), kdy se chopili mnoha vlivných pozic po uprchlých mamlúcích, a v krizových letech po odchodu Francouzů (1801-1805), kdy působili jako mediátoři mezi různými

¹⁷ Cílem této kapitoly není podat zevrubný přehled egyptských politických a kulturních dějin, ale pouze stručně naznačit povahu vztahu islámu a státu v moderním Egyptě. Český čtenář má dnes již k dispozici detailní souhrnné zpracování egyptské historie, viz Bareš, Ladislav; Veselý, Rudolf; Gombár, Eduard (2009): *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

¹⁸ Ačkoliv přesné statistiky nejsou známy, nejčastějším odhadem je, že muslimové (v naprosté většině sunnité) dnes tvoří zhruba 90% obyvatel Egypta a křesťané (především koptská pravoslavná církev) přibližně 10 %. Zbývající náboženské menšiny (židé, bahá'isté) jsou svým počtem vcelku marginální.

¹⁹ K súfismu ve středověkém Egyptě ve zkratce viz Bareš; Veselý; Gombár (2009), ss. 374-375. Pro podrobné informace o islámské mystice obecně viz především vynikající monografii Kropáček, Luboš (2008): *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad.

²⁰ Bareš; Veselý; Gombár (2009), s. 392.

složkami společnosti. Moc ^ʿulamá' ovšem citelně omezil po svém nástupu egyptský místodržící albánského původu a reálně neomezený vládce Muhammad ^ʿAlí (Mehmet Ali, vládl 1805-1849), který v rámci svých mnohostranných reformních kroků připravil ^ʿulamá' o množství půdy i politického vlivu. Muhammad ^ʿAlí mnoho investoval do přestavby armády a administrativy po evropském vzoru za pomoci evropských expertů, a ^ʿulamá' se dostali poněkud na druhou kolej, byť stále zůstávali pro egyptský režim nepostradatelní jako soudci a učitelé, a někteří z vysokých ^ʿulamá' udržovali s vládou vynikající kontakty a zapojili se do obchodních aktivit.²¹

Jako protipól rektorovi hlavního sunnitského centra v zemi, slavné univerzity al-Azhar²², se Muhammad ^ʿAlí rozhodl ustanovit r. 1812 funkci súfíjského předáka, reprezentujícího všechny tariqy v Egyptě. Tuto pozici až do r. 1947 zastávali šajchové z rodiny al-Bakrī. Súfíjské řády zůstaly po celé 19. století nejmasovějšími společenskými organizacemi a nejvýraznějším projevem lidové religiozity. Od počátku 20. stol. však přichází úpadek společenského a politického vlivu súfismu ve prospěch nově vznikajících

²¹ Skovgaard-Petersen (1997): *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-ʿIftā*. Leiden, New York, Köln: Brill, ss. 40-42.

²² Al-Azhar je jednou z nejvýznamnějších mešit-univerzit na světě, přes všechny změny v průběhu času zůstává stále ohniskem náboženského života v Egyptě i v celém islámském světě. Byla postavena bezprostředně po dobytí Egypta šíʿitskou dynastií Fátimovců a původně se na ní učilo dle doktrín šíʿitského ismáʿilitského směru, po dobytí Egypta Saláh ad-Dínem r. 1171 ovšem byl al-Azhar sunnizován. Význam al-Azharu stoupl po dobytí Bagdádu Mongoly r. 1258 a muslimských ztrátách na Pyrenejském poloostrově, společně s nárůstem náboženského a kulturního významu Káhiry. Po dobytí Egypta Osmany r. 1517 se centrem muslimského světa stal Istanbul, nicméně al-Azhar zůstal předním centrem arabsko-islámského učení a zachoval si značnou míru autonomie na osmanské správě. Výraznou kampaň za podřízení al-Azharu státu zahájil Muhammad ^ʿAlí. Od r. 1872 se přes odpor konzervativců snažil stát al-Azhar a jeho neefektivní formy vzdělávání reformovat, zároveň se na samé univerzitě utváří reformisticky naladěná minorita, cítící potřebu konkurovat absolventům státních škol. O reformu se zasazoval především Muhammad ^ʿAbduh. V následujících desetiletích probíhal na al-Azharu soubor o další směřování univerzity mezi konzervativci a modernisty (Mustafá al-Marághí, Mustafá ^ʿAbd ar-Ráziq, Mahmúd Šaltút) a v průběhu času byly prosazeny dílčí reformy. K zcela zásadní reformě dochází ale až r. 1961 z popudu Násirova režimu. Škola byla výrazně sekularizována, bylo zavedeno velké množství změn jako výuka sekulárního práva, západních jazyků, inženýrství, medicíny, zemědělství či výuka pro ženy. Dnes je al-Azhar mimo Egypt ceněn jako centrum sunnitského islámu a arabštiny a azharští profesori vyučují po celém muslimském světě. V posledních desetiletích je patrný opět větší příklon ke konzervatismu a tradicionalismu, nicméně al-Azhar zůstává ve většině případů imunní vůči apelu islamistů. Více viz Reid, Donald Malcolm (1995): Azhar, al-. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 1.*, ss. 168-171.

politických stran, dobrovolnických organizací apod.²³ Súfíjské řády se staly častým terčem kritiky ze strany egyptských nacionalistů i islámských modernistů pro svůj údajný podíl na celkovém společenském úpadku egyptské společnosti, pro „pokleslé“ formy obřadů a rituálů, pasivitu, fatalismus, kolaboraci s kolonialismem atd. Přes tuto krizi a ztrátu dominantní pozice ovšem i v dnešní době zůstává súfismus v Egyptě stále velmi významný, byť mnohdy relativně přehlížený fenomén.

Následníci Muhammada ^ĀAlího, zvláště chedív Ismá^Āíl (vládl 1863-1879), navázali na politiku utváření sekulárních institucí paralelních k institucím islámským. Byly zakládány státní školy vedle náboženských. Islámské právo a soudy byly postupně omezeny na otázky rodinného a dědického práva, jinak byl přejímán právní řád dle francouzského vzoru a fungovaly civilní soudy. S těmito změnami se pojí nástup nových sociálních skupin jako inženýrů, právníků, doktorů, novinářů, které vytlačovaly dále ^Āulamá' z politického života. Důsledkem paralelního školství a institucí bylo rozdělení společnosti na menšinovou „westernizovanou“ elitu a tradičně orientovanou většinu. Islámský modernismus v období britské okupace (1882-1914, protektorát 1914-1922) byl do značné míry odpovědí na rozkol mezi těmito skupinami.²⁴ Dominantním proudem ve 20. a 30. letech po formálním vyhlášení nezávislosti se stal liberální nacionalismus, reprezentovaný především stranou Wafd, jejíž postoje k islámu byly ovlivněny do značné míry názory Muhammada ^ĀAbduha. V rámci jejího politického soupeření s královským palácem podporovaným Brity hrálo náboženství sice ne zcela zanedbatelnou, nicméně nikoliv prvořadou roli. Celkovým vývojem byl ovšem liberalismus a parlamentarismus v Egyptě zdiskreditován, což se projevovalo od 30. let v islámském revivalu, kdy mnozí zástupci dříve zřetelně sekulární inteligence přijali islámský rámeček. Objevují se tak moderní biografie proroka Muhammada (Táhá Husajn, Muhammad Husajn Hajkal), útoky na

²³ Skovgaard-Petersen (1997), s. 43.

²⁴ Esposito (1984): *Islam and Politics*, ss. 43-44.

materialismus v západní kultuře a snahy obhájit moderní racionální a etické hodnoty v islámu.²⁵

Klíčovým fenoménem egyptského náboženského a politického života se však od konce 20. let stalo Muslimské bratrstvo, organizace kombinující islámský fundamentalismus s moderními organizačními metodami, jež si svou cílevědomou prací na „islamizaci zdola“ získala značnou podporu u egyptské veřejnosti. V průběhu následujících desetiletí prožilo Muslimské bratrstvo své pády (kritický střet s režimem v 50. a 60. letech) i vrcholy (vítězství v parlamentních volbách na přelomu r. 2011/2012) a prošlo určitým ideologickým vývojem.²⁶

Po revoluci vedené Svobodnými důstojníky r. 1952 se egyptský stát snažil plně ovládnout veškerý islámský život v zemi a byl nastolen výrazně sekularizační trend. Sám prezident Džamál^C Abd an-Násir (vládl 1954-1970) vždy vystupoval jako zbožný muslim, plně se hlásil k islámskému dědictví a přístup Muslimských bratrů k náboženství označoval za „reakční“. Přesto se uchýlil k některým kontroverzním krokům, jako bylo např. zrušení šarí^Catských soudů a plné sjednocení justice pro muslimy a křesťany bez

²⁵ Lapidus, Ira M. (2002): *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 519-522.

²⁶ Asociaci muslimských bratrů (Džamál^Cat al-ichwán al-muslimín) neboli Muslimské bratrstvo založil r. 1928 v Ismá^Cíliji spolu s několika společníky mladý učitel Hasan al-Banná' (1906-1949) a během několika let organizace získala mezinárodní charakter a do dnešních dnů zůstala nejpočetnějším a nejvlivnějším islamistickým hnutím na světě. Banná' efektivně propojil reformistický apel na návrat ke kořenům víry s politickou agitací a všestrannou sociální a charitativní činností, čímž si naklonil významnou část Egyptanů. V r. 1942 byl Banná' zatčen za osnování protibritského povstání. Po 2. světové válce se některé skupiny Muslimského bratrstva radikalizují a podnikají kontroverzní teroristické útoky, proti čemuž se Banná' ohrazoval, a v r. 1949 byl za ne zcela vyjasněných okolností (pravděpodobně egyptskou tajnou službou) zavražděn. V r. 1952 Muslimské bratrstvo podporuje převrat Svobodných důstojníků, již o dva roky později však dochází po nezdařeném atentátu na prezidenta Násira k definitivní roztržce s režimem, členové hnutí jsou popravováni a zatýkáni. Souběžně s tím dochází v rámci Asociace k štěpení na „umírněné“ a „radikály“. Radikální proud byl reprezentován zejména Sajjidem Qutbem, popraveným v r. 1966, jenž se díky svému dílu Milníky na cestě (Ma^Cálím fí at-taríq) stal dodnes nepřekonaným ideologem islamismu a vzorem pro pozdější generace islámských radikálů. Po politickém uvolnění v 70. letech v hnutí převládly umírněné elementy a Muslimské bratrstvo se soustředilo na pokojnou agitaci za prosazení svého programu. Za Mubárakovy vlády se hnutí opakovaně účastnilo parlamentních voleb, byť nikoliv pod svým názvem. Po revoluci na jaře 2011 se Muslimské bratrstvo záhy chopilo iniciativy a stalo se vůdčí složkou egyptské společnosti a ve volbách na přelomu r. 2011/2012 získalo téměř polovinu všech hlasů. Dějiny a ideologie Muslimského bratrstva jsou podrobně zpracovány, na dané téma existuje celá řada odborných monografií.

rozdílu v r. 1955, sekularizační tlak na islámské instituce, včetně citelné reformy univerzity al-Azhar v roce 1961, a rovněž označování obce proroka Muhammada za pravzor socialistického státu na podporu svých socializačních opatření v 60. letech. Různá náboženská sdružení, včetně súfijských řádů, ztrácela nezávislost a podrobovala se státním úřadům.²⁷

Již od ponižující porážky ve válce s Izraelem v r. 1967 dochází ovšem v Egyptě v rámci politického, veřejného i soukromého života k výraznějšímu příklonu k tradičním islámským hodnotám. Režim Anwara as-Sádáta (1970-1981), okázale vystupujícího v roli „zbožného prezidenta“, účelově podporoval činnost islamistických uskupení (zvláště na univerzitách), jako protiváhy domácím násiristům a levici. Na scénu se tak znovu vrátilo na jedné straně Muslimské bratrstvo, jež nastoupilo výrazně umírněnější kurs oproti dřívějšímu, na straně druhé se objevily i skupiny reprezentující v rámci islámu ty nejextremnější a nejmilitantnější postoje, jejichž činnost se záhy vymkla režimu z rukou.²⁸ Sádát využíval islámskou kartu ve své politice podle momentálních potřeb a výsledkem byla silná ambivalentnost ve vztahu k společenským normám a náboženskému směřování společnosti. Paralelně vedle sebe se tak objevily jak dílčí kroky k liberalizaci v některých společenských otázkách, tak i trend prohlubujícího se tradicionalismu. Rozpory jsou nejvíce patrné zejména v ženské otázce a postavení Koptů jakožto náboženské menšiny. Oficiální ^ʿulamá' hráli obdobně jako za Násira klíčovou roli při ospravedlňování vládních kroků.²⁹ Nicméně v mnoha ohledech byli ^ʿulamá' ve svých postojích konzervativnější než egyptská vláda. Tato tendence se dále prohlubovala za vlády Husního Mubáraka (1981-2011), kdy al-Azhar a ^ʿulamá' jako celek stále více tíhli ke konzervativnějším a rigidnějším

²⁷ Kropáček (1996): *Islámský fundamentalismus*, ss. 116-117

²⁸ Tématika islamistického extremismu v Egyptě a uskupení typu Organizace islámského osvobození, „at-Takfír wa al-hidžra“, al-Džihád apod., je v odborné literatuře velmi kvalitně zpracována a v této práci není potřeba se jí hlouběji věnovat, viz např. Rubin, Barry (2002): *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics. Updated Edition*. New York: Palgrave Macmillan; Kepel, Gilles (1985): *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press; Mendel, Miloš (1994): *Islámská výzva*; aj.

²⁹ Významným příkladem je stanovisko představitelů al-Azharu k dohodám z Camp Davidu, že mírová smlouva s Izraelem je plně v souladu s koránskými ustanoveními, ačkoliv dříve byla ze stejné pozice odmítána.

postojům.³⁰ Výjimku v tomto ohledu představoval např. Muhammad Sajjid Tantáwí (Vrchní muftí v letech 1986-1996, rektor al-Azharu 1996-2010).

Za Mubárakovy vlády v podstatě pokračoval v otázce vztahu státu k islámu tento nekonzistentní postoj, kdy režim nechtěl (nemohl) vykročit nějakým jednoznačným směrem. Pod tlakem islamistů se Mubárakův režim postupně „islamizoval“ a snažil se budít dojem „autentičnosti“, byť zároveň prováděl různá ad hoc liberalizační opatření a tvrdě potlačoval jakékoliv projevy náboženského extremismu a terorismu. Režim se touto obojakou politikou snažil balancovat mezi nároky sekularistů na jedné a islámských fundamentalistů na druhé straně, nicméně z dlouhodobého hlediska se tento přístup neukázal být funkčním řešením. Dnes, po svržení Mubárakovy represivní autokracie a demokratických volbách, za nejistého předpokladu, že egyptské armádní vedení umožní reálně naplňovat vůli egyptských voličů, nestojí otázka, zda se Egypt bude dále islamizovat, ale jaká interpretace islámu výhledově převáží.

³⁰ Dalacoura, Katerina (2007): *Islam, Liberalism and Human Rights. Third Edition*. London, New York: I. B. Tauris, ss. 124-127.

5 RIFÁ^Ā RĀFI^Ā AT-TAHTĀWĪ

Napoleonova invaze do Egypta se s oblibou považuje za symbolický mezník, jenž v plné nahotě ukázal propast zející mezi dynamickou Evropou a stagnujícím muslimským světem, který si začal uvědomovat svoji materiální a technologickou zaostalost. Egyptský místodržící Muhammad ^ĀAlí, jen formálně podřízen autoritě osmanského sultána-chalífy, během své vlády (1805-1849) provedl celou řadu reformních opatření v oblasti vojenství, zemědělství, obchodu, státní správy či vzdělávání, jež měly za cíl celkovou modernizaci Egypta.³¹ Machiavelistický vládce svojí spíše instinktivní inspirací evropským pokrokem sledoval především posílení vlastní mocenské pozice. Teoretického zhodnocení otázek spjatých s modernitou a způsobu, jak by se s ní měli muslimové vyrovnat, se však jako jeden z prvních chopil Rifá^Ā Rāfi^Ā at-Tahtāwī, učenec, jenž na základě své přímé interakce s evropským prostředím a díky bystrému intelektu dokázal podnítit významný proud myšlenkové obrody v Egyptě. Tahtāwī se narodil 14. října 1801 v Tahtě na západním břehu Nilu (asi 430 km jižně od Káhiry) jako jedináček do urozené rodiny, odvozující svůj původ od proroka Muhammada a jeho dcery Fátimy.³² Původně bohatá rodina dosti utrpěla v důsledku agrární reformy Muhammada ^ĀAlího a musela Tahtu opustit. Po smrti otce se roku 1817 Tahtāwī spolu s matkou přemístil do Káhiry a nastoupil na al-Azhar, kde získal klasické vzdělání v náboženských vědách a arabštině. Byl velmi ovlivněn reformně naladěným učencem (^Āalim) Hasanem al-^ĀAttārem³³, který v něm podnítil zájem o poezii, medicínu, astronomii,

³¹ K osobě a modernizačním snahám egyptského místodržícího Muhammada ^ĀAlího v češtině viz Míšek, Roman; Ondráš, František; Šedivý, Miroslav (2010): *Egypt v době Muhammada Alího*. Praha: Set out; Bareš; Veselý; Gombár (2009): *Dějiny Egypta*, ss. 401-431.

³² Veškeré faktografické údaje k Tahtāwīho životu uvedené v této části jsem čerpal z významné předmluvy Daniela L. Newmana k anglickému překladu Tahtāwīho slavného cestopisu mapujícího jeho pobyt ve Francii, viz al-Tahtāwī, Rifā^Ā Rāfi^Ā (2011): *An Imam in Paris. Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric, 1826-1831. (Takhlīs al-Ibrīz fī Talkhīs Bārīz aw al-Dīwān al-Nafīs bi-Īwān Bārīs)*. Introduced and translated by Daniel L. Newman. London: Saqi Books, ss. 17-97.

³³ Hasan al-^ĀAttār (cca 1766-1835) byl absolventem al-Azharu a všestranným autorem považovaným za předchůdce islámského modernismu v Egyptě. Během francouzské okupace měl možnost seznámit se s fungováním nově založeného Egyptského ústavu (*Institut d'Égypte*), což v něm vyvolalo vědomí potřeby zavádět reformy v souladu s poznatky

historii a geografii. Po zakončení studia Tahtáwí vyučoval a poté mu ^ĀAttár dopomohl k pozici kazatele (*wá^Āiz*) u jedné z jednotek nového armádního sboru (*Nizám džadíd*, tur. *Nizam-i Cedit*) založeného v rámci vojenských reforem Muhammada ^ĀAlího. Zde měl Tahtáwí poprvé větší kontakt s Evropany (zvláště Francouzi) najatými k armádnímu výcviku a viděl na vlastní oči dopad ^ĀAlího modernizačního programu. V roce 1826, opět v důsledku zásahu svého mentora a přítele ^ĀAttára, získal jedinečnou možnost připojit se jako imám ke vzdělávacímu pobytu egyptských studentů v Paříži, kde zůstal dalších 5 let. Dojmy a zkušenosti z francouzského pobytu zaznamenal v cestopise (*rihla*) nazvaném Čištění ryzího zlata v krátké zprávě o Paříži (*Tachlís al-ibríz fí talchís Bárís*). Toto jedinečné dílo, vydané roku 1834, se stalo povinnou četbou egyptských úředníků a studentů a bylo roku 1839 přeloženo do turečtiny, právě v době, kdy v Osmanské říši začalo období reforem tanzímátu.³⁴ Kniha se stala na dlouhou dobu zcela zásadním arabským zdrojem informací o evropské společnosti a způsobu života, a inspirací pro reformně orientované myslitele.

Po návratu do Egypta se Tahtáwí věnoval překládání z francouzštiny (především historické a vědecké práce), a v souvislosti s tím prudce stoupala jeho obliba u Muhammada ^ĀAlího, který mu za jeho překlady uděloval štedré finanční odměny a vojenské hodnosti, až v roce 1846 za překlad třetího dílu Přehledu obecné geografie (*Précis de géographie universelle*) Conrada Malte-Bruna získal hodnost plukovníka a tedy oprávnění užívat titulu bej za jménem.

moderní evropské vědy. Byl kritikem neefektivního a netvůrčího způsobu výuky, apeloval na ustálení standardního a jednoznačného vědeckého jazyka v arabštině a byl velkým zastáncem šíření knihtisku v Egyptě. Díky vynikajícím vztahům s Muhammadem ^ĀAlím se stal v roce 1828 šéfredaktorem vládních novin *al-Waqa'í^Ā al-misríja* a v letech 1830-1834 působil na pozici rektora al-Azharu (*šajch al-Azhar*), kde byl ovšem vystaven velmi tvrdé opozici (včetně osobních odsudků) ze strany konzervativců. K ^ĀAttárově osobě blíže viz Tahtáwí (2011), ss. 36-40; Gesink, Indira Falk (2010): *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London, New York: I.B.Tauris, ss. 23-28; Gran, Peter (2009): Hasan al-^ĀAttār. In: Lowry, Joseph E.; Steward, Devin J.: *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, ss. 56-68.

³⁴ Reformy tanzímátu (1839-1876) představují období snah o celkové vylepšení poměrů v Osmanské říši prostřednictvím reforem prováděných po evropském vzoru. Reformy se týkaly oblastí vojenství, ústřední správy, daňového systému, legislativy, školství i politiky vůči náboženským menšinám a jejich uskutečňování v praxi naráželo na četné objektivní překážky. Podrobně k reformám tanzímátu viz Gombár (1999): *Moderní dějiny islámských zemí*, ss. 139-146, 195-213.

Jako ředitel Školy jazyků (*madrasat al-alsun*) v káhirské Azbakíji se stal v té době v podstatě jediným tvůrcem moderního vzdělávacího systému domácího egyptského původu a díky ^ĀAlího podpoře mohl rozšiřovat jak školní osnovy, tak počet fakult a učinit ze školy v té době v podstatě jedinou instituci v Egyptě nabízející opravdu všeobecné vzdělání, bez vazby na oblast vojenství. V roce 1842 se stal šéfredaktorem oficiálního vládního magazínu *al-Waqá'ī al-misrīja* (Egyptské události) a na určitou dobu se mu podařilo pozvednout vcelku žalostnou úroveň panegyrického prorežimního plátku jeho obohacím o kulturní a společenská témata. Karta se na čas obrátila po smrti letitého Muhammada ^ĀAlího a nástupu jeho konzervativního vnuka ^ĀAbbáse Paši na jeho místo. Tahtáwí byl v roce 1850 „povolán“ na místo ředitele základní školy v súdánském Chartúmu, což bylo bráno, vzhledem k velkému výskytu nemocí z tamních bažin, jako dosti tvrdý trest. Lze spekulovat, zda za Tahtáwího vynuceným exilem nestál jeho pozdější rival, proreformní politik a významná postava egyptské kultury a oblasti vzdělávání ^ĀAlí Mubáarak Paša.³⁵ Čtyřletý pobyt v Súdánu Tahtáwí využil k práci na překladu díla Françoise Fénelona Příhody Telemachovy (*Les Aventures de Télémaque*). Jednalo se o vůbec první překlad literatury s tématikou řecké mytologie do arabštiny. Je však zřejmé, že Tahtáwího na knize spíše než sama řecká mytologie zaujala kritika despotie a velebení spravedlivé a osvícené formy vlády.

Po návratu z exilu v období vlády modernističtější orientovaných panovníků Sa^Āida Paši (1854-1863) a Ismá^Āíla Paši (1863-1879) nastala pro Tahtáwího opět doba zanícené aktivity ve prospěch reformy vzdělávání. Tahtáwí mj. pracoval spolu se svým přítelem, káhirským guvernérem Adhamem Pašou, na projektu sítě základních škol, přístupných všem Egyptanům bez rozdílu, s osnovou a strukturou jasně odvozenou od evropských institucí. V 60. letech se Tahtáwí soustředí především na překládání a literární aktivitu. V roce 1866 překládá do arabštiny Napoleonův

³⁵ ^ĀAlí Mubáarak Paša (1824-1893) pocházel z vesnického prostředí nilské Deltý a učinil rovněž zkušenost se studiem ve Francii v letech 1844-1849. Po návratu se stal vysokým státním úředníkem a rovněž se soustředil obdobně jako Tahtáwí především na reformu vzdělávání a v roce 1868 se stal jako vůbec první etnický Egyptan ministrem egyptské vlády. Zanechal po sobě mj. dvacetidílné geografické a topografické dílo o Egyptě *al-Chitat at-tawfíqíja*. Blíže k osobě ^ĀAlí Mubáaraka Paši viz Tahtāwī (2011), ss. 56-68.

kodeks a roku 1868 i francouzský obchodní zákoník. O rok později píše první moderní učebnici arabské gramatiky. V téže době také utváří svá hlavní „filozofická“ díla – *al-Muršid al-amín lil banát wal-banín* (Spolehlivý průvodce pro dívky a chlapce) a *Manáhidž al-albáb al-misríja fí mabáhidž al-ádáb al-^Āasríja* (Cesty egyptských srdcí v radostech současné kultury). V prvním z děl klade důraz na rovnocenné vzdělávání dětí obou pohlaví, díky čemuž bývá považován za průkopníka myšlenek ženské emancipace, druhá kniha ukazuje vývoj jeho pohledu na politické otázky. Kromě toho ještě stihl napsat první dva díly zamýšlených monumentálních dějin Egypta. Ještě za jeho života vyšel první díl, což je snad vůbec první souhrnná historie starověkého Egypta napsaná Egyptanem za použití západních i arabských zdrojů. Druhý díl, jenž vyšel až po Tahtáwího smrti 27. května 1873, mapuje život proroka Muhammada a vychází pochopitelně již výhradně z klasických islámských pramenů.

5.1 Percepce Evropy očima muslimského učenice

Rifá^Ā a Ráfí^Ā at-Tahtáwí nebyl zdaleka prvním Arabem, který napsal zprávu o svém pobytu v Evropě, nicméně byl prvním, kdo v arabštině podal opravdu zevrubný popis evropské společnosti, kultury a politického uspořádání. *Čištění ryzího zlata v krátké zprávě o Paříži* se mnohdy blíží tomu, co bychom dnes nazvali etnologickou studií. Objevuje se v ní relativně vyzrálý popis evropského způsobu života, včetně společenských zvyklostí, mezilidských vztahů, vztahů mezi muži a ženami, kulturních hodnot, postavení náboženství, otázek školství, módy, bydlení, trávení volného času atd. Zvláštní důraz je samozřejmě kladen i na rozbor vědeckých a civilizačních pokroků Evropanů a jeden celý oddíl je dokonce věnován tzv. Červencové revoluci z roku 1830, jíž byl Tahtáwí svědkem. Tahtáwího detailní zápisník o zkušenostech ve Francii měl posloužit jeho krajanům k didaktickým účelům. Celá studijní výprava byla součástí širšího plánu Muhammada ^ĀAlího na modernizaci Egypta a její ideou bylo seznámení se s kulturně-materiálními

výdobytky moderní civilizace přímo v místě jejich vzniku, tj. na evropské půdě.³⁶

Tahtáwí vystupuje ve svém díle z pozice zbožného muslima, který nikdy ani na okamžik nezapochybuje o správnosti své víry. Hned v úvodu slibuje, že v zemi „nevěřících“ nesejde z „přímé stezky“ a nebude souhlasit s ničím, co by se přičilo šarí^Ce.³⁷ To mu však nebrání v místy snad až příliš nadšeném přijetí pokroku, jehož se moderní Evropě podařilo dosáhnout. Tahtáwí obdivuje takřka bezvýhradně veškeré evropské vědecké a materiální poznatky a přiznává, že muslimský svět se dostal v porovnání s Evropou do fáze stagnace a zaostalosti. Přichází vlastně s později velmi oblíbenou myšlenkou muslimských intelektuálů, že Evropa za svůj rozmach vděčí především vědeckým objevům získaným od muslimů, a dnes je na muslimech, aby si vzali zpět, co bylo dříve jejich.³⁸ V otázkách společenského života a kultury už byl Tahtáwí občas kritičtější, většinou se však snažil o nezaujatou deskripci jednotlivých fenoménů a nečinilo mu problém mnohé z evropského životního stylu ocenit. Pařížané dle něj vynikají svojí inteligencí, vzdělaností a racionalitou, jsou spolehliví, upřímní a přátelští k cizincům, velmi pracovití, zároveň ovšem spíše lakomí.³⁹ Zatímco Tahtáwí vyzdvihuje státem řízenou charitu a sociální systém v Paříži, individuální ochotu Francouzů pomáhat potřebným shledává v porovnání s arabskou štědrostí jako mizivou.⁴⁰ Francouzi jsou podle Tahtáwího otroky svých žen, které většinou nevynikají přílišnou počestností (zvláště ženy z nejvyšší a nejnižší společenské vrstvy), na druhé straně bývají šarmantními a erudovanými společnicemi.⁴¹

³⁶ Není zde bohužel prostor pro podrobnější popis průběhu celého studijního pobytu se všemi zajímavými detaily, odkazují proto čtenáře přímo na Tahtáwího knihu a Newmanovu předmluvu, viz Tahtáwí (2011).

³⁷ Tahtáwí (2011), ss. 105-106.

³⁸ Ibid., s. 111.

³⁹ Ibid., ss. 176-180.

⁴⁰ Ibid., ss. 241-245.

⁴¹ Tahtáwí dokonce používá bonmot, že Paříž je „rájem pro ženy, očistcem pro muže a peklem pro koně“, neboť ženy jsou prý zahrnovány dary, muži je musí hýčkat a sami si musí upírat a koně jsou přetěžováni, doslova mučeni, aby byly dámy dovezeny na požadované místo rychle (s. 185). V této souvislosti je velmi zajímavé zmínit, že jednou z věcí, kterou Tahtáwí vytýká Francouzům, je krutost ke zvířatům (viz popis porážky, s. 223).

Jako významný faktor pro rozvoj moderní vědy Tahtáwí hodnotí francouzštinu, již se během svého pobytu výborně naučil. Francouzština dle něj postrádá důraz na slovní hříčky a exaltované rétorické obraty tolik typické pro arabštinu, naopak ovšem je svojí jasností a jednoznačností přímo ideální pro psaní srozumitelných vědeckých pojednání, jež chápe každý i bez vysvětlivek a komentáře. Tahtáwí sepsal expozé o francouzské gramatice jako snad vůbec první rozbor gramatiky evropského jazyka v arabštině.⁴²

Úspěchy Francouzů na vědeckém poli Tahtáwí nijak nespojuje s křesťanstvím. Přestože je katolictví ve Francii státním náboženstvím, většina Francouzů je dle něj nábožensky velmi vlažná. Oblasti vědy a náboženství jsou ve Francii odděleny (na rozdíl od muslimského světa), kněží se zde obecně nepovažují za učence jako ^ʿulamá' v Egyptě, ale spíše za nepřátele vědy. Sám Tahtáwí je kritický jak vůči „neznabožství“ Francouzů, tak vůči katolické církvi, kterou kritizuje především za instituci celibátu, údajně podněcující hříšnost a morální poklesky, a za instituci zpovědi, jejímž prostřednictvím si kněží osobují právo odpouštět lidem jejich hříchy.⁴³

Velmi zřetelný je Tahtáwího zájem o politické otázky. Ve své knize obšírně popisuje francouzský politický systém (hodnotí jej jako „úžasný“) a připojuje i překlad ústavní charty z roku 1814. Vyzdvihuje francouzský způsob výběru daní jako následováníhodný a chválí rovnost lidí před zákonem či svobodu projevu. V některých bodech naráží Tahtáwí na problém překladu konceptů z evropské politické teorie, jež byly neznámé v islámském světě. Výsledek je pak občas nedokonalý či přímo zavádějící, např. když pojem občanský zákoník (*code civil*) překládá jako šarí^ʿa. Poprvé také užívá arabského výrazu *hurrija*, dosud chápaného v právním smyslu jako opak stavu otroctví, ve významu osobní svobody, a utváří tak pojem, jenž se posléze stává důležitou součástí arabského politického myšlení.⁴⁴

Slabostí Tahtáwího knihy je silný sklon k zobecňování, kdy svojí francouzskou (převážně pařížskou) zkušenost vztahuje v podstatě na celou Evropu, a dále především nezřídka vyhoceně černobílý pohled na rozdíly

⁴² Tahtāwī (2011), ss. 185-188.

⁴³ Ibid., s. 253.

⁴⁴ Ibid., ss. 192-216.

v egyptské a francouzské společnosti. Z dnešního pohledu se může zdát zvláštní, že se v Tahtáwího knize neobjevuje ani náznakem jakákoliv obava z hrozícího „střetu civilizací“. Tahtáwí v žádném případě nevnímal Evropu jako nějakého osudového nepřítele, což není výsledkem jeho politické naivity, ale spíše odlišného historického kontextu oproti pozdější době, kdy egyptští myslitelé již působili pod vlivem evropského koloniálního impaktu.⁴⁵ Tahtáwí přinesl do egyptského politického myšlení ideje francouzského osvícenství, aniž by u nich spatřoval jakoukoliv vážnější kolizi se svým pevným islámským světonázorem. Některé z osvíceneckých myšlenek, např. že se člověk profiluje jako člen společnosti, že se dobrá společnost řídí principem spravedlnosti, či že úkolem vlády je blaho obyvatel, ostatně nebyly příliš vzdáleny tradičnímu islámskému politickému myšlení.⁴⁶

5.2 „Otec egyptského vlastenectví“

Tahtáwí byl v rámci arabského světa průkopníkem moderního nacionalistického myšlení, ačkoliv v jeho případě samozřejmě nelze ještě hovořit o idejích širšího arabského nacionalismu, ale výhradně o lokálním nacionalismu egyptském. Muslim se v Tahtáwího pojetí stává nejen členem celosvětové islámské komunity (*umma*), ale i příslušníkem lokální vlasti (*watan*), pojmu totožného s francouzskou *la Patrie*. „Synem vlasti“ může být nejen člověk, který se na jejím území narodil, ale i naturalizovaný přistěhovalec, podmínkou je oddanost hodnotám a principům vlasti a ochota je bránit.⁴⁷ Egypt je sice muslimskou zemí, nicméně všichni jeho obyvatelé jsou součástí jedné velké národní komunity. Tahtáwí ve vztahu k egyptským křesťanům a židům vychází z tradičního konceptu „chráněného lidu“ (*ahl adh-*

⁴⁵ Je ovšem třeba zmínit, že Francouzi již v roce 1830 obsadili Alžírsko, čemuž Tahtáwí věnuje ve své knize až překvapivě málo pozornosti.

⁴⁶ Hourani, Albert (1983): *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 69-70.

