

Jan Kondrys

Muhammad ʿAbduh – islámský modernismus a snahy o náboženskou reformu v Egyptě

Abstract

This study deals with the life and thought of Muhammad ʿAbduh, a key figure of Egyptian Islamic modernism, reformist and former Grand Muftī of Egypt. ʿAbduh's modernism was based on the effort to find "rational" golden means for a solution to societal crises by a reform that would avoid the extremes of an insistent conservative resistance against everything modern, as well as recklessly accepting all that the European cultural invasion brought with it, deprecating its own roots as a result. ʿAbduh himself understood this reform as a return to the "pure Islam", a rational religion supportive of energetic human activity and societal progress. In this study I deal, among other things, with ʿAbduh's theological stances, innovative Quranic exegesis, and his controversial fatwās.

Key words: Muhammad ʿAbduh, Islamic modernism, Islamic reformism, Egypt, theology, Quranic exegesis, fatwā

1. Úvodem

Tato studie pojednává o osobnosti a díle Muhammada ʿAbduha, klíčové postavy egyptského islámského modernismu. Jeho myšlenky se utvářely v době, kdy již muslimský svět čelil naplno tlaku dynamického evropského kolonialismu a západní dominance nad muslimy se stala neoddiskutovatelnou realitou. ʿAbduhův modernismus spočíval ve snaze nalézt „rozumnou“ střední cestu pro řešení společenské krize pomocí reformy

(isláh), jež by se vyvarovala extrémů tvrdošijného konzervativního odporu proti všemu modernímu, jakož i bezmyšlenkovitého přejímání všeho, co přinášela evropská kulturní invaze, a z toho plynoucího zavrnutí vlastních kořenů. Sám 'Abduh tuto reformu chápal jako návrat k „čistému islámu“, racionálnímu náboženství podporujícímu aktivní přístup jedince a pokrok společnosti.

Navzdory svému významu je Muhammad 'Abduh v současné české odborné literatuře prakticky opomíjenou postavou a jsou mu věnovány pouze velmi stručné zmínky v rámci širších výkladů o vývoji islámu v moderní době či o moderních dějinách Egypta. Souvislejší pasáže byly 'Abduhovi věnovány jen v některých starších pracích obecnějšího charakteru vydaných před listopadem 1989, především v dvojdílných skriptech Luboše Kropáčka *Moderní islám* a v publikaci autorského kolektivu pod vedením Josefa Muzikáře *Zápas o novodobý stát v islámském světě*.

Tato studie si klade za cíl představit některé českému čtenáři dosud neznámé skutečnosti z 'Abduhova života, analyzovat jeho myšlenky, zasadit je do kontextu vývoje moderního islámu a zhodnotit jejich celkový význam a přínos pro islámské myšlení. Studie si všímá různých oblastí, jimiž se 'Abduh v průběhu svého života zabýval a v nichž uplatňoval modernistickou interpretaci islámu. Jedna z jejích částí analyzuje 'Abduhovy teologické názory, jež konzistentně vyložil ve své nejslavnější práci *Risálat at-tawhíd*. Studie se dále věnuje i 'Abduhově koránské exegezi (*tafsír*), která ve své době znamenala vpravdě novátorský přístup v této klasické islámské disciplíně a získala mezi muslimy mimořádnou popularitu. Pozornost je v samostatné části věnována rovněž 'Abduhově kontroverzní *Transvaalské fatwě*, která vyvolala bouřlivý rozruch i za hranicemi Egypta. V dalších částech studie je rozebrán 'Abduhův komplikovaný vztah k evropské civilizaci, vytvrvalá obrana islámu proti jeho vnějším kritikům i postoje k problematice muslimské rodiny.

2. Život

Vzhledem k těsné provázanosti 'Abduhových idejí s jeho veřejnou činností je třeba relativně podrobněji vylíčit i jeho životní osud.¹ Muhammad 'Abduh se narodil s největší pravděpodobností roku 1849, přesné místo jeho narození není bezpečně známé.² Dětství prožil ve vesnici Mahallat 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. Asi ve třinácti letech byl 'Abduh poslán studovat do mešity Ahmada al-Badawího v Tantě, tehdy druhého největšího náboženského centra v Egyptě po káhirském al-Azharu. Zde se poprvé jako mladý setkal s tradičním způsobem výuky, spočívajícím v memorování různých poznámek ke starším textům a komentářům. Tento způsob výuky považoval za naprosto bezduchý a ubíjející a po zbytek svého života byl jeho nesmiřitelným kritikem. Dramatické období následujících let bylo vyplněno opakovanými útekami z Tanty, svatbou a snahou zanechat navzdory přísnému otci studia ve prospěch farmaření. Zlomem se však stalo setkání se strýcem,³ šajchem Darwíšem Chadrem, vzdělaným a zcestovalým mystikem madanijské odnože řádu šádhilíja. Darwíšovo intelektuálně orientované pojetí sufismu se poněkud vymykalo podobám „lidového“ islámu tehdy rozšířeného na egyptském venkově a Muhammad 'Abduh 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-Azharu⁴,

3) Zdroje, jež mám k dispozici, se rozcházejí, zda byl šajch Darwíš ve vztahu k Muhammadu 'Abduhovi strýcem z matčiny strany (Hourani 1983, 131) či prastrýcem z otcovy strany (Adams 2000, 23). Ve většině literatury figuruje jako strýc bez bližší specifikace.

4) Al-Azhar je jednou z nejvýznamnějších islámských univerzit na světě. Přes všechny změny v průběhu času zůstává stále ohniskem náboženského života v Egyptě i v celém muslimském světě. Byl postaven bezprostředně po dobytí Egypta šifitskou dynastií Fátimovců a původně se na něm učilo dle doktrín šifitského ismá'ilitského směru, po dobytí Egypta Saláh ad-Dínem r. 1171 byl ovšem 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 v první polovině 19. stol. egyptský vládce Muhammad 'Alí. Od r. 1872 se stát přes odpor konzervativců snažil al-Azhar a jeho neefektivní formy vzdělávání reformovat, zároveň se na té samé univerzitě utvořila reformisticky naladěná minorita, citící potřebu konkurovat absolventům státních škol. V následujících desetiletích probíhal na al-Azharu souboj o další směřování univerzity mezi konzervativci a modernisty (Muhammad 'Abduh, Mustafá al-Marághí, Mustafá 'Abd 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,

1) Údaje k životu Muhammada 'Abduha v této kapitole čerpám především z klasických prací Charlese C. Adamse (2000) a Alberta Houraniho (1983) a zvláště z nejnovější 'Abduhovy biografie od Marka Sedgwicka (2010).

2) 'Abduhův otec se nejspíše snažil uniknout, 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, viz Sedgwick (2010, 1) a Adams (2000, 19).

nicméně úroveň většiny předmětů jej neuspokojovala a čím dál více tíhl k individuální askezi, provázené nočními modlitbami, častými pústy a uzavíráním se před okolím, jako formě rezistence.

