

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

**Islámský modernismus v Egyptě – Hnutí náboženské a
společenské reformy**

Mgr. Jan Kondrys

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra historických věd

Studijní program Historické vědy

Studijní obor Historie

Disertační práce

**Islámský modernismus v Egyptě – Hnutí náboženské a
společenské reformy**

Mgr. Jan Kondrys

Vedoucí práce:

doc. PhDr. Miroslav Šedivý, Ph.D.

Katedra historických věd

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2016

Na tomto místě bych velmi rád poděkoval svému školiteli doc. PhDr. Miroslavu Šedivému, Ph.D. za jeho nedocenitelnou podporu a pomoc při psaní této disertační práce i v průběhu celého doktorského studia.

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

Plzeň, červenec 2016

.....

Obsah

| | |
|--|-----------|
| 1 ÚVOD..... | 1 |
| 1.1 Islámský modernismus – vymezení pojmu | 3 |
| 1.2 Cíle práce a hypotézy | 12 |
| 1.3 Stav zpracování tématu | 14 |
| 1.4 Struktura práce..... | 21 |
| 2 PODHOUBÍ VZNIKU ISLÁMSKÉHO MODERNISMU V EGYPTĚ..... | 23 |
| 3 INTELEKTUÁLNÍ REFLEXE MODERNITY | 30 |
| 3.1 Džamáluddín al-Afghání | 30 |
| 3.1.1 Život..... | 30 |
| 3.1.2 Myšlenkový svět..... | 33 |
| 3.1.3 Hodnocení..... | 37 |
| 3.2 Muhammad °Abduh..... | 38 |
| 3.2.1 Život | 38 |
| 3.2.2 Traktát o jedinství Boží..... | 42 |
| 3.2.3 Výklad Koránu..... | 46 |
| 3.2.4 Fatwy | 50 |
| 3.2.5 Boj o reformu univerzity al-Azhar | 54 |
| 3.2.6 Západní civilizace..... | 57 |
| 3.2.7 Obrana islámu | 59 |
| 3.2.8 Hodnocení..... | 62 |
| 4 ISLÁMSKÝ MODERNISMUS A ŽENSKÁ OTÁZKA..... | 63 |
| 4.1 Postavení Egypt'ánek v 19. století..... | 65 |
| 4.2 První modernistické reflexe..... | 70 |
| 4.3 Kauza Qásima Amína..... | 72 |
| 4.3.1 Osvobození ženy..... | 73 |
| 4.3.2 Nová žena | 78 |
| 4.3.3 Ohlas Amínova díla | 80 |
| 4.3.4 Revizionismus Leily Ahmed | 82 |
| 4.3.5 „Westernizovaný“ misogyn?..... | 84 |
| 4.4 Počátky ženského hnutí v Egyptě..... | 87 |
| 4.4.1 Ženské uvědomění a „neviditelný“ feminismus..... | 87 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 4.4.2 | Egyptská feministická unie..... | 92 |
| 4.4.3 | Hudá Ša'ráwí – „politický feminismus“ | 96 |
| 4.4.4 | Nabawíja Músá – „praktický feminismus“ | 100 |
| 5 | ISLÁMSKÝ MODERNISMUS A POLITICKÁ OTÁZKA..... | 104 |
| 5.1 | Politický rozměr islámu..... | 104 |
| 5.2 | °Alí °Abd ar-Ráziq a možnosti politického sekularismu v islámu | 108 |
| 5.2.1 | Islám a základy vlády..... | 109 |
| 5.2.2 | Kritika °Abd ar-Ráziqova díla..... | 114 |
| 5.2.3 | °Abd ar-Ráziqův odkaz | 116 |
| 5.3 | Rašíd Ridá - sporný dědic islámského modernismu | 118 |
| 5.3.1 | Politické a právní teorie Rašída Ridy..... | 121 |
| 5.3.2 | Ridův odkaz..... | 129 |
| 6 | ZÁVĚR..... | 131 |
| 7 | SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY | 137 |
| | Prameny | 138 |
| | Literatura | 139 |
| 8 | SUMMARY | 146 |

1 ÚVOD

Když dne 21. července roku 1798 francouzské vojsko vedené Napoleonem Bonapartem (1769–1821) během legendární „bitvy u pyramid“ na hlavu rozstřílelo egyptskou mamlúckou jízdu, byl to pro obyvatele Egypta šok. Vládnoucí vrstva mamlúků předpokládala, že pro ni nebude problém „franské“ vetřelce porazit a vyhnat, tak jako jejich předci před více než půl tisíciletím vyhnali ze země na Nilu křížácké armády. O technologickém a společenském pokroku v Evropě během uplynulých staletí Egypťané příliš mnoho netušili a vlastně je ani nezajímal. Modernita tak do Egypta a potažmo islámského světa jako takového vstoupila za velmi dramatických okolností.

Jde samozřejmě o symbolický mezník, jež má historiografie tolik v oblibě, neboť proces modernizace a společenských změn v Egyptě i jinde probíhal svým způsobem i před tímto datem a v mnoha ohledech se jednalo o pomalý, kontinuální proces. Pravdou ovšem je, že islámský svět učinil výrazně odlišnou historickou zkušenost než západní civilizace.¹ Ve staletích, v nichž v Evropě probíhala postupně renesance, reformace či osvícenství a odehrávaly se procesy vedoucí k průmyslové revoluci a kapitalismu, prožíval islámský svět po skončení svého „zlatého věku“ období stagnace až úpadku. Důvody tohoto úpadku, který samozřejmě probíhal v jednotlivých oblastech islámského světa různým tempem,

¹ V této práci se nevyhýbám používání termínů islámský svět či islámská civilizace s plným vědomím toho, že se z odborného hlediska jedná v podstatě o nekorektní a věcně nesprávné zjednodušující označení politicky a kulturně značně heterogenního geografického prostoru (čítajícího v současnosti více než padesát států od Maroka po Indonésii), v němž se většina populace hlásí k určité formě islámu jako náboženství či alespoň jako kulturnímu dědictví. Mnohem přesnější je spolu s americkým odborníkem na dějiny islámu Irou M. Lapidusem hovořit o existenci různých islámských společností, jež se utvořily v průběhu historie jako produkty interakce jednotlivých regionálních společností s blízkovýchodními vlivy. Moderní islámské země jsou potom produkty interakce těchto historických islámských společností s evropskými (západními) vlivy. Rozdíl ve společenském uspořádání a kulturních poměrech v moderních islámských zemích plynou jak z rozdílů mezi původními historickými islámskými společnostmi, tak z rozdílů v míře a v celkové podobě evropského (západního) vlivu na tyto společnosti. (LAPIDUS, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge 2002, s. 455.). Pojmy Západ či západní civilizace (rovněž značně problematické) v této práci používám v souvztažnosti ke geografickému prostoru západní a střední Evropy, případně Spojených států amerických, přičemž někdy (ne však nutně) zde mohou sloužit i k vymezení některých sociálních jevů, institucí či kulturních projevů odlišných od paralelních jevů v „islámském světě“. V současnosti relativně populární úvahy o anticko-židovsko-křesťanských kořenech Západu, případně o islámu jako jejich antitezi, však nechávám v této práci zcela stranou.

nejsou dodnes zcela objasněny. Nepochybně se jednalo o kombinaci mnoha různých faktorů. Západ postupně islámský svět doháněl a předháněl, až nad ním politicky a ekonomicky zcela dominoval.