⁴⁷ Al-Tahtáwí, Rifā^Ca Badawī Rāfi^C (2007): *Fatherland and Patriotism*. In: Donohue, John J.; Esposito, John L.(eds.): *Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition*. New York, Oxford: Oxford University Press, ss. 9-10.

dhimma)⁴⁸, který ovšem interpretuje v liberálním duchu – jinověrci se mají těšit plné náboženské svobodě a muslimové s nimi mají spolupracovat na budování vlasti. Moderní Egypt představuje dle Tahtáwího legitimního nástupce faraonského Egypta a je nezbytné vynaložit maximální úsilí pro obnovu jeho někdejší velikosti. Paradoxně se s nejnovějšími egyptologickými objevy a významem starověkého Egypta seznámil až ve Francii, díky kontaktu s předními orientalisty, jako byl Silvestre de Sacy (1758-1838). Starověký Egypt má být pro moderní Egyptany nejen zdrojem hrdosti, ale i přímou inspirací v základních prvcích civilizace, společenské morálky a ekonomické prosperity.⁴⁹

Dle Tahtáwího není příliš mnoho rozdílů mezi šarí^cou, jako Božím zákonem, a mezi přirozeným právem (*ius naturalis*), jak je definováno v moderních evropských zákonících. V Tahtáwího úvahách o státu se nepochybně odráží vliv představ francouzských myslitelů, především Montesquieua. Jeho vize islámského státu ovšem není totožná s liberálním evropským státem 19. století, ale drží se klasického modelu autority v islámu.⁵⁰ Demokracie dle něj není žádoucí formou vlády pro Egypt, tou je vláda osvětleného autokrata, který bude dokonale znát svoji zemi, podporovat obchod a zemědělství, dbát na vzdělávání obyvatelstva, bránit vlast a

⁴⁸ *Ahl adh-dhimma* (chráněný lid) je termín islámské právní vědy vztahující se k nemuslimům žijícím na území pod muslimskou vládou. Nemuslimům byla zaručena ochrana života a majetku, náboženská svoboda a značná míra právní autonomie ve vnitřních záležitostech jejich komunit, podmínkou bylo, že se podřídí politické autoritě islámského státu, budou platit zvláštní daň z hlavy (*džizja*, v Egyptě zrušena r. 1855) a přijmou jistou míru uzákoněné diskriminace. Tato kategorie se zprvu vztahovala na židy a křesťany (*ahl al-kitáb* – lid Knihy, vlastníci Písma), později byla ovšem uplatňována rovněž i v rámci praxe na dobytých územích s jinými nemuslimskými obyvateli (zoroastrovci v Íránu, hinduisté v Indii aj.). Faktická míra tolerance jinověrců na muslimských územích byla různá v závislosti na místě a době, celkově však lze říci, že byl jejich právní status až na výjimky dodržován a v celkovém kontextu bylo jejich postavení převážně lepší než postavení náboženských menšin ve středověké a raně novověké Evropě. K pohledu klasického islámského práva na jinověrci viz např. Friedmann, Yohanan (2003): *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. New York: Cambridge University Press. V češtině pro základní informace viz Pavlincová; Horyna (2003), ss. 573-575.

⁴⁹ Hourani (1983), ss. 79-80.

⁵⁰ Ke klasické islámské státoprávní teorii blíže viz např. Lewis, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*; Lambton, Ann K. S. (1981): *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*. New York: Oxford University Press; Hourani (1983): *Arabic Thought in the Liberal Age*, ss. 1-24; v češtině Mendel, Miloš (1994): *Islámská výzva*, ss. 57-85.

respektovat principy mírnosti a spravedlnosti. Vládce má respektovat názory náboženských učenců (*ʿulamáʿ*), kteří ovšem nemají působit jen jako strážci tradice, ale mají kreativně interpretovat šariʿu v moderních podmínkách. K tomu je třeba, aby byli dokonale obeznámeni s moderním světem a racionálními vědami. Vládce se ze svých činů zodpovídá primárně Bohu, nicméně v moderní době se přidává i silné „veřejné mínění“. Obyčejní lidé by dle Tahtáwího měli mít politické vzdělání, rozumět zákonům a mít dostatek znalostí, aby mohli posoudit kvalitu svého vládce a znali svá práva a povinnosti. V obecné rovině Tahtáwí volal po výrazném zkvalitnění výuky v Egyptě na všech stupních. Vzdělávání dívek považoval za důležitý předpoklad pro harmonická manželství, dobrou výchovu dětí, práce schopnost a ochranu před „klevetivým“ životem v harému. Tahtáwí nicméně nevolá přímo po ukončení segregace žen a jejich zapojení do veřejného života, ani nepodporuje zrušení polygamie.⁵¹ Systematické rozpracování ženské otázky v Egyptě ještě nebylo na pořadu dne, lze ovšem říci, že Tahtáwí nastínil určitý směr, jímž se později měla ubírat.

Význam Tahtáwího přínosu egyptské společnosti lze jen těžko přecenit. Díky své evropské zkušenosti přinesl do Egypta velké množství nových poznatků, myšlenek a pojmů a mohl přispět k modernizaci své země v množství oblastí. Anouar Abdel Malek (Anwar ʿAbd al-Malik) jej dokonce označil za osobu, s níž končí v Egyptě středověk.⁵² V každém případě lze Tahtáwího považovat za přímého předchůdce či rovnou zakladatele egyptského islámského modernismu. Na pozdější generaci reformních myslitelů v čele s Muhammadem ʿAbduhem měl eminentní vliv. Skutečností je, že Tahtáwí měl to štěstí působit v období, kdy někdejší zarputilý náboženský nepřítelství mezi křesťanskou Evropou a muslimským světem již otupilo své ostří a koloniální impakt naopak ještě naplno nepropukl. To pomohlo Tahtáwímu v jeho snaze bez předsuků poznat odlišnou kulturu a přispět k jejímu porozumění, bez naléhavé potřeby se proti ní ideově a ideologicky jasně vymezit.

⁵¹ Hourani (1983), ss. 73-78.

⁵² Kropáček, Luboš (1971): *Moderní islám I*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, s. 36.

6 MUHAMMAD [°]ABDUH

Následující kapitola pojednává o díle Muhammada [°]Abduha, klíčové postavě egyptského islámského modernismu. Jeho myšlenky se utvářely v době, kdy již muslimský svět čelil naplno tlaku dynamického evropského kolonialismu. Zatímco Tahtáwí ještě nespatořoval v Evropanech zásadní politické nebezpečí, [°]Abduh působil v době, kdy se evropská dominance nad muslimy stala neoddiskutovatelnou realitou. [°]Abduhův modernismus spočíval ve snaze nalézt „rozumnou“ střední cestu pro řešení společenské krize pomocí reformy, jež by se vyvarovala extrémů tvrdošíjného konzervativního odporu proti všemu modernímu, jakož i bezmyšlenkovitého přejímání všeho, co přinášela evropská kulturní invaze, včetně zavrnutí vlastních kořenů. Sám [°]Abduh tuto reformu chápal jako návrat k „čistému islámu“, racionálnímu náboženství podporujícímu aktivní přístup jedince a pokrok společnosti. Vzhledem k těsné provázanosti [°]Abduhových idejí s jeho veřejnou činností je třeba relativně podrobněji vylíčit i jeho životní osud. Muhammad [°]Abduh se narodil s největší pravděpodobností roku 1849, přesné místo jeho narození není bezpečně známé.⁵³ Dětství prožil ve vesnici Mahalla Nasr v nilské deltě obdobným způsobem jako ostatní egyptští chlapci a zdá se, že vzpomínky na toto období byly významným zdrojem jeho pozdějšího silného vlasteneckého cítění. Jeho rodina si zakládala na dobrém původu, a přestože nebyl [°]Abduhův otec nikterak bohatý, mohl si dovolit platit synovi soukromou výuku Koránu a asi ve třinácti letech ho poslat studovat do mešity Ahmada al-Badauího v Tantě, tehdy druhého největšího náboženského centra v Egyptě po al-Azharu. Zde se poprvé mladý [°]Abduh setkal s tradičním způsobem výuky, spočívajícím na memorování různých komentářů ke starším textům a komentářům, jež považoval za naprosto bezduchý a ubíjející, a po zbytek svého života byl jeho nesmiřitelným kritikem. Dramatické období následujících

⁵³ [°]Abduhův otec se nejspíše snažil uniknout, tak jako mnoho ostatních egyptských venkovanů v té době, odvodu do armády opuštěním své vesnice. Rodina tak strávila několik let na cestách a během tohoto „kočovného“ období se Muhammad [°]Abduh narodil. Sedgwick, Mark (2010): *Muhammad Abduh*. Oxford, New York: Oneworld Publications, s. 1; Adams, Charles C. (2000) [1933]: *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad [°]Abduh*. London, New York: Routledge, s.19.

let, vyplněné opakovanými útekami z Tanty, svatbou a snahou zanechat navzdory přísnému otci studia ve prospěch farmaření, ukončuje až zlomové setkání se strýcem⁵⁴ šajchem Darwíšem Chadrem, vzdělaným a zcestovalým mystikem madaníjské odnože řádu šádhilíja. Darwíšovo intelektuálně orientované pojetí sufismu se poněkud vymykalo podobám „lidového“ islámu tehdy rozšířeného na egyptském venkově a Muhammad ^ĀAbduh jím byl naprosto okouzlen. Patnáct dní strávených ve společnosti Darwíše v něm mělo zažehnout lásku k náboženství a studiu a touhu po poznání. V roce 1866 začal studovat na al-Azharu, nicméně úroveň většiny předmětů jej neuspokojovala a čím dál více tíhl k individuální askezi, provázené nočními modlitbami, častými půsty a uzavíráním se před okolím, jako formě rezistence.

Z mystického zanícení ^ĀAbduha plně vyvedlo až druhé, ještě zásadnější setkání jeho života s radikálním myslitelem a světoběžníkem Džamál ad-Dínem al-Afgháním.⁵⁵ Poprvé se setkali v roce 1869 při Afgháního krátké zastávce v Egyptě a od roku 1871, kdy se Afghání trvale usadil v Káhiře, začal ^ĀAbduh regulérně docházet na jeho večerní přednášky, jichž se účastnili i některé další budoucí významné postavy egyptského veřejného života, včetně budoucího premiéra Sa^Āda Zaghlúla. Afghání okouzloval své posluchače originálním výkladem Koránu, seznamoval je s myšlenkami středověkých učenců typu Ibn Síny či Ibn Chaldúna, s výdobytky moderní evropské vědy a především rozebíral texty, jež četl a obecnost povzbuzoval k otázkám, což nebyl běžný vyučovací způsob v tehdejší Egyptě. Díky Afghánimu ^ĀAbduh

⁵⁴ Zdroje se rozcházejí, zda byl šajch Darwíš ve vztahu k Muhammadu ^ĀAbduhovi strýcem z matčiny strany (Hourani, Albert, 1983, s. 131) či prastrýcem z otcovy strany (Adams, 2000[1933], s. 23). Ve většině literatury figuruje jako strýc bez bližší specifikace.

⁵⁵ Džamál ad-Dín al-Afghání (1838-1897) byl významnou postavou islámského reformismu 19. stol. a politickým aktivistou. Již jeho původ vzbuzuje otázky, množství badatelů se kloní k názoru, že byl ve skutečnosti ší^Āitským Peršanem, vydávajícím se za sunnitského Afghánce z pragmatických důvodů. Propagoval panislamismus, odpor proti zahraničním mocnostem a politickou revoluci, podařilo se mu získat množství stoupenců. Působil na mnoha místech muslimského světa i v Evropě. Jeho život vykazuje četné dobrodružné rysy a jeho schopnost dostat se do přízně vládním kruhům v jednotlivých zemích se zdá být téměř neuvěřitelná. Blíže o Afgháního životě a působení viz Keddie, Nikki R. (1972): *Sayyid Jamal al-Din „al-Afghani“: A Political Biography*. Berkeley: University of California Press; Hourani (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age*, ss. 103-129; Adams (2000)[1933], *Islam and Modernism in Egypt*, ss. 4-17; v češtině Kropáček, Luboš (1971): *Moderní islám I.*, ss. 39-42; Muzikář, Josef (ed.)(1989): *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*. Praha: Academia, ss. 75-82.

poznal jak práce klasického islámského, tak moderního evropského myšlení, což pozvolna formovalo jeho vlastní intelektuální obzor. Pod vlivem svého mentora začal psát svá první pojednání a novinové články a nijak se netajil modernistickými názory, což mu přineslo tvrdou opozici některých konzervativních ^Āulamá' na al-Azharu, tedy problém, s nímž se musel potýkat i ve své pozdější veřejné dráze. Přes jisté překážky ^ĀAbduh ovšem absolvoval úspěšně závěrečnou zkoušku a získal oprávnění k vyučování. Vedle al-Azharu začal ^ĀAbduh vyučovat ještě na konkurenčním vzdělávacím institutu Dár al-^ĀUlúm a rovněž dával lekce arabštiny na Chedívské jazykové škole. Tématem jeho přednášek bylo jednak dílo Pojednání o etice (*Tahdhíb al-achlábq*) Ahmada Ibn Miskawajha z 10. stol., blízké řecké filozofické tradici, a dále Ibn Chaldúnova *Muqaddima* a Dějiny civilizace v Evropě (*Histoire de la civilisation en Europe*) Françoise Guizota, což svědčí o narůstajícím ^ĀAbduhově zájmu o politiku. Afgháního prostřednictvím se seznámil se špičkami tehdejšího egyptského společenského a politického života, včetně Mustafy Rijáda Paši, a rovněž vstoupil do zednářské lóže.⁵⁶ ^ĀAbduhovy vazby na Svobodné zednářství a některé aktivity v zákulisní politice v tomto dramatickém období nejsou dodnes zcela jasné. V roce 1879 se vlády v Egyptě ujal Tawfíq Paša, a byť jimi původně podporovaný, vyhostil Afgháního ze země a ^ĀAbduha zbavil funkce učitele a vykázal jej z Káhiry zpět do Mahalla Nasr.

Toto nucené vnitřní vyhnanství ovšem trvalo jen rok. V září 1880 se Muhammad ^ĀAbduh, díky zásahu svého přítele, nyní premiéra Rijáda Paši, stává redaktorem a posléze dokonce šéfredaktorem oficiálních novin al-*Waqá'í*^Ā al-misríja. Během následujících dvou krizových let, jež vyvrcholily britskou okupací Egypta, hrál ^ĀAbduh významnou roli ve formování veřejného mínění skrze své články o politice, společnosti a vzdělávání. Z obav před zahraniční intervencí se zapojil do ^ĀUrábího hnutí⁵⁷, byť se mu jeho násilné metody a požadavky ustavení zastupitelské vlády přičily, neboť byl

⁵⁶ Sedgwick (2010), ss. 15-21.

⁵⁷ V letech 1881-1882 proběhlo v Egyptě vlastenecké povstání proti politice panovníka chedíva Tawfíqa a zahraničnímu vměšování do egyptských záležitostí vedené plukovníkem Ahmadem ^ĀUrábím Pašou (1837-1911), jehož porážka vyústila v trvalou okupaci Egypta Velkou Británií. K ^ĀUrábího povstání blíže viz Bareš; Veselý; Gombár (2009), ss. 456-460.

přesvědčen, že postupnými reformami a vzděláváním lze dosáhnout většího úspěchu než revolucí shora a předáním vlády nepřipravenému lidu. Po potlačení hnutí byl vězněn a odsouzen k trestu exilu na tři roky a tři měsíce.⁵⁸

V prosinci 1882 odešel ^CAbduh nejprve do Damašku a posléze do Bejrútu, kde našel příznivé a intelektuálně relativně nezávislé prostředí. Po určitém váhání se roku 1884 vydal za Afgháním do Paříže, tehdejšího centra osmanských a egyptských exulantů. Afghání zde založil konspirační politickou skupinu *al-^CUrwa al-wuthqá* (Nejpevnější pouto)⁵⁹ a začal vydávat stejnojmenný časopis, do nějž ^CAbduh přispíval svými články. Časopis se přes nevelký rozsah, omezenou distribuci a krátkou životnost stal významným počinem v dějinách radikálního muslimského žurnalismu. Typické pro něj bylo využívání náboženských motivů v deklarovaných politických cílech, hlásání sjednocení všech muslimů pod panislámským pláštěm, jako hráz před agresí zahraničních mocností, a odsuzování všeobecného úpadku v muslimských zemích. Překvapivá byla čistě pragmatická podpora despotickému osmanskému sultánovi Abdülhamitovi II. v jeho roli chalífy, jako předpokládanému sjednotiteli muslimského bloku. Je evidentní, že propaganda obsažená v *al-^CUrwa al-wuthqá* je mnohem radikálnější než myšlenky, k nimž se ^CAbduh hlásil předtím v Egyptě. Pravděpodobně to bylo ovlivněno především Afgháního vlivem a rovněž trpkou zkušeností z doby po potlačení ^CUrábího povstání, a z hlediska ^CAbduhova života se jednalo pouze o přechodnou kapitolu. Po odchodu z Paříže se rozchází s politickým aktivismem a plně se soustředí na celkovou reformu společnosti (především vzdělávání) a islámskou náboženskou obrodu. S Afgháním se rozchází nejen ideově, ale i lidsky, o čemž není známo příliš podrobností. Později otevřeně kritizoval Afgháního politické intriky, čímž jej natolik urazil, že to znamenalo definitivní zánik jejich dlouholetého přátelství.⁶⁰

⁵⁸ Adams (2000)[1933], ss. 52-56.

⁵⁹ Tento název Afghání přejal z Koránu 31/22 (Hrbek překládá jako „rukojeť nejspolehlivější“), ovšem poněkud posunul původní význam pouta věřícího k Bohu směrem k metaforickému vyjádření idejí panislamismu. Pro podrobnější informace o *al-^CUrwa al-wuthqá* viz Adams (2000)[1933], ss. 58-63; Sedgwick (2010), ss. 44-45, 49-56.

⁶⁰ Hourani (1983), s. 158.

ᶜAbduh se následujícího roku vrátil zpět do Bejrútu, kde se mu dostalo vřelého přijetí, a setrval zde další tři roky, tedy i v době, kdy již jeho trest vyhnanství vypršel. Jelikož mu zemřela první žena a zanechala mu malou dcerku, znovu se oženil. Strýcem jeho druhé ženy byl proreformně naladěný starosta Bejrútu Muhjiddín Bej Hamúda, u nějž ᶜAbduh bydlel po svém prvním příchodu z Káhiry, a pravděpodobně skrz tuto konexi získal práci učitele v nově založené moderní škole *Sultánija*, jež měla být svým důrazem na náboženství a moderní vědy protiváhou množství škol zakládaných v Bejrútu Evropany. Vedle historie a literatury zde ᶜAbduh vyučoval i islámskou teologii a na základě bejrútských přednášek byla o zhruba desetiletí později vydána jeho nejslavnější práce *Risálat at-tawhíd* (Poselství o jedinství Boží). Přes svůj odpor k zahraničním křesťanským školám se ᶜAbduh v Bejrútu zapojil do přátelského dialogu s příslušníky různých náboženských komunit a jeho dům se stal místem otevřených debat.⁶¹

Když se roku 1888 ᶜAbduh vrátil, byla situace v Egyptě značně odlišná od doby před jeho odchodem. Ač stále formálně osmanskou provincií pod vládou lokálních chedívů, reálnou moc zde v letech 1883-1907 držel v rukou britský generální konzul sir Evelyn Baring, zvaný Lord Cromer. ᶜAbduhův původně nepřátelský postoj vůči Britům se, i pod vlivem návštěvy Velké Británie během exilu, značně otupil. Nyní spatřoval ve spolupráci se zahraničními okupanty příležitost pro civilizační pozvednutí Egyptanů a s Cromerem v průběhu let navázal určitou formu přátelství či přinejmenším vzájemného respektu. Cromer byl také tím, kdo nad ním opakovaně držel ochrannou ruku během jeho neshod s egyptskými představiteli. ᶜAbduh se chtěl ihned vrátit k profesi učitele, ale chedív Tawfíq se stále bál jeho možného

⁶¹ Jednou z osob, s nimiž vedl ᶜAbduh dialog, byl i londýnský duchovní reverend Isaac Taylor, který si s ᶜAbduhem vyměňoval soukromou korespondenci o otázkách vztahu islámu a křesťanství, v nichž se oba hlásili do značné míry k názorům o existenci „univerzálního náboženství“, s potenciálem sjednotit lidstvo. Tato korespondence představuje významný argument pro pochybovače o ᶜAbduhově skutečné vnitřní oddanosti islámu. Sedgwick (2010, ss. 62-63) uvádí kuriozní a nepříliš pravděpodobnou příhodu, jež měla provázet ᶜAbduhův odchod z Bejrútu. Taylor měl nakonec, jsa okouzlen ᶜAbduhovými postoji, konvertovat k islámu, což vzbudilo nevoli londýnských duchovních, kteří si měli stěžovat královně Viktorii. Viktorie se prý obrátila na sultána Abdülhamita s dotazem na Muhammada ᶜAbduha. Sultán pak měl v obavách z rizika, že by ᶜAbduh mohl Viktorii přesvědčit ke konverzi k islámu, a ta by jej mohla připravit o post chalífy, nechat nařídít ᶜAbduhovo vykázání z Bejrútu.

politického vlivu a tak se musel spokojit s místem qádího (soudce) nejprve v provinčních městech Bahá a az-Zaqázíq a poté u Apelačního soudu v Káhiře.⁶² Během své soudní praxe ^CAbduh příznačně aplikoval právo spíše na základě nezávislého úsudku (*idžtihád*) a jisté interpretační svobody než na strohém legalismu. V roce 1895 se ^CAbduhovi podařilo přesvědčit nového chedíva ^CAbbáse II. k ustavení administrativního výboru pro al-Azhar, který měl vylepšit zcela nevyhovující stav této slavné instituce. Díky reformě se měl stát Egypt příkladem pro celý Blízký východ. Al-Azhar měl vychovávat soudce vydávající rozsudky na základě *idžtihádu* a nikoliv slepé imitace starších autorit (*taqlíd*), měl vychovávat kompetentní učitele náboženství a arabštiny, duchovní zodpovědné za morální zdraví národa a také podporovat rozvoj věd včetně moderních.⁶³ ^CAbduh se stal od počátku hybným motorem výboru a podařilo se mu prosadit množství změn zvláště v oblasti materiálního zabezpečení podmínek ^Culamá' a studentů, čímž si jich nemalou část naklonil. V oblasti reformy vzdělávání už ovšem byly ^CAbduhovy úspěchy omezenější a týkaly se především administrativních záležitostí. V oblasti zavádění moderních předmětů však vše zůstalo téměř při starém. ^CAbduh sám nicméně začal alespoň na al-Azharu opět přednášet (teologii, výklad Koránu, rétoriku a logiku). Z výboru rezignoval až krátce před svojí smrtí v roce 1905 v důsledku tvrdošíjné opozice ze strany chedíva a azharských tradicionalistů vůči zamýšleným reformám.⁶⁴

⁶² Egypt měl tehdy tři paralelní soudní systémy: tradiční systém šaríatských soudů, systém tzv. právních výborů ustavený roku 1848, v jehož rámci měla být uplatňována administrativní nařízení a měly v něm fungovat trestní soudy, a systém smíšených soudů ustavený roku 1875, jenž se měl řídit občanským zákoníkem dle francouzského vzoru a měl být obsazen jak evropskými, tak egyptskými soudci. Smíšené soudy zahrnovaly veškeré případy, v nichž figuroval nějaký Evropan, a v praxi napomáhaly zvyšování vlivu Evropanů v Egyptě. V roce 1882 byl systém právních výborů transformován v systém tzv. národních soudů (Britové je nazývali domorodými soudy). Tyto soudy, v jejichž sféře ^CAbduh působil, měly podobně jako smíšené soudy aplikovat moderní zákoníky a přebírat většinu pravomocí šaríatských soudů, kterým byly ponechány pravomoci pouze v oblasti rodinného a dědického práva. Sedgwick (2010), ss. 72-73.

⁶³ Abduh, Muhammad (2002): The Necessity of Religious Reform. In: Moaddel, Mansoor; Talattof, Kamran: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*. New York: Palgrave Macmillian, ss. 49-50.

⁶⁴ Podrobněji o ^CAbduhových aktivitách v administrativním výboru a změnách, jež se mu podařilo prosadit, viz např. Adams (2000)[1933], ss. 70-78. V poslední době se objevily dvě zajímavé práce, jež se mimo jiné zabývají i vzájemným vztahem Muhammada ^CAbduha a představitelů al-Azharu. Zatímco kniha Samiry Haj (2009): *Reconfiguring Islamic Tradition*.

Od svého návratu do Egypta byl [◌]Abduh aktivní i na mnoha dalších frontách veřejného života. Byl členem a později prezidentem charitativně vzdělávací Muslimské dobrovolnické společnosti a rovněž stál v čele Společnosti pro oživení arabských věd, usilující o kultivaci a podporu užívání spisovné arabštiny. Značnou část volného času trávil pobyty v Evropě, kde obnovoval svoji energii, dále se vzdělával a navázal kontakt s některými předními evropskými mysliteli. Vrchol [◌]Abduhovy kariéry přichází s jeho jmenováním do funkce egyptského státního muftího, nejvyšší oficiální autority v oblasti náboženského práva (*šari[◌]a*), v níž setrval po zbytek života. V této pozici měl možnost pracovat pro reformu *šari[◌]atských soudů* (osobně se vydal na inspekci napříč Egyptem) či správy *waqfů* (náboženských nadací)⁶⁵, především ovšem vydával autoritativní *fatwy*⁶⁶ o veřejných záležitostech. Některé z těchto *fatw*, jimiž se budeme zabývat podrobněji, byly mimořádně kontroverzní, rozpoutaly debaty daleko za hranicemi Egypta a rozšířily okruhy [◌]Abduhových stoupenců i nepřátel. [◌]Abduh také publikoval své články a polemiky v egyptském tisku, zvláště na stránkách reformistického časopisu *al-*

Reform, Rationality, and Modernity. Stanford, California: Stanford University Press) nekompromisně obhajuje [◌]Abduhovu ukotvenost v ortodoxním islámském diskurzu (ke vztahu [◌]Abduha a al-Azharu především ss. 99-108), kniha Indiry Falk Gesink (2010: *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London, New York: I.B.Tauris), předkládající revizionistický pohled na otázku snah o reformu al-Azharu, rehabilituje často opomíjená stanoviska „konzervativců“ v této debatě a skutečnou roli [◌]Abduha v azharských reformách vidí jako přeceňovanou (viz ss. 165-196).

⁶⁵ *Waqf* (pl. *awqáf*) představuje zcela zásadní instituci středověkého muslimského světa. Je zpravidla charakterizován jako náboženská a charitativní nadace, nicméně to zdaleka nevystihuje všechny jeho praktické funkce. *Waqfy* na sebe často nabíraly i významný rodinný a politický rozměr. Idea spočívala v odkázání části majetku, zpravidla nemovitého, na „službu Bohu“, prostřednictvím založeného *waqfu*. Tento majetek se stal nezdanitelným a nezcizitelným, a zisk z něj musel zakladatel *waqfu* věnovat na bohublé účely, což v praxi znamenalo značně širokou škálu možností, jak se ziskem naložit. Praxe spojená s *waqfy* bývá některými odborníky označována za jeden z důvodů, proč se ve středověké muslimské společnosti nevytvořily tak vhodné podmínky pro rozvoj kapitalistické ekonomiky jako v Evropě. Ve 20. století prošly *waqfy* značnou proměnou a ztratily na svém významu. Nadále je ovšem jejich myšlenka živá prostřednictvím množství charitativních organizací působících v muslimských zemích. Blíže k problematice *waqfu* viz Beránek, Ondřej; Ťupek, Pavel (2008): *Dvojitá tvář islámské charity*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, především ss. 40-44; 47-48; Pavlincová; Horyna (2003): *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 648; Lapidus, Ira M.(2002): *A History of Islamic Societies*, viz rejstřík.

⁶⁶ *Fatwá* je nábožensko-právní dobrozdání či komentář kvalifikovaného odborníka (*muftí*) k určitému problému, společenskému jevu, politické otázce atd. Pro podrobné informace viz Masud, Muhammad Khalid; Messick, Brinkley; Dallal, Ahmad S. (1995): *Fatwā*. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 2., New York, Oxford: Oxford University Press, ss. 8-17.

Manár, který vydával Muhammad Rašíd Ridá.⁶⁷ V *Manáru* byly zároveň publikovány [©]Abduhovy přednášky a *tafsír* (výklad Koránu).

V posledních letech [©]Abduhova života opozice proti němu narůstala.⁶⁸ Útoky v novinách a celková deziluze z odporu proti jeho reformním snahám se nepochybně projevy i na zhoršujícím se zdravotním stavu. Muhammad [©]Abduh zemřel 11. července 1905 v Alexandrii. Egyptská vláda zařídila smuteční vlak, který na cestě do Káhiry zastavoval ve všech městech, a lidé, kteří si jej pamatovali jako mimořádně vzdělaného a srdečného člověka, mu vzdávali hold. V Káhiře se potom konal okázalý státní pohřeb za přítomnosti předních představitelů politického, náboženského a společenského života v Egyptě.

6.1 Risálat at-Tawhíd

Ústředním motivem [©]Abduhova myšlení je odmítnutí pohledu na islám jako příčinu všeobecného úpadku muslimských společností. Tuto příčinu lze dle něj ve skutečnosti hledat naopak v překroucení či odklonu od pravých islámských hodnot. Recept pro nápravu spočívá v návratu k principům rané islámské obce. Obdobné ideové východisko dlouho před ním kupříkladu formuloval reformátor a zakladatel puritánsko-revivalistického hnutí na Arabském poloostrově Muhammad Ibn [©]Abdulwahháb (1703-1792), nicméně [©]Abduhovy závěry plynoucí z tohoto východiska byly diametrálně odlišné.

⁶⁷ Muhammad Rašíd Ridá (1865-1935) pocházel z dnešního Libanonu. V mládí se stal stoupencem reformních myšlenek Afgháního a [©]Abduha. V roce 1897 odjel do Káhiry, kde se stal [©]Abduhovým žákem, a o rok později začíná vydávat periodikum *al-Manár* (blíže viz Adams, ss. 180-187), v němž agitoval za myšlenky obnovy islámu a celkové společenské reformy. Zprvu se plně hlásil k [©]Abduhovu ideovému odkazu a napsal jeho životopis, v pozdějším věku tíhl stále více ke konzervatismu a arabskému nacionalismu a stal se vášnivým obhájcem restaurace chalífátu. Blíže k Ridově osobě a činnosti viz např. Hourani (1983), ss. 222-244; Kropáček (1971), ss. 52-54.

⁶⁸ Opozice proti [©]Abduhovi nabírala mnohdy podobu útoků *ad hominem*. V egyptském tisku se např. objevila fotografie, na níž je zachycen během svého pobytu v Evropě v nenuceném rozhovoru se dvěma dámami, či karikatura, v níž je zobrazen s ženou s odhalenými řadry a psíkem, skákajícím mu na nohu, doplněná nevybíravými útoky. Podrobněji viz Gesink (2010), především ss. 183-191.

^CAbduhovou snahou bylo dokázat, že islám je výsostně racionální náboženství a vhodná duchovní základna pro moderní způsob života.

Muhammad ^CAbduh vyložil své náboženské postoje konzistentně v již zmíněném nejslavnějším díle *Risálat at-tawhíd*. V obsáhlé předmluvě definuje pojem tawhídu jako neměnnou jedinstvo Boží, vymezuje islám jako jedinečné náboženství apelující na lidský rozum a inteligenci a popisuje jeho doktrinální vývoj i důvody jeho pokřivení.⁶⁹ ^CAbduh filozoficky dokazuje nezbytnou existenci jediného všemocného Boha jakožto prvotní příčiny. Vědecké studium stvořeného světa považuje za naprosto žádoucí a bohublé, s výjimkou bližšího pátrání po Boží podstatě a attributech, jejichž pravé pochopení je pro limitovaný lidský rozum nedosažitelné. V Koránu popsané Boží atributy jako řeč, zrak či sluch je třeba chápat jen jako jakási přirovnání pomocí termínů ze stvořeného světa, jež jsou srozumitelné člověku. Člověk se má s tímto stavem smířit, neztrácet síly a zabývat se pouze rozumově poznatelnými věcmi. Taktéž snahy muslimů i křesťanů vyřešit otázku vztahu Boží předurčenosti a lidské svobodné vůle jsou dle ^CAbduha předem odsouzeny k nezdaru. Člověka ovšem nic nevyvazuje z odpovědnosti vybírat si mezi dobrými a špatnými činy, přestože Bůh zná souvislosti, v nichž se tyto činy uskuteční.⁷⁰ ^CAbduh odmítá slepý fatalismus jako chybné chápání predestinace v islámu.

Velkou část díla zabírá otázka lidské potřeby náboženství zjeveného prostřednictvím proroků a problematika týkající se proroctví. Přes vynikající rozumovou kapacitu a schopnost rozpoznávat dobré a špatné jsou některé věci dostupné pro člověka pouze skrze Boží zákon.⁷¹ Náboženství tu působí jako jistý dozorce nad možnou svévolí rozumu. Boží proroci jsou osoby, které v rámci své vznešené funkce působí jako prostředníci mezi Bohem a stvořeným světem a jejich věrohodnost lze dle ^CAbduha potvrdit racionálním způsobem.⁷² Náboženství a věda jsou dvě odlišné věci a k prorokům nelze

⁶⁹ ^CAbduh, Muhammad (1315AH/1897): *Risálat at-tawhíd*. Al-Qáhira: Al-Matba^Cat al-kubrú al-amíríja, ss. 2-15.

⁷⁰ Ibid., ss. 37-40.

⁷¹ Ibid., s. 52.