Z mystického zanicení 'Abduha plně vyvedlo až druhé, ještě zásadnější setkání jeho života s radikálním myslitelem a světoběžníkem Džamál ad-Dínem al-Afgháním.⁵ Poprvé se setkali v roce 1869 při Afgháního krátké zastávce v Egyptě. Od roku 1871, kdy se Afghání trvale usadil v Káhiře, začal 'Abduh regulérně docházet na jeho večerní přednášky, jichž se účastnily i některé další později významné postavy egyptského veřejného života, včetně budoucího premiéra Sa'da Zaghlúla. Afghání okouzloval své posluchače originálním výkladem Koránu, seznamoval je s myšlenkami středověkých učenců typu Ibn Síny (980–1037) či Ibn Chaldúna (1332–1406) a s výtopy moderní evropské vědy. Především však rozebíral texty, jež četl a obecnost povzbuzoval k otázkám, což nebyl běžný vyučovací způsob v tehdejší Egyptě. Díky Afghánímu 'Abduh poznal jak práce klasického islámského, tak moderního evropského myšlení, což pozvolna formovalo jeho vlastní intelektuální obzor. Vztah mezi Afgháním a 'Abduhem připomínal vztah předáka (*šajch*) a novice (*muríd*) v súfijském řádu.⁶ Pod vlivem svého mentora začal 'Abduh psát svá první pojednání a novinové články. Nijak se netajil modernistickými názory, což mu přineslo tvrdou opozici některých konzervativních duchovních (*'ulamá'*) na al-Azharu, tedy problém, s nímž se musel potýkat i ve své pozdější veřejné dráze. Přes jisté překážky 'Abduh ovšem absolvoval úspěšně závěrečnou zkoušku a získal oprávnění k vyučování. Vedle al-Azharu začal vyučovat ještě na konkurenčním vzdělávacím institutu *Dár al-'ulúm* (Dům věd) a rovněž dával lekce arabštiny na

medicíny, zemědělství či výuka pro ženy. Dnes je al-Azhar i 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 (1995, 168–171).

5) Džamál ad-Dín al-Afghání (1838–1897) byl významnou postavou islámského reformismu 19. stol. a politickým aktivistou. Jeho původ vzbuzoval otázky, dnes je již potvrzeno, že byl ve skutečnosti šfítským 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 (1972); Hourani (1983, 103–129); Adams (2000, 4–17); v češtině Kropáček (1971, 39–42) a Muzikář (ed.) (1989, 75–82).

6) Badawi 1978, 38.

Chedivské jazykové škole. Tématem jeho přednášek bylo jednak dílo Pojednání o etice (*Tahdhíb al-achlág*) Ahmada Ibn Miskawajha z 10. stol., blízké řecké filozofické tradici, a dále Ibn Chaldúnova *Muqaddima* (Předmluva) a Dějiny civilizace v Evropě (*Histoire de la civilisation en Europe*) Françoise Guizota, což svědčí o narůstajícím 'Abduhově zájmu o politiku. Afgháního prostřednictvím se seznámil se špičkami tehdejšího egyptského společenského a politického života, včetně Mustafy Rijáda Paši (1834–1911), a rovněž vstoupil do zednářské lóže.⁷ 'Abduhovy vazby na svobodné zednářství a některé aktivity v zákulisní politice v tomto dramatickém období nejsou dodnes zcela jasné.⁸ V roce 1879 se vlády v Egyptě ujal Tawfíq Paša, a byť jimi původně podporovaný, v obavách z jejich možného politického vlivu vyhostil Afgháního ze země a 'Abduha zbavil funkce učitele a vykázal jej z Káhiry zpět do Mahallat Nasr.

Toto nucené vnitřní vyhnanství ovšem trvalo jen rok. V září 1880 se Muhammad 'Abduh díky zásahu svého přítele, nyní premiéra Rijáda Paši, stává redaktorem a posléze dokonce šéfredaktorem oficiálních novin *al-Waqa'if al-misrija* (Egyptské události). Během následujících dvou krizových let, jež vyvrcholily britskou okupací Egypta, hrál 'Abduh významnou roli ve formování veřejného mínění skrze své články o politice, společnosti a vzdělávání. Z obav před zahraniční intervencí se zapojil do 'Urábího hnutí, byť se mu jeho násilné metody a požadavky ustavení zastupitelské vlády přičily, neboť byl 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.⁹

V prosinci 1882 odešel 'Abduh 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-'Urwa al-wuthqá*

7) Sedgwick 2010, 15–21.

8) V 70. letech 19. století v Egyptě výrazně stoupl vliv Velké Británie v důsledku finanční krize způsobené obrovským egyptským zadlužením. V roce 1876 byl vyhlášen státní bankrot a na Egypt byla uvalena mezinárodní finanční kontrola. Na domácí scéně v následujících letech stoupal odpor proti politice chedíva Ismá'íla (1830–1895) a diktátu velmocí. V roce 1879 byl Ismá'íl osmanským sultánem sesazen a chedívem se stal jeho syn Tawfíq (1852–1892). V letech 1881–1882 proběhlo v Egyptě vlastenecké povstání proti politice chedíva Tawfíqa a zahraničnímu vměšování do egyptských záležitostí, vedené plukovníkem Ahmadem 'Urábím Pašou (1837–1911), jehož porážka vyústila v trvalou okupaci Egypta Velkou Británií. K egyptské krizi viz Bareš, Veselý a Gombár (2009, 450–462).

9) Adams 2000, 52–56.

(Nejpevnější pouto)¹⁰ a začal vydávat stejnojmenný časopis, do nějž 'Abduh 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 despotickeho osmanského sultána Abdülhamita II. v jeho roli chalify jako předpokládaného sjednotitele muslimského bloku. Je evidentní, že propaganda obsažená v *al-'Urwa al-wuthqá* je mnohem radikálnější než myšlenky, k nimž se 'Abduh hlásil předtím v Egyptě. Pravděpodobně to bylo způsobeno především Afghánilivem a rovněž trpkou zkušeností z doby po potlačení 'Urábího povstání a z hlediska 'Abduhova 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 Afghánilivem politické intriky, čímž jej natolik urazil, že to znamenalo definitivní zánik jejich dlouholetého přátelství.¹¹

'Abduh 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 něhož 'Abduh 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 'Abduh vyučoval i islámskou teologii a na základě bejrútských přednášek byla o zhruba desetiletí později vydána jeho nejslavnější práce *Risálat at-tawhíd* (Pojednání o jedinství Boží). Přes svůj odpor k zahraničním křesťanským školám se 'Abduh v Bejrútu zapojil do přátelského dialogu s příslušníky různých náboženských komunit a jeho dům se stal místem otevřených debat.¹²

10) Tento název Afghánii přejal z koránského verše 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-'Urwa al-wuthqá* viz Adams (2000, 58–63) a Sedgwick (2010, 44–45, 49–56).

11) Hourani 1983, 158.