Islámský svět na tuto skutečnost reagoval až velmi pozdě. Nejprve se muslimští vládci snažili o dílčí reformy v oblasti vojenství, posléze administrativy. Brzy však bylo zřejmé, že klíč k západnímu úspěchu neleží pouze v této oblasti. Navíc rapidně narůstala míra kulturního ovlivňování muslimů ze strany Západu a tuto skutečnost bylo třeba nějak uchopit a reflektovat. Vrstva nově vznikajících sekulárních elit ve své většině přejímala západní životní styl a kulturní návyky a považovala postupnou “westernizaci” svých společností za něco naprosto přirozeného a žádoucího. Oproti nim existovaly poměrně široké masy vedené konzervativními náboženskými vůdci, kteří lpěli na zachování staletými prověřených domácích tradic a odmítali z podstaty modernizaci a západní vlivy, případně byli ochotni akceptovat pouze různé praktické technické inovace, ale jakékoliv změny společenského či rodinného života odmítali.

Tématem této dizertační práce je však třetí možná reakce, jež se v souvislosti se západním impaktem objevila. Dominovala jí idea, že aktuální náboženská a společenská praxe vyžaduje reformu, na druhé straně však islám jako náboženství, pakliže správně pojatý, představuje lék na neduhy, jimž islámský svět čelí. Zastánci této reakce nepovažovali všechny myšlenky, jež přicházely ze Západu za *a priori* špatné a nekompatibilní s islámem, odmítali ovšem Západ slepě napodobovat. Naopak nemálo z domácích hodnot a tradic, byť po staletí nábožensky zdůvodňovaných, považovali za škodlivé a pravému duchu islámu se příčí. Základním rysem islámského modernismu, jak je tento směr nazýván, byla snaha o návrat ke kořenům islámu a zároveň přehodnocení toho, co je na západní modernitě hodnotné a co nikoliv. Islámsko-modernistické myšlenky se objevily na mnoha místech islámského světa, nejvíce však byly rozvinuty v Egyptě, kde po několik desetiletí na přelomu 19. a 20. století představoval islámský modernismus velmi významnou intelektuální tendenci. Posléze však byl odsunut do pozadí ve prospěch islámského fundamentalismu, jiné větve reformního islámu, která ovšem oproti modernismu mnohem více než

na návratu k duchu původního islámu programově lpěla na návratu k rigidnímu čtení islámských posvátných pramenů a postupně se stala hlavním vyzyvatelem vládnoucích režimů v Egyptě i v dalších zemích. Dnes v době, kdy krize islámského světa a zvláště regionu Blízkého východu dosahuje svého vrcholu, se však stále častěji objevují hlasy promýšlející způsob, jakým mohou muslimové kreativně navázat na někdejší modernistické tendence a většinou se přiklonit k takové interpretaci islámu, jež by jim umožnila všestranný politický, společenský a ekonomický rozvoj.

Poznámka k transkripci a koránským citacím

Pro přepis arabských jmen, názvů a slov do češtiny je v práci užito zjednodušeného způsobu transkripce obdobně jako v knize Luboše Kropáčka *Duchovní cesty islámu* (Praha 1993), s tím rozdílem, že hrdelnice ^ʿajn („^ʿ“) je důsledně zapisována i na začátku slov. V prepisech je zásadně vycházeno z výslovnosti moderní spisovné arabštiny, nikoliv z egyptského dialektu. Výjimku v transkripci představují některé názvy zdomácnělé v češtině (například Korán místo al-Qurʿán, Káhira místo al-Qáhira). Rovněž jména osob blízkovýchodního původu působících na Západě, a píšících v evropských jazycích, uvádím v jejich „westernizované“ podobě (například Leila Ahmed místo Lajlá Ahmad). Počáteční písmena arabských jmen a názvů jsou psána velkým písmenem, ačkoliv arabština velká a malá písmena nerozlišuje. V textu je častokrát odkazováno na koránské pasáže jejich číselným zařazením. První číslo představuje koránskou súru (kapitolu), číslo za dvojtečkou představuje konkrétní verš. Číslo veršů jsou uváděna v souladu s oficiálním egyptským vydáním z roku 1923. Veškeré koránské citace jsou v českém překladu Ivana Hrbka z roku 1972.

1.1 Islámský modernismus – vymezení pojmu

Snahy o precizní definici jednotlivých myšlenkových směrů a hnutí v moderním islámu komplikuje jejich značná vnitřní diverzita, různé ideové přesahy a celkově obtížná jednoznačná kategorizace konkrétních postojů. Islamologická

terminologie je tak v mnoha ohledech relativně neustálená a problematická. To platí nepochybně i pro předmět této práce – islámský modernismus. Tento termín je původně ryze vnějším orientalistickým označením pro soubor idejí a reformních snah, jimiž jejich hlasatelé reagovali v islámském prostředí za použití islámské argumentace na výzvy moderního světa. V orientalistickém diskurzu bylo zvláště v minulosti užívání terminologie vztahující se k tomuto směru a jeho představitelům dosti nejednoznačné a rozkolísané.² Ani dnes nepanuje mezi odborníky plná shoda na tom, jak islámský modernismus přesně ohraničit časově i myšlenkově. Existuje i možnost užití odlišné terminologie (reformní islám, intelektuální reformismus, osvícenský islám aj.). Dle názoru autora této práce je však termín islámský modernismus pro daný soubor idejí a jejich nositelů sice nedokonalý, přesto nejvhodnější.

Z islamologického pohledu lze islámský modernismus označit jako široký a nesourodý intelektuálně reformní proud islámu, jehož hlasatelé usilovali o obhájení platnosti islámského náboženství a jeho hodnot tváří v tvář dynamické modernitě. Do značné míry je islámský modernismus reakcí na zřetelný vědecký a společenský pokrok v Evropě během novověku, který postupně vyústil v průběhu 19. století v jednoznačnou evropskou vojenskou, politickou a ekonomickou dominanci nad islámským světem. Tato dominance našla své vyvrcholení v podobě evropského kolonialismu a imperialismu a kromě jiného přinášela masivní import západní kultury do islámského prostředí. Konfrontování s moderními idejemi, hodnotami a fenomény, jakými byl kupříkladu konstitucionalismus, nacionalismus, občanská společnost, náboženská svoboda, moderní věda a způsoby vzdělávání či otázka emancipace žen, hledali islámští modernisté odpovědi a recepty na odvrácení úpadku muslimských společností ve vlastním důvěrně známém náboženském a hodnotovém systému. Modernisté

² Viz dnes již naprosto překonané schéma egyptsko-francouzského sociologa Anwara [°]Abd al-Malika (Anouar Abdel Malek, 1924–2012) dělící moderní myšlení v islámském světě na dvě základní větve – islámský fundamentalismus a liberální modernismus. V tomto schématu pod hlavičku islámského fundamentalismu [°]Abd al-Malik řadil vedle wahhábismu či Muslimského bratrstva i přední modernisty Muhammada [°]Abduha, [°]Alí [°]Abd ar-Ráziqa, Sajjida Ahmada Chána či Sajjida Amíra [°]Alího, tedy osobnosti dnes chápané naprosto odlišně.

odmítali „westernizaci“ elitních vrstev muslimů, ochotných opustit své náboženské a kulturní kořeny. Neméně odmítavě se však stavěli i ke konzervatismu tradicionalistů, kteří zavrhovali *a priori* veškeré výdobytky moderní doby a podněty přicházející z nemuslimského prostředí.