⁷² Mezi argumenty na vyvrácení pochybností o reálnosti zjevení seslaného prorokům uvádí ^CAbduh i vcelku bizarní tvrzení, v němž v podstatě přirovnává Boží zjevení prorokům k halucinacím nemocných lidí (^CAbduh, 1315AH/1897, s. 72). Tento argument vyznívá

přistupovat jako k historikům, astronomům, biologům či geologům, byť jsou v jejich poselství zastoupeny i zmínky z těchto oborů. Ty mají však pouze přivést pozornost ke Stvořitelově moudrosti, nikoliv vykládat přírodní jevy vědecky. Prorocký jazyk musí být srozumitelný obyčejným lidem, byť v některých momentech mohou potřebovat objasnění některých výrazů od poučenějších.⁷³

Za vrchol prorocství považuje ^CAbduh Muhammadovo vystoupení, které pokládá za Boží milost pro celé lidstvo a zvláště pro staré Araby, kteří se kořili modlám, zabíjeli novorozené dcery⁷⁴ a zmítali se ve vzájemných svárech a neovladatelných tužbách. Muhammad přinesl lidem rovnost a vystoupil jasně proti tradicionalistům a otrokům zvyklostí. ^CAbduh zde evidentně nacházel paralely se současným stavem muslimské společnosti. Nezvratným důkazem pravosti Muhammadova poselství je krása jeho jazyka a síla jeho vědění, nepředstavitelná u nevzdělaného člověka, který by nebyl vybrán jako Boží služebník.⁷⁵

^CAbduh se hlásí ke koránské myšlence jediného Božího náboženství, přinášeného všemi proroky po všechny časy (např. 42/13). Formy uctívání Boha a pravidla s tím spojená se sice v různých náboženských směrech liší, ale to je nutné chápat jako Boží milost a Jeho vědomí o tom, co je nejlepší pro určitý lid v určitém čase. Boží přístup k lidstvu je evoluční a proces vývoje lidstva se podobá vývoji jednotlivce od jeho dětství přes dospívání po zralost. Ač ^CAbduh nejmenuje judaismus a křesťanství přímo, je zřejmé, že prvotním stadiem náboženství, založeném na přísném dodržování Božích příkazů a zákazů, a další fází náboženství kladoucího důraz na emoce a askezi, myslí právě dva starší „abrahamovské“ monoteistické systémy. Jako vrchol v náboženských dějinách lidstva přichází islám se svým důrazem na rozum.⁷⁶

značně kontraproduktivně, i vzhledem k faktu, že středověcí křesťanští polemici a ještě někteří raní orientalisté nezřídka s oblibou vysvětlovali Muhammadovy stavy během zjevení duševní poruchou, epilepsií či jinými formami onemocnění.

⁷³ ^CAbduh (1315AH/1897), ss. 77-78.

⁷⁴ Zde ^CAbduh naráží na staroarabskou pohanskou praktiku zahrabávat zaživa novorozené dcery do písku, proti níž Muhammad ostře vystoupil a striktně ji z islámské pozice zakázal (6/137, 6/151, 16/58-59, 17/31).

⁷⁵ ^CAbduh (1315AH/1897), ss. 83-93.

⁷⁶ Ibid., ss. 104-108.

Při popisu bezprecedentní rychlosti šíření islámu ^CAbduh apologeticky popírá jakoukoliv roli síly a moci. Lidi k islámu přitahovala jeho racionalita, jednoduchost a spravedlnost. V průběhu staletí ovšem začal dříve prosperující islámský svět upadat, zatímco západní svět přijímal to nejlepší z islámu a zbavil své náboženské autority možnosti potlačovat svobodu myšlení a rozvoj vědy. ^CAbduh vyzdvihuje evropskou reformaci jako snahu o návrat k původní čistotě víry a určité směry protestantství dokonce považuje za velmi blízké islámu co do podstaty, lišící se pouze formou a skutečností, že neuznávají Muhammada jako proroka.⁷⁷ Naproti tomu muslimové dnes dle ^CAbduha metaforicky připomínají lékaře, který dříve léčil nemocné účinným lékem a nyní, když sám onemocněl, odmítá tento lék užívat.⁷⁸

Risálat at-Tawhíd se zvláště po smrti Muhammada ^CAbduha velmi rozšířila a stala se mezi muslimy vyhledávaným dílem. Orientalisty je přijímána veskrze pozitivně, jako intelektuálně hodnotné dílo usilující o nové vymezení základních islámských idejí v moderním světě. Objevily se ovšem i kritičtější hlasy. Dle Maxe Hortena (1874-1945) se ^CAbduh nedokázal vyrovnat velkým islámským filozofům a myslitelům, jako byl například Ibn Síná, a nevybudoval nový myšlenkový svět, ale pouze eliminoval to, co bylo překonáno duchem pokroku, čímž ovšem alespoň postavil základy pro možné budoucí utvoření plnohodnotné moderní islámské filozofie a teologie.⁷⁹ Elie Kedourie (1926-1992) dílo označil rovnou za „povrchní teologii“.⁸⁰ Toto hodnocení není ovšem zcela spravedlivé, neboť *Risálat at-tawhíd* byla zamýšlena pro široký čtenářský okruh, čímž bylo ^CAbduhovo psaní determinováno. Své úvahy o náboženství se snažil zjednodušit a osekát, aby byly přístupné masám. Hlavním cílem práce bylo sjednotit muslimy pro myšlenky islámské reformy a z tohoto důvodu její teologický přístup téměř nevybočuje z hranic obecně přijatelné islámské ortodoxie a snaží se dle vzoru největšího islámského středověkého teologa al-Ghazzálího (1058-1111) nacházet střední cestu mezi

⁷⁷ ^CAbduh (1315AH/1897), s. 124.

⁷⁸ Ibid., s. 128.

⁷⁹ Adams (2000)[1933], ss. 105-107.

⁸⁰ Kropáček (1971), s. 46.

extrémy (*al-wasat*), byť v určitých otázkách přináší výrazně modernizovaná stanoviska.

6.2 Výklad Koránu

Významné místo v intelektuální činnosti Muhammada ^CAbduha zaujímá výklad Koránu (*tafsír*). ^CAbduh se mu věnoval především ve svých přednáškách na al-Azharu a nechal jej publikovat na stránkách Ridova periodika al-Manár. Ridá na něj po jeho smrti navázal. Tzv. *manárský tafsír*, byť nedokončený, získal mezi muslimy mimořádnou popularitu, byl často citován a ve své době přinesl vpravdě novátorský přístup v rámci této klasické islámské disciplíny. ^CAbduh ve svém reformačním úsilí velmi zdůrazňoval význam Koránu jako primárního pramene pro náboženskou a společenskou praxi muslimů v moderním světě. Ve své argumentaci zpravidla obcházel mohutný korpus islámské právní vědy (*fiqh*) a opatrně se stavěl i k velké části sunny (islámské tradice). Odmítal soudobou ustálenou muslimskou praxi pouhého memorování starých komentářů a rezignaci na vlastní myšlenkové úsilí při interpretaci svatého textu. Tvrdil že „*během soudného dne se nás Bůh nebude ptát na názory komeátorů a na to, jak oni chápali Korán, ale bude se nás ptát na Knihu, již seslal, aby nás vedla a poučila nás*“.⁸¹ ^CAbduh cítil potřebu nového tafsíru, jenž by se neobracel pouze k učencům vzdělaným v islámských vědách, ale především k prostým Egyptanům a muslimům obecně. Tradiční komentáře dle něj nemohly řešit naléhavé problémy nové doby a bylo třeba nechat mluvit Korán sám za sebe.⁸²

Při výkladu Koránu klade ^CAbduh důraz na principy *idžtihádu* a *maslahy* (obecného prospěchu), s ohledem na aktuální podmínky. Přichází s určitou formou historického pohledu na koránské zjevení. Některé formulace Koránu mohly být totiž podmíněny stavem arabské společnosti v 7. století a jejich

⁸¹ Cit. dle Jansen, J.J.G. (1980): *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, s. 19.

⁸² Ibid.

výklad je třeba přizpůsobit potřebám moderní doby.⁸³ ^ĀAbduh v souladu s islámskou ortodoxií rozlišuje povinnosti muslima vůči Bohu (^Ā*ibádát*) a povinnosti vůči ostatním lidem (^{mu}^Ā*amalát*). Zatímco první soubor povinností, mezi něž patří například modlitba (*salát*) či půst (*sawm*), je věčný a neměnný, druhý soubor, do něž řadí otázky trestního, občanského či rodinného práva, je otevřený případné změně.⁸⁴ V jistých bodech ^ĀAbduh ovšem jednoznačně setrvává na tradičních koránských předpisech, například je jasným zastáncem trestu smrti za vraždu, přestože se v jeho době již i někteří muslimští právníci klonili k nápravě pachatele ve vězení. Vězení a těžká práce mohou být, dle ^ĀAbduha, zastrašující možná v některých evropských zemích, ale v Egyptě by to spíše mohlo zločin podněcovat, neboť mnoho Egyptanů údajně chápe vězení jako hotel lepší než vlastní domov. ^ĀAbduh obhajuje rovněž koránský zákaz pití alkoholu a hraní hazardních her. Zvláště nárůst pití alkoholu, jehož škodlivost potvrdily i moderní lékařské poznatky, by měl pro Egypt tragické následky. ^ĀAbduhova teorie společenské jednoty a společenské morálky stojí na koránském principu vzájemné spolupráce v bránění zlu a vyzývání k dobru (3/104). Nejen ^Ā*ulamá'* a ^Ā*fuqahá'* (islámští právníci), ale všichni lidé mají spolupracovat při službě veřejnému blahu a zapojit se v charitativních aktivitách.⁸⁵ Základem všeho je ovšem upřímnost a rozumový přístup ve víře a činech. ^ĀAbduh chápe např. způsob modlitby předepsaný Koránem jako ten nejlepší, ovšem varuje před jeho formálním bezmyšlenkovitým vykonáváním. V každém vykonávání náboženské povinnosti musí být myšlenka na Boha. Když někdo nemůže vykonat modlitbu tak, jak je předepsána, stačí, když ji vykoná ve svém srdci.⁸⁶

Dle ^ĀAbduha nemá smysl se snažit identifikovat či detailně vykládat nejasné zmínky (*mubham*) v Koránu. Například ve verši 2/58 zmiňujícím „toto

⁸³ Kropáček, Luboš (1972): *Moderní islám II.*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, s. 12.

⁸⁴ Esposito, John L. (1984): *Islam and Politics*, ss. 48-49.

⁸⁵ Adams (2000)[1933], ss. 171-173.

⁸⁶ *Ibid.*, ss. 169-170.

město⁸⁷, jež je tradiční exegezí identifikováno jako Jeruzalém, případně Jericho, není vůbec podstatné, o jaké město se přesně jedná, ale jde o Boží napomenutí k vděčnosti. Exegeta má jít po vnitřním smyslu textu a ne spekulovat o identitě osob a míst, jež zůstaly v Koránu nepojmenovány. ^CAbduh odmítá platnost některých tradic rozvinutých prvními generacemi muslimů. Týká se to hlavně roubování biblických a pseudobiblických narací (*isrá'ílíját*) na text Koránu. Naopak považuje text Koránu za všeobecně aplikovatelný, což ukazuje mj. ve svém „aktualizačním“ komentáři k jednotlivým veršům. Kupříkladu zatímco tradiční exegeze ve svém výkladu veršů 92/14-17 považovala za „nejzbožnějšího“ Muhammadova tchána Abú Bakra a za „nejbídňějšího“ Abú Džahla či Umajju Ibn Chalafa, známé nepřátele Proroka, ^CAbduh ve svém komentáři na téměř osmi stránkách napomíná a varuje svoje současníky.⁸⁸ V komentáři k verši 2/170 využívá zmínku obrany „zvyklostí otců“, tradičně připisovanou staroarabským pohanským zastáncům rituální praxe řezání velbloudího ucha, případně skupině židů odmítajících islám, k útoku na dnešní stoupence *taqlídu*. Výtky z verše 2/165 zase přesměrovává ^CAbduh z mekkánských polyteistů na stoupence dnešní „pokřivené formy“ súfismu, kteří vykazují výstřední úctu svým šajchům a hrobkám světců.⁸⁹

Jak již bylo řečeno, ^CAbduh islám spojoval především s racionalitou. Byl přesvědčen, že islám ve své pravé podstatě toleruje všechny formy vědeckého poznání. Náboženství a vědu považoval za dvě rozdílné oblasti, jež nelze ztotožňovat. Bůh dle něj seslal dvě knihy, stvořenou přírodu a zjevený Korán. Druhá z knih nás vede ke studiu té první, prostřednictvím inteligence, jež nám byla dána.⁹⁰ Přestože Korán není dle ^CAbduha vědeckým dílem, dává různé jeho pasáže do souvislosti s moderními vědeckými poznatky. Odmítá chápání některých událostí popisovaných v Koránu jako zázraků a nabízí „moderní“ vysvětlení. Anděly je možné chápat jako přírodní síly, sedmero nebes jako

⁸⁷ Výraz *qarja* z verše 2/58 ve skutečnosti spíše značí vesnici či malou osadu, muslimští komentátoři jej ovšem chápou jako město. Evropští překladatelé Koránu, včetně Hrbka, v souladu s tím používají rovněž výrazu město.

⁸⁸ Jansen (1980), ss. 25-28.

⁸⁹ Sedgwick (2010), ss. 85-86.

⁹⁰ Admas (2000)[1933], s. 136.

sedm planet sluneční soustavy.⁹¹ Boží zásah proti nepřátelské armádě táhnoucí na Mekku, popsany v 105. súře, interpretuje ^CAbduh jako jakousi epidemii, pravděpodobně neštovice.⁹² V Koránu nachází podporu i pro některé teze darwinismu, jako je boj o přežití a přirozený výběr jako součást přírodních zákonů.⁹³ Nařčení z toho, že připuštěním přírodních zákonů vlastně popírá všemohoucnost Boží, se ^CAbduh brání poukazem na koránský pojem tradice či zvyklosti Boží (*sunna Alláh*), v níž nejsou žádné odchylky (33/62, 35/43).⁹⁴ Legendu o andělich Hárútovi a Márutovi (2/102) využívá k několikastránkovému útoku na magii a lidové zaříkávačství jako na falešné triky. ^CAbduh popírá jakoukoliv formu účinné magie a např. 114. súru, jež byla tradičně vykládána jako formule ochraňující před zlými kouzly, interpretuje jako odsudek klevetění a pomluv.⁹⁵ Džiny ztotožňuje s mikroby a při koránské zmínce o blesku hovoří o elektřině, telegrafu, telefonu a tramvaji. Nebylo by ovšem spravedlivé ^CAbduha nařknout, že vnáší do Koránu něco, co do něj nepatří (což on sám vyčítal starším komentátorům). Netvrdí totiž, že jeho výklad je totožný s tím, o čem hovoří Korán, a že pravý význam Koránu je možné pochopit až v souvislosti s moderními vědeckými objevy. Spíše chce, aby čtenář poznal, že islám je tolerantní k veškeré formě vědeckého bádání a že Korán je příliš povznesen na to, aby byl v rozporu s moderní vědou. Korán dle něj není právní, vědeckou či historickou knihou, ale je slovem Božím, a lidská znalost Koránu je lidskou znalostí Boha.⁹⁶ ^CAbduh se tímto přibližuje moderní křesťanské exegezi, jež již nepovažuje za příliš zásadní, zda je některá část Bible historicky přesná či nikoliv. Obdobně dle ^CAbduha může

⁹¹ Zajímavé je, že Neptun jako osmá planeta sluneční soustavy byl objeven již roku 1846. V této souvislosti je třeba poukázat na fakt, že ačkoliv ^CAbduh v rámci svého celoživotního samostudia disponoval relativně solidními znalostmi o vývoji moderní vědy v mnoha oblastech, v některých bodech byl až překvapivě zpátečnický, např. když tvrdil, že hory upevňují zemi a představují její základnu či že moře pokrývá peklo, jak měly potvrzovat vědecké důkazy a výbuchy sopek. Adams (2000)[1933], ss. 136-137.

⁹² Sedgwick (2010), s. 87.

⁹³ Hrbek upozorňuje na příznačnou skutečnost, že zatímco ^CAbduh akceptuje Darwinovu teorii s odvoláním na Korán, o několik desetiletí později ji Mahmúd Šaltút z náboženských pozic již jednoznačně odmítá. Viz Hrbek, Ivan (1985): *Islámská koncepce dějin*. In: Muzikář, Josef (ed.): *Islám a současnost*. Praha: Academia, s. 28.

⁹⁴ Adams (2000)[1933], s. 140.

⁹⁵ Jansen (1980), s. 31.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 34.

moderní věda změnit muslimskou středověkou kosmologii a světonázor, ale nikoliv víru jako takovou.⁹⁷

Abduhův výklad Koránu se velmi odchýlil od klasických způsobů muslimské exegeze. Odlišoval se jak formou, tak především svým obsahem. Odvíjel se od Abduhova reformního programu, a proto bylo jeho hlavním cílem podnítit egyptské muslimy, aby s pomocí svého svatého textu našli inspiraci pro svépomoc a nápravu tristního stavu své společnosti. Abduh chtěl zbavit *tafsír* přemíry gramatických poznámek a teoretických spekulací a zpřístupnit jej obyčejným lidem. Byl přesvědčen, že studium Koránu je povinností všech muslimů a nikoliv jen elitní hrstky duchovních. Jeho úspěch souvisí s markantním rozšířením vrstvy nové sekulárně vzdělané inteligence s širším rozhledem oproti předchozím generacím. Při svém výkladu Abduh postrádal konzistentní metodiku a důležitější pro něj byl výsledek, než způsob jakým k tomuto výsledku došel. Abduhův *tafsír* je silně orientovaný na dobu svého vzniku, takže během času mnohé jeho pasáže ztratily na původní důležitosti a aktualitě. Přesto vytyčil určitý směr, který následovala nemalá část dalších exegetů, a v průběhu 20. století se těšil oblibě mnohých muslimů.

6.3 Fatwy

Muhammad Abduh se díky pozici egyptského státního muftího stal v podstatě nejvyšší oficiální autoritou při výkladu šaría v zemi.⁹⁸ Náležel k hanífovskému madhhabu, nicméně všeobecná vize reformy jej i v této funkci, jak uvidíme, v určitých případech přiměla k vychýlení se z v té době obecně přijímané metodiky islámského práva. Během svého šestiletého působení Abduh vydal okolo 1000 fatw, což je velmi vysoké číslo, a je dost

⁹⁷ Rahman, Fazlur (1984): *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, London: The University of Chicago Press, s. 51.

⁹⁸ Funkce státního muftího a s ní spojený státní úřad pro fatwy (*Dár al-iftá*) byl ustaven roku 1895 a Abduh byl druhým mužem v čele této instituce. Před jejím ustavením došlo v 19. století k nárůstu vlivu hanífovského muftího při al-Azharu a po ustavení této oficiální funkce bylo zvyklostí, že jí bude zastávat rovněž hanífovský právník. Blíže k vytvoření Dár al-iftá a jeho vývoji viz Skovgaard-Petersen, Jakob (1997): *Defining Islam for the Egyptian State*, ss. 100 nn.

pravděpodobné, že vypracováním některých z nich pověřoval své podřízené v Dár al-Iftá. Drtivá většina z fatw (nejméně 728) se týká ekonomických záležitostí, jako otázek spojených s waqfy (náboženskými nadacemi), dědickým řízením, pronájmy, dluhy atd. Druhá část fatw (přes 100) se týká rodinné problematiky, hlavně rozvodu, manželství, výživného, výchovy dětí. Dalších 29 fatw se týká trestněprávních otázek spjatých s odplatou a zabitím. Zbytek fatw se týká např. křesťanství, nacionalismu, záplav, pojištění, poštovních spořitelén a určování počátku nového měsíce. Fatwy týkající se waqfů mají pro nás velkou vypovídací hodnotu o sociálním zázemí lidí, kteří s nimi byli v nějaké souvislosti. Jinak se v nich ovšem ^CAbduh plně řídil postupy hanífovského práva a nejsou nijak revoluční, stejně jako naprostá většina jeho ostatních fatew.⁹⁹

Do historie se ovšem příznačně zapsaly ty z ^CAbduhových fatw, které se tomuto standardu vymykaly a v nichž s uplatněním metody idžtihádu dospěl ke kontroverzním závěrům. K nim patří některé z „ekonomických“ fatw, v nichž ^CAbduh povolil z islámského hlediska problematické životní a majetkové pojištění a zakládání účtů s úrokovou sazbou.¹⁰⁰ Nejproslulejší se však stala tzv. *Transvaalská fatwa*, již vydal 28. října 1903 a odpovídal v ní na tři otázky v dopise, který mu zaslali představitelé muslimů v Transvaalu v jižní Africe. Dotazy vyplývaly z problémů, kterým musela čelit malá muslimská komunita obklopená křesťanskou většinou. Skutečnost, že se na ^CAbduha obrátila dopisem komunita až z druhého konce Afriky, svědčí jednak o jeho proslulosti, a rovněž o nebyvalém rozmachu moderních způsobů komunikace, typickém pro dobu, v níž Muhammad ^CAbduh působil. První dotaz zněl, zda je z náboženského hlediska povoleno muslimům nosit kobouk, druhý zněl, zda mohou muslimové jíst maso ze zvířat zabitých křesťany, a třetí zněl, zda se mohou příslušníci hanífovského a šáfi^Ciovského madhhabu modlit společně během dvou hlavních muslimských svátků *Cíd al-fitr* a *Cíd al-adhá*, přestože se detaily průběhu modlitby u těchto dvou právních škol částečně liší. Ve všech třech případech ^CAbduh odpověděl kladně. Nošení klobouku bylo tehdy

⁹⁹ Skovgaard-Petersen (1997), ss. 121-123.

¹⁰⁰ O ^CAbduhových fatwách týkajících se finančních otázek blíže viz např. Sedgwick (2010), ss. 95-97.

spojováno s přijetím evropského životního stylu a s odcizením se vlastním kořenům a i v Egyptě se jednalo o ožehavou otázku. ^CAbduh ve fatwě potvrdil, že dokud nošení klobouku neznamena kopírování Evropanů v jejich náboženství, ale má ryze praktické účely, tak je povoleno.¹⁰¹ Toto rozhodnutí souvisí s jeho přesvědčením, že upřímnost myšlenek i činů a nikoliv vnější stránka dělají muslima muslimem. Povolení společných modliteb zase odkazuje na ^CAbduhovu snahu pomocí idžtihádu překonávat rozdíly mezi madhaby vytyčené středověkou právní vědou a přispívat k náboženskému sjednocení muslimů.

Opravdovou kontroverzi ovšem vyvolala především odpověď na druhou otázku. V Egyptě nebylo zvyklostí, aby muslimové jedli maso zvířat zabitých křesťany. Otázka poukazovala na odlišný způsob porážky¹⁰² u transvaalských křesťanů, kteří při ní nevyslovují předepsanou náboženskou formuli (*tasmija*) a zabíjejí dobytek sekýrou. ^CAbduhovo dobrozdání znělo, že na základě koránského verše 5/5 mohou muslimové jíst maso od „vlastníků Písma“ (*ahl al-kitáb*), zvláště v takto vzdálených končinách, kde nemají jinou možnost. Proti výkladům, že se tento verš týkal pouze nemuslimů v Muhammadově době, odpovídá ^CAbduh, že podmínky porážky křesťanů se od té doby nezměnily, zvláště ne v Transvaalu, kde jsou křesťané jedni z nejbígotnějších v následování náboženských předpisů. Ve svém vysvětlení dokonce citoval názor středověkého andaluzského málikovského právníka Abú Bakra Ibn al-^CArabího (1076-1148), že je důležité, zda maso z poraženého zvířete považují za „čisté“ sami křesťané, včetně jejich duchovních. Tradiční právníci na tuto otázku ovšem odpovídali většinou záporně, ^CAbduh tedy (s výjimkou zmíněné citace jediného právníka, navíc málikovského) obešel tradiční právní vědu (*fiqh*) a šel rovnou ke Koránu a poměrně přesvědčivě argumentuje svou interpretací veršů 5/3-5. Vše vidí v kontextu sledu veršů 5/3, v němž je

¹⁰¹ Skovgaard-Petersen (1997), s. 123.

¹⁰² Islámská rituální porážka (*dhabh*) představuje součást dietetických pravidel islámu a je obdobou židovské rituální porážky (*schita*). Zvíře se zabíjí podříznutím hrdla jedním tahem a během porážky je nutné pronést Boží jméno. Vedle toho obsahuje *dhabh* ještě různé další předpisy nutné, aby maso zabitého zvířete mohlo být považováno z islámského hlediska za nezávadné. Blíže k islámské porážce viz Khan, Ghulam Mustafa (1982): *Al-Dhabh. Slaying Animals: The Islamic Way*. London: Ta Ha Publishers.

vyjmenováno maso muslimům zakázané, 5/4, v němž se jim, na otázku co je tedy dovolené, povoluje maso zabitě loveckými zvířaty (psy), a 5/5, v němž jsou muslimům povoleny pokrmy od „vlastníků Písma“. Podle ^CAbduha si byl Bůh vědom, že může vyvstat pochybnost, zda je povoleno maso zvířat zabitých křesťany, když neporážejí způsobem z muslimského pohledu zcela korektním a navíc považují Ježíše za Boha, a proto dal Korán jasnou odpověď v logickém sledu těchto veršů.¹⁰³

Transvaalská fatwa byla bouřlivě diskutována v celém muslimském světě. ^CAbduhovi mnozí vyjadřovali podporu, na druhé straně se stal i terčem útoků, a především v domácím egyptském tisku byly útoky plné velmi tvrdých osobních odsudků a urážek. Se sofistikovanější a obsáhlou kritikou přišel prochedívský list *az-Záhir*, tvrdící, že transvaalští křesťané zabíjejí dobytek sekyrou a oddělují maso v momentě, kdy zvíře ještě žije, a tím mu neúměrně prodlužují utrpení. Korán navíc zakazuje maso zvířat zabitých úderem (*mawqudha*), křesťané při porážce nevyslovují jméno Boží a to, jestli jejich duchovní považují maso za „čisté“, je ve vztahu k muslimům zcela irelevantní.¹⁰⁴ Nejpodstatnější část polemiky se točila kolem toho, že si ^CAbduh ve své pozici nepočínal v souladu v požadavky hanífovského madhhabu, jímž se měl řídit, ale citoval málikovského právníka, tedy praktikoval *talfiq*¹⁰⁵, reinterpretoval smysl koránského sdělení, tedy praktikoval *idžtihád*, a poskytoval fatwy k dotazům muslimů v zahraničí, tedy v prostředí, nad nímž neměl ze své funkce kompetenci. Na ^CAbduhovu obranu proti těmto nařčením vystoupil 19. ledna 1904 na stránkách al-Manár Rašíd Ridá. Dle něj se zákaz zvířat zabitých úderem (5:3) nevztahuje na úder sekyrou. Na námitky, že by zvíře mohlo být obětováno někomu jinému než Bohu, pravděpodobně Ježíšovi, Ridá odpovídá, že to není křesťanskou praktikou, a i kdyby bylo, ani tehdy by jeho maso nebylo muslimům zapovězeno. Mnohem horší je dle něj zvyk některých Egyptanů obětovat maso súfíjským světcům, jako například Ahmadu al-Badawímu v Tantě. Na výtku ohledně neřízení se

¹⁰³ Skovgaard-Petersen (1997), ss. 124-125.

¹⁰⁴ Gesink (2010), ss. 191-192.

¹⁰⁵ *Talfiq* je způsob volby řešení podle kteréhokoliv ortodoxního madhhabu, ve snaze vybrat nejlepší z možných řešení.

hanífovským právem odpověděl, že muftí není vázán konkrétním madhhabem, když se ho ptají soukromé osoby, natož někdo ze zahraničí, navíc ^CAbduhův postup se prý hanífovskému madhhabu nijak nepříčil.¹⁰⁶ S pomocí odkazu na postoje středověkého právníka Ibn Qajjima al-Džawziji (1292-1350) Ridá nastiňuje novou ideální definici egyptského státního muftího. Má se zabývat všeobecnými náboženskými otázkami a „hledáním Pravdy“, jeho fatwy mají být podpořeny citacemi z Koránu a hadíthů a nemá se omezovat jen na svůj madhhab, ale má být připraven široce uplatňovat idžtihád. Má být národní postavou pečující o duchovní zdraví muslimů, připravenou přinášet odpovědi na veškeré problémy dnešního světa.¹⁰⁷

Transvaalská fatwa byla plně v souladu s reformními idejemi, jež Muhammad ^CAbduh během svého života hlásal. Pokusil se návratem ke Koránu reinterpretovat pravidla, jež věřícím ukládá islám, tak, aby jim usnadnil jejich každodenní život v moderním světě. Otázka klobouku, který se už beztak netěší tak vysoké oblibě jako v minulosti, dnes nepředstavuje příliš kontroverzní téma a „západní“ oděv je v mnoha muslimských zemích včetně Egypta běžnou součástí šatníku i velmi zbožných muslimů. Rovněž „bariéra“ mezi jednotlivými madhhaby již dnes v praxi výrazně otupila hrany. Kde se ovšem trend ubral zcela jiným směrem, než ^CAbduh zamýšlel, byla nejproblematictější část jeho fatwy, totiž otázka přípustnosti masa zvířat zabitých křesťany pro muslimy. Dnešní rozmach „*halál*“ řeznictví a restaurací v evropských i jiných nemuslimských zemích svědčí o skutečnosti, že ve věci dietetických pravidel zůstává podstatná část muslimů nadále velmi konzervativní.

¹⁰⁶ Skovgaard-Petersen (1997), ss. 129-130.

¹⁰⁷ Ibid., s. 133.

6.4 ^ĀAbduh a evropská civilizace

Jedním z nejdiskutovanějších témat týkajících se Muhammada ^ĀAbduha je jeho vztah k tomu, co lze při značné míře zjednodušení nazvat jako evropská, či chceme-li západní civilizace. Po svém návratu z exilu byl ^ĀAbduh opakovaně částí svých krajanů osočován, že je skrytým stoupencem „westernizace“ (*taghrīb*) Egypta, zaprodancem Britů či dokonce tajným bezvěrcem. Týž názor na něj sdíleli na druhé straně i někteří britští představitelé v Egyptě, s tím rozdílem, že tuto charakteristiku hodnotili pozitivním znaménkem. Detailnější pohled na ^ĀAbduhův život a dílo ovšem ukazuje, že takové tvrzení je velmi nepřesné a že jeho vztah k evropské kultuře a hodnotám byl mnohem komplikovanější.

Bezpochyby ^ĀAbduh velmi obdivoval výdobytky moderního evropského myšlení a vědy a byl přesvědčen, že jedinou možnou cestou pro muslimské země je reformovat zastaralý systém vzdělávání a otevřít se novým poznatkům, byť by s nimi přicházel kdokoliv. Se základy moderního evropského myšlení se seznámil během Afgháního káhírských přednášek a Evropu měl možnost poznat osobně během svého exilu. Naučil se perfektně francouzsky, v jeho knihovně bylo velké množství evropských autorů a měl i určité kontakty s evropskými mysliteli (napsal dopis Lvu Nikolajevičovi Tolstému, osobně se ve Velké Británii setkal s Herbertem Spencerem). V pozdější době jezdil do Evropy, kdykoliv mohl, aby se, jak sám říkal, obnovil a oživil své naděje, že se stav muslimského světa jednou zlepší. Měl mezi Evropany množství přátel, lidsky dobré vztahy měl i s britským generálním konzulem v Egyptě lordem Cromerem.¹⁰⁸

^ĀAbduhův proevropský entuziasmus měl ovšem své zřetelné limity. Nechtěl v Egyptě zavádět evropské zákonodárství, neboť věděl, že se egyptské podmínky od podmínek evropských příliš liší, a předpokládal, že to, co funguje v Evropě, nebude fungovat v Egyptě, kde evropským zákonům beztak nikdo nerozumí. ^ĀAbduh byl muslim, přesvědčený, že reforma v Egyptě i v dalších muslimských zemích se může odehrát jedině v rámci islámu.

¹⁰⁸ Hourani (1983), s. 135.

Nekritizoval pouze stav stagnujícího tradičního náboženského školství v Egyptě, ale rovněž i školy zaváděné křesťanskými misionáři či vládou. Zatímco v misionářských školách se muslimské děti dle něj stávaly křesťany, ve státních školách byla situace ještě horší, neboť tam dokonce postrádaly téměř jakékoliv morální a náboženské učení obecně. Toto rozdělení institucí přinášelo rozdělení vzdělaných vrstev v Egyptě, a zatímco tradičně islámsky vzdělaná vrstva často odmítala jakékoliv změny, mladší generace nezřídka přijímala všechny moderní evropské ideje bez jakékoliv diskriminace. K tomu byl ^CAbduh velmi kritický, neboť slepé napodobování Evropanů mnohými „Orientálci“, kteří nemají potuchy, co je v moderní Evropě to skutečně hodnotné, je dle něj naprosto nesmyslné.¹⁰⁹ Kritizoval bezduché přejímání evropských zvyků, architektury, oblečení, nábytku atd., bez hlubší proměny individuální mysli a oddanosti pravému náboženství. V ^CAbduhově reformním programu byl hlavní důraz na nezbytnost akceptování společenských změn a jejich provázání s islámem. Otázka nespočívala ve výběru mezi tím být muslim či být moderní, ale v tom jak být moderní a muslim zároveň. Dle Samiry Haj islámský koncept ortodoxie, jako moderace mezi jednotlivými extrémy, umožnil ^CAbduhovi v islámských termínech přehodnotit, co je hodnotné a co nikoliv v evropské modernitě. Tak přijímal ty prvky evropské modernity, jež považoval za prospěšné pro islámskou společnost, a odmítal to, co považoval za škodlivé a neslučitelné s islámem.¹¹⁰

6.5 Obrana islámu

S ^CAbduhovým přesvědčením, že islám je racionální náboženství ve své podstatě vhodné pro společnost v moderní době, souvisí i obrana islámu proti jeho vnějším kritikům. Významné jsou zejména dvě z ^CAbduhových polemik, proti Gabrielu Hanotauxovi a proti Farahu Antúnovi.

¹⁰⁹ Hourani (1983), ss. 137-139.

¹¹⁰ Haj (2009), s. 90.