12) Jednou z osob, s nimiž vedl 'Abduh dialog, byl i londýnský duchovní reverend Isaac Taylor, který si s 'Abduhem 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

Když se roku 1888 'Abduh 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 (1841–1917). 'Abduhův 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. 'Abduh se chtěl ihned vrátit k profesi učitele, ale chedív Tawfíq se stále bál jeho možného politického vlivu, a tak se musel spokojit s místem soudce (*qádí*), nejprve v provinčních městech Banhá a az-Zaqáziq a poté u apelačního soudu v Káhiře.¹³ Během své soudní praxe 'Abduh příznačně aplikoval právo spíše na základě nezávislého úsudku (*idžtihád*)¹⁴ a jisté interpretační svobody

představuje významný argument pro pochybovače o 'Abduhově skutečné vnitřní oddanosti islámu. Sedgwick (2010, 62–63) uvádí kuriozní a nepříliš pravděpodobnou příhodu, jež měla provázet 'Abduhův odchod z Bejrútu. Taylor měl nakonec, jsa okouzlen 'Abduhovými 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 'Abduha. Sultán pak měl v obavách z rizika, že by 'Abduh mohl Viktorii přesvědčit ke konverzi k islámu, a ta by jej mohla připravit o post chalify, nechat nařídit 'Abduhovo vykázání z Bejrútu.

13) Egypt měl tehdy tři paralelní soudní systémy: tradiční systém šari'atských 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 'Abduh působil, měly podobně jako smíšené soudy aplikovat moderní zákoníky a přebírat většinu pravomocí šari'atských soudů, kterým byly ponechány pravomoci pouze v oblasti rodinného a dědického práva (viz Sedgwick 2010, 72–73).

14) *Idžtihád* je termín islámské právní vědy, značící nezávislý úsudek oprávněného učence při interpretaci určitého náboženského (v nejšířím slova smyslu) problému, zvláště tehdy, když na něj základní prameny islámu nedávají jasnou odpověď. V sunnitském islámu převládá 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 ší'itském islámu byl idžtihád vždy považován za legitimní

než na strohém legalismu. V roce 1895 se 'Abduhovi podařilo přesvědčit nového chedíva 'Abbáse II. k ustavení administrativního výboru pro al-Azhar, který měl vylepšit zcela nevyhovující stav této slovné 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.¹⁵ 'Abduh se stal od počátku hybným motorem výboru a podařilo se mu prosadit množství změn zvláště v oblasti materiálního zabezpečení podmínek 'ulamá' a studentů, čímž si jich nemalou část naklonil. V oblasti reformy vzdělávání už ovšem byly 'Abduhovy úspěchy omezenější a týkaly se především administrativních záležitostí. V oblasti zavádění moderních předmětů však vše zůstalo téměř při starém. 'Abduh sám nicméně začal alespoň na al-Azharu opět přednášet (teologii, výklad Koránu, rétoriku a logiku). Z výboru rezignoval až krátce před svou smrtí v roce 1905 v důsledku tvrdší opozice ze strany chedíva a azharských tradicionalistů vůči zamýšleným reformám.¹⁶

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 v roce 1899 s jeho jmenováním do funkce egyptského státního muftího, nejvyšší oficiální autority v oblasti náboženského práva (*šar'ía*), v níž setrval po zbytek života. V této pozici

nástroj při interpretaci náboženství. V sunnitském světě přispěl k rehabilitaci idžtihádu výrazně právě reformismus 19. století, v čele s Muhammadem 'Abduhem. Za protipól idžtihádu se považuje taqlíd, bezpodmínečné následování starších autorit a rezignace na nezávislý úsudek při řešení náboženského problému. K idžtihádu a taqlídu blíže viz např. Schacht (1982, především 69–75).

15) Abduh 2002, 49–50.

16) Podrobněji o 'Abduhových aktivitách v administrativním výboru a změnách, jež se mu podařilo prosadit, viz např. Adams (2000, 70–78). V poslední době se objevily dvě zajímavé práce, jež se mimo jiné zabývají i vzájemným vztahem Muhammada 'Abduha a představitelů al-Azharu. Zatímco kniha Samiry Haj (2009) nekompromisně obhájuje 'Abduhovu ukotvenost v ortodoxním islámském diskurzu (ke vztahu 'Abduha a al-Azharu především 99–108), kniha Indiry Falk Gesink (2010), 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 přeřeňovanou (viz Gesink 2010, 165–196).

měl možnost pracovat pro reformu šari'atských soudů (osobně se vydal na inspekci napříč Egyptem) či správy *waqfů* (náboženských nadací)¹⁷, především ovšem vydával autoritativní *fatwy*¹⁸ o veřejných záležitostech. Některé z těchto fatw, jimiž se budu zabývat podrobněji, byly mimořádně kontroverzní, rozpoutaly debaty daleko za hranicemi Egypta a rozšířily okruhy 'Abduhových stoupců i nepřátel. 'Abduh také publikoval své články a polemiky v egyptském tisku, zvláště na stránkách reformistického časopisu *al-Manár* (Maják), který vydával Muhammad Rašíd Ridá.¹⁹ V al-Manáru byly zároveň publikovány 'Abduhovy přednášky a *tafsír* (výklad Koránu).

V posledních letech 'Abduhova života opozice proti němu narůstala.²⁰ Útoky v novinách a celková deziluze z odporu proti jeho reformním snahám se nepochybně projeví i na zhoršujícím se zdravotním stavu. Muhammad 'Abduh zemřel 11. července

17) *Waqf* (pl. *awqáf*), nábožensko-charitativní nadace, představující zcela zásadní instituci středověkého muslimského světa, jejíž idea spočívala v odkázání části majetku, zpravidla nemovitého, na „službu Bohu“. Tento majetek se stal nezdanitelným a nezciitelným, zisk z něj měl zakladatel waqfu věnovat na bohubilé 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 a Ťupek (2008, především 40–44; 47–48; Lapidus (2002, viz rejstřík).

18) *Fatwá* (pl. *fatáwá*) je nábožensko-právní dobrozdání či komentář kvalifikovaného odborníka (muftí) k určitému problému, společenskému jevu, politické otázce atd. Pro podrobné informace viz Masud, Messick a Dallal (1995, 8–17).

19) Muhammad Rašíd Ridá (1865–1935) pocházel z dnešního Libanonu. V mládí se stal stoupcem 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 2000, 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 tihl stále více ke konzervatismu a arabskému nacionalismu a stal se vášnivým obhájcem restaurace chalífátu. Blíže k Ridově osobě a činnosti viz např. Hourani (1983, 222–244); Kropáček (1971, 52–54).

20) 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 ňadry a psíkem, skákajícím mu na nohu, doplněná nevybíravými útoky. Podrobněji viz Gesink (2010, především 183–191).

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.

3. Risálat at-tawhíd

Ústředním motivem 'Abduhova myšlení je odmítnutí pohledu na islám jako na 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 'Abd al-Wahháb (1703–1792), nicméně 'Abduhovy závěry plynoucí z tohoto východiska byly diametrálně odlišné. Jeho snahou bylo dokázat, že islám je výsostně racionální náboženství a vhodná duchovní základna pro moderní způsob života.