Sami islámští modernisté se přirozeně neoznačovali islámskými modernisty. Necháпали se ve své většině jako někdo, jehož cílem je měnit podstatu islámu a přizpůsobovat jej požadavkům moderní doby. Naopak vystupovali jako pravověrní muslimové, jejichž úkolem je oživit duch původního ryziho islámu, jenž byl po dlouhá staletí zanášen škodlivými neislámskými nánosy. Na úpadku a zaostalosti islámského světa dle modernistů nenesl vinu islám jako takový, ale pouze jeho pokřivené interpretace.³ „Pravý islám“ pro modernisty představoval naopak vhodný ideový rámec a návod pro život muslimů v libovolné době.

Orientalistickému termínu islámský modernismus se v tradici islámského myšlení nejvíce blíží pojmy *isláh* (reforma) a *tadždíid* (obnova). Oba pojmy jsou v islámu hluboce zakořeněny a sémanticky odkazují na návrat k hodnotám a normám vytyčeným Koránem a *sunnou* (prorockou tradicí). Pojem *isláh* a jeho deriváty v Koránu (7:170, 11:117, 28:19) odkazuje k reformám, které kázali a uváděli do praxe Boží proroci.⁴ Reformou se zde rozumí především apel na jejich hříšné komunity, aby se navrátily zpět k Bohu a Jeho zákonu. V pozdějším historickém vývoji pojem *isláh* ospravedlňoval z náboženského hlediska reformní snahy, ať už nabíraly jakoukoliv podobu. Koncepce *tadždíidu* vychází oproti tomu ze slavného výroku proroka Muhammada (*hadíth*), dle něž má na začátku každého století Bůh ustavit obnovitele víry (*mudžaddid*),⁵ který má oživit pravou islámskou praxi a vrátit muslimskou obec (*umma*) na „přímou stezku“ (*as-sirát al-mustaqím*). Americký islamolog John L. Esposito charakterizuje *tadždíid* ve třech základních principech: 1) jako víru, že spravedlivá komunita,

³ SALVATORE, Armando, *The Reform Project in the Emerging Public Spheres*. In: MASUD, Muhammad K., SALVATORE, Armando, BRUINSEN, Martin van (ed.), *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Edinburgh 2009, s. 190.

⁴ Ke koncepci prorocství v islámu viz KROPÁČEK, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha 1993, s. 76–82.

⁵ Sunan Abí Dávúd, 4291.

ustavená a vedená prorokem Muhammadem v Medíně, vytyčila žádoucí a závaznou normu pro další generace, 2) jako potřebu odstranit neislámské historické nánosy či nepřipustné inovace, jež vedly k pokřivení života muslimské komunity, 3) jako kritiku ustavených institucí, zvláště oficiální interpretace islámu ze strany náboženského establishmentu.⁶

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 al-Ghazálího (1058–1111) až po puritánské wahhábovské hnutí na Arabském poloostrově. Jiné arabské pojmy ovšem s termínem islámský modernismus korespondují ještě mnohem méně. Například pojem *nahda* (obroda) je chápán především ve významu kulturně literárního obrozeneckého hnutí v Egyptě a Levantě ve druhé polovině 19. století a na počátku 20. století, spojeného s dynamickým rozvojem tisku na Blízkém východě, v němž byli zvláště aktivní arabští křesťané.⁷ Termín *salafíja*, sémanticky značící úctu k „ctihodným předkům“ (*as-salaf as-sálih*), rozuměj proroku Muhammadovi a první generaci muslimů, dříve odkazující k intelektuálně reformním snahám, ztělesněným především Džamáluddínem al-Afgháním (1838–1897), Muhammadem ^cAbduhem (1849–1905) a Rašídem Ridou (1865–1935),⁸ je dnes spojován především s rigidně literalistickým proudem současného islámského fundamentalismu, tzv. salafismem, a jeho užívání v souvislosti s islámským modernismem působí vcelku zmatečně.⁹

Islámští modernisté kladli důraz na dynamiku a flexibilitu islámu, charakteristickou pro jeho raný vývoj. Provedli proces vnitřní sebekritiky a snahy

⁶ ESPOSITO, John L., *Islam, the Straight Path. Expanded Edition*, New York, Oxford 1991 s. 115–116.

⁷ Základní informace k *nahdě* viz SHEPARD, William E., *Nahdah*. In: ESPOSITO, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 3., New York, Oxford 1995, s. 217; GOMBÁR, Eduard: *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha 1999, s. 315–316.

⁸ KROPÁČEK, Luboš, *Moderní islám, I. díl*, Praha 1971.

⁹ Salafismus lze chápat i velmi široce jako amorfní reformně puritánský směr, jenž se v různých podobách objevuje v průběhu dějin prakticky od zrodu islámu. Mezi největší představitele salafismu tak lze v tomto pojetí řadit středověké myslitele Ibn Hanbala (780–855) či Ibn Tajmíju (1263–1328). K jednotlivým tendencím salafismu včetně egyptského „osvíceneckého“ směru viz ŤUPEK, Pavel, *Salafitský islám*, Praha 2015.

o redefinici klasického islámu tak, aby se prokázala jeho platnost ve změněných podmínkách.¹⁰ Aktuální napětí mezi islámskou vírou a modernitou považovali za následek neblahého historického vývoje, nikoliv inherentní podstaty islámu.¹¹ Návratem k základním zdrojům islámu, tedy Koránu a zčásti *sunně*, se pokusili, za pomoci metody *idžtihádu*,¹² racionálně reinterpretovat některé z jejich pohledu dobou již překonané a zastaralé normy islámského práva (*šari'ca*) a pravidla tradiční muslimské společnosti.

Jedno z hlavních center islámského modernismu představoval Egypt, v němž působila řada místních i zahraničních myslitelů, mezi nimi již uvedení Džamáluddín al-Afghání, Muhammad °Abduh, Rašíd Ridá a dále především Qásim Amín (1863–1908) či °Alí °Abd ar-Ráziq (1888–1966). Druhým z hlavních center byla většinově hinduistická Indie s mysliteli typu Sajjida Ahmada Chána (1817–1898), Čirágha °Alího (1844–1895), Sajjida Amíra °Alího (1849–1928), Muhammada Iqbála (1877–1938) a dalších. Mimo oblasti Egypta a Indie lze za významné islámské modernisty považovat kupříkladu osmanského Turka Namíka Kemala (1840–1888), tuniského Čerkese Chajruddína Pašu (cca 1820–1890) či krymského Tataru Ismaila Gasprinskiho (1851–1914). Myšlenky islámského modernismu se však v té či oné míře objevily v mnoha zemích islámského světa od subsaharské Afriky přes Balkán až po jihovýchodní Asii. Ač nelze určit přesná data, islámský modernismus zažíval svůj největší rozkvět přibližně v poslední čtvrtině 19. století a první čtvrtině 20. století. V pozdější době prakticky ve všech oblastech islámského světa ustupuje do pozadí a je v ideové rovině zastíněn na jedné straně různými formami (quasi) sekulárního

¹⁰ ESPOSITO, *Islam, the Straight Path*, s. 126.

¹¹ KURZMAN, Charles, *Introduction. The Modernist Islamic Movement*. In: KURZMAN, Charles (ed.), *Modernist Islam, 1840–1940*, New York 2002, s. 4.

¹² *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 prevažoval od 10. století, kdy byly v jeho rámci uznány čtyři ortodoxní právní školy (viz pozn. 16), názor, že se „brány *idžtihádu* uzavřely“ (byť praxe nebyla v tomto zdaleka jednoznačná). Naproti tomu v ší'itském islámu byl *idžtihád* vždy považován za plně legitimní nástroj při interpretaci náboženství. V sunnitském světě přispěl k rehabilitaci *idžtihádu* výrazně právě modernismus 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 například klasickou práci SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, především s. 69–75.

nacionalismu a na straně druhé revivalistickými hnutími čerpajícími svoji ideologii z islámského fundamentalismu.