Hanotaux (1853-1944), francouzský historik a v té době již bývalý ministr zahraničí, napsal roku 1900 článek v *Journal de Paris* s titulem „Tvář v tvář islámu a muslimské otázce“ (*Face à face de l'Islam et la question musulmane*), který byl v arabském překladu otisknut v egyptském listu *al-Mu'ajjad*. Článek byl napsán pro potřeby francouzské koloniální politiky a pojednával o rozdílech mezi křesťanstvím a islámem, které popisoval jako rozdíl mezi dvěma odlišnými civilizacemi, vyšší árijskou a nižší semitskou. Jádrem své argumentace založil na rozdílu v křesťanském a islámském pohledu na dvě klíčové náboženské otázky: podstatu Boha a problém lidské svobodné vůle. Křesťanské učení o Trojici a s ní spojené Boží imanenci v lidském životě mělo přivést věřící k uznání hodnoty člověka a jeho blízkosti Bohu. Naproti tomu muslimská víra v jediného, transcendentního Boha vedla k přesvědčení o bezvýznamnosti a bezradnosti člověka. Taktéž zatímco křesťanská idea lidské svobodné vůle vedla lidi k aktivnímu využití jejich prostředků a nezávislosti, muslimská doktrína predestinace je vedla pouze ke slepému následování neměnného práva.¹¹¹

^CAbduh odpověděl v sérii článků nazvaných „Islám a odpověď jeho kritikům“ (*al-Islám wa ar-radd ^Calá muntaqidíhī*), otištěných v týchž novinách. V jeho reakci lze spatřovat určitou paralelu k dřívější polemice Afgháního s francouzským orientalistou Ernestem Renanem.¹¹² ^CAbduh dal Hanotauxovi zapravdu, že se v současnosti muslimové nacházejí oproti Evropanům v podřadném postavení, ale odmítl to připisovat islámu. Obvinil Hanotauxe z neznalosti islámské historie a vytváření vlastního obrazu islámu, cizího většině muslimů. Tvzení, že islám byl antagonistický vůči vědě, odporuje obrovskému přínosu muslimů na tomto poli v průběhu historie. Rovněž napadl charakteristiku evropské civilizace jako čistě árijské. Dle ^CAbduha Hanotaux zcela ignoroval fakt, že civilizace a jednotlivé kultury se mezi sebou navzájem

¹¹¹ Adams (2000)[1933], ss. 86-87.

¹¹² Afghání se do polemiky s Renanem zapletl během svého pobytu v Paříži. Renan ve své přednášce z roku 1883 tvrdil, že islám není kompatibilní s vědou a moderní civilizací. Středověká arabská věda a filozofie byla dle něj ve skutečnosti řecko-perského (tedy árijského) původu a semitští Arabové k ní nic hodnotného nepřidali. Pro Afgháního agumentaci proti Renanovým názorům viz al-Afghani, Sayyid Jamal al-Din (2002): *Religion versus Science*. In: Moaddel, Mansoor; Talattof, Kamran: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*, ss. 23-28.

míchaly, inspirovaly se, přebíraly poznatky. Tak i Hanotauxova dnešní „árijská Evropa“ vděčí za mnohé islámské, resp. tzv. semitské civilizaci.¹¹³ Diskuze o predestinaci a lidské svobodné vůli jsou přítomny v každém náboženství a ani křesťanství je nemá zcela uzavřené, vzhledem k odlišnosti postojů různých jeho směrů. Doktrínu jediného transcendentního Boha potom shledává ^CAbduh jako naprosto racionální, oproti výrazně iracionálnějšímu učení o Trojici. V reakci na ^CAbduhovu polemiku přišel Hanotaux s tvrzením, že jeho článek nebyl do arabštiny přeložen zcela přesně a že v žádném případě neměl v úmyslu urazit muslimy. ^CAbduh na to zdvořile odpověděl, že muslimové by si měli upřímně vzít k srdci Hanotauxovi výtky ke své dnešní slabosti.¹¹⁴

Druhou polemiku vyvolal článek Faraha Antúna¹¹⁵, křesťanského intelektuála původem z dnešního Libanonu žijícího v Egyptě, který v novinách *al-Džámí^Cat al-^Cuthmáníja* publikoval v roce 1902 článek o Ibn Rušdovi, v němž tvrdí, že velký arabský filozof byl ve skutečnosti bezvěrec, který popřel esenciální podstatu islámu, a dále opakuje myšlenku, s níž přišel již Hanotaux, že spojení státu a náboženství v islámu jej činí netolerantním vůči filozofii a vědě, což vede muslimskou civilizaci ke stagnaci a zaostalosti. Křesťanská tolerance k vědě a filozofii měla naopak dle něj nakonec vést k vítězství učenosti nad náboženským tmářstvím v Evropě a k vytvoření největší z civilizací. Antún kladl důraz na verše 22/15-22 z *Evangelia podle Matouše* o odevzdání císařova císaři a Božího Bohu, pro něž nenacházel v islámu žádný ekvivalent.¹¹⁶

^CAbduh odpověděl na stránkách *al-Manáru* a poté následovala vzájemná polemika obou autorů v sériích článků, jež vyústily po svém zkompletování do vydání Antúnovy knihy „Ibn Rušd a jeho filozofie“ (*Ibn Rušd wa falsafatuhu*) a

¹¹³ Haj (2009), s. 92.

¹¹⁴ Adams (2000)[1933], ss. 87-89.

¹¹⁵ Farah Antún (1874-1922) byl významný publicista libanonského původu. Do Egypta přišel roku 1897 společně s Rašidem Ridou, s nímž byli zpočátku přátelé, posléze se však názorově i lidsky rozešli. Byl ovlivněn názory Ernesta Renana, jehož dílo *Život Ježíše (La Vie de Jésus)* přeložil do arabštiny. Byl obdivovatelem evropské společnosti a zaníceným zastáncem politického sekularismu a představ, že náboženství (jakémukoliv) má být vymezen prostor pouze mimo veřejnou sféru, přičemž byl přesvědčen, že křesťanství je s tímto požadavkem mnohem snadněji spojitelné než islám. Podrobněji viz Hourani (1983), ss. 253-259.

¹¹⁶ Haj (2009), s. 95.

¹¹⁷Abduhovy knihy „Islám a křesťanství mezi vědou a civilizací“ (*al-Islám wa an-nasráníja bajna al-ilm wa al-madaníja*). ¹¹⁸Abduh Antúnovi oponoval, že islám na rozdíl od křesťanské církve nikdy nepotřeboval politickou moc (jednotu náboženství a zákona prý nelze chápat v tomto smyslu). Islám je spíše životní cestou poskytující morální vedení a nebyla v něm nikdy funkce obdobná papeži, s mocí odvolávat krále a vyhlašovat Boží zákony. Islám dle ¹¹⁹Abduha vysloveně zapovídá jakékoliv donucování (*ikráh*) ve věcech náboženství (2/256, 18/29). ¹²⁰Abduh poukázal na mimořádně krvavou historii náboženských válek v Evropě a odmítal považovat porážku křesťanství za důkaz jeho náboženské tolerance. Uvádí množství příkladů, kdy křesťanští představitelé potlačovali vědu a filozofii. Dnešní klid mezi vědou a náboženstvím v Evropě jde dle něj na vrub více politické toleranci náboženství než náboženské toleranci světské politické moci a vědy. Dle ¹²¹Abduha to byla netolerance evropského křesťanství (resp. katolické církve, na protestantství měl ¹²²Abduh výrazně pozitivnější pohled), co jej odstavilo od moci, a nikoliv, že by se od moci odstavilo samo svojí tolerancí. Evropský model sekularizace je důsledkem specifického lokálního vývoje, daného zvláštností evropské historie, není nějakým univerzálně platným pravidlem a výhradním předpokladem pokroku a modernity. Muslimové by neměli v tomto bodě následovat evropskou cestu, neboť je jejich historická a náboženská zkušenost zcela odlišná.¹¹⁷

¹¹⁷ Haj (2009), ss. 95-97.

6.6 ^ĀAbduh a problematika muslimské rodiny

Rodina byla vždy klíčovým tématem islámu a rodinné právo bylo považováno za jádro šari^Āatského systému.¹¹⁸ Není proto divu, že ^ĀAbduh směřoval část své kritiky ustálené egyptské (muslimské) praxe i směrem k této oblasti. Kritika rodinné praxe nebyla v té době něčím zcela novým, jisté úpravy rodinných norem prosadil již Muhammad ^ĀAlí v rámci svých reformních opatření, teoreticky se touto otázkou zabýval Tahtáwí, na něhož ^ĀAbduh v podstatě navazuje. ^ĀAbduh vidí starší formy manželství a s nimi spjatou praxi (bydlení s rozsáhlou rodinou, domluvené sňatky, polygamie) jako společensky překonané a žádoucí podobu manželství v budoucnosti chápe jako monogamní, na lásce, kompatibilitě a vzájemném respektu založenou, fungující nukleární rodinu. Odmítá manželství jako „kontrakt, díky němuž se muž stává vlastníkem ženských genitálií“. Klade důraz na koránský verš 30/21 o manželské lásce jako Božím daru a kritizuje upírání práv, které ženám garantuje šari^Āa.¹¹⁹ ^ĀAbduh doporučoval větší regulaci při uzavírání manželství ze strany šari^Āatských soudů, což mělo omezit riziko zvláště ze strany rodinných příslušníků nevěsty a existenci nucených sňatků. Nový typ manželství má být výhradně monogamní, neboť v polygamním manželství nelze naplnit ideál manželské lásky, jelikož nelze milovat více osob najednou. Takové rodinné uspořádání jen poštvává ženy proti sobě, ostatně ani muž by nesnesl, aby jeho žena milovala ještě nějakého jiného muže kromě něj. V dřívějších obdobích měla polygamie své opodstatnění, ale v moderní době zcela převážily její zápory nad klady. Na základě interpretace kontextu veršů 4/3 a 4/129 a přihlédnutí k principu obecného prospěchu (*maslaha*) dochází ^ĀAbduh k požadavku zákazu polygamie, ať podmíněčného nebo nepodmíněčného. Staví se i proti segregaci pohlaví na veřejnosti a zahalování tváře závojem

¹¹⁸ K problematice rodiny v islámu v češtině blíže viz Kropáček (1993), především ss. 127-131; Kropáček, Luboš (2008): Islám. In: Knotková-Čapková, Blanka (ed.): *Obrázky ženství v náboženských kulturách*. Praha, Litomyšl: Paseka, ss. 110-141. Pro současný konzervativní muslimský pohled na otázky spjaté s rodinou a sexualitou viz al-Qaradáwí, Júsuf (2004?): *Povolné a zakázané v Islámu. (Al-Halál wal Harám fil Islám)*. Praha: Islámská nadace v Praze, ss. 101-166.

¹¹⁹ Haj (2009), ss. 127-128.

(*niqáb*) a odmítá přitom tradiční argument, že se jedná o ochranu počestnosti, neboť by to implikovalo, že muslimové a muslimky nejsou sami o sobě počestní a nedokážou ovládat svá těla a touhy. Navíc koránský požadavek cudnosti (24/30-31) byl adresován stejně mužům jako ženám. Dalším z ^ĀAbduhových požadavků je i větší formalizace rozvodu a zvýšení pravomocí šari^Āatských soudů v něm, aby se podmínky pro rozvod muži ztížily a ženě usnadnily a tak byla překonána zjevná nerovnost.¹²⁰

Mnohé z ^ĀAbduhových reformních návrhů v oblasti manželství, rozvodu a regulace polygamie bylo později zakomponováno do egyptského rodinného práva. Teoreticky jeho myšlenky rozpracoval především Qásim Amín a na něj navazující ženské zástupkyně proudu tzv. islámského feminismu.

6.7 Hodnocení

Po předchozích řádcích zbývá stručně zhodnotit Muhammada ^ĀAbduha, jako člověka a jako myslitele. Z dostupných pramenů se jeví jako osobnost mimořádně houževnatá, odolná proti vnějším tlakům a horlivě usilující o prosazení reform, jež považoval za nezbytné pro morální a společenské pozvednutí své země, k níž cítil velmi pevné pouto. ^ĀAbduhovy lidské kvality a určité osobní kouzlo byli ochotni uznat i mnozí jeho názoroví oponenti, na druhé straně se během svého života stal i terčem mnoha tvrdých útoků, především na stránkách egyptského tisku, které jeho morální integritu zpochybňovaly. Výtky směrem k ^ĀAbduhovi se týkaly především jeho údajné snahy „poevropštit“ Egypt, kolaborace s britskou správou a pochybností o upřímnosti jeho muslimství. ^ĀAbduh ovšem nechtěl „westernizaci“ (*taghríb*) Egypta, byl přesvědčen, že jeho země musí dospět k takovému stavu souladu s modernitou, jež bude odpovídat jejím kulturním, společenským a náboženským kořenům. S britskou správou ^ĀAbduh nespolečně pracoval kvůli vlastním prospěchářským zájmům, ale jednoduše proto, že v pozdější fázi svého života spatřoval lepší řešení v kritické akceptaci britské nadvlády a v

¹²⁰ Haj (2009), ss. 131-136.

usilování o postupnou proměnu společnosti reformou než v politickém boji a revolučním převratu. ^CAbduhovo osobní islámské přesvědčení bylo opakovaně v průběhu jeho života zpochybňováno kritiky, v orientalistickém prostředí se k tomuto závěru přiklonil v 60. letech 20. století Elie Kedourie ve své knize *Afghani and ^CAbduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. Kedourie chápe oba muže jako v první řadě politické spiklence s velmi pochybnou soukromou vírou v náboženství, jehož reformu veřejně hlásali. Minimálně v případě ^CAbduha lze tato obvinění poměrně spolehlivě vyvrátit a drtivá většina orientalistů (Albert Hourani, Luboš Kropáček, Mark Sedgwick, Samira Haj aj.) se s nimi neztotožňuje.

Posoudit význam Muhammada ^CAbduha pro současné islámské myšlení není jednoduché. Bezpochyby byl jedním z nejdůležitějších islámských modernistů a svými idejemi ovlivnil nejen svoji dobu, ale i další generace. Jeho postoje byly přijaty mnohými z muslimských reformně naladěných myslitelů od Balkánu přes Írán po Čínu.¹²¹ Mnoho z jeho učení hluboce zakořenilo pod povrchem a stalo se bezděčnou základnou náboženských představ obyčejně vzdělaného muslima.¹²² Všeobecně přijaty byly zvláště dvě základní ^CAbduhovy myšlenky: islám nesmí být překážkou pokroku (ať už je pokrok chápán jakkoliv) a zavrnutí taqlídu, slepého napodobování starých autorit. Většina alespoň městských Egyptanů dnes nemá pocit, že následuje konkrétní madhhab, ale že následuje islám jako takový, což bylo jedním z ^CAbduhových cílů.¹²³ ^CAbduh vyvinul obdivuhodné úsilí v mnohých oblastech svého konání a věnoval život energickým snahám o reformu společnosti. Z toho ovšem vyplývá i jeho slabší stránka. Byl především pragmatikem snažícím se otevřít islám modernímu světu a jeho teoretické učení, s výjimkou obecných parametrů, nebylo plně systematizováno. Hlavní důraz ^CAbduh kladl na nalezení „pravého islámu“, jednoduchého doktrinárního systému, očištěného od nepotřebného balastu. Tak na něj mohlo v dalším vývoji myšlenkově navázat velmi široké názorové spektrum od sekularistů až po islámské fundamentalisty, ačkoliv je patrné, že by se ^CAbduh neztotožňoval se

¹²¹ Kurzman (2002), s. 12.

¹²² Hourani (1983), s. 130.

¹²³ Sedgwick (2010), s. 118.

závěry ani jedněch z nich. Jen dvacet let po jeho smrti se mohl odehrát zásadní ideový konflikt mezi dvěma z jeho stoupců, Muhammadem Rašídem Ridou a ^ĀAlí ^ĀAbd ar-Ráziqem, o politickou povahu islámské obce.

7 QÁSIM AMÍN

Otázka postavení ženy v islámu představuje pro muslimský svět mimořádně citlivé a zároveň velmi diskutované téma. Ze strany západních kritiků bývá islámu a muslimské společnosti často nepřiměřeně paušálně předhazován údajně nedůstojný status ženy, její útlak v rodině a omezování ve veřejném životě. Zároveň ve většině muslimských zemí probíhá stále nekončící ideologický souboj o vymezení role ženy ve společnosti, přičemž se střetává celá škála různých tendencí, od liberálních, přes konzervativní až po fundamentalistické, jež jsou ovšem dále diferencovány a těžko se na ně uplatňuje jednoznačná typologie. Postoj islámu jako náboženství k ženské otázce se přirozeně vzpírá jednoduchým hodnocením a není snadné učinit v tomto ohledu objektivní závěry. Odborníci se víceméně shodují, že islám v 7. stol. přinesl znatelné zlepšení postavení ženy oproti jejímu zcela podřadnému postavení v předislámské Arábii, na druhé straně se ovšem nepopíratelně v Koránu a sunně odráží patriarchální charakter rané muslimské obce.¹²⁴ Během středověku různým tempem prakticky ve všech muslimských oblastech včetně Egypta postavení ženy oproti původnímu ideálu vcelku upadalo a požadavky na revizi statusu žen se objevují až v souvislosti s reformismem 19. století. Viděli jsme, že se Tahtáwí i ^CAbduh v rámci své širší intelektuální činnosti zabývali do určité míry rovněž ženskou otázkou. Prvním modernistou, jenž přišel s jasně artikulovaným emancipačním programem, však byl až ^CAbduhův stoupenec Qásim Amín (1863-1908), který dokázal z ženské otázky učinit celonárodní téma, ovlivnil další generace egyptských ženských aktivistek a někdy bývá, diskutabilně, označován dokonce za „otce islámského feminismu“. Qásim Amín se narodil v Tuře nedaleko Káhiry do významné

¹²⁴ K otázce postavení ženy v islámu a muslimských společnostech dnes existuje nepřehledné množství literatury, viz např. Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London: Yale University Press; Roded, Ruth (ed.)(2008): *Women in Islam and the Middle East. A Reader*. London: I. B. Tauris; Walther, Wiebke (1993): *Women in Islam. From Medieval to Modern Times*. Princeton: Markus Wiener Publishers; Engineer, Asghar Ali (2008): *Rights of Women in Islam. Third Edition*. New Delhi: Sterling Publishers; v češtině viz Kropáček (2008): *Islám*. In: Knotková-Čapková, Blanka (ed.): *Obrazy ženství v náboženských kulturách*, ss. 110-141.

rodiny.¹²⁵ Jeho otec byl osmansko-tureckého původu, matka pocházela z Horního Egypta. Amín vystudoval v Káhiře práva a roku 1881 odjel na čtyřletý studijní pobyt do francouzského Montpellier. Byl přesvědčeným egyptským nacionalistou a během svého francouzského pobytu napsal polemickou knihu *Egyptané (Les Egyptiens)* v reakci na Duc d'Harcoutovu kritiku egyptské zaostalosti a zvláště postavení žen.¹²⁶ Po svém návratu působil jako soudce a byl spoluzakladatelem Egyptské univerzity (předchůdkyně dnešní Káhirske univerzity). Do historie se ovšem především zapsal svým autorským úsilím ve věci postavení žen v Egyptě. Amín, který opustil původní defenzivní postoj vůči evropské kritice a dospěl k přesvědčení o nutnosti zásadního přehodnocení problematiky žen v Egyptě, vzbudil v roce 1899 mimořádnou pozornost svojí knihou *Osvobození ženy (Tahrir al-mar'a)*, v níž z islámských pozic požadoval změny v oblastech ženského odívání, segregace žen, manželství, rozvodu a ženského vzdělávání, které viděl jako hlavní prostředek pro vylepšení postavení Egyptek ve společnosti i v rodině. Současné neuspokojivé postavení žen viděl jako překroucení, nikoliv naplnění koránského ideálu a jako důsledek celkového odklonu muslimů od hodnot a norem, jež přinesl islám. Amínovo dílo si získalo své příznivce mezi narůstající egyptskou buržoazií a intelektuály, jejichž tužby a postoje nejlépe vyjadřovalo, ale rovněž mnoho zarytých odpůrců mezi vládnoucí vrstvou, náboženskými představiteli a různými konzervativními aktivisty. Po vydání *Osvobození ženy* vychází celá řada knih a pamfletů, polemizujících s Amínovými tezemi. Jim o rok později Amín odpověděl další knihou nazvanou *Nová žena (al-Mar'at al-džadída)*, věnovanou svému příteli Sa^Cdu Zaghlúlovi, v níž své myšlenky dále precizoval. Z původního důrazu na Korán a šari^Cu jako zdroj svých postojů, přechází k argumentaci odvozené z moderního západního společenského uvažování a nezdráhá se hojně odkazovat na závěry evropských a amerických

¹²⁵ Základní informace k Amínovu životu viz předmluva Samihy Sidhom Peterson k jejímu anglickému předkladu dvou stěžejních Amínových děl: Amin, Qasim (2005): *The Liberation of Women and The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*. Cairo: The American University of Cairo Press, ss. xi-xiii.

¹²⁶ Amín svoji prvotinu napsal ve francouzštině, arabský překlad viz Amín, Qásim (1989): *al-Misrjúna (radd ^Calá Dúq Dárkúr)*. In: ^CImára, Muhammad (ed.): *Qásim Amín. al-A^Cmál al-kámila*. al-Qáhira: Dár aš-šurúq, ss. 219-307.

myslitelů. Ač Amín nikdy otevřeně nepopřel šarí^Cu jako islámský právní systém, byl vystaven velmi silnému tlaku ze strany konzervativních složek egyptské společnosti, jež oprávněně viděly v rodinném právu jednu z posledních skutečných bašt islámského tradicionalismu v Egyptě na počátku 20. století.

7.1 „Osvobození ženy“ a „Nová žena“

Amín postavil svoji koncepci ženské otázky na tezi o přímé souvislosti nízkého postavení žen s celkovým civilizačně politickým úpadkem egyptské (muslimské, východní) společnosti. Odmítl přijmout některé dobové evropské názory, dávající vinu za zaostalost neevropských společností faktorům rasy, náboženství či klimatických podmínek, jako neopodstatněné, mj. odkazem na rozkvět Egypta i islámské civilizace v minulosti. Za hlavní problém východních společností označil rodinnou strukturu, která v nich převládá.¹²⁷ Amín popřel názory konzervativců, že tradice a kultura muslimské společnosti jsou jakási Bohem daná konstanta, poukazem na obrovskou diverzitu v tradicích a hodnotových systémech jednotlivých muslimských národů. Naopak chápal společenskou změnu jako součást Božích zákonů závazných pro člověka. Tak jako je úroveň tradice přímo úměrná civilizační úrovni národa, platí totéž i pro postavení žen, které ve vyspělejších civilizacích začaly překonávat bariéry mezi sebou a muži, zatímco ve společnostech založených na rodinných a kmenových vazbách či v despociích je jejich status nízký. Amín si bral na paškál zvláště despotické režimy, neboť v nich se dle něj projevovalo nejzřetelněji pravidlo, že utlačovaný má tendenci dále utlačovat někoho slabšího, než je on sám. Tak jako despotičtí vládci utlačovali obyvatele své země, tak měli pak sklon utlačování muži vystupovat despoticky ve svých rodinách. Zatímco Amín ochotně uznal všeobecný civilizační náskok Západu před muslimským světem, včetně přístupu k ženské části populace, odmítl přiznat v tomto směru jakýkoliv podíl křesťanství. To dle něj nemělo žádný

¹²⁷ Amín, Qásim (1989): *al-Mar'at al-džadída*. In: ^CImára, Muhammad (ed.): *Qásim Amín. al-A^Cmál al-kámila*. al-Qáhira: Dár aš-šurúq, ss. 478-480.

vztah k nynějšímu západnímu pokroku, ani k pokroku v ženské otázce, neboť v tomto ohledu nevytyčilo žádné normy ani principy, a v průběhu historie byl jeho přístup formován lokálními tradicemi. Lokální tradice podle Amína převážily i ve společnostech vyznávajících islám, a tím byly muslimky zbaveny o práva a svobody, jež jim toto náboženství přineslo. Amín idealisticky považoval islám za první náboženství či právní systém, jenž ženě přinesl skutečnou svobodu a emancipoval ji, dal ji plnou rovnoprávnost s mužem (s výjimkou ve své době ospravedlnitelné polygynie) a stejné právo na nakládání s majetkem. Soudobý nízký status muslimek chápal tedy za přímo protikladný k zákonům a principům islámu. Skutečným důvodem zaostalosti byla pro Amína směsice pověr, tradic a lidových mravů, již lidé chybně nazývají islám, přestože s původním náboženstvím, na jehož základě byla vytvořena jedna z největších světových civilizací, nemá téměř nic společného.¹²⁸ V moderní době, kdy Evropané diskutují o svých výsledcích ve vědě a v umění, by se už ovšem podle Amína měli muslimové přestat opájet vzpomínkou na někdejší slávu islámské civilizace, neboť tím připomínají „*stařenu vzpomínající na svoji krásu v mládí*“.¹²⁹ Bylo dle něj třeba, po vzoru Západu, přistoupit k důsledné reformě a obrátit se na cestu civilizačního pokroku, čehož mohlo být dosaženo pouze po razantním přehodnocení úlohy ženy ve společnosti.

Při svých úvahách o spojitosti špatného postavení žen se zaostalostí společnosti jako takové vychází Amín logicky z předpokladu, že nevyužití potenciálu poloviny lidské populace přináší pro společnost negativní důsledky. Zatímco západní ženy již přispívaly v jeho době svým dílem ve vědě, literatuře, umění, obchodu či průmyslu, egyptská žena představovala podle něj pro společnost pouze břemeno živené ostatními. Egyptská společnost nahlížela na ženu jako na nesamostatnou osobu, zastupovanou svým zákonným zástupcem (*walí*), a přehlížela fakt, že mnoho žen bylo v situaci, kdy žádného zástupce nemělo (dívky, jež přišly o rodinu, vdovy, rozvedené ženy atd.). Taková žena potřebovala dle Amína vzdělání, aby byla schopna zajistit existenci svou a svých dětí jinak než prostitucí či parazitováním na

¹²⁸ Amín, Qásim (1989): Tahrír al-mar'a. In: ^CImára, Muhammad (ed.): *Qásim Amín. al-A^Cmál al-kámila*. al-Qáhira: Dár aš-šurúq, ss. 322-328.

¹²⁹ Amín (1989): al-Mar'at al-džadída, s. 450.

příslušnicích širší rodiny. Ty z žen, které měly manžela či jiného zástupce, byly prý potom pouhou hračkou v jeho rukách, a muži se domnívali, že manželky jsou jen od toho, aby jim sloužily a byly po vůli. Nevědomá žena měla být naproti tomu zcela ovládána svými pocity, neměla být schopna se ve vztazích s lidmi rozhodovat na základě rozumu a často si měla dopomáhat všelijakými intrikami.¹³⁰ Nejhorší byla podle Amína situace v městských vyšších a středních vrstvách. Zatímco vesnická žena byla přes svoji nevzdělanost partnerkou svému muži doma i na poli, městská žena se bez vzdělání nemohla vyrovnat s problémy, jež přináší vedení domácnosti v moderní době, a především nebyla schopna po všech stránkách kvalitně vychovat své potomstvo, což je pro ženu největší společenská odpovědnost. Vznikl tak začarovaný kruh, v němž muži opovrhují ženami a neváží si jich, a ženám není umožněno obstát v jejich životní roli.¹³¹

Jedinou cestu k nápravě aktuálního stavu spatřoval Amín v rozšíření vzdělanosti mezi ženami. To by odstranilo intelektuální bariéru mezi oběma pohlavími, jež se vytvořila v důsledku toho, že byla ženám upírána možnost svobodně se rozvíjet. Debaty o tom, zda je či není vzdělávání dívek v souladu s šarí'ou, pokládal Amín za zcela neopodstatněné, navíc škodící celé společnosti. Tvrdí, že pro zdravý růst dětí, a tím i celého národa, je bezpodmínečně nutné, aby žena dosáhla alespoň základního vzdělání, uměla číst a psát a byla schopna chápat základy různých exaktních a společenskovědních oborů a znala poznatky moderní vědy, jimiž by se mohla řídit při péči o domácnost.¹³² Mimo domov se ženy měly uplatnit především jako učitelky dětí a zdravotní ošetřovatelky, vedle toho se ale mohly věnovat i jiným profesím. Vzdělání je podle Amína nezcizitelným právem každé osoby, aby se mohla plně rozvinout. V jeho době byla ovšem mezi egyptskými muži zakořeněna představa, že nelze být vzdělanou a zároveň počestnou ženou a že vzdělání může ženě zničit charakter. Amín tvrdí, že pravdou je ale naprostý opak: vzdělání může ženě charakter pouze navrátit. Vzdělaná žena si bude více vědoma následků svých činů a bude pečlivěji chránit svoji pověst. Amín

¹³⁰ Amín (1989): Tahrír al- al-mar'a, ss. 330-333.

¹³¹ Ibid., ss. 334-340.

¹³² Ibid., ss. 329-330.

v tomto směru vyzdvihuje počestnost a zodpovědnost evropských žen v Egyptě v porovnání s nepříliš počestnými, lenivými a klevetivými Egyptankami.¹³³ Situaci, kdy někteří věří, že nevědomost ženy je pojistkou zachování její počestnosti, přirovnává Amín k situaci, kdy „*slepec vede druhého slepce po cestě, a oba spadnou do první díry v zemi*“.¹³⁴ V obou svých knihách uvádí velké množství dalších argumentů, hojně podporovaných různými konkrétními příklady z minulosti i současnosti, proč je nutné, aby se egyptské ženy naplno rozvíjely po intelektuální, morální i fyzické stránce.

Qásim Amín se zabýval i dalšími fenomény charakteristickými pro život Egyptanek, jako je otázka zahalování a segregace žen od cizích mužů. Amín obhajuje klasický islámský závoj zakrývající ženské vlasy (*hidžáb*) a považuje jej za rozumný střed mezi dvěma extrémy: evropským přehnaným odhalováním na jedné a v Egyptě rozšířeným zahalováním obličeje (*niqáb*) na druhé straně. Zahalování obličeje bere Amín za neislámskou praktiku, již muslimové přejali od jiných kultur. Cituje koránský verš 24/31, hadíth, v němž se Muhammad vyjadřuje k otázce ženského oděvu, i názory muslimských náboženských autorit, aby dokázal, že zakrytí obličeje jde nad rámec toho, co požaduje šari'ca. Zakrývání obličeje navíc přináší mnohé těžkosti v každodenním životě, zahalená žena nemůže dělat dobře svoji práci, může být různě diskriminována a také může její zahalení být prostředkem k podvodnému jednání. Dle Amína není možné, aby např. soudce vynesl rozsudek nad zahalenou osobou či se řídil výpovědí zahalené svědkyně. Bůh v Koránu jasně praví, že náboženství nemá přinášet lidem žádné těžkosti (22/78), přehánění je v tomto ohledu tedy naprosto zbytečné a kontraproduktivní. Zahalování obličeje není dokonce ani zárukou mravnosti, neboť mravné chování se odvíjí od vnitřní morální integrity člověka, a ne od zahalení. Naopak *niqáb* údajně touhy spíše podněcuje, neboť zvýrazňuje krásu a zahaluje nedostatky. Když je muž či žena v pokušení, má dle koránského předpisu odvracet zrak. Amín dochází k závěru, že není o nic

¹³³ Amínovo pozitivní hodnocení počestnosti a mravní uvědomělosti evropských žen ve srovnání s Egyptankami není mezi muslimskými mysliteli příliš obvyklé, srov. Tahtáwího názory na evropské ženy na s. 30.

¹³⁴ Amín (1989): Tahrír al-mar'a, s. 349.

větší důvod, aby si žena halila obličej, než aby si jej halil muž, a že jestliže nedokáže muž kontrolovat své tužby, svědčí to více než o čemkoliv jiném o jeho vlastní slabosti.¹³⁵

Segregaci žen od mužů a jejich izolaci v domovech nahlíží Amín rovněž velmi negativně. Poté co dokázal nutnost vzdělávání žen, odmítá uzнат argument, že po dosažení jistého věku se mohou ženy dále vzdělávat samy doma, neboť žena se nemůže opravdu vzdělávat separovaná od žijícího světa, protože by jí byly její teoretické poznatky k ničemu. Amín poukazuje na poznatek, že egyptské vesnické ženy a křesťanky, jež přicházely do každodenního styku s mužským prostředím, měly mnohem lepší chápání životní reality než egyptské městské muslimky. Izolace měla ostatně i negativní vliv na psychické a fyzické zdraví těchto žen běžně nevystavených slunci a větru. To byl důsledek mužského strachu o ženinu počestnost, ale zahalování ani separace dle Amína k mravnosti nikterak nepřispěly. Naopak k zvýšení mravnosti přispívá svoboda a Amín opět poukazuje nejen na západní (zvláště americké), ale i egyptské beduínské a vesnické ženy, jež měly údajně mnohdy vyšší mravní standardy než izolované městské ženy. V egyptském městském prostředí prý na sebe muži a ženy toužebně zírají mnohem více než v Evropě, v Istanbulu či na egyptském venkově, kde mezi sebou příslušníci obou pohlaví přicházejí do každodenního kontaktu. Zakládat si na počestnosti žen, a přitom je nechat chránit strážci či vysokými zdmi, je pro Amína naprosto paradoxní, neboť počestnost je otázkou volby, nikoliv donucení. Pravdou je, že možnost spáchání cizoložství se bude vyskytovat vždy v jakékoliv společnosti, to ale absolutně neospravedlňuje izolaci žen, tvrdí Amín a dodává, že přestože je vražda z právního i náboženského hlediska horší než cizoložství, tak nebyly proti potenciálním vrahům v Egyptě podnikána taková razantní opatření jako proti potenciálnímu cizoložství. Amín uzavírá: „Rozumný člověk vidí, že jakkoliv pečlivé prostředky, které muž používá, aby uhlídal svoji ženu, mu nejsou k ničemu, pakliže se mu nepodaří získat její srdce“, a poukazuje na fakt, že ani Evropanům nebyla izolace žen k ničemu, a svého nynějšího pokroku dosáhli až v okamžiku, kdy si uvědomili,

¹³⁵ Amín (1989): Tahrír al-mar'a, ss. 350-359.

že je potřeba své dcery pořádně vychovávat a nalézt pro ně uplatnění ve společnosti.¹³⁶

Dle Amína ovšem správná výchova žen nestačila a bylo nutné přistoupit i k zásadnější reformě instituce rodiny, především otázek manželství a rozvodu. Amín odmítl názor některých islámských učenců, že manželství je „smlouva dávající muži právo spát se ženou“, jako hrubou vulgarizaci ušlechtilého koránského pojetí manželství, založeného na vzájemné lásce a podpoře (30/21). Sám Prorok přeci označil za nejlepší ty z muslimů, kteří se chovají nejlépe ke svým ženám. Předpokladem lásky pro Amína je, že se muž a žena vezmou po zralé úvaze, poté co měli možnost se vzájemně poznat a ubezpečit se o vzájemné fyzické i duševní přitažlivosti. Amín ostře kritizoval praxi domluvených sňatků, v nichž se neměla žena právo ohradit proti rozhodnutí své rodiny.¹³⁷ Dalším kritizovaným fenoménem bylo mnohoženství, jež Amín odmítl především z morálního hlediska. Je přirozené, že tak jako by se žádný muž nechtěl dělit o svoji ženu, ani žena se prý nechce dělit o svého muže. Ať už je s ním z lásky nebo kvůli prospěchu, vždy pro ni bude újma, vezme-li si manžel další ženu. Pouze když je muž monogamní, je schopen naplnit práva své ženy a dětí, podporovat je, dát jim péči a lásku, naopak polygynní rodiny se vyznačují neustálou řevnivostí. Amín trvá na tom, že by neměla být ze zákona žádnému muži povolena více než jedna žena, pouze ve výjimečných případech, jako je neplodnost první ženy, by bylo možné připustit výjimku. Amín vychází ze stejné náboženské interpretace polygynie jako Muhammad ^cAbduh: Korán sice legalizuje mnohoženství (4/3), zároveň však před ním varuje (4/129). Ve vyspělé společnosti již nemá polygynie své opodstatnění, jež měla v dřívějších dobách, naopak převládají její negativa a přinášejí do rodin morální rozvrat.¹³⁸

Amín dále kritizoval lehkovážnost, s níž se egyptští muži uchýlovali k rozvodu se svými ženami, a vyslovil se pro zpřísnění podmínek pro ukončení manželství. Chápe rozvod jako smutnou, ale odvěkou a přirozenou součást historie lidstva, když cituje Voltaira, že *„rozvod je zhruba stejně starý jako*

¹³⁶ Amín (1989): Tahrír al-mar'a, ss. 359-373.