Muhammad 'Abduh vyložil své náboženské postoje konzistentně v již zmíněném nejslavnějším díle *Risálat at-tawhíd*. V obsáhlé předmluvě definuje pojem tawhídu jako neměnnou jedinnost Boží, vymezuje islám jako jedinečné náboženství apelující na lidský rozum a inteligenci a popisuje jeho doktrinální vývoj i důvody jeho pokřivení.²¹ 'Abduh filozoficky dokazuje nezbytnou existenci jediného všemocného Boha jakožto prvotní příčiny. Vědecké studium stvořeného světa považuje za naprosto žádoucí a bohubilé, s výjimkou bližšího pátrání po Boží podstatě a atributech, 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 'Abduha 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 uskutečňují.²² 'Abduh 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.²³ Náboženství tu působí jako jistý dozorce nad možnou své-

volí rozumu. Boží proroci jsou osoby, které v rámci své vznešené funkce působí jako prostředníci mezi Bohem a stvořeným světem a jejich věrohodnost lze dle 'Abduha potvrdit racionálním způsobem.²⁴ Náboženství a věda jsou dvě odlišné věci a k prorokům nelze 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.²⁵

Za vrchol proroctví považuje 'Abduh Muhammadovo vystoupení, které pokládá za Boží milost pro celé lidstvo a zvláště pro staré Araby, kteří se kořili modlám, zabíjeli novorozené dcery²⁶ a zmítali se ve vzájemných svárech a neovladatelných tužbách. Muhammad přinesl lidem rovnost a vystoupil jasně proti tradicionalistům a otrokům zvyklostí. 'Abduh 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.²⁷

'Abduh 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 'Abduh 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.²⁸ Při popisu bezprecedentní rychlosti šíření

24) *Mezi argumenty na vyvrácení pochybností o reálnosti zjevení seslaného prorokům uvádí 'Abduh i vcelku bizarní tvrzení, v němž v podstatě přirovnává Boží zjevení prorokům k halucinacím nemocných lidí ('Abduh 1315AH/1897, 72). Tento argument vyznívá značně kontraproduktivně i vzhledem k faktu, že středověcí křesťanští polemici a ještě někteří raní orientalisté nezdědka s oblibou vysvětlovali Muhammadovy stavy během zjevení duševní poruchou, epilepsií či jinými formami onemocnění.*

25) 'Abduh 1315AH/1897, 77–78.

26) *Zde 'Abduh naráží na staroarabskou pohanskou praktiku zahrabávání novorozených dcer zaživa do písku, proti níž prorok Muhammad ostře vystoupil a striktně ji z islámské pozice zakázal (Korán 6/137, 6/151, 16/58–59, 17/31).*

27) 'Abduh 1315AH/1897, 83–93.

28) 'Abduh 1315AH/1897, 104–108.

21) 'Abduh 1315AH/1897, 2–15.

22) 'Abduh 1315AH/1897, 37–40.

23) 'Abduh 1315AH/1897, 52.

islámu 'Abduh 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. 'Abduh 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.²⁹ Naproti tomu muslimové této doby dle 'Abduha metaforicky připomínají lékaře, který dříve léčil nemocné účinným lékem a nyní, když sám onemocněl, odmítá tento lék užívat.³⁰

Risálat at-tawhíd se zvláště po smrti Muhammada 'Abduha 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 'Abduh nedokázal vyrovnat velkým islámským filozofům a myslitelům, jako byl například Ibn Síná (980–1037), a nevybudoval nový myšlenkový svět, ale pouze eliminoval to, co bylo překonáno duchem pokroku. Tím ovšem alespoň postavil základy pro možné budoucí utvoření plnohodnotné moderní islámské filozofie a teologie.³¹ Elie Kedourie (1926–1992) dílo označil rovnou za „povrchní teologii“.³² Toto hodnocení není ovšem zcela spravedlivé, neboť *Risálat at-tawhíd* byla zamýšlena pro široký čtenářský okruh, čímž bylo 'Abduhovo 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 extrémí (*al-wasat*), byť v určitých otázkách přináší výrazně modernizovaná stanoviska.

4. Tafsír

Významné místo v intelektuální činnosti Muhammada 'Abduha zaujímá výklad Koránu (*tafsír*). 'Abduh 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. 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. 'Abduh 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 resignaci na vlastní myšlenkové úsilí při interpretaci svatého textu. Tvrdil že „během soudního dne se nás Bůh nebude ptát na názory komentátorů a na to, jak oni chápali Korán, ale bude se nás ptát na Knihu, již seslal, aby nás vedla a poučila nás“.³³ 'Abduh 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.³⁴

Při výkladu Koránu klade 'Abduh důraz na principy *idžtihádu* a *maslahy* (obecného prospěchu) s ohledem na aktuální podmínky. Přichází s určitou formou historicko-kritického pohledu na koránské zjevení. Některé formulace Koránu mohly být totiž podmíněny stavem arabské společnosti v 7. století a jejich výklad je třeba přizpůsobit potřebám moderní doby.³⁵ 'Abduh v souladu s islámskou ortodoxií rozlišuje povinnosti muslima vůči Bohu (*'ibádát*) a povinnosti vůči ostatním lidem (*mu'ámalát*). Zatímco první soubor povinností, mezi něž patří například modlitba (*salát*) či půst (*sawm*), je věčný a neměnný, druhý soubor, do kterého řadí otázky trestního, občanského či rodinného práva, je otevřený případně změně.³⁶ V jistých bodech 'Abduh 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 'Abduha, zastraující možná v některých evropských zemích, ale v Egyptě by to spíše mohlo zločin podněcovat, neboť mnoho Egyptanů údajně chápalo vězení jako hotel lepší než vlastní domov. 'Abduh 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. 'Abduhova teorie společenské jednoty a společenské morálky stojí na koránském principu vzájemné spolupráce v bránění zlu a vyzývání k dobru (3/104). Nejen '*ulamá'* a '*fuqahá'* (islámští právníci), ale všichni lidé mají spolupracovat při službě veřejnému blahu a zapojit se v charitativních aktivitách.³⁷ Základem všeho je ovšem upřímnost a rozumový přístup ve víře a činech. 'Abduh chápe např. způsob modlitby předepsaný Koránem jako ten nejlepší, ovšem varuje před jeho formálním bezmyšlenkovitým vykonáváním. V každém vykonávání náboženské povinnosti musí být myšlenka

29) 'Abduh 1315AH/1897, s. 124.

30) 'Abduh 1315AH/1897, s. 128.

31) Adams 2000, 105–107.

32) Kedourie 1997, 2.

33) Cit. dle Jansen 1980, 19.

34) Jansen 1980, 19.

35) Kropáček 1972, 12.

36) Esposito 1984, 48–49.