S plným vědomím toho, že islámský modernismus nepředstavoval ani zdaleka monolitní směr, lze vytyčit několik základních okruhů, kterých se reinterpretační úsilí jednotlivých islámských modernistů s různou intenzitou dotýkalo:

- 1) Typickým rysem islámského modernismu je spíše omezený zájem o ryze věroučné otázky (*‘aqida*) bez vztahu k společenské praxi.¹³ Ti z islámských modernistů, kteří se výrazněji zabývali teologií, zpravidla zásadním způsobem nevybočovali z rámce základních obecně přijatelných věroučných postulátů. V jejich interpretacích nicméně převládal obecně racionalistický přístup kladoucí důraz na platnost přírodních zákonů jako součásti Božího stvoření. Někteří modernisté neměli problém akceptovat určité části Darwinovy evoluční teorie. Do střetu s islámskou ortodoxií ve věroučných otázkách se dostali především indiští modernisté v čele se Sajjidem Ahmadem Chánem, kteří měli zvlášť silnou tendenci vykládat Korán ve světle moderní vědy.¹⁴
- 2) Není překvapivé, že se islámští modernisté museli hluboce zabývat problematikou interpretace postulátů *šari‘y* (islámského práva, či přesněji islámské normativity), vzhledem k jejímu kruciálnímu postavení v rámci islámského náboženství.¹⁵ Modernisté měli sklon relativizovat, reinterpretovat či přímo popírat některé *šari‘atské* normy a

¹³ To ostatně není příliš překvapivé, vzhledem ke skutečnosti, že teologie, pro niž vlastně nemá islám ani unikátní všeobecné označení (*‘aqida*, *kalám*, *‘ilm at-tawhíd* aj.), 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“, tedy 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, *Duchovní cesty*, s. 58–90.

¹⁴ MOADDEL, Mansoor, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism. Episode and Discourse*, Chicago, London 2005, s. 63–64.

¹⁵ Obecně k tématu *šari‘y* a *fiqhu* viz SCHACHT, *An Introduction*; COULSON, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964; HALLAQ, Wael B., *An Introduction to Islamic Law*, New York 2009.

především ustálenou společenskou praxí, s poukazem na jejich pozdější, nekoránský původ, historickou překonanost a nevhodnost pro moderní dobu. Charakteristické bylo obcházení mohutného korpusu středověké islámské právní vědy (*fiqh*) a návrat ke Koránu jako základnímu zdroji pro výklad islámu (*tafsír al-qur'án bil-qur'án*). Závazné normy vytyčené Koránem a *sunnou*, ať už v oblasti obchodního, trestního či rodinného práva, byly nezdědka vykládány v liberálnějším duchu oproti standardním interpretacím klasických islámských právníků (*faqíh*, pl. *fuqahá'*). Typický byl pro islámské modernisty důraz na etickou stránku právních nařízení oproti strohému literalismu a na překonávání bariér mezi jednotlivými sunnitskými právními školami (*madhhab*, pl. *madháhib*)¹⁶ i ve vztahu k ší'itské větvi islámu. Dalšími z rysů islámského modernismu byla snaha zpochybnit monopol úzké vrstvy oficiálních „duchovních“ (*'alim*, pl. *'ulamá'*) na výklad islámu a lpění na postulátu, že v islámu není prostředníka mezi Bohem a člověkem.¹⁷

- 3) Jedním z hnacích motorů islámského modernismu bylo vědomí intelektuální stagnace muslimských společností a naopak rapidního vědeckého a technologického pokroku v Evropě v několika posledních staletích, jenž jí postupně umožnil vojensky, politicky a ekonomicky ovládnout převážnou část islámského 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. Těmto změnám svými interpretacemi poskytovali náboženskou legitimitu. Islám v podání modernistů představoval náboženství otevřené všem formám vědeckého poznání a

¹⁶ Sunnitské *madhhaby* se ustavily v rané 'abbásovské době v 8. a 9. století. V průběhu doby převládly čtyři z nich (*hanafíja*, *málíkíja*, *šáfi'íja*, *hanbalíja*), jež dodnes představují uznávanou pluralitu směrů v rámci islámské ortodoxie. Vedle nich existují i nesunnitské právní směry, především ší'itská škola *dža'faríja*. Jedním z požadavků (do určité míry naplněných) islámského modernismu bylo překonání bariér mezi jednotlivými sunnitskými *madhhaby*. Pro základní informace o islámských právních školách v češtině viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty*, s. 119–123, dále například HALLAQ, *An Introduction*, s. 31–37.

¹⁷ KURZMAN, *Introduction*, s. 10–11.

technologického pokroku. Úsilí o poznání bylo prezentováno jako náboženský imperativ poukazem na text Koránu a množství *hadíthů*. Prorok Muhammad byl nahlížen jako velký propagátor vědy (Amír [°]Alí).¹⁸ Islámští modernisté podporovali změnu ztuhlých forem a obecně nízké úrovně pozdně středověkého vzdělávání, jež neodpovídalo potřebám moderní doby, jakož i další podoby kulturního pokroku jako například šíření tisku a literatury.

- 4) V islámském modernismu se objevuje výrazná tendence zpochybnit značnou část středověké islámské politické teorie.¹⁹ Modernisté často poukazovali na relativní skromnost politické tematiky v Koránu a *sunně*. V základních pramenech islámu byly modernisty spatřovány kořeny takových moderních „západních“ politických idejí a institucí jakými byl konstitucionalismus, parlamentarismus, demokracie, nacionalismus, později též socialismus. Modernistům byla společná deziluze z aktuálního *statusu quo*, jejich návrhy na řešení politické krize islámského světa se však velmi různily. V krajních podobách tak mohly vést na jedné straně k naprostému teoretickému oddělení islámu od politiky a požadavku sekularizace politického života v islámských zemích ([°]Alí [°]Abd ar-Ráziq), na straně druhé mohly vést k programům restaurace islámu jako plně funkční politické ideologie (Rašíd Ridá).
- 5) Klíčovou oblastí zájmu islámských modernistů byla rovněž ženská otázka.²⁰ Většina modernistů chápala ženu jako významnou součást

¹⁸ Tamtéž, s. 22.

¹⁹ Vztah islámu a politiky byl determinován již průvodními okolnostmi vzniku tohoto náboženství. Prorok Muhammad (cca 570–632), donucen roku 622 odporem svých krajanů k odchodu z Mekky, vytvořil v oáze Jathrib (pozdější Medína) náboženskou obec, řídicí se vlastním, od svého okolí do značné míry kvalitativně odlišným, společenským řádem. Muhammad se v Jathribu z pouhého kazatele a duchovního vůdce muslimské *ummy* stal rovněž politickým předákem, soudcem i vojevůdcem. Úzké propojení duchovních a světských záležitostí se stalo typickým pro islám i v jeho pozdějším vývoji. Přes vcelku nepočetné odkazy k politickým záležitostem v Koránu a *sunně*, byla politická rovina v průběhu dějin od islámu neoddělitelná. O vztahu islámu a politiky dnes existuje nepřehledné množství odborné literatury, viz např. LEWIS, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988; ESPOSITO, John L., *Islam and Politics*, New York, 1984; BLACK, Antony, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, New York 2001.