¹³⁷ Ibid., ss. 387-391.

¹³⁸ Ibid., ss. 393-397.

manželství, snad jen o pár týdnů mladší“. Je mu cizí křesťanský koncept absolutní nepřipustnosti rozvodu, jenž ignoruje povahu a potřeby lidí. Jako svrchovaně moudrý vidí islámský koncept rozvodu, založený na Muhammadově výroku: „Ze všeho povoleného je Bohu nejodpornější rozvod.“ Cituje koránské verše vztahující se k rozvodu (2/228, 4/19, 4/34-35, 4/128, 65/1-2) a dochází k závěru, že způsob rozvodu v jeho době neodpovídá základním požadavkům svaté Knihy. K celé záležitosti dle něj nelze přistupovat lehkomyšlně, neboť na ní závisí zásadní otázky týkající se příbuzenství, dědictví atd. Amín navrhuje zákonnou úpravu rozvodu dle modelu vycházejícího ze šari^hy, jež by vedla k jeho větší formalizaci, aktivní roli soudce při snaze o jeho odvrácení, zapojení rozhodčích z rodin manželů a přípustnost ukončení manželství pouze před svědky. Přestože bylo Amínovým cílem snížit celkový počet rozvodů v Egyptě, požadoval zároveň, v zájmu zachování ženské cti, usnadnění možnosti rozvodu pro ženu, oproti stávajícím podmínkám, v nichž byl pro ni takřka nemožný.¹³⁹

Jak bylo uvedeno, další Amínova kniha, *Nová žena*, potvrdila jeho postoje, ovšem za většího příklonu k čistě sekulární argumentaci se zvláštním zřetelem ke svobodě ženy jako předpokladu svobody celé společnosti. Amín ve velké míře odkazuje na moderní vědecké i intelektuální poznatky své doby a již zcela nezakrytě vytyčil západní model uspořádání společnosti jako naprosto žádoucí pro Egypt, potažmo celý muslimský svět. Poukazuje na to, že k rozvratu rodiny nevedla ani skutečnost, že zvláště v USA na konci 19. stol. zastávají ženy pozice ministryň, inženýrek, soudkyň atd., a těší se svobodě ve veřejném životě.¹⁴⁰ Nevidí důvod, proč by se žena nemohla zapojit do pracovního procesu, byť samozřejmě její prvořadou úlohou musí zůstat péče o děti a rodinné zázemí, což je vůbec ta největší služba, již může společnosti poskytnout. Amín chápe dosažení rovnosti mužů a žen jako přirozený vývoj na cestě civilizačního pokroku. Uvádí vědecké výzkumy potvrzující stejné intelektuální schopnosti žen a mužů a paralelně dodává, že i kdyby byly ženy méně inteligentní, tak to nikoho neopravňuje jim upírat

¹³⁹ Amín (1989): *Tahrír al-mar'a*, ss. 397-410.

¹⁴⁰ Amín (1989): *al-Mar'at al-džadída*, ss. 427-430.

svobodu. Je dle něj pokrytecké považovat ženu za odpovědnou v momentě, kdy se například dopustí vraždy, a zároveň ji nepovažovat za svéprávnou v každodenním životě.¹⁴¹ Tvrzení, že svoboda pro ženy je špatná, jelikož existuje riziko jejího zneužití, je potom na stejné úrovni jako tvrzení, že je špatná svoboda tisku, protože se v něm občas objevují lži. Argumenty odpůrců ženské svobody se podle Amína podobají argumentům despotických východních vládců proti svobodě slova v jejich zemích.¹⁴²

Qásim Amín si byl vědom, že se musí teoreticky vypořádat s faktickým obviněním, že svými emancipačními požadavky vlastně kopíruje Západ. Zatímco v Osvobození ženy kladl důraz na to, že jeho požadavky jsou pouhou snahou o návrat ke skutečnému ryzímu duchu šarí'cy, v Nové ženě se otevřeně hlásí k myšlence, že čerpání podnětů z dnešního Západu, daleko přesahující pouhé přebírání technologických vymožeností a vědeckých objevů, je pro Egypt a muslimský svět jako takový jedinou možnou cestou k úspěchu. Dávne úspěchy islámské civilizace za časů chalífátů v Bagdádu či Andalusii mohou sloužit pouze jako zdroj inspirace, ale nelze si je jen idealizovat a nahlížet na ně nekriticky jako na vrchol, kterého se lidstvu podařilo kdy dosáhnout. Fakt, že islám je pravdivé náboženství, ještě neimplikuje, že islámská civilizace musí být zákonitě nejlepší ze všech civilizací. Veškeré konvence Amín bourá v momentě, kdy odmítá uznat duchovní a morální nadřazenost východních a zvláště muslimských společností nad Západem.¹⁴³ Taková tvrzení, obvyklá mezi muslimy, chápe jako předpojatá, neobjektivní a sloužící jako falešná kompenzace vlastního pocitu méněcennosti tváří v tvář materiálnímu náskoku Západu. Amín však neviděl současný stav egyptské společnosti jako důvod k zoufalství či pocitům beznaděje, neboť civilizační úroveň jednotlivých národů není dle něj statická, navíc byl schopen ocenit pozitivní trendy odehrávající se v Egyptě ve věci ženské otázky v závěru 19. stol.¹⁴⁴ Považoval ovšem za naprosto klíčové, aby se k všeobecnému

¹⁴¹ Amín (1989): al-Mar'at al-džadída, ss. 443-446.

¹⁴² Ibid., s. 486.

¹⁴³ Ibid., ss. 500-510.

¹⁴⁴ Ibid., ss. 512-513.

reformnímu úsilí přidalo i povědomí o nutnosti zlepšení postavení egyptských žen a jejich zapojení do procesu budování národa.

7.2 Kritika Leily Ahmed

Amín si svým kontroverzním počinem vedle odsudků získal i poměrně široké uznání a vědomě na něj navázaly Malak Hifní Nasíf (alias Báhithat al-Bádija), Safíja Zaghlúl, Hudá Ša^Cráví a další z egyptských feministek. Nelze popřít, že je do dnešních dnů Amín stále nahlížen jako symbol islámského feminismu a to přesto, že mnohé z jeho názorů na ženskou otázku nebyly ani ve své době nijak zvlášť radikální a z dnešního pohledu se mohou jevit leckdy i poměrně konzervativně. Liberální novinář a spisovatel Muhammad Husajn Hajkal ve 20. letech o Amínovi napsal: *„Kdyby se dnes mohl vrátit (jen po dvaceti letech) a vidět, jako výsledek svých výzev, povinnou výuku pro chlapce a dívky, velké ženské hnutí v rozličných životních etapách, poměrnou svobodu, již se dnes ženy těší, a reformu v legislativě ohledně osobního statusu – které již bylo dosaženo a které se ještě dosáhne – byl by naplněn úžasem; a pak by se jeho úžas obrátil v radost – jak velkou radost – z důvodu těchto výsledků. A pak by jeho radost následovala lítost nad konzervatismem, k němuž byl ve svých knihách přinucen duchem své zarputilé generace“*.¹⁴⁵

Patrně nejtvrďší kritiky z feministických pozic se Amínovi dostalo téměř sto let po jeho smrti od egyptské akademičky působící v USA Leily Ahmed. Ta označila jeho myšlenky za jen stěží inovační, neboť dlouho před ním požadavek vzdělání dívek na prvním stupni a reformy zákonů o polygynii a rozvodu vnesli Tahtáwí či ^CAbduh, nehledě na to, že v době vydání Osvobození ženy a Nové ženy nebylo základní vzdělávání dívek nic velmi neobvyklého, naopak stát, misionářské organizace i muslimské charitativní společnosti zakládaly dívčí školy.¹⁴⁶ Za jediné opravdu kontroverzní body

¹⁴⁵ Cit. podle Adams (2000)[1933], s. 234.

¹⁴⁶ První základní škola pro dívky byla v Egyptě otevřena v roce 1873, viz Skovgaard-Petersen (1997), s. 39.

Amínových knih označila požadavek omezení ženského závoje a volání po celkové nutnosti změny kultury a společnosti.¹⁴⁷ To, co vyvolalo bouři kolem Amínova díla, nebyly dle Ahmed jeho názory na ženskou otázku, ale především jeho neurvalý útok na egyptskou národní kulturu a vyzdvihování nadřazenosti západní civilizace nad civilizací muslimskou. Amínovy postoje prý byly formovány k islámu krajně nepřátelskými postoji britských správců Egypta a misionářů.¹⁴⁸ Amín byl až příliš ovlivněn svojí evropskou zkušeností a společenským postavením a jeho pohled byl příliš zaujatý. Ahmed obviňuje Amína z nepřátelství, až paranoii vůči Egyptčankám, vzhledem k jeho hodnocení jejich intelektuálních a morálních kvalit, a zpochybňuje jeho reálnou zkušenost se skutečně reprezentativním vzorkem egyptských žen. Dle jejího tvrzení Amín ve stále ještě značně segregované společnosti mohl mít opravdu blízký kontakt pouze se ženami ze své rodiny, služkami a možná prostitutkami, jeho obrázek o Egyptčankách byl tedy značně omezený a realita byla zcela odlišná. Jeho přezíravé názory na Egyptčanky ve srovnání s Evropankami byly tedy prý založeny na pouhých dojmech.¹⁴⁹

Ahmedina kritika se nese v duchu obvinění Amína z pochlebování kolonialismu, jeho dílo považuje za argumentačně slabé a nekonzistentní, vznáší dokonce pochybnosti, zda byl Amín jeho výhradním autorem.¹⁵⁰ Závěrem je Amínovo dílo označeno za nativní reartikulaci koloniální myšlenky o podřadnosti muslimů a nadřazenosti Evropanů, skrývající se za rouškou „osvobození ženy“. Amín prý chtěl jen vyměnit nadřazenost mužů v islámském stylu za nadřazenost mužů ve stylu západním. Odpor proti Amínovým argumentům ze strany mnoha Egyptčanů tak nebyl misogynním odporem proti ženské emancipaci, jak se často tvrdí, ale spíše legitimní obranou národní cti.

¹⁴⁷ Ahmed (1992), ss. 144-145.

¹⁴⁸ Ibid., s. 155.

¹⁴⁹ Ibid., ss. 157-158.

¹⁵⁰ Ibid., s. 159. Muhammad ^oImára připisuje autorství významné části Osvobození ženy Muhammadu ^cAbduhovi, viz ^cImára, Muhammad (ed.)(1989): *Qásim Amín. al-A^cmál al-kámila*, ss. 124-128. Zdá se skutečně pravděpodobné, že Amín přinejmenším převzal a zapracoval do své knihy mnohé ^cAbduhovy argumenty. Sluší se ovšem připomenout, že z hlediska tradice nejen muslimské učenosti v minulosti nebylo takovéto „plagiátorství“ chápáno nikterak negativně, spíše bylo bráno jako příspěvek k šíření daných myšlenek.

Ahmed vidí Amína více než jako „*otce arabského feminismu*“ coby „*syna Cromera a kolonialismu*“.¹⁵¹

Ačkoliv je kritika Leily Ahmed v něčem jistě oprávněná (a je rovněž zřejmé, že si Amín poněkud idealizoval vývoj ženské otázky v západní společnosti), Amínovi nelze v žádném případě upřít, že dokázal vyjádřit pocity určité části nově vznikající egyptské střední třídy v době, kdy v důsledku změněných společenských podmínek začaly být rozsáhlé domácnosti považovány za ekonomicky škodlivý přežitek a „*někdejší homosociální harém měl být nahrazen heterosexuální nukleární rodinou*“.¹⁵² Pakliže Qásim Amín nebyl zakladatelem islámského feminismu, byl jistě tím, díky němuž se v Egyptě rozpoutala bouřlivá celospolečenská, a dodnes neuzavřená, debata o ženské otázce.

¹⁵¹ Ahmed (1992), ss. 161-163.

¹⁵² Haj (2009),

8 ^ĀALĪ ^ĀABD AR-RĀZIĀQ

Zrušení ctihodné instituce chalífátu tureckým sekularistickým režimem v roce 1924 bylo naprosto zásadním předělem v rámci islámských dějin. Od smrti proroka Muhammada představoval pro většinu muslimů chalífát zpočátku reálně, později symbolicky, záruku kontinuity ideového odkazu islámského náboženství. Přes všechny změny v průběhu času a propastný rozpor mezi původním ideálem a pozdější politickou praxí na muslimských územích nebyl v průběhu staletí chalífát sunnity zpochybňován jako nedílná součást islámské státoprávní teorie.¹⁵³ Tradicionalisticky orientovaní Egypťané považovali zánik chalífátu za obrovskou ztrátu a projevovali velké rozhořčení, ale i jejich sekulárněji naladění krajané tento krok brali jako zrušení „*jediné upomínky na někdejší slávu islámu*“ a jediného, jakkoliv symbolického pouta spojujícího muslimy všude na světě do jedné pomyslné islámské komunity (*umma*).¹⁵⁴ Takřka vzápětí se v egyptských náboženských a politických kruzích začalo spekulovat o možnosti obnovení chalífátu v Egyptě s králem Fu'ádem jako chalífou a bylo vyvíjeno úsilí uspořádat za tímto účelem v Káhiře všemuslimský kongres.¹⁵⁵ V kontextu tohoto dramatického vývoje je třeba chápat rozruch, který vzbudila na první pohled nenápadná knížka s názvem *Islám a základy vlády (al-Islám wa usúl al-hukm, 1925)*, zpochybňující nejen náboženskou legitimitu chalífátu, ale dokonce i jakýkoliv vztah islámu k politickým otázkám.

Autor knihy ^ĀAlĪ ^ĀAbd ar-Rāziq (1888-1966) se narodil do velmi vzdělané, bohaté a vlivné rodiny na středoegyptském venkově. Poté co se v raném věku naučil zpaměti Korán, nastoupil na al-Azhar, kde nakonec roku 1912 absolvoval s vyznamenáním a získal nejvyšší certifikát v oboru

¹⁵³ K politickým dějinám muslimského světa a vývoji chalífátu viz některou ze syntetických historiografických prací, např. Lapidus, Ira M. (2002): *A History of Islamic Societies. Second Edition.*; Lewis, Bernard (2007): *Dějiny Blízkého východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny; Tauer, Felix (2006): *Svět islámu. Dějiny a kultura*. Praha: Vyšehrad.

¹⁵⁴ Gershoni, Israel; Jankowski, James P. (1986): *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York, Oxford: Oxford University Press, s. 56.

¹⁵⁵ Kongres se po značných peripetiích nakonec roku 1926 v Káhiře opravdu uskutečnil, nicméně byl po všech stránkách naprostým fiaskem a spolu s ním definitivně skončily veškeré egyptské snahy o oživení chalífátu, viz Gershoni; Jankowski (1986), ss. 57-66.

islámského práva. Káhirský dům jeho otce byl místem setkávání egyptské intelektuální elity a mladý ^ĀAlí měl možnost osobně poznat mj. i Muhammada ^ĀAbduha, jehož postoje jej hluboce ovlivnily. Paralelně s Azharem studoval i sekulární předměty na nově otevřené Egyptské univerzitě v Káhiře a po absolvování (1912) odjel do Anglie a studoval na Oxfordu ekonomii a politickou vědu. Po vypuknutí první světové války se vrátil zpět a působil deset let až do publikace své knihy jako šari^Āatský soudce (*qádí*).¹⁵⁶

Kdyby ^ĀAbd ar-Ráziq napsal pouze knihu obhajující politický sekularismus, jistě by tím nevzbudil tolik pozornosti, neboť sekularistické myšlenky nebyly v Egyptě dávno ničím neznámým. Šokující byl nicméně fakt, že ^ĀAbd ar-Ráziq, jako náboženská autorita, od základu zpochybnil jakékoliv politické nároky islámu za pomoci vlastní islámské argumentace a s užitím značně provokativního jazyka, což bylo mnohými chápáno jako zlovolný útok na islám „zevnitř“. Bezprostředně po vydání knihy následovala smršť odsudků na hlavu jejího autora. Na stránkách konzervativně nacionalistických novin *al-Liwá'* ^ĀAbd ar-Ráziqa odsoudil i Rašíd Ridá, jenž sám napsal významné pojednání obhajující nutnost islámského státu pro fungování muslimské ummy (Chalífát nebo velký imámát; *al-Chiláfat aw al-imámat al-^Āuzmá*), a mohl tedy knihu chápat jako útok na svou osobu.¹⁵⁷ Olej do ohně přilívala i propalácová klika interpretující knihu jako přímo útočící na egyptskou monarchii a jejího panovníka. V zjitřené atmosféře se sešel výbor nejvyšších ^Āulamá' al-Azharu a pravděpodobně na politickou objednávku rozhodl o vyloučení ^ĀAbd ar-Ráziqa

¹⁵⁶ Ali, Souad T. (2009): *A Religion, not a State. Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: The University of Utah Press, s. 60.

¹⁵⁷ Ridá se někdy považuje za průkopníka teorie moderního islámského státu, jeho postoje do značné míry ovlivnily politickou ideologii Muslimského bratrstva, byť v poněkud modifikované podobě. Rozlišoval mezi původním ideálem chalífátu, tak jak fungoval za „správně vedených chalífů“ (*ar-rášidún*) a některých pozdějších zbožných chalífů, a aktuální „úpadkovou“ podobou osmanského chalífátu, který však přesto chápal jako nezbytnou instituci pro obranu ummy před rozvratem podporovaným zahraničními mocnostmi. Ridovým ideálem bylo nastolení takové formy chalífátu, jež by reprezentovala veškeré islámské směry, a v němž by chalífa představoval vrchního vykladače víry (*mudžtahid*). Ridá apeloval na zlepšení vztahů mezi Araby a Turky v zájmu oživení jednoty ummy. V jeho postojích k otázce chalífátu se odráží určité rozpory mezi koncepcemi islámského univerzalizmu a arabského nacionalismu, a mezi náboženským idealismem a politickým realismem. K Ridově koncepci islámského státu blíže viz Enayat, Hamid (2005): *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shi^Ā and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. London: I. B. Tauris, ss. 69-83; Hourani (1983): *Arabic Thought in the Liberal Age*, ss. 239-244; aj.

ze svých řad, což s sebou neslo i zákaz vykonávání funkce šaríatského soudce. Egyptská politická scéna byla ve svém postoji k tomuto procesu rozpolcená, největší zastání našel Ābd ar-Rāziq u Liberálních konstitucionalistů (*Hizb al-ahrār ad-dustúrījīn*), strany, s níž měla jeho rodina silné vazby. Tři liberální ministři v souvislosti s jeho kauzou rezignovali.¹⁵⁸ Je potřeba ovšem říct, že ti, kdo se veřejně stavěli za Ābd ar-Rāziqa, vesměs operovali svobodou slova zaručenou ústavou z roku 1923, ale téměř nikdo neobhajoval jeho myšlenky.¹⁵⁹

Ālī Ābd ar-Rāziq byl po tomto incidentu nucen se na delší dobu stáhnout z veřejného života. Rehabilitován jako Ālīm byl po dvaceti letech, když se v roce 1945 stal rektorem al-Azharu jeho modernisticky orientovaný starší bratr Mustafá. V letech 1948-1949 byl ministrem waqfů a později poslancem i senátorem, rovněž byl členem výboru Akademie arabského jazyka (*MadžmaĀ al-lughati al-Ārabījati*).¹⁶⁰ Zemřel 23. září 1966, jen necelý měsíc poté, kdy byl Násirovým režimem popraven přední aktivista egyptského Muslimského bratrstva, politický ideolog a nepřekonaný vzor islámského fundamentalismu 2. poloviny 20. století Sajjid Qutb.

8.1 Islám a základy vlády

Ābd ar-Rāziqův argument, že islám je svojí povahou výhradně náboženstvím, nikoliv státní ideologií, popřel tradiční většinový pohled, že v islámu je náboženství nerozlučně spjato s politickou sférou.¹⁶¹ To byl důvod, proč mnozí kritici považovali knihu *Islám a základy vlády* za neislámský, západní filozofií inspirovaný pohled na postavení náboženství ve společnosti. Ālī Ābd ar-Rāziq ovšem svůj postoj, navzdory této kritice, podložil vlastní

¹⁵⁸ Gershoni; Jankowski (1986), ss. 62-63.

¹⁵⁹ Ibid., ss. 67-68.

¹⁶⁰ Ali (2009), ss. 60-61.

¹⁶¹ V této části čerpám především z dvou anglických překladů klíčových pasáží Ābd ar-Rāziqovy knihy, viz Ābd al-Rāziq, Ālī (2007): *The Caliphate and the Bases of Power*. In: Donohue, John J.; Esposito, John L. (eds.): *Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition.*; Ābd al-Rāziq, Ālī (2002): *The Problem of Caliphate*. In: Moaddel, Mansoor; Talattof, Kamran (eds.): *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam*.

originální interpretací posvátných pramenů islámského náboženství a tradiční historický pohled muslimů na tuto otázku přímo označil za pomýlené pokřivení původního islámského ideálu, jak jej hlásal Muhammad Ibn ^CAbdulláh ve své roli Božího proroka a posla, nikoliv světského vládce.

Nejprve se ve své práci ^CAbd ar-Ráziq věnuje konkrétně problematice chalífátu a staví se proti převládajícímu názoru středověkých muslimských učenců, že se jedná o nábožensky závaznou instituci reprezentující muslimskou ummu. Odkazuje mj. na Ibn Chaldúna a jeho slavnou *Muqaddimu*, kde tvrdí, že ustavení chalífy je povinností (*wádžib*) ummy a že za odmítnutí poslušnosti chalífovi stihne muslimy od Boha kolektivní trest. Ibn Chaldún a mnozí další učenci považují za hlavní důkaz závaznosti chalífátu konsenzus (*idžmá^C*)¹⁶² Muhammadových společníků po jeho smrti na ustavení Abú Bakra chalífou, tedy předákem muslimské obce, který má zabránit tomu, aby mezi věřícími vypukl chaos.¹⁶³ Dle ^CAbd ar-Ráziqa je ale hlavním problémem, že pro závaznost chalífátu neexistuje jakýkoliv nezvratný argument v Koránu ani sunně: „Kdyby byl v Koránu jediný důkaz, tito učenci by se v žádném případě nezdráhali na něj odkazovat a velebit jej“.¹⁶⁴ Naopak chalífát považuje za ryze světskou instituci totožnou s královstvím, zpochybňuje validitu *idžmá^C* ohledně něj, a z historického pohledu jej pokládá za zřízení založené na moci a útlaku. Důvod, proč v sunnitském muslimském prostředí dle něj politická věda zaostávala za ostatními rozvinutými vědami (a patrně proto se v ní nerozvinula žádná významná teorie popírající legitimitu chalífátu jako náboženského zřízení), byl ten, že si panovníci v zájmu udržení své moci monopolizovali vzdělávací instituce a nepřipustili, aby vědci mohli ve věci politiky svobodně

¹⁶² Konsenzus (*idžmá^C*) je vedle Koránu, sunny a analogie (*qijás*) jedním ze čtyř základních zdrojů tradiční islámské právní vědy, zakládající se na domněnce, že nejvzdělanější a nejzbožnější představitelé muslimské komunity se nemohou shodnout na omylu, viz Pavlincová; Horyna (2003), s. 581.

¹⁶³ Po smrti proroka Muhammada nastal v muslimské obci zmatek, neboť nebylo jasné, kdo by se měl ujmout jejího vedení. Počínající spor vyřešil pohotově jeden z nejzasloužilejších členů obce ^CUmar Ibn al-Chattáb, když vzdal tradiční staroarabský hold (*baĵ^Ca*) váženému Prorokovu druhu a tchánu Abú Bakrovi, v čemž ho posléze následovala většina muslimů, viz např. Lings, Martin (1991): *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*. Cambridge: The Islamic Texts Society, ss. 345-348; Haykal, Muhammad Husayn (2008): *The Life of Muhammad*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, ss. 541-550; Tauer, Felix (2006): *Svět islámu*, ss. 41-44.

¹⁶⁴ Ali (2009), ss. 72-74.

bádat. Veškeré zmínky o politické autoritě v Koránu či sunně, jež by mohly být vykládány na podporu ideje chalífátu, podle ^CAbd ar-Ráziqa v žádném případě nevybízí k ustavení nějakého následnictví po Muhammadovi. Pouze referují o skutečnosti existence politické moci, stejně jako Korán referuje např. i o skutečnosti existence polyteismu či otroctví, aniž by žádal po muslimech, aby je praktikovali. Ani známý koránský verš: „*Poslouchejte Boha a poslouchejte posla a ty, kdož mezi vámi mají autoritu*“ (4/59), nevybízí dle ^CAbd ar-Ráziqa k utvoření nějaké nové formy politické autority.¹⁶⁵

Od toho byl jen krok k položení si zásadní otázky, zda založil či nezaložil prorok Muhammad v Medíně muslimský stát a stal se jeho prvním panovníkem, jak se domnívá většina muslimů. ^CAbd ar-Ráziq ubezpečuje čtenáře, že tato otázka nepředstavuje žádné nebezpečí pro náboženství, netlačí věřícího mimo hranice jeho víry a nijak se nedotýká základů islámu. V první řadě upozorňuje na naprostou nutnost odlišení funkce proroctví od panovnické hodnosti. Naprostá většina známých proroků totiž nebyla panovníky. Klasickým případem byl Ježíš, prorok, jenž explicitně kázal podřízení se autoritě císaře. Byl snad Muhammad jednou z těch několika málo výjimek, jež byly zároveň proroky a králi?¹⁶⁶

^CAbd ar-Ráziq uznává, že Muhammad jako prorok držel určitý primát mezi lidmi a v rámci svého národa měl autoritu, nicméně tento prorocký primát a autorita byly zcela odlišné od primátu a autority světských vladařů. Z Koránu a hadíthů vyplývá, že je nezbytné, aby prorok ve svém národě vynikal a byl lidmi uznáván, aby mu byli poslušní. Bůh řekl: „*A nevyslali jsme posla žádného, leč aby mu byla, z dovolení Božího, prokazována poslušnost*“ (4/64). Prorok tedy může mít úlohu podobnou monarchům ve věci politického směřování národa, jeho hlavní úlohou, jíž nesdílí s nikým, je ovšem „dotýkání se duší a strhávání závoje ze srdcí“. Nepochybně musí ve vztahu k věřícím regulovat záležitosti týkající se tohoto i onoho světa.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Binder, Leonard (1988): *Islamic Liberalism. A Critique of the Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press, ss. 137-138.

¹⁶⁶ ^CAbd al-Ráziq (2007), ss. 24-25.

¹⁶⁷ *Ibid.*, ss. 25-26.

^cAbd ar-Ráziq nepochybuje, že Muhammad založil jedinečnou náboženskou komunitu a byl její hlavou, že kázal jednotu a dokázal jí před svou smrtí dosáhnout jako nezpochybnitelný vůdce. Bojoval slovem i mečem, a s pomocí Boha i andělů získal nad lidmi takovou autoritu, jakou nikdy žádný král nedisponoval. Korán jasně svědčí o tom, že Muhammad neměl postavení politického hodnostáře (4/80, 6/66-67, 10/108, 39/41, 42/48, 88/21-22 aj.), nevytvořil nějakou specifickou formu vlády a jeho autorita nad věřícími plynula z jeho funkce posla Božího.¹⁶⁸ ^cAbd ar-Ráziq poukazuje na skutečnost, že v Arábii žily v různých regionech rozličné kmeny, lidé mluvící rozdílnými dialekty, svázáni různými politickými svazky. Tyto lidi sjednotilo náboženství skrze etiku hláсанou Prorokem a stali se bratry ve víře. Nevíme ale podle ^cAbd ar-Ráziqa nic o tom, že by Prorok zasahoval do administrativního a soudního systému jednotlivých kmenů, že by jim jmenoval soudce, odvolával jim předáky, pletl se do jejich politických vztahů. Jediné, co přinesl, byl islámský řád, pravidla a jednota, a to samozřejmě mělo výrazný dopad na většinu aspektů života národů, které přijaly islám. Je nepochybně pravda, že islámských pravidel bylo velmi mnoho, ať už se to týká např. obchodu, trestů, pravidel vedení války či pravidel slušného chování. Nicméně ^cAbd ar-Ráziq konstatuje, že když uvážíme islámská pravidla, nevyplývá z nich nic o politických metodách a podobě civilní vlády, islámská právní nařízení totiž tvoří jen velmi malý zlomek toho, co je potřeba k fungování státu, natož v moderní době. Islámská víra, rituály, společenská nařízení atd., jsou prý pouze náboženského charakteru, a přestože byli Arabové spojeni islámem, stále u nich přetrval rozdíl v politickém, sociálním, ekonomickém a veřejném životě. Dle ^cAbd ar-Ráziqa je pozdější pohled na dobu Proroka jako na dobu politické jednoty a harmonie pouhý mýtus.¹⁶⁹

Z výše uvedeného tedy vyplývá, že Muhammad byl vůdcem jen skrze svoji funkci Božího posla a pouze reprodukoval Boží vůli. Příslušelo mu „*jen hlásání zřetelné*“ (24/54), byl pouze oznamovatelem (*muballigh*, 5/99, 16/82),

¹⁶⁸ ^cAbd al-Ráziq (2007), s. 27.

¹⁶⁹ Abd al-Ráziq (2002), ss. 96-98.

hlasatelem dobré zvěsti (*mubaššir*) a varovatelem (*nadhír*, 17/105, 34/28).¹⁷⁰ Jakékoliv politické a vojenské akce, které se odehrály za Muhammadova života, dle ^CAbd ar-Ráziqa neměly co dělat s náboženstvím a byly podniknuty jen na ochranu muslimské komunity a pro její materiální zajištění v nebezpečném kmenovém světě v Arábii v 7. stol.¹⁷¹ Muhammadova výzva byla výzvou k Bohu založenou na mírumilovném přesvědčování a získávání lidských srdcí, v níž síla a nátlak neměly co dělat (2/256, 16/125, 88/21-22).¹⁷² Muhammad byl „pečetí proroků“ a z toho důvodu už po něm nikdo nebude mít funkci jako on. Proroctví končí s Muhammadovou smrtí a v této roli již ho nikdo nikdy nenahradil. Je všeobecně známé, že Muhammad zemřel, až když sdělil celou Boží zvěst, a při tom neustavil nic, co by se dalo nazvat islámským státem. Kdyby jej založil, musel by přece dle ^CAbd ar-Ráziqa určit, kdo jej po jeho smrti bude vést, a to neučinil. Jakákoliv tvrzení ší^Citů, že Muhammad určil za svého nástupce ^CAlího Ibn Abí Táliba, či některých sunnitských učenců, že vybral Abú Bakra, pokládá ^CAbd ar-Ráziq za nevěrohodná a ničím neodůvodněná.¹⁷³ Naopak po Prorokově smrti vznikla ryze světská vláda, kterou muslimové jen omylem začali považovat za náboženskou vzhledem k mimořádné osobní zbožnosti Abú Bakra a prestiži, jíž se těšil. Označovali jej za zástupce posla Božího (*chalífa rasúl Alláh*) a tento titul považovali za náboženskou funkci, což vidí ^CAbd ar-Ráziq jako hrubé překroucení islámu. Např. boj proti odpadlým kmenům po Muhammadově skonání považuje za výhradně politickou záležitost, bez jakékoliv spojitosti s vírou. Později, když na muslimských územích zavládlo již klasické monarchické zřízení, panovníci se neoprávněně zaštiťovali náboženstvím na ochranu před možnou rebelií a vzpouru proti státnímu zřízení prohlašovali za vzpouru proti Bohu. Tím, že z otázky chalífátu učinili ústřední islámské dogma, spáchali prý zločin proti muslimům a svedli je z „přímé stezky“. Dnes už je ale podle ^CAbd ar-Ráziqa nejvyšší čas, aby si muslimové uvědomili, že jim islám dává plnou svobodu

¹⁷⁰ Ali (2009), s. 78.

¹⁷¹ Ibid., s. 86.

¹⁷² Ibid., s. 96.

¹⁷³ Abd al-Raziq (2002), ss. 98-100.

zvolit si racionálně co nejlepší formu vlády a státní správy s ohledem na předchozí zkušenosti a současné podmínky a potřeby.¹⁷⁴

8.2 Kritika ^ĀAbd ar-Ráziqova díla

Jak bylo výše uvedeno, bezprostřední reakce v Egyptě na ^ĀAbd ar-Ráziqovu knihu byly ve své většině negativní. Do určité míry hájili jeho postoje pouze nemnozí liberální intelektuálové jako Táhá Husajn, Muhammad Husajn Hajkal či Ahmad Amín.¹⁷⁵ Výbor ^Āulamá' během azharského procesu vytyčil sedmibodový seznam tvrzení, jimiž měl ^ĀAbd ar-Ráziq porušit platné islámské zásady.¹⁷⁶ ^ĀAbd ar-Ráziq byl v průběhu přelíčení ochoten v některých bodech poupravit své ideje a formulovat je v podobě z ortodoxního hlediska přijatelnější, nicméně ze své základní teze neustoupil a byl vyloučen z řad ^Āulamá', jako nezpůsobilý věnovat se profesionálně náboženským otázkám. Většina kritiků označovala ^ĀAbd ar-Ráziqovu interpretaci za neplatnou, neboť prý místo Koránu a hadíthů ve skutečnosti čerpal spíše z nemuslimských autorů, kteří byli proti islámu. Rašíd Ridá prohlásil, že se jedná o nejčerstvější pokus nepřátel islámu oslabit a rozdělit toto náboženství zevnitř.¹⁷⁷ Muhammad al-Chidr Husajn (rektor al-Azharu v letech 1952-1954) odmítl považovat ^ĀAbd ar-Ráziqa za bystrého modernistu a obnovitele víry (*mudžadid*), naopak byl pro něj odcizenou postavou fascinovanou Západem, jeho teoretiky, filozofy a orientalisty. ^ĀAbd ar-Ráziqův pohled na chalífát jako tyranii byl prý formován evropským záporným pohledem na katolickou církev.