37) Adams 2000, 171–173.

na Boha. Když někdo nemůže vykonat modlitbu tak, jak je předepsána, stačí, když ji vykoná ve svém srdci.³⁸

Dle 'Abduha nemá smysl se snažit identifikovat či detailně vykládat nejasné zmínky (*mubham*) v Koránu. Například ve verši 2/58 zmiňujícím „toto město“³⁹, jež je tradiční exegezi 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. 'Abduh odmítá platnost některých tradic rozvinutých prvními generacemi muslimů. Týká se to hlavně roubování biblických a pseudobiblických narácí (*isrá'íljáját*) na text Koránu. Naopak považuje text Koránu za všeobecně aplikovatelný, což ukazuje mimo jiné 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 „nejbádnějšího“ Abú Džahla či Umajju Ibn Chala-fa, známé nepřátele Proroka, 'Abduh ve svém komentáři na téměř osmi stránkách napomíná a varuje svoje současníky.⁴⁰ V komentáři k verši 2/170 využívá zmínku obrany „zvyklostí otců“, tradičně připisovanou staroarabským pohanským zastáncům rituální praktiky řezání velbloudího ucha, případně skupině židů odmítající islám, k útoku na dnešní stoupence taqlídu. Výtky z verše 2/165 zase přesměrovává 'Abduh z někdejších mekkánských polyteistů na stoupence dnešní „pokřivené“ formy sufismu, kteří vykazují výstřední úctu svým šajchům a hrobkám světců.⁴¹

Jak již bylo řečeno, 'Abduh 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 lidí vede ke studiu té první, prostřednictvím inteligence, jež jim byla dána.⁴² Přestože Korán není dle 'Abduha 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 sedm planet sluneční soustavy.⁴³ Boží zásah proti nepřátelské armádě táhnoucí na

Mekku, popsany ve 105. sůře, interpretuje 'Abduh jako jakousi epidemii, pravděpodobně neštovice.⁴⁴ V Koránu nachází podporu i pro některé teze darwinismu, jako je boj o přežití a přirozený výběr jako součást přírodních zákonů.⁴⁵ Nařčení z toho, že připuštěním přírodních zákonů vlastně popírá všemohoucnost Boží, se 'Abduh brání poukazem na koránský pojem tradice či zvyklosti Boží (*sunnat Alláh*), v níž nejsou žádné odchylky (33/62, 35/43).⁴⁶ Legendu o andělich Hárútovi a Márútovi (2/102) využívá k několikastránkovému útoku na magii a lidové zaříkavačství jako na falešné triky. 'Abduh popírá jakoukoliv formu účinné magie a například 114. sůru, jež byla tradičně vykládána jako formule ochraňující před zlými kouzly, interpretuje jako odsudek klevetění a pomluv.⁴⁷ Džiny ztotožňuje s mikroby a při koránské zmínce o blesku hovoří o elektríně, telegrafu, telefonu a tramvaji. Nebylo by ovšem spravedlivé 'Abduha 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.⁴⁸ 'Abduh se tímto přibližuje moderní křesťanské exegezi, jež již nepovažuje za příliš zásadní, zda je některá část Bible historicky přesná či nikoliv. Obdobně dle 'Abduha může moderní věda změnit muslimskou středověkou kosmologii a světónázor, ale nikoliv víru jako takovou.⁴⁹

'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 podnitit egyptské muslimy, aby s pomocí svého svatého textu našli inspiraci pro svépomoc a nápravu tristního

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 pekló, jak měly potvrdzovat vědecké důkazy a výbuchy sopek, viz Adams (2000, 136–137).

44) Sedgwick 2010, 87.

45) Hrbek upozorňuje na příznačnou skutečnost, že zatímco 'Abduh akceptuje Darwinovu teorii s odvoláním na Korán, o několik desetiletí později ji jinak modernisticky naladěný rektor al-Azharu Mahmúd Šaltút z náboženských pozic již jednoznačně odmítá (viz Hrbek 1985, 28).

46) Adams 2000, 140.

47) Jansen 1980, 31.

48) Jansen 1980, 34.

49) Rahman 1984, 51.

38) Adams 2000, 169–170.

39) 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 Ivana Hrbka, v souladu s tím používají rovněž výrazu město.

40) Jansen 1980, 25–28.

41) Sedgwick 2010, 85–86.

42) Admas 2000, 136.

43) Zajímavé je, že Neptun jako osmá planeta sluneční soustavy byl objeven již roku 1846. V této souvislosti je třeba poukázat na fakt, že ačkoliv 'Abduh v rámci svého

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. Jeho 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.

5. Fatwy

Muhammad 'Abduh se díky pozici egyptského státního muftího stal v podstatě nejvyšší oficiální autoritou při výkladu šari'yy v zemi.⁵⁰ Náležel k hanafijskému *madhhabu* (právní škole), nicméně všeobecná vize reformy jej i v této funkci 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 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, 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 například křesťanství, nacionalismu, záplav, pojištění, poštovních spořitelů 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 'Abduh plně řídil postupy hanafijského práva a nejsou nijak revoluční, stejně jako naprostá většina jeho ostatních fatw.⁵¹

Do historie se ovšem příznačně zapsaly ty z 'Abduhových 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 'Abduh povolil z islámského hlediska problematiku životní a majetkové pojištění a zakládání účtů

50) 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 hanafijského muftího při al-Azharu a po ustavení této oficiální funkce bylo zvyklostí, že jí bude zastávat rovněž hanafijský právník. Blíže k vytvoření *Dár al-iftá* a jeho vývoji viz Skovgaard-Petersen (1997, 100 nn).

51) Skovgaard-Petersen 1997, 121–123.

s úrokovou sazbou.⁵² Nejproslulejší se však stala tzv. *Transvaalská fatwá*, 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 'Abduha obrátila dopisem komunita až z druhého konce Afriky, svědčí jednak o jeho proslulosti, a rovněž o nebývalém rozmachu moderních způsobů komunikace, typickém pro dobu, v níž Muhammad 'Abduh 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 hanafijského a šafi'iovského *madhhabu* modlit společně během dvou hlavních muslimských svátků *'id al-fitr* a *'id al-adhá*, přestože se detaily průběhu modlitby u těchto dvou právních škol částečně liší. Ve všech třech případech 'Abduh odpověděl kladně. Nošení klobouku bylo tehdy spojováno s přijetím evropského životního stylu a s odcizením se vlastním kořenům a také v Egyptě se jednalo o ožehavou otázku. 'Abduh ve fatwě potvrdil, že dokud nošení klobouku neznamena kopírování Evropanů v jejich náboženství, ale má ryze praktické účely, tak je povoleno.⁵³ Toto rozhodnutí souvisí s jeho přesvědčením, že upřímnost myšlenek i činů a nikoliv vnější stránka dělají muslima muslimem. Povolení společných modliteb zase odkazuje na 'Abduhovu snahu pomoci idžtihádu překonávat rozdíly mezi *madhhabu* vytyčené středověkou právní vědou (*fiqh*) 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 porážky⁵⁴ u transvaalských křesťanů, kteří při ní nevyslovují předepsanou náboženskou formuli (*tasmíja*) a zabíjejí dobytek sekyrou. 'Abduhovo dobrozdání znělo, že na základě koránského verše 5/5 mohou muslimové jíst maso od „lidu Knihy“ (*ahl al-kitáb*)⁵⁵, zvláště v takto vzdálených končinách, kde nemají jinou možnost. Proti výkladům, že se tento verš týkal pouze nemuslimů v Muhammadově době, odpovídá 'Abduh, že podmínky porážky křesťanů se od té doby nezměnily,

52) O 'Abduhových fatwách týkajících se finančních otázek blíže viz např. Sedgwick (2010, 95–97).