²⁰ K otázce postavení ženy v islámu a muslimských společnostech viz např. AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, London 1992;

muslimské společnosti. Její aktuální nízké postavení bylo nahlíženo jako nežádoucí a vypovídající o celkové krizi islámského světa. Modernisté zdůrazňovali ty části Koránu a *sunny*, jež velebí ženu jako partnerku muže, nikoliv jemu plně podřízenou bytost. Myslitelé jako egyptský Qásim Amín či tuniský Táhír al-Haddád (1899–1935) spatřovali v zlepšení postavení žen klíč k pozvednutí celé společnosti.²¹ Z tohoto východiska podporovali mnozí modernisté některé emancipační snahy ve vztahu k ženám, zvláště v oblasti vzdělávání a rodinného práva.

- 6) V neposlední řadě islámští modernisté byli nuceni ve zvýšené míře řešit otázku vztahu islámu a muslimů k „jiným“, ať již k nemuslimům žijícím na většinově muslimských územích či k nemuslimům coby představitelům západních imperiálních mocností. V případě lokálních nemuslimských skupin byl v islámském modernismu zřetelný příklon k novému „osvícenskému“ ideálu rovnosti všech občanů národního státu nehledě na jejich náboženství, oproti dřívějším diskriminačním normám a opatřením.²² Islám v modernistickém pojetí představuje výsostně tolerantní náboženství, odmítající v souladu s Koránem ve věcech víry jakékoliv donucovací prostředky. Téma *džihádu*²³ jako výlučně obraného vedení války rozpracovali

RODED, Ruth (ed.), *Women in Islam and the Middle East. A Reader*, London 2008; ENGINEER, Asghar Ali, *Rights of Women in Islam*, New Delhi 2008; KEDDIE, Nikki R., *Women in the Middle East. Past and Present*, Princeton 2007; v češtině KROPÁČEK, Luboš, *Islám*. In: KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka (ed.), *Obrazy ženství v náboženských kulturách*, Praha 2008, s. 110–141.

²¹ KURZMAN, *Introduction*, s. 24.

²² Klasické středověké islámské právo připouštělo náboženskou diverzitu a nemuslimům žijícím na území pod muslimskou nadvládou byl vymezen status chráněného lidu (*ahl adh-dhimma*). Byla jim zaručena ochrana života a majetku, náboženská tolerance 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*) a přijmou jistou míru uzákoněné diskriminace. K problematice teoretického vztahu islámu k nemuslimům viz FRIEDMANN, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, New York 2003.

²³ *Džihád* (arab. úsilí) je klasický pojem z islámské právní vědy, jenž bývá západní veřejností, i mnohými politiky a publicisty často nepřesně chápán jako synonymum pro svatou válku. V širším smyslu se však 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 bil-qalb*), tj. úsilí o vlastní sebezdokonalení, tedy snaha být lepším člověkem a lepším muslimem, *džihád rukou* (*al-džihád bil-jad*), tj. charitativní činnost, *džihád jazykem* (*al-džihád*

nejprecizněji Čirágh ʿAlí v Indii a Mahmúd Šaltút (1893–1963) v Egyptě. V otázce „střetu civilizací“ zaujímali modernisté širokou škálu postojů. Až na výjimky zaujímali kritické stanovisko vůči západnímu kolonialismu, nicméně v otázce vhodnosti politického odporu proti němu se neshodovali. Západní civilizaci jako takovou chápalo mnoho modernistů nejen jako vyzyvatele, ale též jako možný zdroj inspirace nejen v oblasti materiálních výtvarných a technologií, ale, po pečlivém zhodnocení a v nestejně míře, i v oblasti společenských a kulturních hodnot.

1.2 Cíle práce a hypotézy

Hlavním cílem této práce je sondáž do ideového světa předních představitelů islámského modernismu v Egyptě v průběhu několika dekad na konci 19. století a na počátku 20. století. Na základě toho je v práci věnována pozornost relativně úzkému, přesto dle soudu autora reprezentativnímu okruhu osobností, jež svým dílem pomáhaly spoluutvářet intelektuální dějiny moderního Egypta a moderního islámu jako takového.²⁴ Práce vychází z pramenů v podobě arabsky psaných děl modernistických autorů, případně jejich anglických překladů, a rozsáhlé odborné literatury k tématu. Cílem práce není vykreslit komplexní dějiny egyptského islámského modernismu se všemi jednotlivými detaily, osobnostmi a kauzami. To by ostatně nebylo na takto omezeném prostoru ani možné. Motivem k napsání této dizertační práce byla skutečnost, že pestrému myšlenkovému světu

bil-lisán), tj. aktivní snaha o šíření islámu a poukazování na nepravosti ve společnosti, a *džihád* mečem (*al-džihád bis-sajf*), tj. boj za obranu či zájmy islámu se zbraní v ruce. K *džihádu* existuje obrovské množství odborné literatury většinou s důrazem na jeho ozbrojené podoby, viz například BONNER, Michael, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton, Oxford 2006; COOK, David, *Understanding Jihad*, Berkeley, Los Angeles, London 2005; FIRESTONE, Reuven, *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*, Oxford, New York 1999; v češtině MENDEL, Miloš, *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*, Brno 2010. Svěží, neotřelý přístup k tématu nabízí antropologická studie MARRANCI, Gabriele, *Jihad Beyond Islam*, Oxford, New York 2006.

²⁴ K bližšímu seznámení s rozmanitým myšlenkovým světem moderního islámu viz např. antologie MOADDEL, Mansoor, TALATTOF, Kemran (ed.), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*, New York 2002; DONOHUE, John J., ESPOSITO, John L. (ed.), *Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition*. New York, Oxford 2007.

moderního islámu, s pochopitelnou výjimkou islámského fundamentalismu a jeho extrémních variant, byla dosud v českém odborném prostředí věnována jen nevelká pozornost. Bylo by záhodno, aby se v blízké budoucnosti objevily publikace, ať již odborné či populárně-naučné, které by tento deficit napravily a pomohly poskytnout plastičtější a reálnější obraz moderního islámu.

Práce je věnována analýze islámsko-modernistických přístupů k řešení otázek, jež vyvstaly v Egyptě spolu s modernitou, s detailním zaměřením na body, v nichž se islámští modernisté rozešli s některými východisky a normami, jež byly po staletí nedílnou součástí teologie a právní vědy v klasickém islámu, aby tak ve svých reinterpetacích dosáhli harmonie mezi islámem jako Bohem zjeveným náboženským systémem a požadavky, jež sebou přinášela dynamická modernita. Zvláštní důraz je v práci kladen na oblast politické teorie a otázek ženské emancipace.

Islámský modernismus byl jak teoretickým myšlenkovým proudem, tak směrem s nemalým přesahem i do společenské praxe. Projevoval se jak v náročných filozofických pojednáních, tak v „prozaické“ činnosti v rámci různých reformních snah. Z této komplexnosti a komplikovanosti tématu a jeho přesahů mezi náboženskou teorií a společenskou praxí je zřejmé, že se tato práce bude metodologicky pohybovat na pomezí historiografie a religionistiky. V případě velkého množství prací v oblasti islámských studií se jedná o přístup vcelku typický a v dosti případech i jediný možný.

Základní hypotézy, z nichž jsem během psaní této disertační práce vycházel, jsou:

- 1) Islámský modernismus v sobě obsahuje dvě zdánlivě protichůdná východiska. Na jedné straně požaduje návrat k původním kořenům, ke Koránu a k příkladu proroka Muhammada, na straně druhé programově přijímá modernitu a ideál všeobecného pokroku daleko nad rámec pouhého přejímání západních technických a materiálních výtěžků. Tento paradox je v islámském modernismu řešen ztotožněním „pravého“, tedy správně chápaného a praktikovaného islámu s pokrokem a hodnotami či institucemi moderní civilizace.