¹⁷⁴ ^ĀAbd al-Rāziq (2007), ss. 30-31.

¹⁷⁵ Ali (2009), s. 104.

¹⁷⁶ Oněch 7 bodů obvinění bylo: 1) označení islámské šari'aty za čistě duchovní zákonodárství bez vztahu k vládě či spravování světských záležitostí, 2) tvrzení, že prorocký džihád byl veden kvůli světské moci, nikoliv pro kázání náboženství do světa, 3) tvrzení, že organizace vlády za časů Proroka byla nejasná, zmatená, nekompletní, 4) tvrzení, že odpovědností (*muhamma*) Proroka bylo pouze oznámit šari'atu, bez vládnutí a spravování státu, 5) Odmítnutí idžmá'ců společníků Proroka, že umma potřebuje někoho, kdo by spravoval její náboženské a světské záležitosti, a že je nutné ustavit jejího předáka (*imám*), 6) popírání, že funkcí šari'aty je i souzení, 7) tvrzení, že vláda Abú Bakra a správně vedených chalífů (*rāšidún*) byla sekulární. K procesu s ^ĀAlí ^ĀAbd ar-Ráziqem viz Binder (1988), ss. 144-146.

¹⁷⁷ Hourani (1983), s. 189.

Poznatek, že Muhammad byl čistě duchovní posel, bez ambicí vytvořit islámský stát, pak dle Husajna nestojí na vědeckém bádání ani islámském právu, ale je pouze výsledkem ^CAbd ar-Ráziqovy „westernizace“ a ateismu.¹⁷⁸ Bývalý egyptský nejvyšší muftí Muhammad Bachít al-Mutí^Cí zpochybnil znalost a chápání islámských zdrojů a islámského konceptu prorocství ^CAbd ar-Ráziqem, který dle něj ignoroval fakt, že islám rozlišuje dva druhy proroků: ty, kteří hlásali pouze pravdu o Bohu a světu (jako byl Ježíš), a ty, kteří vedle toho hlásali i právo, systém společenské morálky a ustavení politické komunity (jako byl Muhammad). ^CAbd ar-Ráziq podle Bachíta nahradil pečlivou idžmá^C muslimské obce, založenou na Koránu a hadíthech, rozumem, fantazií a touhou individuální mysli. Svým postojem zanesl ve vztahu k prorocství a vládě do islámu křesťanské postoje. Bachít tvrdí, že když ^CAbd ar-Ráziq popírá šarí^Cu, jež by měla stát nad vládci a kontrolovat je, tak vlastně tlačí muslimskou komunitu buď k tyranii, nebo k anarchii. Skutečná islámská vláda je přitom demokratická, svobodná, založená na konzultaci, její ústavou je Korán a sunna, a chalífa odvozuje svoji moc od ummy (nikoliv od Boha).¹⁷⁹

Vášeň kolem ^CAbd ar-Ráziqa časem opadly a v pozdější době se mezi muslimy objevily i vyrovnanější pokusy kriticky rozebrat jeho dílo s patřičným nadhledem, jako např. v 90. letech od Muhammada ^CImáry. Ten si všímá určitých nekonzistencí v knize, především ve věci chápání Prorokovy autority mezi lidmi a povahy vůdcovství Abú Bakra. ^CImára tvrdí, že ^CAbd ar-Ráziq mylně popíral spojení Prorokovy činnosti se státem, vládou a politikou. Když např. citoval na podporu svých tvrzení verš 50/45 („*My nejlépe známe, co hovoří, a ty nejsi ustanoven, abys je nutil násilím*“), chybně jej spojoval s politikou a civilními aspekty života lidí v islámské společnosti, koránské výzvy Prorokovi, že není „donucovatel“, se však vztahují výhradně k nucení lidí

¹⁷⁸ Ali (2009), ss. 105-107.

¹⁷⁹ Hourani (1983), ss. 189-192. Albert Hourani viděl v Bachítově argumentaci ztotožňující islám s moderními evropskými politickými institucemi (což již dlouho před ním činili modernisté) nevědomé otevření islámských dveří západnímu racionalismu, za nějž káral svého oponenta. Tento závěr odmítá Leonard Binder, neboť v Bachítově podání je sice chalífova moc odvozena od ummy (lidu), nicméně ústavou stále zůstává Korán a o západní ideji liberální ústavní demokracie tak dle něj nemůže být řeči, a názory učenců jako Bachít přispěly spíše vzestupu islámského fundamentalismu než politického liberalismu v Egyptě i jinde v muslimském světě, viz Binder (1988), ss. 130-131.

ve věcech náboženství. Především ovšem ^ĀImára vyčítá ^ĀAbd ar-Ráziqovi negativistický přístup ohledně chalífátu, když se pouze omezil na neblahé stránky historické zkušenosti a ignoroval množství ušlechtilých myšlenek islámské politické teorie. Absolutismus popisovaný ^ĀAbd ar-Ráziqem je podle ^ĀImáry původnímu islámskému duchu cizí a dostal se do něj až zprostředkovaně skrz ší'itskou teorii imámátu¹⁸⁰, vycházející z perského feudalismu nebo skrz dynastii Umajjovců, která v Damašku převzala byzantský způsob vlády. Přes zmíněné výtky však ^ĀImára označil ^ĀAbd ar-Ráziqovu knihu za významný příspěvek do egyptské intelektuální debaty.¹⁸¹

^ĀAbd ar-Ráziqův přínos modernímu muslimskému myšlení se jen těžko objektivně hodnotí. Přestože byl ve své době odmítnut, jeho argumenty se i po mnoha desítkách let stále objevují v nedořešených sporech mezi stoupenci sekulárnějšího a „islámštějšího“ politického směřování v muslimském světě. Souad T. Ali považuje ^ĀAbd ar-Ráziqovu knihu za „*nedocenitelný příspěvek liberálnímu diskurzu, přinášející čerstvý dech do intelektuálního a duchovního odkazu egyptského učence a reformátora Muhammada ^ĀAbduha*“.¹⁸² Je ovšem zřejmé, že ^ĀAlí ^ĀAbd ar-Ráziq vykročil jednoznačně mimo rámec většinového muslimského postoje, když zpochybnil vazby islámu k politickým otázkám v jakékoliv, byť sebeliberálnější, podobě. Na druhé straně opravdu nestranný hodnotitel patrně odmítne předpojaté odsuzující závěry o „západním“ a „neislámském“ původu ^ĀAbd ar-Ráziqových myšlenek, majících za cíl poškodit islám. V tomto ohledu se jistě bez problému lze ztotožnit s názorem Luboše Kropáčka, že kniha *Islám a základy vlády* je „dílo

¹⁸⁰ Ší'itská teorie imámátu je založena na sunnity neuznávané tradici, dle níž měl prorok Muhammad jmenovat svým nástupcem svého bratrance a zetě ^ĀAlího Ibn Abí Táliba a přenést na něj dar Božího posvěcení, inspirace a schopnosti komunikovat s Bohem. Potomci ^ĀAlího a Muhammadovy dcery Fátimy se v rámci této teorie stávají z Boží vůle jedinými legitimními vládci muslimské obce - imámy, jsou neomylní a bez hříchu. Podle ší'cy se uchýlil poslední z imámů (jednotlivé ší'itské směry se neshodují, o kterého z imámů se jedná) do skrytosti (*ghajba*), kde vyčkává na konec věků, aby se vrátil znovu jako spasitel – *mahdí*. V době imámovy nepřítomnosti, dle interpretace většinového proudu ší'cy, přecházejí veškeré jeho pravomoci na nejvyšší představitele ší'itského duchovenstva. V češtině blíže k ší'itské politické teorii viz Mendel, Miloš (1994): *Islámská výzva*, ss. 81-85.

¹⁸¹ Ali (2009), ss. 114-118.

¹⁸² Ibid., s. 123.

*upřímného muslima, přesvědčeného o tom, že správně interpretuje původní islám“.*¹⁸³

¹⁸³ Kropáček (1971), s. 57.

9 MAHMÚD ŠALTÚT

Za do jisté míry dovršitele islámského modernismu v Egyptě lze považovat Mahmúda Šaltúta, jenž v mnoha ohledech vzešel z reformního proudu egyptského islámu a v závěru života, v období Násirova režimu a jeho sekularizačních opatření, působil jako jakási tvář a záruka naplňování etického náboženského odkazu v éře překotné modernizace a společenských změn. Mahmúd Šaltút se narodil 23. dubna 1893 v malé zemědělské vesnici Minjat Baní Mansúr v Dolním Egyptě.¹⁸⁴ Vynikal od dětství jako student, roku 1918 absolvoval al-Azhar jako nejlepší ze svého ročníku. O rok později podporoval egyptské protibritské národní povstání za nezávislost, reprezentované Sa^Cdem Zaghlúlem a stranou Wafd.¹⁸⁵ Ve 20. letech působil nejprve jako učitel na Náboženském institutu v Alexandrii a posléze začal vyučovat právní vědu (*fiqh*) na al-Azharu. Velmi se angažoval v akademické sféře, publikoval četné články a podporoval reformní plány azharského rektora Mustafy al-Marághího (1928-1929, 1935-1945)¹⁸⁶. Poté co se miska vah přiklonila opět na stranu konzervativců, byl spolu s dalšími reformisty roku 1931 z Azharu vyloučen a pracoval jako právník u šarí^Catských soudů a také byl aktivní jako novinář. V roce 1935 se vrátil spolu s Marághím na al-Azhar, kde získal post proděkana (*waqíl*) na Fakultě islámského práva (*kullíjat aš-šarí^Ca*), a od této doby jeho pozice náboženské autority jen sílila. V roce 1937 přednesl na mezinárodní právní konferenci v Haagu vysoce ceněnou přednášku hájící reformovanou šarí^Cu jako životaschopný zdroj legislativy v moderním světě.

¹⁸⁴ Pro podrobnější informace o Šaltútově životě viz Zebiri, Kate (1993): *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*. Oxford: Clarendon Press, především ss. 1-38.

¹⁸⁵ O průběhu „revoluce 1919“, prvního skutečně masového vystoupení proti britské nadvládě v Egyptě, blíže viz Gershoni; Jankowski (1986), ss. 40-54; Bareš; Veselý; Gombár (2009), ss. 492-494.

¹⁸⁶ Mustafá al-Marághí (1881-1945) byl egyptským reformistou a rektorem al-Azharu v letech 1928-1929 a 1935-1945. Představuje spojovací článek mezi Muhammadem ^CAbduhem a pozdějšími modernisty v čele al-Azharu Mustafou ^CAbd ar-Ráziqem a Mahmúdem Šaltútem. Hlásil se k ^CAbduhovu odkazu a volal po právní, společenské a vzdělávací reformě a začlenění moderních předmětů do výuky na al-Azharu. Stavěl se proti křesťanským misionářským školám v Egyptě, na druhé straně se ovšem angažoval v mezináboženském dialogu. Jeho postoj k britské přítomnosti v Egyptě rovněž nebyl zcela jednoznačný. Viz El-Azhary Sonbol, Amira (1995): Marāghī, Mustafā al-. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 3., ss. 44-45.

Množství Šaltútových aktivit v průběhu života, ať už v rámci různých výborů na al-Azharu či mimo něj, ukazují mimořádnou šíři jeho zájmů. Podporoval různá sružení a aktivity vedoucí k lepší komunikaci egyptských ^Āulamá' s běžnými lidmi a také podporoval jejich větší zapojení do spolupráce s ^Āulamá' z jiných zemí na mezinárodní úrovni. Byl stoupencem celkové modernizace islámských institucí a zvláště se soustředil na budování mostů mezi jednotlivými sunnitskými madhaby a především mezi sunnity a ší'ity. Obrovské oblibě se těšily jeho sbírky fatw a rovněž výklad Koránu (*tafsír*), nesoucí se v umírněně modernistickém duchu (obojí vyšlo v mnoha reedicích).

Šaltútova popularita a kredit, jemuž se těšil, vyústily v roce 1958 do jeho jmenování rektorem al-Azharu. Násirova vláda pragmaticky předpokládala, že Šaltút dodá jejím snahám o celkovou modernizaci islámských institucí a společenskou reformu patřičnou náboženskou legitimitu. Šaltút skutečně veřejně podporoval četné vládní kroky a zvláště radikální reformu al-Azharu v roce 1961, jež zaváděla četné modernizační změny v administrativě a především ve studijních osnovách, a měla v praxi naplnit mnohé reformní požadavky vyslovené již Muhammadem ^ĀAbduhem. Ve výsledku byl ale Šaltút značně zklamán celkovým způsobem, jakým byly reformy zaváděny, především přístupem vládních úředníků a nepokrytou snahou režimu plně ovládnout veškerý islámský život v Egyptě. Roztržka mezi Šaltútem a Násirovým režimem vyvrcholila v srpnu 1963 Šaltútovou nabídkou rezignace z postu rektora. Pro režim krajně nepříjemnou situaci vyřešil Šaltútův rapidně se zhoršující zdravotní stav. Šaltút zemřel 13. prosince 1963 na infarkt, oficiálně stále „v úřadu“. Egypt s ním ztratil mimořádně plodného, otevřeného a erudovaného náboženského myslitele. Ani téměř půl století po jeho smrti se mezi egyptskými ^Āulamá' dosud neobjevila stejně vlivná osobnost srovnatelné myšlenkové hloubky a odhodlání formulovat nezpochybnitelně islámské zásady v souladu s duchem a potřebami moderního světa.

9.1 Ālim par excellence

Mahmúd Šaltút se v mnoha ohledech vymyká starším zástupcům egyptského islámského modernismu, jimž jsme se věnovali na předchozích stránkách. Oproti Tahtáwímu, ĀAbduhovi, Amínovi i ĀAbd ar-Ráziqovi měl jednoznačně nejmenší vazby na západní kulturu, nestrávil významnou část svého života v Evropě, ani se nenaučil žádnému evropskému jazyku. Přestože rozhodně nelze říct, že by jeho rozhled byl omezený, byl zcela pevně ukotven v tradičním islámském světonázoru, těšil se nezpochybnitelné autoritě předního znalce islámského práva (*faqíh*) a měl důvěru v soběstačnost islámské společnosti a kultury. Výhodou byla, kromě nesporné Šaltútovy autenticity v islámském prostředí, absence potřeby ospravedlňovat islámské principy ve světle západních hodnot a jeho dílo tak nespadá do kategorie apologetické literatury. Na druhé straně, přestože byl Šaltút v mnoha ohledech produktem tradičního vyučování, je zároveň dědicem modernistického směru podněceného Muhammadem ĀAbduhem.¹⁸⁷ Chápe islám jako ryze univerzalistické pozitivní náboženství, schopné zajistit člověku vnitřní štěstí a bezpečí v moderní dynamické době, vyznačující se materiálním pokrokem a vědeckými objevy. Mezi náboženstvími má dle něj islám jedinečné postavení, neboť netrpí přehnanou složitostí ani tendencí ke krajnostem v jakémkoliv smyslu. Je „*pečetí Božích poselství, náboženstvím duchovna i materiálna, srdce i mysli, jedince i společnosti, tohoto i příštího světa*“.¹⁸⁸ Šaltút zdůrazňuje klasický pohled na islám jako náboženství umírněnosti a střední cesty, a muslimy jako „*obec vzdálenou krajností*“ (2/143).¹⁸⁹ Popisuje islám jako „zlatý střed“ mezi ateismem a polyteismem, čistým materialismem a čistou spiritualitou, zbabělostí a nezodpovědností, lakomstvím a marnotratností, arogancí a podlézavostí, tyranii a anarchií, kapitalismem a komunismem.¹⁹⁰ Chápe islám jako náboženství podporující všeobecný rozvoj a intelektuální

¹⁸⁷ Zebiri (1993), ss. 5-6.

¹⁸⁸ Ibid., ss. 39-40.

¹⁸⁹ Koránský pojem *ahl al-wasat* znamená v doslovném překladu „lid středu“, Hrbkův překlad „obec vzdálená krajností“ však velmi dobře vystihuje podstatu tohoto pojmu.

¹⁹⁰ Zebiri (1993), s. 44.

svobodu. Typickým rysem islámu je tolerantnost umožňující jeho adaptabilitu na „všechny hlavní kultury a konstruktivní civilizace“.¹⁹¹

Ve svém tafsíru následuje Šaltút linii vytyčenou Muhammadem ^CAbduhem, s typickým důrazem na výklad Koránu skrz Korán (*tafsír al-qur'án bi-l-qur'án*), odmítnutí sektářského ducha, slabých hadíthů (*hadíth da^Cif*)¹⁹² a mimokoránských narací (*isrá'iliját*), a snahu přiblížit koránský text chápání a potřebám obyčejných muslimů v moderní době. Šaltút jednoznačně odmítá násilné snahy o spojení Koránu s různými vědeckými teoriemi, neboť takové, byť dobře míněné snahy, mohou způsobit mnohé škody, protože vědecké teorie podléhají vývoji a změnám a nelze je ztotožňovat s věčným, neměnným slovem Božím. Obdobně jako ^CAbduh tvrdí, že vědecké poznatky popsané v Koránu mají pouze upoutat pozornost člověka a upevnit jeho víru, nicméně Korán v žádném případě není vědeckou knihou.¹⁹³ Na rozdíl od ^CAbduha ovšem Šaltút z náboženské pozice naprosto odmítá Darwinovu vývojovou teorii.¹⁹⁴ V souladu s moderním přístupem chápe Šaltút Korán jako dokonale organický celek, jednotlivé koránské verše vykládá v souvislosti s jinými verši a každou súru chápe jako perfektně vyváženou jednotku s určitým tématem pro ni charakteristickým. V jeho výkladu převažuje střízlivý styl, odmítá chápat koránská sdělení přehnaně alegoricky nebo metaforicky, či neúměrně a přemrštěně rozvádět koránské příběhy na základě nekoránských zdrojů, a tím odvádět věřícího od pravého smyslu uvedeného příběhu.¹⁹⁵ Korán dle něj nelze chápat ani jako detailní právní knihu (byť se Šaltút jako *faqíh* přirozeně zabývá i koránskými právními aspekty), je to především univerzální zdroj inspirace a principů pružně aplikovatelných v různých situacích a různých dobách. Vyvážený postoj k vztahu práva a etiky uplatňoval Šaltút i ve svých

¹⁹¹ Shaltout, Mahmud (1987): *Islamic Beliefs and Code of Law*. In: Morgan, Kenneth W. (ed.): *Islam, the Straight Path. Islam Interpreted by Muslims*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, s. 88.

¹⁹² Tj. kategorie výroků proroka Muhammada, u nichž se vyskytují pochybnosti o autentičnosti vzhledem k jejich obsahu či řetězci tradentů (*silsila, isnád*).

¹⁹³ Zebiri (1993), s. 151.

¹⁹⁴ Petráček, Karel (1969): *Islám a obraty času*, ss. 40-41.

¹⁹⁵ Pro ilustraci viz Šaltútův výklad 2. koránské súry Kráva (*al-Baqara*) v Kropáček (1972), ss. 181-187.

slavných fatwách, v nichž se věnoval široké škále témat od legality úroku ve spořitelnách přes výklad snu po komunismus.¹⁹⁶

V čistě teologických otázkách zůstává Šaltút, příznačně pro islámský modernismus i moderní islám jako takový, vcelku ortodoxní, umírněný a nepouští se do odvážnější revize věroučných článků islámu. Na koránském příběhu zjevení Tóry Mojžíšovi (7/142-143) vykresluje neuchopitelnost pravé podstaty Boha s výjimkou jeho nezpochybnitelně monoteistického charakteru.¹⁹⁷ Lidská svobodná vůle se dle Šaltúta absolutně nevyklučuje s Boží všemohoucností, vzhledem k naprosté esenciální nesouměřitelnosti mezi Bohem a člověkem. Člověk se nemá marně snažit porozumět některým z Božích „tajemství“, jako např. rozluštit význam koránských „záhadných písmen“¹⁹⁸, pochopit, proč byl stanoven určitý konkrétní počet pohybů při modlitbě, či racionálně vysvětlit, jak se mohou při rozhovoru popsáném v Koránu navzájem slyšet obyvatelé ráje a pekla.¹⁹⁹ Přestože Šaltút odmítá jakkoliv ohýbat doslovný význam koránského textu, místy se přece jen uchyluje k zastřenějším interpretacím, např. konstatuje, že přestože při popisu odměn a trestů v ráji a pekle Korán používá termíny známé z tohoto světa, bytí na onom světě bude ve všech ohledech kvalitativně naprosto odlišné od života na tomto světě.²⁰⁰ Proti převládajícímu mínění se Šaltút postavil v otázce Ježíšova nanebevzetí, kdy po pečlivém rozboru koránských veršů 3/55 a 4/158 došel k závěru, že z učení o fyzickém povznesení žijícího Ježíše k Bohu na nebesa, kde čeká na konec věků, nelze dělat závazný článek víry.²⁰¹

¹⁹⁶ K Šaltútovým fatwám viz Zebiri (1993), ss. 107-127; Kropáček (1972), ss. 213-220.

¹⁹⁷ Shaltout (1987), s. 98.

¹⁹⁸ „Záhadnými písmeny“ se rozumí arabské hlásky či skupiny hlásek, jež se nacházejí na počátku 29 koránských súr, a není jasný jejich vztah k následujícímu textu. V minulosti proběhly pokusy jak na straně muslimských komentátorů, tak západních orientalistů tato písmena nějak vysvětlit, leč bez jednoznačného a uspokojivého výsledku. K „záhadným písmenům“ blíže viz předmluva Ivana Hrbka v *Korán* (1972), Praha: Odeon, ss. 50-53.

¹⁹⁹ Zebiri (1993), ss. 166-167.

²⁰⁰ Shaltout (1987), s. 108.

²⁰¹ Zebiri (1993), s. 114. Tradiční muslimský názor založený na verši 4/157 popírá Ježíšovu smrt na kříži a přijímá postoj, že Ježíš fyzicky nezemřel, ale byl živý Bohem povznesen na nebesa, kde čeká na konec věků a svůj návrat na zem. K odlišnostem v křesťanském a muslimském pohledu na Ježíše viz Küng, Hans; Ess, Josef van (1998): *Křesťanství a islám*. Praha: Vyšehrad, především ss. 140-142, 155-180; Kropáček (1993), ss. 228-238.

Mnohem podrobněji se Šaltút věnoval problematice islámského práva. Vycházel z absolutního respektu ke zřejmému smyslu příkazů šari^Cy, nicméně tam, kde to bylo možné, interpretoval tyto příkazy s jistou benevolencí.²⁰² Typické je pro něj hledání argumentů přímo v Koránu, případně sunně (zde rozlišuje mezi normami, jež Muhammad přinesl jako prorok a které jsou pro muslimy navždy závazné, a skutky a činy, jež uskutečnil jako obyčejný člověk), a obcházení středověké právní vědy. Staví se za široké uplatňování idžtihádu, přičemž by jej měl mít právo praktikovat každý, kdo se toho cítí být schopen, zároveň nikdo nesmí být považován za neomylného. Diverzitu názorů, za předpokladu vzájemné tolerance, chápe Šaltút jako přínosnou. Obecným principem jeho přístupu k islámskému právu je, že všechny věci jsou povoleny (*halál*), pakliže nejsou vysloveně zakázány (*harám*), a v případě nutnosti se dočasně stává i zakázaná věc povolenou.²⁰³ Bůh totiž v Koránu jasně stanovil, že člověku nestanovil v náboženství žádné břímě, jež by nemohl unést (2/185, 2/286, 22/78).²⁰⁴

V problematice rodinného práva vychází Šaltút převážně z norem stanovených tradiční šari^Cou. Odmítá ^CAbduhovu a Amínovu modernistickou interpretaci vztahu veršů 4/3 a 4/129 a považuje polygynii za plně legitimní koncept posvěcený Koránem. Na druhé straně uznává právo ženy odvolat se k soudu v případě pocitu, že by jí další sňatek jejího manžela mohl poškodit.²⁰⁵ Šaltút uznává přirozenou autoritu mužů nad ženami (2/228, 4/34), plynoucí z jejich fyzické převahy a odpovědnosti za zajištění živobytí a ochranu ženy. Tato autorita však nesmí znamenat autokratickou vládu muže a popírání práva ženy na vyjádření svého názoru.²⁰⁶ V otázkách manželství, rozvodu či dědictví se drží Šaltút klasických interpretací, zároveň se však jednoznačně staví proti jakémukoliv bezpráví páchanému na ženách. Např. muž, který nespravedlivě zapudí svoji ženu, je dle něj nemorální hříšník zasluhující trest. Šaltút rovněž

²⁰² Kropáček (1972), s. 110.

²⁰³ Shaltout (1987), s. 137.

²⁰⁴ Zebiri (1993), s. 46.

²⁰⁵ Shaltout (1987), s. 121.

²⁰⁶ Ibid., s. 120.

striktně odsuzoval praxi ženské obřízky, jež dle něj nemá jakékoliv náboženské ani morální ospravedlnění.²⁰⁷

9.2 Islám a socialismus

Ze strany fundamentalistické opozice byl Šaltút často kritizován za údajnou kolaboraci s Násirovým „bezbožným“ režimem. Pravdou je, že Šaltút opakovaně vyjádřil podporu násirismu a mnoha politickým a administrativním krokům egyptské vlády (ve své pozici ostatně neměl ani jinou možnost), na druhou stranu je ovšem třeba dodat, že tato podpora nebyla zcela „absolutní“, a Šaltút ve svých stanoviscích prezentoval převážně postoje, jež zastával stabilně po většinu života. Šaltút se ve skutečnosti ale ve svém díle věnoval čistě politickým otázkám jen velmi okrajově a rozhodně neměl aspirace na vypracování nové originální sofistickované politické teorie. Obecné politické principy nachází v Koránu, sunně a praxi rané islámské obce, středověkou muslimskou politickou vědu naproti tomu zcela přehlíží. Silný zřetel bere na koránský princip *šúrá* (42/38, 3/159)²⁰⁸, nicméně příliš nespecifikuje, jak jej aplikovat v moderním národním státě.²⁰⁹ Šaltút relativně často ve svých úvahách odkazoval k socialismu, který se ovšem v jeho podání jeví jako jakýsi

²⁰⁷ Zebiri (1993), s. 67. Ženská obřízka (*chitán*) je rituální praxí charakteristickou pro některé patriarchální společnosti zvláště ve východní Africe, ale i jinde ve světě (JV Asie, Latinská Amerika). Ženská obřízka je předislámského původu, praktikuje se pouze v některých muslimských zemích a naopak je v různých oblastech praktikována i nemuslimy. Přesto se pro ni někteří její muslimští zastánci snaží nalézt náboženské opodstatnění. Provádění ženské obřízky má různá zdůvodnění, především se chápe jako nástroj ochrany ženské počestnosti a důkaz rodinné cti. Existuje několik typů obřízky podle závažnosti provedeného zákroku, od odstranění předkožky klitorisu až po infibulaci neboli tzv. „faraonskou obřízku“ (odstranění klitorisu, malých stydkých pysků, části velkých stydkých pysků a zúžení vagíny pro zabránění pohlavního styku). V Egyptě je mezi muslimy i křesťany rozšířena nejlehčí forma ženské obřízky, a přestože byla v roce 1996 postavena oficiálně mimo zákon, existují důkazy, že se zejména mezi chudším obyvatelstvem nadále praktikuje. K ženské obřízce podrobněji viz Kouřilová, Iveta (2003): Žena a sexualita – fatální téma islámu. In: Kouřilová, Iveta; Mendel, Miloš (eds.): *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální ústav AV ČR, ss. 36-47.

²⁰⁸ *Šúrá* je staroarabský princip kmenové porady, jenž byl legitimizován Koránem, v průběhu historie však byl v rámci islámské politické teorie odsunut do pozadí. Na tento princip začali znovu výrazně poukazovat až někteří modernisté, tvrdící, že Korán předjímá západní model demokracie a parlamentarismu a tento model je tak v islámu plně autentický.

²⁰⁹ Zebiri (1993), ss. 51-52.

koncept islámské společenské utopie, bez většího vztahu k aktuální politické realitě či nějaké formě sekulární ideologie. Jednoznačně odmítal komunistické ateistické učení jako nesmiřitelně nepřátelské vůči islámu i ostatním monoteistickým náboženstvím.²¹⁰ Socialismus islámu, jak jej definuje v jednom článku, spočívá na „esenciálním“ sklonu tohoto náboženství determinovat mezilidské vztahy a veřejné otázky s cílem dosáhnout společenského blaha. Islám ustavil bratrství mezi věřícími, jež stojí nad pokrevními vztahy (49/10) a jež vede lidi k milosrdenství, soucitu a spolupráci. Solidarita mezi muslimy je dvojího druhu – morální a materiální. Morální solidarita spočívá v přijetí Božího slova s vděčností (39/17-18), rozpoznání dobra a ctností a vyzývání bližního, aby se dle nich řídil (3/110), materiální solidarita spočívá v úsilí pomoci k dosažení obecného zájmu a prospěchu všech jednotlivců.²¹¹

Šaltút v souladu s učením islámu nezavrhuje legálně nabyté bohatství, neboť majetek je dle Koránu pro muslimy „*ozdobou pozemského života*“ (18/46), pakliže slouží svému majiteli i společnosti. Majetek však nesmí být cílem sám o sobě, ale má se používat pro dobro ostatních, jak dokazuje Korán na mnoha místech. Být bohatým chápe Šaltút jako sociální funkci, jejímž cílem je zajistit štěstí společnosti a uspokojit její potřeby a zájmy. Islám zakazuje podvodné hromadění majetku a lakomství (9/34-35), na druhé straně odsuzuje i marnotratnost a rozhazování peněz (17/26-27). Šaltút odmítá sobecký kapitalismus a okázalý luxus, jenž vzbuzuje nenávisť mezi společenskými třídami, a staví se za vyváženou spolupráci všech vrstev společnosti. „*Může člověk najít lepší, kompletnější, užitečnější a hlubší podobu socialismu, než jakou ustavuje islám?*“, táže se řečnický Šaltút.²¹² Je zřejmé, že v jeho argumentaci jde reálně spíše o islám a jeho pojetí sociální spravedlnosti než o socialismus v pravém slova smyslu.

²¹⁰ Petráček (1969), s. 165.

²¹¹ Šaltút, Shaykh Mahmūd (2007): *Socialism and Islam*. In: Donohue, John J.; Esposito, John L.: *Islam in Transition. Muslim Perspectives*, ss. 79-80.

²¹² *Ibid.*, ss. 80-82.

9.3 Islám a nemuslimové²¹³

Bezesporu jedním z nejvýznamnějších příspěvků Mahmúda Šaltúta islámskému modernismu je jeho výsostně humanistický výklad džihádu²¹⁴, klíčového islámského konceptu, s důrazem na mírové soužití mezi náboženskými komunitami a odmítnutí prosazování náboženských zájmů násilnou cestou. Teoreticky rozpracoval své myšlenky ohledně vztahu islámu k násilí především v knize *Korán a boj (al-Qur'án wa al-qitál)*.²¹⁵ Šaltút ve své interpretaci koránského pojetí války a vztahu k nemuslimskému okolí dochází k závěrům souznícím s moderními lidsko-právními ideály a převažujícím pohledem na žádoucí vystupování moderního národního státu v mezinárodních vztazích i v politice vůči svým vlastním občanům. Šaltútův kultivovaný přístup ostře kontrastuje s konfrontační linií, již v Egyptě ve 20. století prosazovali islámští fundamentalisté, počínaje Hasanem al-Banná', přes Sajjida Qutba, po extremistické skupiny, jež od 70. let používaly teroristické metody v boji proti nenáviděnému režimu a rozdmýchávaly náboženskou nenávisť.

Šaltút odmítá nátlak ve věcech víry jako naprosto neospravedlnitelný nejen z náboženských, ale i zcela racionálních pozic. Žádný člověk totiž nemůže upřímně respektovat, natož věřit něčemu, k čemu byl přinucen, navíc náboženství jako islám, jehož učení vyniká jednoduchostí a naprostou srozumitelností, nemá nejmenší důvod přesvědčovat lidi ke konverzi násilím.

²¹³ Následující část navazuje na Mendelovu kapitolu o Šaltútově interpretaci džihádu Mendel, Miloš (2010): *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. Brno: Atlantis, ss. 241-249, a rozšiřuje ji zvláště o postoje vztahující se k obecnému vztahu islámu k nemuslimům.

²¹⁴ *Džihád* (arab. úsilí) je klasický pojem z islámské právní vědy, jenž bývá západní veřejností, i některými politiky a publicisty často nepřesně chápán jako synonymum pro svatou válku. V širším slova smyslu se jedná o jakékoliv úsilí vedoucí k upevnění víry jedince a společnosti a k propagaci islámu. Zpravidla se vymezují čtyři základní podoby džihádu – džihád srdcem (*al-džihád bi-l-qalb*, tj. úsilí o vlastní sebezdokonalení, tedy snaha být lepším člověkem a lepším muslimem), džihád rukou (*al-džihád bi-l-jad*, tj. charitativní činnost), džihád jazykem (*al-džihád bi-l-lisán*, tj. aktivní snaha o šíření islámu a poukazování na nepravosti ve společnosti) a džihád mečem (*al-džihád bi-s-sajf*, tj. boj za obranu či zájmy islámu se zbraní v ruce). Tématu džihádu se, vedle muslimských zdrojů, věnuje podrobně nesčetně odborných publikací v mnoha jazycích, viz např. antologii Peters, Rudolph (2005): *Jihad in Classical and Modern Islam. Updated Edition with a Section on Jihad in the 21st Century*. Princeton: Markus Wiener Publishers; Mendel (2010): *Džihád*, aj.

²¹⁵ V této práci čerpám z jejího anglického překladu Shaltút, Mahmūd (2005): *The Koran and Fighting*. In: Peters, Rudolph: *Jihad in Classical and Modern Islam...* op. cit., ss. 60-101.