53) Skovgaard-Petersen 1997, 123.

54) Islámská rituální porážka (*dhabh*) představuje součást dietetických pravidel islámu a je obdobou židovské rituální porážky (*šchita*). 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 (1982).

55) Míňeni jsou Židé a křesťané, dle islámu vyznavači dříve zjevených náboženství. Hrbek tento termín překládá jako „vlastníci Písma“.

zvláště ne v Transvaalu, kde jsou křesťané jedni z nejbogtějších v následování náboženských předpisů. Ve svém vysvětlení dokonce citoval názor středověkého andaluského málikovského právníka Abú Bakra Ibn al-'Arabího (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. 'Abduh tedy (s výjimkou zmíněné citace jediného právníka, navíc málikovského) obešel tradiční fiqh, šel rovnou ke Koránu a poměrně přesvědčivě argumentuje svou interpretaci veršů 5/3–5. Vše vidí v kontextu sledu veršů 5/3, v němž je vyjmenováno maso muslimům zakázané, 5/4, v němž se jim, na otázku, co je tedy dovolené, povoluje maso zabitých loveckými zvířaty (psy), a 5/5, v němž jsou muslimům povoleny pokrmy od „lidu Knihy“. Podle 'Abduha si byl Bůh vědom, že může vyvstat pochybnost, zda je povoleno maso zvířat zabitých křesťany, když neporážíje způsobem z muslimského pohledu zcela korektním a navíc považují Ježíše za Boha, a proto dal Korán jasnou odpověď v logickém sledu těchto veršů.⁵⁶

Transvaalská fatwá byla bouřlivě diskutována v celém muslimském světě. 'Abduhovi 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 sofistovanější a obsáhlou kritikou přišel prochedivský list *az-Záhir*, tvrdící, že transvaalští křesťané zabíjejí dobytek sekýrou 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.⁵⁷ Nejpodstatnější část polemiky se točila kolem toho, že si 'Abduh ve své pozici nepočínal v souladu v požadavky hanafíjského madhhabu, jímž se měl řídit. Namísto toho citoval málikovského právníka, tedy praktikoval *talfiq*⁵⁸, nadto 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 'Abduhovu obranu proti těmto nařčením vystoupil 19. ledna 1904 na stránkách al-Manáru Rašíd Ridá. Dle něj se zákaz zvířat zabitých úderem (5/3) nevztahuje na úder sekýrou. 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 toto maso nebylo muslimům zapovězeno. Mnohem horší byl dle něj zvyk některých Egyptanů obětovat maso súfíjským světcům, jako například Ahmadu al-Badawimu v Tantě. Na výtku ohledně neřízení se hanafíjským právem odpověděl, že muftí není vázán konkrétním madhhabem, když se ho ptají soukromé osoby, natož někdo ze zahraničí. Navíc 'Abdu-

hův postup se prý hanafíjskému madhhabu nijak nepřičil.⁵⁹ 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.⁶⁰

Transvaalská fatwá byla plně v souladu s reformními idejemi, jež Muhammad 'Abduh 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 madhaby již dnes v praxi výrazně otupila hrany. Kde se ovšem trend ubral zcela jiným směrem, než 'Abduh zamýšlel, byla nejproblematictější část jeho fatwy, totiž otázka přípustnosti masa 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.

6. Evropská civilizace

Jedním z nejvíce diskutovaných témat týkajících se Muhammada 'Abduha 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 'Abduh opakovaně částí svých krajanů osočován, že je skrytým stoupencem „westernizace“ (*taghríb*) 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 'Abduhův život a dílo ovšem ukazuje, že takové tvrzení je velmi nepřesné a že jeho vztah k evropské kultuře a hodnotám byl mnohem komplikovanější.

Bezpochyby 'Abduh velmi obdivoval výtvarky 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 Afghánie káhirských přednášek a Evropu měl možnost poznat osobně během svého exilu. Naučil se perfektně francouzsky, v jeho knihovně bylo velké množství evropských autorů a měl

56) Skovgaard-Petersen 1997, 124–125.

57) Gesink 2010, 191–192.

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

59) Skovgaard-Petersen 1997, 129–130.

60) Skovgaard-Petersen 1997, 133.

i určité kontakty s evropskými mysliteli (napsal dopis Lvovi Nikolajevičovi Tolstému, osobně se ve Velké Británii setkal s Herbertem Spencerem). V pozdější době jezdil do Evropy, kdykoliv mohl, aby si, 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.⁶¹

'Abduhův proevropský entuziasmus měl ovšem své zřetelné limity. Nechtěl v Egyptě zavádět evropské zákonodárství, neboť věděl, že se egyptské podmínky od podmínek evropských příliš liší. Předpokládal, že to, co funguje v Evropě, nebude fungovat v Egyptě, kde evropským zákonům beztak nikdo nerozumí. 'Abduh byl muslim, přesvědčený, že reforma v Egyptě i v dalších muslimských zemích se může odehrát jedine v rámci islámu. 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. Zatímco tradičně islámsky vzdělaná vrstva často odmítala jakékoliv změny, mladší generace nezájímala přijímala všechny moderní evropské ideje bez jakékoliv diskriminace. K tomu byl 'Abduh velmi kritický, neboť slepé napodobování Evropanů mnohými „Orientálci“, kteří nemají potuchy, co je v moderní Evropě to skutečně hodnotné, je dle něj naprosto nesmyslné.⁶² Kritizoval bezduché přejímání evropských zvyků, architektury, oblečení, nábytku a podobně, bez hlubší proměny individuální mysli a oddanosti pravému náboženství. V 'Abduhově 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 'Abduhovi v islámských termínech přehodnotit to, 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.⁶³

7. Obrana islámu

S 'Abduhových 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 'Abduhových polemik, proti Gabrielu Hanotauxovi a proti Farahu Antúnovi.

61) Hourani 1983, 135.

62) Hourani 1983, 137–139.

63) Haj 2009, 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. Jádro své argumentace založil Hanotaux 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.⁶⁴

'Abduh odpověděl v sérii článků nazvaných „Islám a odpověď jeho kritikům“ (*al-Islám wa ar-radd 'alá muntaqidíhi*), otištěných v týchž novinách. V jeho reakci lze spatřovat určitou paralelu k dřívější polemice Afgháního s francouzským orientalistou Ernestem Renanem.⁶⁵ 'Abduh 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. Tvrzení, 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 'Abduha Hanotaux zcela ignoroval fakt, že civilizace a jednotlivé kultury se mezi sebou navzájem míchaly, inspirovaly se, přebíraly poznatky. Tak i Hanotauxova dnešní „árijská Evropa“ vděčí za mnohé islámské, respektive semitské civilizaci.⁶⁶ 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 'Abduh jako naprosto racionální, oproti výrazně iracionálnějšímu učení o Trojici. V reakci na 'Abduhovu polemiku přišel Hanotaux s tvrzením, že jeho článek nebyl do arabštiny přeložen zcela přesně a že v žádném případě neměl v úmyslu urazit muslimy. 'Abduh na

64) Adams 2000, 86–87.