- 2) Islámští modernisté vycházeli z Koránu jako knihy zjevené Bohem a tento jeho status nikdy nezpochybnili. Jejich argumentace byla založena na reinterpetaci koránského textu, zdůrazňování nadčasových etických hodnot v něm obsažených na úkor dobově podmíněného legalismu. Zasazovali se o reformu či alespoň částečné uvolnění některých překonaných norem islámského práva, vehementně odmítali škodlivé „neislámské“ tradice. Ovlivnění některými západními hodnotami a idejemi je v islámském modernismu nezpochybnitelné, přesto je rámec modernistických idejí jednoznačně islámský.
- 3) Přes výše zmíněná společná východiska je islámský modernismus v Egyptě značně heterogenním hnutím postaveným na nesoustavných základech. Myšlenková otevřenost a pružnost je v jeho rámci často „vykoupena“ nesystematičností a v některých ohledech jistou vágností. To se projevilo zvláště v debatě o budoucím politickém směřování islámské *ummy*, kdy se egyptský modernismus rozštěpil na dvě do značné míry protichůdné větve, jednu tíhnoucí k liberálnímu sekularismu, druhou směřující k islámskému fundamentalismu.

1.3 Stav zpracování tématu

V českém odborném prostředí byla islámskému modernismu dosud věnována pouze omezená pozornost. Z předlistopadových publikací, jež se do značné míry zabývají i touto problematikou je třeba zmínit dílo Karla Petráčka *Islám a obraty času* (1969),²⁵ v němž autor, navzdory tehdy převládající sekularizační teorii o úpadku náboženství v éře postupující modernizace, popsal nezvratnou tendenci islámu k ovlivňování společenského a kulturního života muslimských zemí a především jeho plnou funkčnost jako alternativní politické ideologie. Jakkoliv se v kontextu doby a prostředí svého vzniku jednalo o dílo bezpochyby průkopnické, dnes je Petráčkova kniha již v mnoha ohledech metodologicky

²⁵ PETRÁČEK, Karel, *Islám a obraty času*, Praha 1969.

překonaná, projevují se v ní některá z dnešního pohledu tendenční hodnocení, zcela zastaralá je potom jeho klasifikace myšlenkových proudů v islámském světě.²⁶

Systematičtěji a mnohem podrobněji se islámskému modernismu věnují dvojdílná skripta Luboše Kropáčka *Moderní islám* (1971, 1972)²⁷ napsaná pro potřeby studentů orientalistiky. První díl přináší množství faktografických informací o vývoji moderního islámského myšlení, včetně pasáží o egyptských modernistických představitelích a jejich ústředních idejích. V druhém díle lze nalézt mimo jiného též překladové ukázky kratších textů některých modernistických autorů. Vzhledem ke své převážně faktografické povaze mohou tato skripta sloužit i dnešnímu čtenáři jako spolehlivý zdroj základních informací o reformních proudech islámu beze stop vlivu tehdy nastupující normalizační ideologie.

To bohužel bezezbytku neplatí pro publikaci autorského kolektivu vedeného Josefem Muzikářem *Zápas o novodobý stát v islámském světě* (1989),²⁸ jež se věnuje ideovému, společensko-právnímu a politickému vývoji islámského světa v 19. století a v první polovině 20. století. V publikaci jsou v přiměřené míře zastoupeny i pasáže týkající se islámského reformního hnutí. Přes svoji nespornou „řemeslnou“ kvalitu a obsahovou bohatost je metodologie knihy zatížena ideologií „vědeckého materialismu“ a navíc se v ní místy objevují i faktografické omyly a nepřesnosti.

V období po listopadu 1989 se u nás islámskému modernismu věnoval soustavněji dosud pouze autor této disertační práce, který publikoval několik

²⁶ Petráček přejímá dobová kritéria vytyčená Anwarem °Abd al-Malikiem (viz pozn. 2) a pod hlavičku islámského fundamentalismu, řadí mnohé osobnosti, jež bychom dnes klasifikovali právě jako islámské modernisty či je umístili kamsi na výrazně liberální pól moderního reformního myšlení, viz Petráček, *Islám a obraty*, s. 17–23. Byť Petráčkův (a °Abd al-Malikův) přístup nepostrádá určitou míru vnitřní logiky (viz deklarovaná tendence o návrat k islámským kořenům u modernistů), v souvislosti s dnešním pohledem na ideové tendence v moderním islámu působí tento přístup zcela zmatečně.

²⁷ KROPÁČEK, Luboš, *Moderní islám I., II. díl*, Praha 1971, 1972.

²⁸ MUZIKÁŘ, Josef (ed.), *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha, 1989.

studií a článků k předním osobnostem tohoto směru v Egyptě.²⁹ Koncizní charakteristiku islámského modernismu nabízí studie Ivety Kouřilové *Typologie islámského myšlení ve 20. století* (2007).³⁰ Kratší zmínky o jednotlivých osobnostech lze potom nalézt například v rámci obecnějších výkladů o islámu,³¹ moderních dějinách Egypta³² či moderní arabské literatuře.³³

V evropských jazycích je pochopitelně literatura dotýkající se tím či oním způsobem islámského modernismu podstatně bohatší, byť překvapivě bylo vydáno jen nemnoho prací syntetického charakteru. Kupříkladu dosud jedinou reprezentativní monografií, jež analyzuje v celistvosti islámsko-modernistické hnutí v Egyptě, je klasické dílo Charlese C. Adamse *Islam and Modernism in Egypt* (1933),³⁴ třebaže se i v tomto případě jedná především o na fakta velice bohatou biografii Muhammada ^ʿAbduha.

Patrně nejproslulejší a dodnes nepřekonané dílo na téma moderního arabského myšlení představuje kniha Alberta Houraniho *Arabic Thought in the Liberal Age* (1962).³⁵ Autor v ní sleduje intelektuální dějiny arabského světa (především Egypta a Levanty) v období od Napoleonovy invaze do Egypta do začátku druhé světové války. V knize se tak objevuje téma západních vlivů na islámské společnosti, otázka jejich modernizace a snah o nalezení autentických odpovědí na nové problémy, jimž arabští muslimové, ale i jejich křesťanští krajané, museli s příchodem modernity čelit. Kniha se stále řadí k tomu nejlepšímu, co bylo dosud k tématu islámského modernismu v Egyptě napsáno, přestože v různých ohledech Hourani až příliš přeceňoval vliv evropského

²⁹ Např. KONDRYS, Jan, *Muhammad ^ʿAbduh. Islámský modernismus a snahy o náboženskou reformu v Egyptě*. In: Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni, 2013, 1, s. 37–63; KONDRYS, Jan, *^ʿAlí ^ʿAbd ar-Ráziq a otázka politického sekularismu v islámu*. In: Nový Orient 69, 2014, 1, s. 42–47; KONDRYS, Jan, *Qásim Amín. Otec islámského feminismu nebo „westernizovaný“ misogyn?* In: Religio. Revue pro religionistiku 23, 2015, 2, s. 187–202.

³⁰ KOUŘILOVÁ, Iveta, *Typologie islámského myšlení ve 20. století*. In: SOULEIMANOV, Emil (ed.), *Politický islám*, Praha 2007, s. 19–23.

³¹ KROPÁČEK, *Duchovní cesty*, viz rejstřík.

³² BAREŠ, Ladislav, VESELÝ, Rudolf, GOMBÁR, Eduard, *Dějiny Egypta*, Praha 2010, viz rejstřík.

³³ OLIVERIUS, Jaroslav, *Moderní literatury arabského východu*, Praha 1995, viz rejstřík.