Bůh na mnoha místech v Koránu jasně deklaruje, že nechce, aby se lidé stali věřícími nátlakem, ale jen studiem a reflexí jeho poselství. Bůh neučinil lidi dokonale poslušnými, ale dal jim svobodnou vůli k výběru mezi vírou a nevírou, pouze jim poslal proroky, aby je upomínali a varovali (4/164-165, 5/19, 5/48, 6/35, 10/99 aj.).²¹⁶ Žádný z Božích proroků nebyl ustaven, aby donutil lidi k víře silou, jak dokazují koránské příběhy Noeho (11/28), Húda (11/53-56), Abrahama (19/43-48), Mojžíše (20/43-44) a všech ostatních proroků (6/90), včetně Muhammada (16/125), jenž k přesvědčení lidí nejenže nepoužíval nátlak, ale ani různá nadpřirozená kouzla a zázraky, pouze apeloval na lidský rozum a srdce.²¹⁷ Šaltút poukazuje na ústřední islámský princip: „*Nebudiž žádného donucování v náboženství*“ (2/256), a na příkladu faraóna (10/90-91) demonstruje neplatnost konverze k Božímu náboženství z vynucení či kvůli prospěchu. Víru ve výše uvedené principy pokládá Šaltút za neodiskutovatelnou součást víry v islám a platnost Koránu jako takovou.²¹⁸

Poté co vyargumentoval islámský zákaz šíření víry silou, obrací se Šaltút k otázce přípustnosti vedení války proti nemuslimům. Přirozeně se musel vypořádat se skutečností, že koránské zjevení v tomto ohledu nenabízí jediné řešení, ale vyskytují se v něm verše apelující jak na nenásilné snášení příkoří ze strany nevěřících a odpuštění, tak verše vyzývající k přiměřené obraně proti agresi a dokonce i verše nařizující vést aktivní boj všemi prostředky proti okolním bezvěrcům. Šaltút odmítá připustit jakoukoliv vnitřní nekonzistenci koránského textu a především zcela odmítá tradiční praxi exegetů považovat v rámci snahy o řešení domnělých rozporů některé verše za přepsané (*mansúch*) a jiné za přepisující (*násich*).²¹⁹ V souvislosti s chápáním Koránu jako organického celku upřednostňuje metodu seřazení všech veršů vztahujících se k určitému tématu a vyhodnocení jejich vzájemného vztahu.²²⁰

²¹⁶ Shaltút (2005), ss. 64-65.

²¹⁷ Ibid., ss. 66-67.

²¹⁸ Ibid., ss. 68-70.

²¹⁹ Tato praxe byla založena na výkladu verše 2/106 a předpokladu, že v případě, kdy se stejnému problému věnují různé verše, platí později zjevené verše za „přepisující“ verše dřívější.

²²⁰ Shaltút (2005), ss. 60-61.

Pro pochopení koránského postoje k válce se Šaltút vrací k situaci, jež panovala v rané muslimské obci za časů proroka Muhammada.²²¹ Muslimové v Mekce čelili po několik let tvrdému pronásledování, potlačování náboženské svobody, perzekuci kvůli své víře, ohrožení na majetku i osobní bezpečnosti, pročež byli donuceni k emigraci (*hidžra*) a usadili se v Medíně. Zde Prorok dlouhou dobu tlumil vášně lidí, volajících po aktivní obraně proti útlaku a odplatě nepřátelům, do doby, než byla situace neudržitelná a Bůh zjevil první „bojové“ verše (22/39-41), povolující válčit těm, kdož byli vyhnáni ze svých domovů a utlačováni kvůli náboženství. Šaltút tvrdí, že tento verš se netýká pouze muslimů, neboť se v něm odsuzuje ničení nejen mešit, ale i poustevn (sawámí^Ā), synagog (bija^Ā) a modliteben (salawát) obecně. Na výkladu dalších veršů (2/190-194) ukazuje, že muslimům je zakázáno vyprovokovat nepřátelství a agresi. Muslimové smějí bojovat pouze proti těm, kteří je vyhánějí z domovů, porušují úmluvy, zavražďují lidi a brání jim, aby žili v míru. Muslimové jsou povinni skončit s bojem v okamžiku, kdy nebude nadále trvat rozvrat, nepřítel ukončí agresi, zavládne náboženská svoboda a lidé nebudou utlačováni a mučeni kvůli své víře. K podobnému závěru dochází i při interpretaci jiných „bojových“ veršů a jejich vzájemného vztahu (4/75, 4/84, 4/90-91, 8/39, 9/12-13, 9/36).²²² I verše, které samy o sobě mohou působit jako porušující tento princip, je dle Šaltúta nutné zasadit do správného širšího kontextu. Verš 9/29 tak paušálně nelegitimizuje boj proti někomu jen na základě toho, že je „nevěřící“, ale vztahuje se k těm, kdož dříve napadali islám a porušovali své přísahy (9/7-16). Taktéž verš 9/123 o boji proti „těm z nevěřících, kteří jsou poblíže“, se vztahuje k taktice vedení války, nikoliv k důvodům pro její vedení.²²³ Šaltút shrnuje: 1) v Koránu nelze najít jediný verš, který podporuje názor, že cílem bojování v islámu je přinutit lidi ke

²²¹ Konfrontaci rané muslimské obce s nevěřícími se věnují všechny z četných životopisů proroka Muhammada od muslimských i nemuslimských autorů. Mezi nejlepší moderní Prorokovy životopisy patří Lings (1991): *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources.*; Haykal (2008): *The Life of Muhammad*. V češtině je dnes již k dispozici rovněž několik překladů Muhammadových biografií, za mimořádně zdařilou lze ovšem považovat zvláště původní klasickou práci Hrbek, Ivan; Petráček, Karel (1967): *Muhammad*. Praha: Orbis, a taktéž Hrbkovu předmluvu a komentář k překladu Koránu (1972).

²²² Šaltút (2005), ss. 72-76.

²²³ Ibid., ss. 76-78.

konverzi, 2) v islámu existují jen tři důvody pro zahájení boje – snaha zastavit agresi, ochránit možnost šíření islámu a bránit náboženskou svobodu, 3) při vedení války islám odmítá chamtivost, sobectví a ponižování slabých jako její motivy, ale chápe boj jako prostředek nastolení míru, svobody a rovnosti, 4) *džizja*²²⁴ není poplatek umožňující plátcům uchránit si život či své náboženství, ale jedná se o symbol podřízení se státní autoritě a spolupodílení se na chodu státu.²²⁵

Z výše uvedeného vyplývá, že islám je náboženství, které si cení pokojných a přátelských vztahů se svým okolím a povoluje spolupráci s nemuslimskými zeměmi za předpokladu, že je zachováván mír a smlouvy s těmito státy nejdou proti základním principům islámu. Za základní islámské krédo pro mezinárodní vztahy považuje Šaltút verše 60/8-9. Když opravdu není zbytí a muslimové jsou nuceni jít do války, musí ji dle Šaltúta sice vést se vsí razancí, jak jim předepisuje Korán, nicméně nesmí překračovat hranice, jež jim stanovil Bůh, a stát se sami nespravedlivými utlačovateli. Nesmí vést válku metodami devastace a vyhlazování, nesmí zabíjet ženy, děti, starce, nemohoucí a obecně civilisty, kteří proti muslimům nejednali nepřátelsky, a je zakázáno jednat špatně se zajatci, např. je řádně nekrmít (76/8). K ukončení války není třeba, aby nepřítel přijal islám, stačí, když zastaví svoji agresi a podepíše mírovou smlouvu chránící práva lidí, jež utlačoval.²²⁶ Korán vybízí, aby muslimové reagovali pozitivně na nepřítelovy výzvy k míru či příměří, pakliže jsou tyto výzvy upřímné a věrohodné (8/61-62). Sami muslimové jsou povinni spravedlivé úmluvy dodržovat (16/91-94), na druhé straně, pakliže by úmluva mohla muslimům způsobit škodu či pro ně byla nevýhodná, je jí muslimský vůdce (*imám*) povinen otevřeně odmítnout (9/3).²²⁷

Ve stejném duchu Šaltút nahlíží i na vztah muslimů k nemuslimům v islámském státu. Islám dle něj není nepřátelský či dokonce nenávistný vůči nemuslimům, naopak je pro mírovou koexistenci a spolupráci s nimi

²²⁴ Poplatek placený podle tradičního islámského práva nemuslimskými obyvateli islámského státu, viz pozn. 48.

²²⁵ Shaltút (2005), s. 79.

²²⁶ Shaltout (1987), ss. 128-129.

²²⁷ Shaltút (2005), ss. 92-93.

v každodenním životě, založenou na vzájemné toleranci (109, 42/15). Když žijí nemuslimové v islámském státě, je povinné jim zajistit svobodu víry i možnost praktikovat náboženské rituály a obřady v jejich svatostáncích. V občanských právech a povinnostech musí mít nemuslimové naprostou rovnost s muslimy, jediné, co po nich islám dle Šaltúta požaduje, je, aby se zdrželi útoků na muslimy a islámský způsob života.²²⁸ Šaltút má v postoji vůči nemuslimům v islámském státě jednoznačně blíže k modernímu konceptu rovnosti všech občanů před zákonem než k tradičnímu diskriminačnímu konceptu *dhimma*, byť i tento pojem se v jeho slovníku objevoval, nicméně v posunutém významu. Šaltút v mnoha ohledech popírá i tradiční islámské rozdělení nemuslimů na „lid Knihy“ (*ahl al-kitáb*) a polyteisty (*mušrikún*). Za zmínku nepochybně stojí jeho poměrně mírná definice „nevěřícího“, za nějž nemůže být pokládán ani člověk nevyznávající jakékoliv náboženství, pakliže se k němu nedostalo poselství islámu v nepřekrouceném, srozumitelném a soucitném podání, a on jej vědomě neodmítl naplněn pýchou či sobectvím. Ani stav „nevěrectví“ ovšem není důvodem jakékoliv agrese, pakliže nemuslimové neškodí islámu a muslimům, jsou považováni za „bratry v lidství“ a muslimové s nimi musí jednat stejně spravedlivě a laskavě jako s „bratry ve víře“.²²⁹

Mahmúd Šaltút byl pravověrný ^Cálím, jenž vycházel striktně z textu Koránu a nebyl ochoten jakkoliv překrucovat jeho zjevný význam či ignorovat některé jeho části ve prospěch jiných. Jen těžko lze Šaltúta osočit z nedostatku autenticity či erudice na poli koránské exegeze. To činí jeho interpretaci islámského postoje k násilí a nemuslimům tím zásadnější. Jeho vize islámu jako tolerantního náboženství, ve všech ohledech podporujícího mír a spolupráci mezi národy i příslušníky různých náboženství, představuje i dnes, ve světle současných náboženských třenic a konfliktů, významný příspěvek k mezináboženskému dialogu.

²²⁸ Shaltout (1987), ss. 126-128.

²²⁹ Zebiri (1993), s. 68.

10 ODKAZ ISLÁMSKÉHO MODERNISMU V EGYPTĚ

Již bylo řečeno, že se islámskému modernismu v dlouhodobé perspektivě nepodařilo stát se dominujícím náboženským a společenským proudem egyptského veřejného života. Od 30. let 20. stol. byl patrný ústup modernistického myšlení a vnitřní politicko-ideový souboj o další směřování země probíhal především mezi sekulárně nacionalistickými hnutími rozličné orientace, a paralelně k tomu docházelo k masivnímu nárůstu sympatií a lidové podpory pro Muslimské bratrstvo, reprezentující program islámského fundamentalismu. Byť všechny tyto tendence v určitých ohledech na islámský modernismus navazovaly či byly některými jeho stránkami inspirovány, ve své konečné podobě neměly s islámským modernismem mnoho společného. Na následujících řádcích se stručně pokusím charakterizovat základní příčiny relativního neúspěchu islámsko-modernistické koncepce v Egyptě. Tento neúspěch dle mého názoru leží v kombinaci několika vnitřních i vnějších faktorů:

- 1) Islámský modernismus v Egyptě nebyl vnitřně homogenním hnutím s jednoznačným komplexním programem reformy společnosti. Jednalo se spíše o ideovou tendenci reprezentovanou výraznými jedinci, sdílejícími určitý základní pohled na problematiku interpretace islámských postulátů v moderní době. Nelze říci, že by se na bázi dílčích postojů jednotlivých modernistů utvořila zcela koherentní ideologie či program právní reformy, což ve výsledku dokazuje skutečnost, že na určité myšlenky a postoje islámského modernismu navazuje velmi pestré spektrum dalších myslitelů a proudů, často zcela odlišného zaměření.
- 2) Přes množství praktických požadavků a konkrétních reformních kroků islámských modernistů (z pozic náboženských či úředních autorit) se jednalo v první řadě o vysoce intelektuální směr. Absence jednoduchých receptů a úderných hesel stavěla islámský modernismus do nepoměrně nevýhodnější pozice oproti populističtější rétorice nacionalistických a islámsko-fundamentalistických hnutí. Navzdory tomuto handicapu je

- ovšem nutné připomenout, že v určité době dokázal islámský modernismus oslovit poměrně nemalé množství Egyptanů.
- 3) Islámský modernismus se zaměřoval především na reformu klíčových oblastí života společnosti a do značné míry tedy řešil i otázku vztahu islámu a politiky, nicméně nebyla v jeho rámci vytvořena nějaká vlastní originální politická koncepce, natož islámsko-modernistická strana s konkrétním jasně formulovaným programem. Tato „apolitičnost“ byla islámskému modernismu ke škodě (stran jeho vlivu) v porovnání s politickými hnutími sekulárně nacionalistického či islámsko-fundamentalistického typu.
 - 4) Od 50. let 20. stol. se „oficiální“ islám v Egyptě dostává silně pod kontrolu autoritativního režimu, jenž jej využívá k legitimizaci svých politických kroků. Násirův režim (1952-1970) využívá k podpoře svých sekularizačních a modernizačních opatření islám pragmaticky a zcela účelově. Jak dokazuje příklad Mahmúda Šaltúta, tato opatření nebyla v některých ohledech v rozporu s původními postoji islámského modernismu, nicméně fakt, že stát aspiroval na plné ovládnutí náboženského života v zemi, reálně potlačoval možnosti dalšího kreativního rozvíjení tohoto směru. Vlády prezidentů Sádáta (1970-1981) a Mubáraka (1981-2011) potom přistupují k okázalé, nicméně značně nekoncepční, islamizaci veřejného života v Egyptě. Přístup státu k islámu byl v tomto období nesystematický a projevoval se nesourodou kombinací různých ad hoc opatření, jednou vedoucích k větší liberalizaci některých právních a společenských norem, jindy vycházejících vstříc požadavkům náboženských konzervativců.
 - 5) Většina Egyptanů zůstala navzdory všem politickým, ekonomickým a společenským změnám v průběhu času hodnotově silně konzervativní. S výjimkou určité části městského (převážně elitního) obyvatelstva si větší část Egyptanů (zvláště venkovské obyvatelstvo a městské nižší třídy) zachovala tradiční hodnotový systém a pohled na svět, modernizací ovlivněný nesoustavně a jen do určité míry. Rovněž většina ‘ulamá’ zastávala konzervativní a tradicionalistické pozice a stavěla se

do opozice vůči svým modernistickým kolegům. Od 70. let je potom patrný větší příklon ke konzervatismu ve veřejném i soukromém životě i u dříve výrazně sekularizovaných vrstev.

Přes tyto objektivní překážky je ovšem na druhé straně nutné dodat, že mnoho z konkrétních požadavků egyptských islámských modernistů bylo, byť ne zcela soustavně a jednoznačně, naplněno. Typickým příkladem ambivalentních výsledků jsou problematika vzdělávání a ženská otázka. V oblasti školství prošel Egypt významnými modernizačními reformami a zvláště na vyšším stupni je dnes vzdělávání v Egyptě relativně kvalitní, nicméně naproti tomu počet negramotných je v zemi stále vysoký.²³⁰ Zatímco dnes tvoří ženy zhruba polovinu univerzitních studentů, což je stav ve své době nepochybně zcela nepředstavitelný i pro modernisty typu ^cAbduha či Amína, jejich zapojení do pracovního procesu za tímto výrazně zaostává a stále převládá ve společnosti názor, že uplatnění má žena nalézt především v péči o domácnost a rodinné zázemí.²³¹ Na jedné straně je jasně patrná stoupající aktivita žen v egyptském společenském životě, na straně druhé je kupříkladu v posledních desetiletích zřejmá tendence k nošení konzervativnějších forem ženského oděvu. Obdobně ambivalentní příklady bychom mohli samozřejmě nalézt i v jiných oblastech. Tato nejednoznačnost vyplývá především z vcelku nesystematické a nerovnoměrné modernizace, a z čistého oportunistu, s nímž k otázce reformy společenského a náboženského života v moderním Egyptě přistupovali autokratičtí vládní představitelé. V moderním islámu, nejen v Egyptě, ale i v rámci širšího muslimského světa, se nicméně napevno a zdá se, že nezvratně prosadily zvláště následující islámsko-modernistické postoje:

²³⁰ Počet negramotných v Egyptě se dnes odhaduje kolem 30%, přičemž přes dvě třetiny z negramotných představují ženy (převážně v rurálních oblastech), viz zprávu UNESCO z května 2008, URL: http://www.unesco.org/fileadmin/MULTIMEDIA/INSTITUTES/UII/confintea/pdf/National_Reports/Arab%20States/Egypt.pdf.

²³¹ K tématu viz např. článek Diny Sadek: *Egyptian Women Pursue Higher Education, but Few Enter Workforce*, Global Press Institute, 29. 9. 2011. URL: <http://www.globalpressinstitute.org/global-news/africa/egypt/egyptian-women-pursue-higher-education-few-enter-workforce>.

- 1) Důraz na postulát, že v islámu není prostředníka mezi Bohem a člověkem a není islámské, aby si vrstva profesionálních duchovních (‘ulamá’) monopolizovala výklad náboženství, způsobem připomínajícím křesťanský klérus. Široce bylo akceptováno užívání idžtihádu a základním zdrojem náboženského poznání se opět stal Korán, nikoliv právní školy. Vlivné vrstvy ‘ulamá’ samozřejmě působí i nadále, nicméně v rámci „demokratizace“ interpretace islámu jsou jejich postoje konfrontovány postoji jak liberálních intelektuálů, tak myslitelů radikálního zaměření a aktivistů fundamentalistických uskupení.
- 2) Pohled na islám jako progresivní, racionální a dynamické náboženství, podporující činnost a aktivní přístup ke svému okolí, a s tím se pojící odmítnutí fatalistického přístupu k životu. Islám, ať už jakkoliv pojmáný, se stal zdrojem oživeného muslimského sebevědomí ve vztahu k moderní době a okolnímu světu.
- 3) V rámci islámu došlo k široké adaptaci tradičních islámských konceptů na moderní realitu a díky tomu se velká část „západních“ idejí, institucí a konceptů stala nedílnou součástí obecného islámského diskurzu (demokracie, lidská práva, svoboda, občanská společnost atd.). Tyto fenomény jsou nahlíženy jako nejen legitimní, ale rovněž v islámu plně autentické, byť se na jejich konkrétní obsah a praktickou aplikaci názory velmi různí.

Důraz na humanistické koncepce zmíněné v posledním bodě lze dnes nepřekvapivě nalézt i u hnutí a stran, běžně označovaných za islamistické. Lidsko-právní tematika je obsažena i v programu současného Muslimského bratrstva a jeho Strany svobody a spravedlnosti (*Hizb al-hurríja wa al-‘adála*), jež se stala drtivým vítězem posledních egyptských parlamentních voleb, a především u, od Bratrstva odštěpené, menší umírněné Strany středu (*Hizb al-wasat*). Otázkou samozřejmě zůstává, do jaké míry je tato orientace způsobena skutečnou vnitřní ideologickou proměnou Muslimského bratrstva a do jaké míry se jedná o pragmatický krok na cestě k dosažení integrálních cílů tohoto hnutí, jež dle mnohých zůstaly od doby jeho vzniku v podstatě

nezměněny.²³² V závěrečné kapitole práce jsem se proto raději rozhodl nastínit na příkladu tří vrstevníků, významných osobností egyptského veřejného myšlení, Muhammada Sa^Āida al-^ĀAšmáwího (1932), Hasana Hanafího (1935) a Muhammada Sajjida Tantáwího (1928-2010), rozdílné tendence navazující do značné míry na odkaz islámského modernismu v Egyptě.

10.1 Muhammad Sa^Āid al-^ĀAšmáwí – islámský humanismus

Jedním z předních proponentů humanisticky orientovaného proudu v současném egyptském islámu je bezpochyby Muhammad Sa^Āid al-^ĀAšmáwí (1932). ^ĀAšmáwí je významným specialistou na islámské a srovnávací právo, a během svého života uskutečnil kariéru v nejvyšších patrech egyptské justice a dlouho působil jako předseda káhirského nejvyššího apelačního soudu. Ze své pozice soudce se stavěl nesmlouvavě proti jakýmkoliv formám islámského extremismu. Od roku 1979, kdy uveřejnil svoji kontroverzní knihu Kořeny islámského práva (*Usúl aš-šarí^Āa*), začal být všeobecně považován za nekonvenčního a provokativního myslitele a v letech 1980-1993, než ukončil službu ve státní správě, byl pod neustálou vládní ochranou z důvodu hrozby atentátu na svoji osobu.²³³ V průběhu let napsal řadu odvážných studií, zabývajících se vztahem islamismu a extremismu k islámu jako náboženství, z nichž nejznámější je patrně kniha Politický islám (*al-Islám as-sijásí*) z roku 1987.²³⁴

Jasným jádrem ^ĀAšmáwího práce je odpor proti narůstajícím islamistickým tendencím v Egyptě v 80. a 90. letech. Tyto tendence podrobuje kritické analýze, za použití metody návratu k „skutečnému“ jádru islámského

²³² K druhé z těchto variant se kloní např. Samuel Tadros v článku Egypt's Muslim Brotherhood After the Revolution. In: Fradkin, Hillel et al. (eds.): *Current Trends in Islamist Ideology*. Vol. 12. Washington: Hudson Institute, 2011, ss. 5-20.

²³³ Fluehr-Lobban, Carolyn (ed.)(2001): *Against Islamic Extremism. The Writings of Muhammad Sa^Āid al-^ĀAshmawy*. Gainesville: University Press of Florida, ss. 1-4.

²³⁴ V této práci čerpám z jejího anglického překladu al-Ashmawy, Muhammad Said (1994): *Islam and the Political Order*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.

náboženství. ^CAšmáwí odmítá dělat z politiky jeden z pilířů islámu, když píše, že „*Bůh určil islám jako náboženství, ale lidé se pokusili z něj udělat politiku. Náboženství je všeobecné, univerzální, holistické; zatímco politika je dílčí, kmenová a omezená prostorem a časem. Proto omezit náboženství na politiku znamená limitovat je na konkrétní území a skupinu, a specifický region a okamžik*“.²³⁵ Oblíbené muslimské heslo, že islám je náboženství i stát (*dín wa dawla*) chápe ^CAšmáwí tak, že stát i společnost by měly sdílet tytéž náboženské a obecně lidské hodnoty. Politika je ovšem dílem obyčejných smrtelníků, kteří nejsou ani svatí, ani neomylní, a tudíž spojování s ním islámu jen škodí.²³⁶ Skutečná Boží vláda na zemi mohla opravdu zavládnout pouze za života proroka Muhammada, kdy byla muslimská obec v přímém kontaktu s Bohem prostřednictvím zjevení, a ten tak její činy korigoval. Pozdější chalífát v sunně, či imámát v ší^Ce, byl už v průběhu historie pouze kmenovým úřadem, jenž neměl s islámem mnoho společného a porušoval islámský základní apel na rovnost lidí, nezávisle na jejich kmenu, národu, či rase.²³⁷ Podle ^CAšmáwího není v Koránu jediný verš, jenž by určoval pro muslimy nějakou specifickou politickou formu nebo způsob vlády. Naopak systémy politické moci a vlády jsou společensky a historicky podmíněné, mají se vyvíjet v souladu s potřebami lidí, duchem doby a islámskou etikou, zdůrazňující spravedlnost, rovnost, lidskost a milosrdenství. Po smrti proroka Muhammada je třeba pravou islámskou vládu chápat jako tu, již si lidé svobodně volí, podílejí se na ní, kontrolují její kroky a mohou ji dle svého uvážení měnit, aniž by docházelo k obviněním z hereze a krveprolití.²³⁸

^CAšmáwí volá po jasném odlišení šari^Cy v jejím původním významu cesty či metody, vytyčené jednotlivými proroky, učiteli a posly, vedoucí k víře v Boha a k poctivému jednání, od pozdějšího chápání šari^Cy jako Božího zákona, jenž dle ^CAšmáwího je pouhou právní vědou stvořenou chybným člověkem.²³⁹ Důraz na uplatňování náboženského zákona údajně přišel do islámu

²³⁵ Al-Ashmawy (1994), s. 11.

²³⁶ Ibid., s. 18.

²³⁷ Fluehr-Lobban (2001), ss. 73-75.

²³⁸ Ibid., s. 78.

²³⁹ Ibid., s. 97.

z judaismu, který se velmi precizně soustředí na vytyčení zákonných norem pro mezilidské vztahy. ^CAšmáwí tvrdí, že v kontrastu s Mojžíšem byla Muhammadova prorocká činnost více zaměřena na hlásání obecného morálního řádu než na soudnictví. Upozorňuje, že z více než 6000 koránských veršů je dnes právně relevantních pouze zhruba 80, většinou týkajících se oblasti manželství, rozvodu a dědictví, a islámská právní věda (*fiqh*) je ve své podstatě odklon od skutečné povahy Muhammadova proroctví, tj. důrazu na milosrdenství a etické hodnoty.²⁴⁰ ^CAšmáwí se staví proti názorům požadujícím uplatňování tradičních šarí^Catských trestů *haddu*.²⁴¹ Nekoránské tresty, jako je např. bičování za opilství či trest smrti za odpadlictví, zcela odmítá jako islámu cizí a prorokem nepraktikované, u koránských trestů, jako je např. sekání ruky za krádež, upozorňuje na reálnou nespelnitelnost požadavků umožňujících k takovéto formě trestu přistoupit.²⁴² Při výkladu jednotlivých koránských veršů je dle ^CAšmáwího nutné přihlížet k důvodům a okolnostem jejich seslání (*asbáb an-nuzúl*), což, na rozdíl od dnešních islamistů, příslušníci rané muslimské obce plně chápali.²⁴³

Pro soudobé radikální tendence v islámu odmítá ^CAšmáwí používat západní výraz fundamentalismus jako zavádějící. Pakliže by byl nucen na tuto terminologii přistoupit, trvá na jasném rozlišení aktivistického, politického fundamentalismu, jenž nemá s náboženstvím nic společného, od racionálního duchovního fundamentalismu, k němuž se sám hlásí a který se snaží chápat islám v souladu se skutečnými hodnotami vytyčenými Koránem a sunnou, za

²⁴⁰ Al-Ashmawy (1994), ss. 30-31.

²⁴¹ *Hadd* (pl. *Huddúd*, ohraničení) je dle tradičního islámského práva trestem stanoveným Bohem za určité konkrétní provinění. V Koránu se vyskytují požadavky na trest po spáchání čtyř specifických deliktů – useknutí ruky za krádež, bičování za cizoložství, bičování za křivé nařčení z cizoložství a trest smrti za ozbrojené přepadení. Do šarí^Catského trestního práva byly začleněny ještě další tresty nekoránského původu, jako bičování za opilství, kamenování ženatých a vdaných za cizoložství a trest smrti za odpadlictví od islámu. V moderní době bylo šarí^Catské trestní právo, beztak v průběhu historie uplatňované spíše nesystematicky, nahrazeno novými trestními zákoníky, čerpajícími inspiraci z moderních evropských zákoníků. K trestům *haddu* blíže viz Peters, Rudolph (2005): *Crime and Punishment in Islamic Law*, zvláště ss. 53-65; Schacht, Joseph (1982)[1964]: *An Introduction to Islamic Law*, ss. 175-187.

²⁴² Fluehr-Lobban (2001), ss. 100-101.

²⁴³ Al-Ashmawy (1994), ss. 34-35.

současného hojného užívání idžtihádu.²⁴⁴ Dnešní nárůst muslimského extremismu chápe jako součást univerzálního nárůstu extremismu ve světě. ^ĀAšmáwí proti sobě staví tzv. „beduínský islám“, jenž je uzavřený, autoritativní, a prosazuje to, co se dnes chybně nazývá „náboženské vědy“, a tzv. „městský islám“, který je otevřený, humanistický a zdůrazňuje potřebu profánních věd. „Beduínský islám“ byl v Egyptě v menšině, dokud jej sem nezačali importovat Egypťané pracující v ropných monarchiích na Arabském poloostrově. Toto „neobeduínství“ sebou nese projevy kmenového šovinismu, marnotratnosti, sklonu k okázalosti, hrubému duchu, verbálnímu a fyzickému násilí. Jeho exponenti nemají nic společného s první generací muslimů, ale spíše svým chováním připomínají staré Araby v předislámské době nevědomosti (*džáhilja*).²⁴⁵

^ĀAšmáwí se domnívá, navzdory široce rozšířeným exkluzivistickým postojům, že autentickou islámskou koncepcí je idea o existenci jediného Božího náboženství, zjeveného jediným Bohem všem učitelům, poslům a prorokům v průběhu dějin celému lidstvu. Toto náboženství se zakládá na dvou základních příkázáních, kterými jsou víra v Boha a čestné jednání, a jeho kořeny vidí ^ĀAšmáwí již v staroegyptských náboženských představách. Dle autentického konceptu islámu mají prý všichni lidé jedno Boží náboženství (2/62) a utváří jednu lidskou komunitu, byť každý prorok a učitel měl svoji vlastní cestu, své metody, svoji *šaríu*, s ohledem na místo, dobu a podmínky, v nichž působil. ^ĀAšmáwí tvrdí, že tyto jednotlivé cesty se nejen nepřekrývají, ale naopak se vzájemně doplňují a lidstvo potřebuje každou z nich, včetně „neabrahamovských“ náboženských systémů, mezi něž patří například buddhismus. Nikdo nesmí být vylučován z lidské společnosti na základě cesty, k níž se hlásí.²⁴⁶

Pro ^ĀAšmáwího myšlení je typický liberální postoj, založený na předpokladu, že ne všechna nařízení v Koránu mají, v doslovném pojetí, trvalou platnost. V tomto pohledu jsou si podle něj muži a ženy rovni, všichni lidé mají právo na svobodnou volbu náboženství bez jakéhokoliv donucování a

²⁴⁴ Al-Ashmawy (1994), ss. 77-78.

²⁴⁵ Ibid., ss. 48-49.

²⁴⁶ Fluehr-Lobban (2001), ss. 53-57.

všichni lidé mají nárok na svobodu slova. Dle ^CAšmáwího existuje jediný etický a morální systém pro všechny lidi na světě a nikdo nesmí být jakkoliv diskriminován. V tomto systému je „spravedlnost důležitější než trest, duch textu důležitější než jeho litera, a celé lidstvo tvoří jedinou komunitu“.²⁴⁷

10.2 Hasan Hanafí – islámská levice

Hasana Hanfího (nar. 1935) asi nejlépe vystihuje charakteristika veřejný kritický intelektuál. Celý život kritizuje aktuální poměry v egyptské společnosti, nikdy však nevytvořil žádnou politickou organizaci ani se nestal vůdcem nějakého politického hnutí. Sám svoji ideovou pozici nazval islámská levice (*al-jasár al-islámí*), byť uznává, že je to poněkud problematické označení. Dle jeho vlastních slov islámská levice navazuje na velkou tradici moderní islámské reformy podnícené Afgháním, ^CAbduhem a časopisem al-Manár, nicméně jde mnohem dál ve svém důrazu na neprivilegované muslimské masy, oproti původnímu modernismu zaměřenému především na elity.²⁴⁸

Hanafího postoj byl v mládí formován především hlubokým vnitřním otřesem z palestinské tragédie a dočasným příklonem k ideálům islámského fundamentalismu. Na počátku 50. let vstoupil do Muslimského bratrstva, účastnil se demonstrací a po revoluci roku 1952 byl aktivní ve studentské politice a zvláště se stavěl proti egyptským komunistům, jejichž ideologii vnímal jako nemorální, zkorumpovanou a odcizenou. Po potlačení Muslimského bratrstva Násirem v roce 1954 se podílel na organizování sbírek pro vězněné aktivisty, nicméně neúčastnil se žádných tajných aktivit, přičicích se jeho povaze. Ač ovlivněn v této době texty předních islamistických myslitelů typu Hasana al-Banná' či Sajjida Qutba, například v ženské otázce byl velmi liberální a ani v jiných oblastech rozhodně nebyl klasickým fundamentalistou.

²⁴⁷ Fluehr-Lobban (2001), ss. 10-11.

²⁴⁸ Esposito, John L.; Voll, John O. (2001): *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press, ss. 68-69.

Zajímavé je, že byl od mládí milovníkem západní klasické hudby a hra na housle se stala jeho celoživotní vášní.²⁴⁹

Jako univerzitní student chodil Hasan Hanafí na přednášky z filozofie, nicméně s jejich úrovní nebyl spokojen a jeho snahy o originální metodický přístup brzy vyústily v konflikt s vyučujícími. Ve snaze uniknout stísněnému intelektuálnímu prostředí odjíždí Hanafí v roce 1956 studovat filozofii na Sorbonu do Francie, jako vůbec poslední egyptský student před vypuknutím Suezské krize. Ve Francii byl velmi ovlivněn západním filozofickým myšlením, zvláště jej zaujali Spinoza a Kierkegaard, a stoupla u něj touha utvořit zcela novou islámskou metodologii a teologii. S původním navrhovaným tématem pro doktorskou práci nazvaným „Obecná islámská metoda“ se na fakultě Hanafí neuchytil, a nakonec si tedy jako téma dizertace vybral studii vývoje evropského filozofického vědomí z pohledu nezápadního pozorovatele, nazvanou „Výklad fenomenologie“. Díky svému pařížskému mentorovi, přednímu katolickému modernistovi Jeanu Guiltonovi, se mohl Hanafí účastnit roku 1964 čtvrté schůze 2. vatikánského koncilu v Římě a byl zde představen papeži Pavlu VI. Koncil v Hanafím zanechal rozporuplné pocity a později jej označil za počátek svého odchodu ze Západu a návratu na Východ a do Egypta.²⁵⁰

Po návratu do Káhiry roku 1966 začal Hasan Hanafí pracovat jako univerzitní učitel, po drtivé porážce Egypta od Izraele následujícího roku se však postavil do role opozičního kritika egyptského režimu a roku 1971 na jednoznačné „doporučení“ rektora univerzity přijímá místo hostujícího profesora ve Filadelfii, kde strávil následující 4 roky. V USA si rozšířil svůj obzor studiem „anglosaské“ filozofie, zvláštní dojem však na něj udělala především katolická teologie osvobození.²⁵¹ Po jejím vzoru začal Hanafí uvažovat o možnostech islámu jako „revolučního“ náboženství. Paralelně s tím si uvědomoval, že potřeba revoluce jde v „třetím světě“ nad rámec národních a

²⁴⁹ Esposito, John L.; Voll, John O. (2001), ss. 72-73.