65) 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 (2002, 23–28).

66) Haj 2009, 92.

to zdvořile odpověděl, že muslimové by si měli upřímně vzít k srdci Hanotauxovi výtky ke své dnešní slabosti.⁶⁷

Druhou polemiku vyvolal článek Faraha Antúna⁶⁸, křesťanského intelektuála původem z dnešního Libanonu žijícího v Egyptě, který v novinách *al-Džámí'a al-'uthmáníja* publikoval v roce 1902 článek o Ibn Rušdovi (1126–1198), v němž tvrdí, že velký arabský filozof byl ve skutečnosti bezvěrec, který popřel esenciální podstatu islámu. Dále zopakoval 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.⁶⁹

'Abduh 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 'Abduhovy knihy „Islám a křesťanství ve vztahu k vědě a civilizaci“ (*al-Islám wa an-nasráníja ma'a al-'ilm wa al-madaníja*). 'Abduh 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 'Abduha vysloveně zapovídá jakékoliv donucování (*ikráh*) ve věcech náboženství (Korán 2/256, 18/29). 'Abduh 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 tolerance náboženství než náboženské toleranci světské politické moci a vědy. Dle 'Abduha to byla právě netolerance evropského křesťanství (respektive katolické církve, na protestantství měl 'Abduh výrazně pozitivnější pohled), co jej odstavilo od moci, a nikoliv,

67) Adams 2000, 87–89.

68) Farah Antún (1874–1922) byl významný publicista libanonského původu. Do Egypta přišel roku 1897 společně s Rašídem 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, 253–259).

69) Haj 2009, 95.

že by se evropské křesťanství 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.⁷⁰

8. Problematika muslimské rodiny

Rodina byla vždy klíčovým tématem islámu a rodinné právo bylo považováno za jádro šarí'atského systému.⁷¹ Není proto divu, že 'Abduh směřoval část své kritiky ustálené egyptské (muslimské) praxe i směrem k této oblasti. Kritika rodinné praxe nebyla v té době v Egyptě něčím zcela novým, jisté úpravy rodinných norem prosadil již Muhammad 'Alí (vládl 1805–1849) v rámci svých reformních opatření, teoreticky se touto otázkou zabýval Rifá'a Ráfi' at-Tahtáwí (1801–1873), na něhož 'Abduh v podstatě navazuje. 'Abduh viděl 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. Klade důraz na koránský verš 30/21 o manželské lásce jako Božím daru a kritizuje upírání práv, které ženám garantuje šarí'a. Odmítá manželství jako „kontrakt, díky němuž se muž stává vlastníkem ženských genitálií“.⁷² 'Abduh doporučoval větší regulaci při uzavírání manželství ze strany šarí'atských 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 dle 'Abduha 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 koránských veršů 4/3 a 4/129 a přihlídnutí k principu obecného prospěchu (*maslaḥa*) dochází 'Abduh k požadavku zákazu polygamie, ať podmínečného nebo nepodmínečného. Staví se i proti segregaci pohlaví na veřejnosti a zahalování tváře závojem (*niqáb*). 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 'Abduhových požadavků je i větší formalizace rozvodu a zvýšení pravomocí

70) Haj 2009, 95–97.

71) K problematice rodiny v islámu v češtině blíže viz Kropáček (2008, 110–141).

72) Haj 2009, 127–128.

šaríatských soudů v něm, aby se podmínky pro rozvod muži ztížily a ženě usnadnily a tak byla překonána zjevná nerovnost.⁷³

Mnohé z 'Abduhových reformních návrhů v oblasti manželství, rozvodu a určité regulace polygamie bylo později zakomponováno do egyptského zákonodárství, byť se nedá říci, že by v dnešním Egyptě celkově převládla modernistická interpretace rodinného práva. Teoreticky jeho myšlenky rozpracoval především Qásim Amín (1863–1908) a na něj navazující ženské zástupkyně proudu tzv. islámského feminismu.⁷⁴

9. Hodnocení

Po předchozích řádcích zbývá stručně hodnotit Muhammada 'Abduha jako člověka a jako myslitele. Z dostupných pramenů se jeví jako osobnost mimořádně houževnatá, odolná proti vnějším tlakům a horlivě usilující o prosazení reformem, jež považoval za nezbytné pro morální a společenské pozvednutí své země, k níž cítil velmi pevné pouto. 'Abduhovy 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 'Abduhovi se týkaly především jeho údajné snahy „poevroponštit“ Egypt, kolaborace s britskou správou a pochybností o upřímnosti jeho muslimství. 'Abduh ovšem nechtěl „westernizaci“ (*taghrib*) 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 'Abduh 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 usilování o postupnou proměnu společnosti reformou než v politickém boji a revolučním převratu. 'Abduhovo osobní islámské přesvědčení bylo opakovaně v průběhu jeho života zpochybňováno kritiky, v orientalistickém prostředí se k tomuto závěru přiklonil v 60. letech 20. století ve své knize Elie Kedourie.⁷⁵ Kedourie chápe Afgháního a 'Abduha jako v první řadě politické spiklence s velmi pochybnou soukromou vírou v náboženství, jehož reformu veřejně hlásali. Minimálně v případě 'Abduha lze tato obvinění poměrně spolehlivě vyvrátit a drtivá většina orientalistů se s nimi neztotožňuje.

Posoudit význam Muhammada 'Abduha pro současné islámské myšlení není jednoduché. Bezpochyby byl jedním z nejvýznamnějších islámských modernistů a svými idejemi ovlivnil nejen svoji dobu, ale i další generace. Jeho postoje byly přijaty

73) Haj 2009, 131–136.

74) Celkem pravděpodobně působí domněnka, že cAbduh je skutečným autorem některých klíčových pasáží nábožensko-právního charakteru ve slavné Amínově knize *Osvobození ženy* (*Tahrír al-mar'a*), viz *clmára* (1989, 124–128).