³⁴ ADAMS, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ^ʿAbduh*, London 1933.

³⁵ HOURANI, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789–1939*, Cambridge 1983.

osvícenství na islámské modernistické myslitele a naopak částečně podceňoval jejich ukotvenost v tradici islámského myšlení.

Z aktuálnějších prací je nutné zmínit odbornou předmluvu Charlese Kurzmana k antologii ukázek z děl modernistických autorů z celého islámského světa nazvané *Modernist Islam* (2002).³⁶ Na omezeném prostoru autor pregnantně charakterizuje ideový svět islámského modernismu a nastiňuje jeho vývoj v jednotlivých oblastech.

Za pozornost stojí i sborník editovaný Suhou Taji-Farouki a Basheerem M. Nafim *Islamic Thought in the Twentieth Century* (2004),³⁷ v němž se některé studie zabývají islámsko-modernistickými východisky a přístupy k různým oblastem společenského života muslimských zemí. Především studie Basheera M. Nafiho *The Rise of Islamic Reformist Thought*³⁸ a Williama Shepada *The Diversity of Islamic Thought*³⁹ přinášejí některé originální postřehy a korigují některé dřívější závěry orientalistů k ideovým východiskům islámského modernismu.

Zásadním příspěvkem je kniha sociologa Mansoora Moaddela *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism* (2005),⁴⁰ v níž autor zkoumá za pomoci metody historické komparativní analýzy společenské okolnosti vedoucí k postupnému vzestupu (a následnému úpadku) tří velkých ideologických tendencí, jež se v různých obdobích v různých podobách a na různých místech objevily v islámském světě. Z pohledu studia islámského modernismu v Egyptě nabízí kniha inspirativní, byť v některých případech poněkud kontroverzní, teze o důvodech, proč právě Egypt v určité době představoval tolik živnou půdu pro modernistické myšlení. Kupříkladu Moaddel chápe egyptský islámský modernismus jako diskurz společenské změny, jejíž vzestup lze připsat pluralitní interakci diskurzních kontextů evropského osvícenství, britských

³⁶ KURZMAN, *Introduction*, s. 3–27.

³⁷ TAJI-FAROUKI, Suha, NAFI, Basheer M. (ed.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, New York 2004.

³⁸ NAFI, Basheer M., *The Rise of Islamic Reformist Thought*. In: TAJI-FAROUKI, NAFI (ed.), *Islamic Thought*, s. 28–60.

³⁹ SHEPHARD, William, *The Diversity of Islamic Thought*. In: TAJI-FAROUKI, NAFI (ed.), *Islamic Thought*, s. 61–103.

⁴⁰ MOADDEL, *Islamic Modernism*.

„westernizátorů“, koloniální administrativy, křesťanských misionářů a ortodoxního islámského establishmentu.

V egyptském akademickém prostředí se islámským modernismem, v rámci svého obecného zaměření na moderní egyptské islámské myšlení, dlouhodobě zabývá Muhammad ʿImára známý jako editor sebraných spisů předních egyptských myslitelů. Zároveň je autorem množství monografií k životu a dílu předních modernistů.⁴¹ V souhrnu ʿImára vychází z islámsko-nacionalistické pozice obhajující ukotvenost většiny modernistů v ortodoxním islámském diskurzu a považující jejich odkaz za součást egyptského národního dědictví.

V evropských jazycích existuje jen velmi málo biografií předních osobností islámského modernismu v Egyptě. Dosud nepřekonanou biografií Džamáluddína al-Afgháního je kniha Nikki R. Keddie *Sayyid Jamal al-Din „al-Afghani“* (1972),⁴² která tuto značně výstřední a tajemnou osobnost islámského světa 19. století zasazuje do kontextu tradice perského šíʿitského myšlení.

První plnohodnotná biografie Muhammada ʿAbduha z pera západního odborníka se překvapivě objevila až nedávno téměř osmdesát let od vydání Adamsova klasického díla v podobě knihy Marka Sedgwicka *Muhammad Abduh* (2010).⁴³ V ní autor podává vyvážený obraz jedné z největších postav moderního islámu a odmítá jednostranná hodnocení ʿAbduha jeho následovníky v závislosti na jejich vlastní ideové orientaci buď jako „progresivního liberála“ či naopak „ortodoxního náboženského učence“. Sedgwick zdůrazňuje komplexnost ʿAbduhovy osobnosti i jeho ideový vývoj v průběhu času.

K dispozici je nicméně množství monografií, jež sice nejsou přímo biografiemi, nicméně podrobně analyzují různé aspekty myšlení či činnosti

⁴¹ ʿIMÁRA, Muhammad, *Džamáluddín al-Afghání bajna haqáʿiq at-tárich wa kádhíb Lúis ʿAwad*, al-Qáhira 2009; ʿIMÁRA, Muhammad, *al-Manhadž al-isláhi lil imám Muhammad ʿAbduh*, al-Qáhira 2009; ʿIMÁRA, Muhammad, *aš-Šajch Rašíd Ridá wa al-ʿalmánija...wa as-sahjúnija...wa at-táʿifija*, al-Qáhira 2011; ʿIMÁRA, Muhammad, *aš-Šajch al-Marághí wa al-isláh ad-díni fi al-qarn al-ʿisrín*, al-Qáhira 2011; ʿIMÁRA, Muhammad, *aš-Šajch Šaltút. Imám fi al-idžtihád wa at-tadždíd*, al-Qáhira 2011.

⁴² KEDDIE, Nikki R., *Sayyid Jamāl al-Dīn „al-Afghānī“: A Political Biography*, Berkeley 1972.

⁴³ SEDGWICK, Mark, *Muhammad Abduh*, Oxford 2010.

islámských modernistů v Egyptě. Kniha Malcolma H. Kerra *Islamic Reform* (1966)⁴⁴ analyzuje politické a právní teorie obsažené v dílech Muhammada ʿAbduha a Rašída Ridy. Přestože přiznává ʿAbduhovi důležitý podíl na otevření islámu novým podnětům, odmítá přeceňovat jeho úlohu ve formování celkového intelektuálního směřování v islámském světě.

Ještě o poznání tvrdší kritiku lze nalézt v díle revizionistického historika Elieho Kedourieho *Afghani and ʿAbduh* (1966).⁴⁵ Kedourie na základě studia některých archivních materiálů označil Afgháního a ʿAbduha za obskurní figury a v první řadě politické spiklence s velmi pochybnou soukromou vírou v náboženství, jehož reformu veřejně hlásali. Tato hlavní teze ve své době v oblasti islámských studií poměrně šokující knihy byla později minimálně v případě ʿAbduha spolehlivě vyvrácena a dnes představuje výrazně menšinový, alternativní pohled na působení dvou největších osobností islámského modernismu.

K osobnosti Muhammada ʿAbduha se v poslední době objevily ještě dvě další zajímavé práce, kdy každá svým způsobem přináší revizionistický pohled na jeho působení. Kniha Samiry Haj *Reconfiguring Islamic Tradition* (2009)⁴⁶ na jeho příkladu a příkladu radikálně revivalistického nadždského kazatele Muhammada Ibn ʿAbd al-Wahhába (1703–1792), ukazuje problematičnost užívání západní terminologie při hodnocení různých tendencí v moderním islámu a nekompromisně obhajuje ʿAbduhovu autentičnost a ukotvenost v ortodoxním islámském diskurzu. Kniha Indiry Falk Gesink *Islamic Reform and Conservatism* (2010)⁴⁷ předkládá revizionistický pohled na téma snah o reformu káhirské islámské univerzity al-Azhar. Gesink rehabilituje často opomíjená stanoviska konzervativců v egyptské debatě o reformě islámu a systému vzdělávání. Roli

⁴⁴ KERR, Malcolm H., *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley 1966.