²⁵⁰ Ibid., ss. 74-76.

²⁵¹ Teologie osvobození je levicový křesťanský směr s kořeny v Latinské Americe v 60. letech 20. stol., jehož hlavní myšlenkou je boj za práva chudých a utlačovaných a ustavení sociálně spravedlivé společnosti, založené na křesťanských hodnotách.

náboženských hranic. V 70. a 80. letech se Hanafí stává mezinárodně známým muslimským intelektuálem a působí na univerzitách v řadě zemí od Maroka po Japonsko. Od 90. let tráví Hanafí většinu času v Káhiře, nicméně i nadále cestuje a přednáší po světě.²⁵²

V Hanafího myšlení se objevují především tři okruhy témat: vztah islámského odkazu k modernitě, přechod od islámského dogmatu k islámské revoluci a apel na vybudování nového seriózního okcidentalistického společensko-vědního oboru. Hanafí tvrdí, že lidé a dějiny jsou v centru islámského náboženského vědomí a zapracovává potřeby moderních muslimů do zrekonstruované islámské teologie. Islám v jeho pojetí je teologií osvobození, revoluční ideologií umožňující muslimům čelit moderním výzvám a bojovat s chudobou, zaostalostí, útlakem, „westernizací“ a odcizením.²⁵³ Hanafí se domnívá, že islámská teologie není posvátná, ale je to lidmi vymyšlená společenská věda, reflektující sociální konflikty doby svého vzniku. V úvahách nad klasickým sporným tématem vztahu zjevení a rozumu nejprve potvrzuje ^CAbduhovy závěry, upozorňuje však vzápětí, že tradiční diskuze na toto téma zapomíná na třetí element celého problému, jímž je realita. Lidé totiž musí jednat a naplňovat požadavky zjevení i rozumu v určité konkrétní realitě. Hanafí volá po akční teologii zaměřené na tento svět, zároveň však odmítá násilí jako legitimní revoluční prostředek. Jako jeden z prostředků zemí „třetího světa“ k plnému dokončení dekolonizace vidí rozvíjení okcidentalismu, vědy paralelní k západnímu orientalismu, jež by kritickým, nezápadním pohledem vytvářela rámec pro chápání západní civilizace a vymezila se proti „westernizaci“ nezápadních zemí. Hanafí odmítá myšlenku jediné světové univerzální civilizace jako mýtus vytvořený centrem za účelem ovládnutí periferie a staví se za ideu množství jednotlivých paralelních kultur.²⁵⁴

Koncept islámské levice se snaží svým reformním programem nazvaným „Odkaz a obnova“ (*at-Turáth wa at-tadždíd*) překlenout propast, jež v Egyptě i

²⁵² Esposito, John L.; Voll, John O. (2001), ss. 77-79.

²⁵³ Boullata, Issa J. (1995): Hanafí, Hasan. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 2.*, New York, Oxford: Oxford University Press, s. 98.

²⁵⁴ Esposito, John L.; Voll, John O. (2001), ss. 84-89.

dalších arabských zemích zeje mezi islamismem a sekularismem. Jejich rozpor chápe Hanafí jako falešný dualismus typický pro Západ a šířený skrz kolonialismus a jiné prostředky na další kontinenty. Tento dualismus vidí chybně rozpor mezi „náboženstvím a státem, náboženstvím a vědou, autenticitou a současností, Bohem a přírodou, Bohem a člověkem, duší a tělem, tímto a oním světem, mužem a ženou“.²⁵⁵ Sekularisté by měli podle Hanafího odmítnout příklon k materialismu až ateismu, imitaci Západu a jakýkoliv nihilismus směrem k člověku, k čemuž by jim mohl dopomoci súfíjský humanismus se svým aspektem lidské lásky, skrz niž se manifestuje láska Boží. Své cíle by sekularisté měli promýšlet v kontextu klasického arabsko-islámského odkazu. Islamisté by zase měli přestat být zahleděni do minulosti, přijmout fakt, že náboženský text nestojí mimo čas, kontext a lidské chápání, měli by přestat dělat z islámu náboženství plné zákazů a trestů a neměli by ignorovat ty pasáže náboženských textů, v nichž se mluví o soucitu, lásce či přátelství. Podle Hanafího mají sekularisté a islamisté v mírové koexistenci spojit své metody a pracovat pro společný cíl, jímž je veřejné blaho a ekonomická, politická nezávislost země. Jejich ideové soupeření se má odehrávat na bázi svobodného, demokratického a plurálního prostředí.²⁵⁶

Hanafí zůstal po celý svůj život hluboce spjat s egyptským prostředím a rozhodl se zůstat ve své vlasti i přes sílící tlak na svoji osobu od 90. let, v souvislosti s jeho, z pohledu tradičního islámu značně kontroverzními, názory. Kromě islamistů na Hanafího útočili i konzervativní azharští ^Culamá' a požadovali jeho odvolání z Káhirske univerzity kvůli jeho provokativním výrokům o Koránu či proroku Muhammadovi. Zvláštní nevoli vyvolalo kupříkladu Hanafího přirovnání Koránu k supermarketu, z kterého si lidé odnášejí to, co chtějí, a nechávají v něm to, co nechťejí.²⁵⁷ Kruh se tak uzavřel a z někdejšího Muslimského bratra se stal univerzitní profesor obviňovaný z odpadlictví od islámu.

²⁵⁵ Wahyudi, Yudian (2006): Hasan Hanafi on Salafism and Secularism. In: Abu-Rabi^C, Ibrahim M. (ed.): *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, ss. 257-258.

²⁵⁶ Ibid., ss. 258-268.

²⁵⁷ Navarro, Alain: *Egypt Professor Compares Koran to Supermarket*. Middle East Online, 2. 10. 2006, URL: <http://www.middle-east-online.com/english/?id=17686>.

Hanafího životní příběh není paradoxní pouze v tomto aspektu. Přes eminentní zájem o sociálně slabé lidové vrstvy „nevyvolených“ se jeho vliv vždy omezoval pouze na akademické a intelektuální prostředí. Hanafího význam spočívá v apelu na muslimy, aby se stali subjekty, zodpovědnými sami za sebe, nikoliv pouhými objekty studia či manipulace. Islám je dle něj životaschopný koncept, jenž může a měl by hrát významnou roli ve světě.²⁵⁸ Své přesvědčení o nutnosti mezináboženského dialogu projevil v nedávné době Hanafí podepsáním iniciativy Společné slovo mezi námi a vámi (*Kalima sawá' bajnaná wa bajnakum*), otevřeného dopisu 138 předních muslimských osobností, učenců a intelektuálů, adresovaného nejvýznamnějším představitelům křesťanských církví, vyzývajícího k vzájemné toleranci, respektu a spolupráci mezi muslimy a křesťany na celém světě.²⁵⁹

10.3 Muhammad Sajjid Tantáwí – umírněný Ćálim

Bylo uvedeno, že od 70. let 20. stol. je obecně mezi egyptskými Ćulamá' zřejmý výraznější příklon ke konzervativní podobě islámu a lpění na tradičních normách a postupech. Přesto se i v tomto období mezi vrstvou egyptského islámského „duchovenstva“ našly výjimky, z tohoto trendu poněkud vybočující. Jednou z nich byl i Muhammad Sajjid Tantáwí (1928-2010), nejvyšší egyptský muftí v letech 1986-1996 a rektor al-Azharu v letech 1996-2010. Tento rodák z Horního Egypta prošel klasickým náboženským vzděláním, v roce 1958 absolvoval teologickou fakultu na al-Azharu a roku 1966 zde získal doktorát v tafsíru a hadíthech za dizertační práci „Dítka Izraele v Koránu a sunně“ (*Banú Isrá'íl fí al-Qur'án wa as-sunna*). V následujících letech se věnoval akademické činnosti a jeho studie se soustředily na Korán, teologii a propagaci islámu. Mezi lety 1970-1986 publikoval obsáhlý patnáctisvazkový komentář Koránu (*at-Tafsír al-wasít lil-Qur'án al-karím*) adresovaný laické

²⁵⁸ Boullata (1995), s. 99.

²⁵⁹ Pro text iniciativy Společné slovo mezi námi a vámi, seznam signatářů a recipientů a další podrobnosti viz <http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1>.

veřejnosti. Když byl jmenován egyptským nejvyšším muftím, byl prvním mužem v této funkci, jenž nebyl absolventem fakulty šarí'í, což mu bylo v některých momentech předhazováno jeho oponenty. Tantáwí byl ženatý a měl tři děti, z toho jednu dceru, která pracovala jako lékařka, což svědčí o Tantáwího souhlasu s ženskou emancipací, ostatně často deklarovanou ve fatwách či rozhovorech. Byl milovníkem moderní hudby (zvláště egyptské národní zpěvačky Umm Kulthúm) a rovněž malířství a sochařství. Celkově jej lze charakterizovat jako velmi aktivního člověka, hlásícího se k odkazu Muhammada ^ĀAbduha, za jehož žáka se považoval.²⁶⁰

^ĀAbduhův vliv je znát na metodice Tantáwího fatw. Tantáwí zastával názor, že fatwy mají být relevantní k životu dnešních Egyptanů, mají odkazovat přímo na Korán, má v nich být široce využíván idžtihád a nemají být závazné pro někoho, kdo se s nimi plně neztotožňuje. S ^ĀAbduhem Tantáwího spojuje i důraz na obecný zájem (*maslaha ^Āamma*) a aplikaci islámských pravidel v souladu s aktuálními podmínkami, v duchu koránského verše, že „*Bůh ukládá duši jen to, co je pro ni možné*“ (2/286). V Tantáwího fatwách lze vidět silný zájem o ochranu sociálně slabých vrstev egyptské společnosti. Rovněž mu byl vlastní postoj, že mnoho problémů dnešní doby již nemůže vyřešit sám ^Āalim, a před vydáním klíčových fatw své názory konzultoval s ekonomy, astronomy a dalšími odborníky.²⁶¹

Tantáwího postoj v ženské otázce lze vnímat v egyptském kontextu jako relativně proemancipační, nejen v otázce zapojení žen do pracovního procesu. Tantáwí se, na rozdíl o mnoha jiných ^Āulamá', nestavil zamítavě vůči plánování rodiny a určité míře kontroly porodnosti. Islám dle něj podporuje rozmnožení velkého množství silných a produktivních jedinců, pakliže ovšem toto podmínky dané rodiny či daného státu neumožňují, lze přistoupit k rodinnému plánování.²⁶² Během bouřlivé národní debaty o problému ženské obřízky (jež byla v Egyptě nakonec v roce 1996 oficiálně prohlášena za

²⁶⁰ Skovgaard-Petersen (1997): *Defining Islam for the Egyptian State*, ss. 251-252.

²⁶¹ Ibid., ss. 279-281.

²⁶² Macháček, Štěpán (2003): ^ĀUlamá' tváří v tvář plánování rodiny. In: Kouřilová, Iveta; Mendel, Miloš (eds.): *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální ústav AV ČR, ss. 82-83.

ilegální) vydal Tantáwí prohlášení, že neexistuje žádný hodnověrný náboženský podklad pro závaznost této operace, že sám prorok Muhammad nenechal své dcery obřezat a že cudnost dívek nepramení z obřízky, ale z dobré náboženské a morální výchovy.²⁶³ Stran ženského zahalování zastával Tantáwí umírněnou pozici. Na jedné straně odmítl ^CAšmáwího liberální interpretaci, že koránské instrukce ohledně zahalení se týkaly pouze Prorokových žen²⁶⁴, na straně druhé byl zarytým odpůrcem zahalování obličeje (*niqáb*) a v souvislosti s „šátkovým zákonem“ ve Francii, zakazujícím nošení ostentativních náboženských symbolů do škol, prohlásil, že „*pokud muslimka žije v zemi, jejíž zákony nedovolují nosit závoj, má se těmito zákony řídit*“.²⁶⁵

V průběhu svého působení ve funkcích nejvyššího muftího a rektora al-Azharu vystupoval Tantáwí vždy velmi loajálně vůči Mubárákovu režimu a nezdíral se občas podporovat některé státní kroky, jež byly z konzervativně islámského pohledu přinejmenším kontroverzní. Vydal mimo jiné fatwu povolující transplantaci orgánů, v nezbytných případech i bez souhlasu pozůstalých, což bylo jen těžko přijatelné pro mnohé ^Culamá'.²⁶⁶ V letech 1989-1990, když v Egyptě probíhala rozsáhlá debata o přípustnosti státních emisí úročených devizových investičních certifikátů, podpořil Tantáwí státní záměr, s důrazem na skutečnost, že se touto oblastí ekonomiky klasická šarí^Ca nezabývá, a je nutné využít idžtihádu. Jeho fatwa byla okamžitě napadena představiteli konzervativního a fundamentalistického myšlení jako povolující Koránem zakázanou lichvu (*ribá*).²⁶⁷ Vedle toho byl Tantáwí velkým podporovatelem trestu smrti pro drogové dealery, teroristy a pachatele znásilnění.²⁶⁸

²⁶³ Kouřilová, Iveta (2003): Žena a sexualita – fatální téma islámu. In: Kouřilová, Iveta; Mendel, Miloš (eds.): *Cesta k prameni*, ss. 37-38.

²⁶⁴ Abu Samra, Muhammad (2009): Liberal Critics, ^CUlama' and the Debate on Islam in the Contemporary Arab World. In: Hatina, Meir (ed.): *Guardians of Faith in Modern Times: ^CUlama' in the Middle East*. Leiden, Boston: Brill, ss. 268-269.

²⁶⁵ Cit dle Küng, Hans (2007): *Islam. Past, Present and Future*. Oxford: Oneworld Publications, s. 625.

²⁶⁶ Skovgaard-Petersen (1997), s. 260.

²⁶⁷ Kropáček, Luboš (1999): *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*. Praha: Vyšehrad, ss. 176-177.

²⁶⁸ Skovgaard-Petersen (1997), s. 269.

Tantáwí se velmi angažoval v kampaních proti extremismu, jenž v 80. a 90. letech citelně sužoval Egypt. Každoročně podnikal cesty po Egyptě, kde na veřejných shromážděních s mládeží varoval před nebezpečím a pomýleností extremismu a prezentoval islám jako umírněné a tolerantní náboženství.²⁶⁹ Úzce spolupracoval s nedávno zesnulým koptským patriarchou Šinúdou III. (1923-2012) ve věci vzájemné tolerance mezi muslimy a křesťany v Egyptě, a po útocích na Kopty na jihu Egypta v roce 1992 vydal fatwu, že násilí vůči křesťanům je náboženský hřích. Vehementně rovněž odsuzoval teroristické útoky proti turistům v Egyptě.²⁷⁰ Po útocích na New York a Washington z 11. 9. 2001 začala být hrozba mezinárodního terorismu vnímána jako mimořádně aktuální. Tantáwí byl v této době mezinárodně brán za jeden z předních muslimských hlasů zavrhujeících terorismus, na druhé straně je nutné si uvědomit, že jeho oddanost egyptské proamerické vládě měla v tomto ohledu své limity. Na mezinárodní konferenci 800 islámských učenců v Kuala Lumpur v roce 2003 odsoudil skupiny provozující sebevražedné atentáty jako nepřátele islámu a vyjádřil jednoznačný nesouhlas s idejí „střetu civilizací“²⁷¹, zároveň však po útoku Spojených států na Irák hlasitě odsuzoval toto „křižácké tažení“ a vyzýval všechny Iráčany, aby bránili svoji vlast, včetně „mučednických operací“ (tj. sebevražedných atentátů na americké vojáky).²⁷²

Komplikovaný byl i vztah Muhammada Sajjida Tantáwího k Státu Izrael i židům obecně. Zmíněna byla jeho dizertační práce „Dítka Izraele v Koránu a sunně“ z poloviny 60. let. V tomto obsáhlém díle Tantáwí velmi tvrdě útočil na židy, když na základě různých příkladů z muslimských svatých textů dokazoval jejich nemorální povahu, a aplikoval tyto své interpretace i na moderní dobu. Jeho tehdejší protižidovská rétorika byla velmi blízká pozdější linii radikálních islamistických skupin. Později, poté, co Tantáwí vyjádřil svoji podporu mírové smlouvě s Izraelem, mu byly ze strany islamistických kruhů jeho někdejší

²⁶⁹ Skovgaard-Petersen (1997), s. 256.

²⁷⁰ Ibid., ss. 266-267.

²⁷¹ Viz *Cleric condemns suicide attacks*, BBC NEWS, 11. 7. 2003, URL: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3059365.stm.

²⁷² Bachar, Schmucl et al. (2006): *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan*. Washington: Hudson Institute, ss. 9-10.

postoje opakovaně připomínány.²⁷³ S velkou nevolí se Tantáwí setkal v listopadu r. 2008 poté, kdy si na konferenci OSN potřásl rukou s izraelským prezidentem Šimonem Peresem.²⁷⁴ Názory na legitimní formy palestinského odporu proti izraelské okupaci nebyly u Tantáwího zcela konzistentní a lze říct, že je pod určitým tlakem i značně pozměňoval. Opakovaně však označil sebevražedné útoky na izraelské civilisty za zavrženíhodné z hlediska islámského práva, zakazujícího jakoukoliv agresi proti nevinným civilistům, bez ohledu na zemi, stranu či náboženství, z něž by agrese přicházela. Na podporu svého stanoviska citoval koránský verš 5/32, jenž praví, že zabití nevinného jedince je srovnatelné se zabitím celého lidstva.²⁷⁵

Muhammad Sajjid Tantáwí byl v egyptském prostředí kontroverzní osobností. Pro liberály byl nesporně příliš konzervativní, pro konzervativce příliš liberální. Často mu byla vyčítána přehnaná loajalita egyptskému režimu a sklon pod tlakem měnit některé své postoje. Ve vypjaté atmosféře prvních deseti let nového tisíciletí byl ovšem mnohými zvláště v zahraničí vnímán jako potřebný hlas umírněného islámu, odmítající boj mezi civilizacemi a stavící se za dialog a spolupráci mezi náboženstvími.

²⁷³ Skovgaard, Petersen (1997), ss. 253-254.

²⁷⁴ K reakcím na Tantáwího potřesení rukou s Peresem viz *Mutálab bi^čazli šajch al-Azhar ba^čda musáfahatihi Bíríz*, Aljazeera.net, 1. 12. 2008, URL: <http://www.aljazeera.net/news/pages/0b899c5c-e50d-425f-92ff-319dbb172ead>.

²⁷⁵ Gardner, Frank: *Grand Sheikh condemns suicide bombings*, BBC NEWS, 4. 12. 2001, URL: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1690624.stm.

11 ZÁVĚR

Ač má Česká republika v porovnání s jinými evropskými zeměmi s muslimy relativně malé historické zkušenosti, na islám je u nás veřejností nahlíženo často velmi negativně. Důvody pro tento záporný postoj nejsou jednoznačné. Mísí se v nich mimo jiné strach z cizího, po staletí předávané předsudky i reálné problémy, spojované v dnešní době s muslimy na mnoha místech světa. Prvoplánově protiislámský diskurs je dnes stále více přítomný zvláště na internetu, ale zaznívá i v rámci různých veřejných debat, politických prohlášení či intelektuálních úvah. Bez ohledu na rozdílnou argumentační úroveň je těmto postojům velmi často společné nahlížení na islám jako na „ztuhlý monolit“, a tím, jak stále správně tvrdí profesor Kropáček, islám nikdy nebyl a není. To si kladla za cíl ukázat i tato práce na příkladu jednoho konkrétního myšlenkového směru v jedné konkrétní muslimské zemi.

Viděli jsme, že se egyptští islámští modernisté a jejich pokračovatelé převážně zabývali obdobným okruhem témat, za něž je dnes ze západní strany muslimský svět často nepřiměřeně paušálně kaceřován. Mezi těmito tématy figurovala otázka postavení ženy a její emancipace, problematika vztahu mezi jednotlivými civilizacemi, náboženská tolerance, vzájemný poměr mezi náboženstvím a vědou, resp. společenským pokrokem jako takovým, vztah mezi náboženstvím a politikou, otázka aplikace norem tradičního trestního práva. Egyptští islámští modernisté nabízeli na tato témata odpovědi, jež přinejmenším v kontextu doby, v níž působili, byly výrazně reformního charakteru a kladly ohled na potřeby člověka a společnosti v nových podmínkách. Nejzásadnější ovšem je skutečnost, že se na palčivé problémy své doby pokusili nalézt řešení z islámské perspektivy a jejich myšlení a argumentace vycházely jednoznačně z islámského rámce. Přes četné styčné body mnoha modernistických myšlenek s některými západními ideovými směry a hodnotami se domnívám, že naprostá většina islámských modernistů v Egyptě i jinde byla především upřímnými muslimy, usilujícími o obnovení velikosti islámu tváří v tvář moderní době. Jejich cílem nebylo, přes mnohá obvinění protivníků, odvrhnout vlastní kulturu a přijmout západní hodnotový

system. Žili v době, kdy se vzdálenosti a hranice mezi jednotlivými civilizacemi začaly dramaticky zmenšovat, navíc v éře kolonialismu a západní dominance nad muslimským světem, a tak přirozeně museli reagovat na výzvy, jež dynamický pokrok na Západě přinášel. Pravdou je, že většina islámských modernistů byla tou či onou měrou ovlivněna vývojem moderní západní společnosti a jejími novými myšlenkovými tendencemi. Jejich náboženstvím, kulturou a hodnotovým systémem však zůstal islám, chápaný jako náboženství rozumu, pokroku, tolerance a lidských práv. Takové chápání jim nepochybně umožňovala skutečnost, že bylo z čeho vycházet, při zdůraznění humanistických a racionálních aspektů islámu, na úkor neúprosného literalismu a „tradic otců“, jejichž slepé následování kritizoval již Korán. Přes své různé slabosti a nehomogenost představuje islámský modernismus bezesporu významný a otevřený myšlenkový odkaz, na jehož ideály mohou muslimové i v dnešní složité době jistě v mnohém tvořivě navázat.

12 ZDROJE

- ᶜAbd al-Rāziq, ᶜAlī (2007): *The Caliphate and the Bases of Power*. In: Donohue, John J.; Esposito, John L.(eds.): *Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Abd al-Raziq, Ali (2002): *The Problem of Caliphate*. In: Moaddel, Mansoor; Talattof, Kamran (eds.): *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*. New York: Palgrave Macmillan.
- ᶜAbduh, Muhammad (1315AH/1897): *Risálat at-tawhíd*. Al-Qáhira: Al-Matbaᶜat al-kubrá al-amíríja.
- Abduh, Muhammad (2002): *The Necessity of Religious Reform*. In: Moaddel, Mansoor; Talattof, Kamran: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*. New York: Palgrave Macmillan.
- Abu Samra, Muhammad (2009): *Liberal Critics, ᶜUlama' and the Debate on Islam in the Contemporary Arab World*. In: Hatina, Meir (ed.): *Guardians of Faith in Modern Times: ᶜUlama' in the Middle East*. Leiden, Boston: Brill.
- Adams, Charles C. (2000) [1933]: *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ᶜAbduh*. London, New York: Routledge.
- al-Afghani, Sayyid Jamal al-Din (2002): *Religion versus Science*. In: Moaddel, Mansoor; Talattof, Kamran: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*. New York: Palgrave Macmillan.
- al-Ashmawy, Muhammad Saïd (1994): *Islam and the Political Order*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London: Yale University Press.
- Ali, Souad T. (2009): *A Religion, not a State. Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Amin, Qasim (2005): *The Liberation of Women and The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*. Cairo: The American University of Cairo Press.

- Amín, Qásim (1989): al-Mar'at al-džadída. In: [©]Imára, Muhammad (ed.): *Qásim Amín. al-A[©]mál al-kámila*. al-Qáhira: Dár aš-šurúq.
- Amín, Qásim (1989): al-Misrjúna (radd [©]alá Dúq Dárkúr). In: [©]Imára, Muhammad (ed.): *Qásim Amín. al-A[©]mál al-kámila*. al-Qáhira: Dár aš-šurúq.
- Amín, Qásim (1989): Tahrír al-mar'a. In: [©]Imára, Muhammad (ed.): *Qásim Amín. al-A[©]mál al-kámila*. al-Qáhira: Dár aš-šurúq.
- Bachar, Schmucl et al. (2006): *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan*. Washington: Hudson Institute.
- Bareš, Ladislav; Veselý, Rudolf; Gombár, Eduard (2009): *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Barša, Pavel (2001): *Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Beránek, Ondřej; Ťupek, Pavel (2008): *Dvojí tvář islámské charity*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Binder, Leonard (1988): *Islamic Liberalism. A Critique of the Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Boullata, Issa J. (1995): Hanafī, Hasan. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 2.*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Dalacoura, Katerina (2007): *Islam, Liberalism and Human Rights. Third Edition*. London, New York: I. B. Tauris.
- El-Azhary Sonbol, Amira (1995): Marāghī, Mustafā al-. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 3.*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Enayat, Hamid (2005): *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī[©]ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. London: I. B. Tauris.
- Engineer, Asghar Ali (2008): *Rights of Women in Islam. Third Edition*. New Delhi: Sterling Publisher.
- Esposito, John L.: (1984): *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press.
- Esposito, John L. (1991): *Islam, the Straight Path. Expanded Edition*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Esposito, John L.; Voll, John O. (2001): *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press.
- Fluehr-Lobban, Carolyn (ed.)(2001): *Against Islamic Extremism. The Writings of Muhammad Sa^ḥid al-^ḤAshmawy*. Gainesville: University Press of Florida.
- Friedmann, Yohanan (2003): *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Gershoni, Israel; Jankowski, James P. (1986): *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Gesink, Indira Falk (2010): *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London, New York: I.B.Tauris.
- Gombár, Eduard (1999): *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Karolinum.
- Gran, Peter (2009): Hasan al-^ḤAttār. In: Lowry, Joseph E.; Steward, Devin J.: *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Haj, Samira (2009): *Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Haykal, Muhammad Husayn (2008): *The Life of Muhammad*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Hourani, Albert (1983): *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hrbek, Ivan (1985): Islámská koncepce dějin. In: Muzikář, Josef (ed.): *Islám a současnost*. Praha: Academia.
- Hrbek, Ivan; Petráček, Karel (1967): *Muhammad*. Praha: Orbis.
- ^ḤImára, Muhammad (ed.)(1989): *Qásim Amín. al-A^Ḥmál al-kámila*. al-Qáhira: Dár aš-šurúq.
- Jansen, J.J.G. (1980): *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E.J.Brill.
- Keddie, Nikki R. (1972): *Sayyid Jamal al-Din „al-Afghani“. A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Kepel, Gilles (1996): *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.

- Kepel, Gilles (1985): *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Kepel, Gilles (2006): *Válka v srdci islámu*. Praha: Karolinum.
- Khan, Ghulam Mustafa (1982): *Al-Dhabh. Slaying Animals: The Islamic Way*. London: Ta Ha Publishers.
- Korán* (1972), Praha: Odeon.
- Kouřilová, Iveta (2003): Žena a sexualita – fatální téma islámu. In: Kouřilová, Iveta; Mendel, Miloš (eds.): *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální ústav AV ČR.
- Kropáček, Luboš (1999): *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, Luboš (1993): *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, Luboš (2008): Islám. In: Knotková-Čapková, Blanka (ed.): *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha, Litomyšl: Paseka.
- Kropáček, Luboš (1996): *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, Luboš (1971): *Moderní islám I*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Kropáček, Luboš (1972): *Moderní islám II.*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Kropáček, Luboš (2008): *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad.
- Küng, Hans; Ess, Josef van (1998): *Křesťanství a islám*. Praha: Vyšehrad.
- Küng, Hans (2007): *Islam. Past, Present and Future*. Oxford: Oneworld Publications.
- Kurzman, Charles (ed.)(2002): *Modernist Islam, 1840-1940. A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Lambton, Ann K. S. (1981): *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*. New York: Oxford University Press.
- Lapidus, Ira M. (2002): *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lings, Martin (1991): *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*. Cambridge: The Islamic Texts Society.

- Lewis, Bernard (2007): *Dějiny Blízkého východu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Lewis, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Macháček, Štěpán (2003): ^cUlamá' tváří v tvář plánování rodiny. In: Kouřilová, Iveta; Mendel, Miloš (eds.): *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální ústav AV ČR.
- Masud, Muhammad Khalid; Messick, Brinkley; Dallal, Ahmad S. (1995): Fatwā. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 2.*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Mendel, Miloš (2010): *Džihád. Islámské koncepce šíření víry. Druhé rozšířené vydání*. Brno: Atlantis.
- Mendel, Miloš (1994): *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. Brno: Atlantis.
- Mendel, Miloš (2008): *S puškou a Koránem. Pojmy a argumenty soudobého islámského fundamentalismu*. Praha: Orientální ústav AV ČR.
- Míšek, Roman; Ondráš, František; Šedivý, Miroslav (2010): *Egypt v době Muhammada Alího*. Praha: Set out.
- Muzikář, Josef (ed.)(1989): *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*. Praha: Academia.
- Pavlincová, Helena; Horyna, Břetislav (eds.)(2003): *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- Peters, Rudolph (2005): *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, Rudolph (2005): *Jihad in Classical and Modern Islam. Updated Edition with a Section on Jihad in the 21st Century*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Petráček, Karel (1969): *Islám a obraty času*. Praha: Svoboda.
- al-Qaradáwí, Júsuf (2004?): *Povolené a zakázané v Islámu. (Al-Halál wal Harám fil Islám)*. Praha: Islámská nadace v Praze.

- al-Qur'án al-karím* (bez r. v.), Dimašq: Maktabat al-^Cilm al-hadíth.
- Rahman, Fazlur (1984): *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Reid, Donald Malcolm (1995): Azhar, al-. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 1*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Roded, Ruth (ed.)(2008): *Women in Islam and the Middle East. A Reader*. London: I. B. Tauris
- Rubin, Barry (2002): *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics. Updated Edition*. New York: Palgrave Macmillan.
- Sedgwick, Mark (2010): *Muhammad Abduh*. Oxford, New York: Oneworld Publications.
- Shaltout, Mahmud (1987): Islamic Beliefs and Code of Law. In: Morgan, Kenneth W. (ed.): *Islam, the Straight Path. Islam Interpreted by Muslims*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Shaltüt, Shaykh Mahmūd (2007): Socialism and Islam. In: Donohue, John J.; Esposito, John L.: *Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Shaltüt, Mahmūd (2005): The Koran and Fighting. In: Peters, Rudolph: *Jihad in Classical and Modern Islam. Updated Edition with a Section on Jihad in the 21st Century*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Shepard, William E.(1995): Nahdah. In: Esposito, John L. (ed.): *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. Vol. 3*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Schacht, Joseph (1982)[1964]: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Skovgaard-Petersen (1997): *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Tadros, Samuel (2011): Egypt's Muslim Brotherhood After the Revolution. In: Fradkin, Hillel et al. (eds.): *Current Trends in Islamist Ideology. Vol. 12*. Washington: Hudson Institute.
- al-Tahtāwī, Rifā^Ca Rāfi^C (2011): *An Imam in Paris. Account of a Stay in France*

by an Egyptian Cleric, 1826-1831. (*Takhlīs al-Ibrīz fī Talkhīs Bārīz aw al-Dīwān al-Nafīs bi-Īwān Bārīs*). Introduced and translated by Daniel L. Newman. London: Saqi Books.

al-Tahtāwī, Rifā^ḥa Badawī Rāfi^ḥ (2007): Fatherland and Patriotism. In: Donohue, John J.; Esposito, John L.(eds.): *Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Tauer, Felix (2006): *Svět islámu. Dějiny a kultura*. Praha: Vyšehrad.

Wahyudi, Yudian (2006): Hasan Hanafi on Salafism and Secularism. In: Abu-Rabi^ḥ, Ibrahim M. (ed.): *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing.

Walther, Wiebke (1993): *Women in Islam. From Medieval to Modern Times*. Princeton: Markus Wiener Publishers.

Zebiri, Kate (1993): *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*. Oxford: Clarendon Press.

Internet:

Arab Republic of Egypt. The National Report on Literacy and Adult Education.

URL:

http://www.unesco.org/fileadmin/MULTIMEDIA/INSTITUTES/UII/confintea/pdf/National_Reports/Arab%20States/Egypt.pdf.

Cleric condemns suicide attacks, BBC NEWS, 11. 7. 2003, URL:

http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3059365.stm.

Gardner, Frank: *Grand Sheikh condemns suicide bombings*, BBC NEWS, 4.

12. 2001, URL: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1690624.stm.

Mutálab bi^ḥazli šajch al-Azhar ba^ḥda musáfahatihi Bíríz, Aljazeera.net, 1. 12.

2008, URL: <http://www.aljazeera.net/news/pages/0b899c5c-e50d-425f-92ff-319dbb172ead>.

Navarro, Alain: *Egypt Professor Compares Koran to Supermarket*. Middle East Online, 2. 10. 2006, URL:

<http://www.middle-east-online.com/english/?id=17686>.

Sadek, Dina: *Egyptian Women Pursue Higher Education, but Few Enter Workforce*. Global Press Institute, 29. 9. 2011. URL:

<http://www.globalpressinstitute.org/global-news/africa/egypt/egyptian-women-pursue-higher-education-few-enter-workforce>.

The Official Website of A Common Word. URL:

<http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1>.

13 RESUMÉ

This thesis tries to map Egyptian representatives of Islamic modernism crucial ideas and arguments. My writing it was motivated by the fact that this ideological current is in the Czech contemporary research mostly neglected. What I meant to do is to introduce a representative sample of modernistic religious attitudes in Egypt, the most populous Arabian country, in the past two centuries the foremost centre of modern Islamic thought. Within a limited range it was not possible to present an exhaustive overall history of Egyptian Islamic modernism, and so I opted rather for some selected men of stature, representing this tendency (Rifāʿa Rāfiʿ at-Tahtāwī, Muhammad ʿAbduh, Qāsim Amīn, ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq, Mahmūd Shaltūt) and analyze their works and most important thoughts in turn. These authors have undoubtedly been chosen from a subjective point of view, but also with respect to their individual importance and original opinions. I wished the central themes discussed by these thinkers to be varied, so that the readers would get a true and as wide as possible plastic picture of Islamic modern arguments. These men modified Egyptian history for over a century and their influence certainly overreached Egyptian borders. I considered useful to add basic information about their biography and where necessary balance their thoughts with the historical context. The main emphasis rests of course in describing and analyzing Islams modernistic interpretation and religious arguments concerning theoretical and practical problems Islamic modernists tried to settle.