75) Kedourie 1997.

mnohými z muslimských reformně naladěných myslitelů od Balkánu přes Írán po Čínu.⁷⁶ Mnoho z jeho učení hluboce zakořenilo pod povrchem a stalo se bezděčnou základnou náboženských představ obyčejně vzdělaného muslima.⁷⁷ Všeobecně přijaty byly zvláště dvě základní 'Abduhovy myšlenky: postoj, že islám nesmí být překážkou pokroku (ať už je pokrok chápán jakkoliv) a požadavek zavrnutí taqlidu, slepého napodobování starých autorit. Většina alespoň městských Egyptanů dnes nemá pocit, že primárně následuje konkrétní madhhab, ale že následuje islám jako takový, což bylo jedním z 'Abduhových cílů.⁷⁸ 'Abduh 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 'Abduh kladl na nalezení „pravého islámu“, jednoduchého doktrinálního 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 'Abduh neztotožňoval se závěry ani jedněch z nich. Jen dvacet let po jeho smrti se mohl odehrát zásadní ideový konflikt mezi dvěma z jeho nejvýznamnějších stoupenců, Muhammadem Rašidem Ridou a 'Alí 'Abd ar-Ráziqem, o politickou povahu islámské obce.⁷⁹

Použité zdroje

'ABDUH, Muhammad (1315AH/1897): *Risálat at-tawhíd*. Al-Qáhira: Al-Matbacat al-kubrú al-amíríja.

ABDUH, Muhammad (2002): The Necessity of Religious Reform. In: Moaddel, Mansoor a Talattof, Kamran: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, s. 45–51.

ADAMS, Charles C. (2000): *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. London, New York: Routledge.

AL-AFGHANI, Sayyid Jamal al-Din (2002): Religion versus Science. In: Moaddel, Mansoor a Talattof, Kamran: *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*. New York: Palgrave Macmillan, s. 23–28.

76) Kurzman 2002, 12.

77) Hourani 1983, 130.

78) Sedgwick 2010, 118.

79) V roce 1924 došlo po zrušení instituce chalífátu tureckým republikánským režimem k naprosto zásadnímu předělu v rámci dějin islámu, jež vyvolal bouřlivé reakce a snahy se s novou situací alespoň teoreticky vyrovnat. Zatímco Rašíd Ridá chápal chalífát jako nezbytnou instituci pro ochranu muslimské obce před rozvratem podporovaným zahraničními mocnostmi a ve své knize *Chalífát nebo velký imámát* (*al-Chiláfa aw al-imámát al-cuzmá*) apeloval na jeho obnovu v reformované podobě, cAlí cAbd ar-Ráziq (1888–1966) ve svém skandální díle *Islám a základy vlády* (*al-Islám wa usúl al-hukm*) zpochybňoval nejen náboženskou legitimitu chalífátu, ale dokonce i jakýkoliv vztah islámu jako náboženství v jeho původní podobě k politickým záležitostem.

- BADAWI, M. A. Zaki (1978): *The Reformers of Egypt. A Crique of Al-Afghani, Abduh and Ridha*. London: Crom Helm.
- BAREŠ, Ladislav, VESELÝ, Rudolf a GOMBÁR, Eduard (2009): *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- BERÁNEK, Ondřej a ŤUPEK, Pavel (2008): *Dvojí tvář islámské charity*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- ESPOSITO, John L. (1984): *Islam and Politics*. New York: Syracuse 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.
- HAI, Samira (2009): *Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- HOURLANI, 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, s. 7–28.
- CIMÁRA, Muhammad (ed.) (1989): *Qásim Amín. Al-Acmál 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.
- KEDOURIE, Elie (1997): *Afghani and cAbduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Frank Cass & Co.
- KHAN, Ghulam Mustafa (1982): *Al-Dhabh. Slaying Animals: The Islamic Way*. London: Ta Ha Publishers.
- Korán* (1972). Praha: Odeon.
- KROPÁČEK, Luboš (1971): *Moderní islám I*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- KROPÁČEK, Luboš (1972): *Moderní islám II*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- KROPÁČEK, Luboš (2008): Islám. In: Knotková-Čapková, Blanka (ed.): *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha, Litomyšl: Paseka, s. 110–141.
- KURZMAN, Charles (ed.) (2002): *Modernist Islam, 1840-1940. A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- LAPIDUS, Ira M. (2002): *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MASUD, Muhammad Khalid, MESSICK, Brinkley a 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, s. 8–17.
- MUZIKÁŘ, Josef (ed.) (1989): *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*. Praha: Academia.
- al-Qur'án al-karím* (nedat). Dimašq: Maktabat al-cilm al-hadith.
- 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, s. 168–171.
- SCHACHT, Joseph (1982): *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- SEDGWICK, Mark (2010): *Muhammad Abduh*. Oxford, New York: Oneworld Publications.
- SKOVGAARD-PETERSEN, Jakob (1997): *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*. Leiden, New York, Köln: Brill.

Summary

This study deals with the life and thought of Muhammad 'Abduh, a key figure of Egyptian Islamic modernism. His stances were formed in the historical period when the Muslim world was fully confronted with the pressure of dynamic European colonialism and Western domination over the Muslims became an unquestionable reality. 'Abduh's modernism was based on the effort to find "rational" golden means to a solution of societal crises by reform that would avoid the extremes of an insistent conservative resistance against everything modern as well as recklessly accepting all that the European cultural invasion brought with it, deprecating its own roots as a result. 'Abduh himself understood this reform as a return to the "pure Islam", a rational religion supportive to an energetic human activity and societal progress.

With regard to a very close connection between 'Abduh's ideas and his public activity, the study also describes in detail crucial milestones of 'Abduh's life. It notes his tumultuous youth, disillusionment with the Egyptian educational system and key acquaintances with his uncle, Sufi sheikh Darwish Khadr, and especially with the reformist Jamāl ad-Dīn al-Afghānī. Afghānī played in 'Abduh's life the crucial role of teacher who introduced 'Abduh to classical Islamic as well as modern European thought and under whose influence 'Abduh became involved with the local Egyptian intellectual and political scene. This led to a forced exile (1882-1888) which 'Abduh spent mostly in Beirut and Paris. After his return to Egypt he worked as a judge and in the last years of his life he performed the office of Grand Muftī of Egypt. Moreover, he advocated for the reform of the educational system, mainly in relation to the famous al-Azhar university of Cairo. In this period 'Abduh faced insistent opposition from Egyptian conservative religious circles that refused his modernist program.

*The study notes various questions that 'Abduh dealt with in his life and in which he exercised his modernist interpretation of Islam. One part of this study analyses 'Abduh's theological stances, which he consistently explained in his most famous work, *Risālat at-tawhīd*, and further concerns itself with the critique of this work by some orientalists, as well as my own evaluation of its contribution. My study of course deals also with 'Abduh's Quranic exegesis (*tafsīr*) that in its time meant a very innovative attitude in this classical Islamic discipline and became extraordinarily popular among Muslims. In his reformist effort, 'Abduh highly emphasized the importance of the Quran as the primary source for the religious and social practices of Muslims in a modern world and he insisted on the principles of an independent reasoning (*ijtihād*) and a public benefit (*maslaha*) with respect to actual conditions. The study also pays attention to 'Abduh's controversial *Transvaal fatwā* that caused turmoil even outside Egyptian borders. Other parts of the study deal with 'Abduh's complicated attitude to European civilisation, describes his persistent defence of Islam against outer criticism and analyses his opinions on the issue of Muslim family. Finally, the author of the study brings an overall evaluation of 'Abduh's personality and his religious thought and notes strong as well as weak aspects of 'Abduh's attitudes and his contribution for later interpretations of Islam.*