⁴⁵ KEDOURIE, Elie, *Afghani and ʿAbduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London 1966.

⁴⁶ HAJ, Samira, *Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality, and Modernity*, Stanford 2009.

⁴⁷ GESINK, Indira Falk, *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, London, New York 2010.

Muhammada ʿAbduha v azharských reformách vidí jako do jisté míry přeceňovanou.

Velmi bohatá je dnes literatura věnovaná feministickému hnutí a obecně ženské problematice v moderním Egyptě, ačkoliv se ještě před několika desetiletími jednalo o značně opomíjené téma. Současná odborná produkce zdůrazňuje participaci egyptských žen na boji za svou emancipaci ještě před vznikem organizovaného feministického hnutí po revoluci 1919. Z množství (především) autorek, jež se věnují tomuto tématu, je nutné zmínit zvláště Margot Badran a její knihu *Feminists, Islam, and Nation* (1995),⁴⁸ jež detailně analyzuje genezi egyptského feminismu a zdůrazňuje jeho domácí ideologické kořeny. Radikální kritiku dříve bez pochybností přijímaného hodnocení Qásima Amína jako zakladatele egyptského islámského feminismu přinesla Leila Ahmed v knize *Women and Gender in Islam* (1992).⁴⁹ Z dalších publikací zabývajících se ženskou otázkou v moderním Egyptě stojí za pozornost především knihy Judith E. Tucker,⁵⁰ Beth Baron⁵¹ či Sohy Abdel Kader.⁵²

Debaty kolem krize v souvislosti se zánikem chalífátu, na nichž se demonstruje rozštěpení islámského modernismu v otázce politiky na dva do značné míry protichůdné tábory, nejlépe popisují Israel Gershoni a James P. Jankowski v knize *Egypt, Islam, and the Arabs* (1986)⁵³ a Hamid Enayat v knize *Modern Islamic Political Thought* (2005).⁵⁴ Obě tyto publikace věnují značný prostor názorovému střetu Rašída Ridy s ʿAlí ʿAbd ar-Ráziqem o budoucí politickou povahu islámské obce. Samotné ʿAbd ar-Ráziqově kauze se věnuje

⁴⁸ BADRAN, Margot, *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, New Jersey 1995.

⁴⁹ AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London 1992.

⁵⁰ TUCKER, Judith E., *Women in Nineteenth Century Egypt*, Cambridge 1985.

⁵¹ BARON, Beth, *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley, Los Angeles, London 2005.

⁵² ABDEL KADER, Soha, *Egyptian Women in a Changing Society, 1899–1987*, Boulder, London 1987.

⁵³ GERSHONI, Israel, JANKOWSKI, James P., *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*, New York, Oxford 1986.

⁵⁴ ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shiʿī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, London 2005.

Souad T. Ali v knize *A Religion, not a State* (2009),⁵⁵ v arabštině potom Muhammad ʿImára v knize *Maʿrakat al-Islám wa usúl al-hukm* (1989).⁵⁶

Pochopitelně na tomto omezeném prostoru nelze věnovat pozornost všem publikacím, jež se v té či oné míře dotýkají určitých aspektů, osobností či kauz spjatých s islámským modernismem v Egyptě. Na množství z nich je dokazováno v poznámkovém aparátu a jsou uvedeny v bibliografii.

1.4 Struktura práce

Po obširném úvodu následuje úvodní kapitola, jež koncizně analyzuje historické okolnosti, jež v Egyptě předcházely rozvoji islámsko-modernistického myšlení. Jedná se především o zásadní střet se západní modernitou, který následoval po francouzské invazi do Egypta, reformní úsilí egyptského vládce Muhammada ʿAlího (1769–1849) a jeho potomků a především ideje Rifáʿy at-Tahtáwího (1801–1873), předního egyptského myslitele a reformátora, jenž po bezprostřední zkušenosti se životem ve Francii jako vůbec první Egyptan ve svém díle komplexně seznámil své krajany a muslimské souvěrce se západním myšlením, stylem života, hodnotami i politickými institucemi. Ať již je Tahtáwí v různých publikacích označován buď za předchůdce islámských modernistů či přímo za prvního z nich, je nade vši pochybnost, že jeho vliv na tento směr v Egyptě lze jen těžko přecenit.

Po úvodní kapitole následuje samo jádro práce spočívající ve třech obsáhlých oddílech dělících se do podkapitol. První oddíl je věnován intelektuální reflexi modernity ze strany dvou nejvýznamnějších představitelů islámského modernismu vůbec, Džamáluddína al-Afgháního a Muhammada ʿAbduha. Afghání, byť sám nebyl Egyptanem, strávil v zemi na Nilu významné období svého aktivního života a měl mimořádný vliv na utváření tamního intelektuálního klimatu. Z pozice učitele formoval myšlení celé řady pozdějších egyptských reformních myslitelů, které seznámil s dávno pozapomenutými

⁵⁵ ALI, Souad T., *A Religion, not a State. Ali ʿAbd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*, Salt Lake City 2009.

⁵⁶ ʿIMÁRA, Muhammad, *Maʿrakat al-Islám wa usúl al-hukm*, al-Qáhira 1989.

poklady klasického islámského myšlení, jakož i zásadními idejemi obsaženými v moderních evropských dílech. [°]Abduh, byť se později se svým učitelem názorově i lidsky rozešel pro nesouhlas s Afgháního politickým radikalismem, rozvinul mnohé jeho myšlenky a z vysokých pozic ve státní a náboženské hierarchii usiloval o prosazení mnohých reformních kroků v praxi.

Druhý oddíl je zaměřen na ženskou otázku v Egyptě. Podrobně je v něm analyzována kauza Qásima Amína, proslulého teoretika ženské emancipace, jehož dílo obhajující „osvobození ženy“ z islámských pozic vyvolalo v Egyptě ve své době velký skandál. Amín byl tradičně považován liberálně orientovanou egyptskou inteligencí, ale i západními orientalisty za průkopníka ženské emancipace v arabském světě. V nedávné době však bylo toto jeho hodnocení do značné míry zpochybněno a Amín dnes platí za vcelku rozporuplnou osobnost. Tato práce se pokouší podat co nejvěrnější obraz tohoto muže a snaží se jeho kauzu bez emocí a nezaujatě zhodnotit. S tím souvisí další část druhého oddílu, jenž mapuje okolnosti vzniku egyptského feministického hnutí a aktivity egyptských feministek v tomto ohledu. Inspirace egyptského ženského hnutí byla dlouhou dobu spatřována výhradně v západních feministických vzorech. Cílem této práce je na příkladu jeho předních aktivistek poukázat na ideovou pestrost tohoto hnutí a zároveň jeho ukotvenost v egyptském prostředí a islámu jako náboženství.

Třetí oddíl mapuje otázku vztahu islámu a politiky a poukazuje na skutečnost, že v této oblasti došlo mezi islámskými modernisty k zásadnímu ideologickému rozkolu a rozštěpení hnutí na „sekularisty“ a „islamisty“. V kontextu zániku chalífátu v roce 1924 k této otázce významně přispěli [°]Alí [°]Abd ar-Ráziq a Rašíd Ridá. [°]Abd ar-Ráziq z náboženské pozice teoreticky obhajoval sekularizaci politiky v islámských zemích a jeho dílo ve své době vyvolalo na egyptské náboženské a intelektuální scéně mimořádný skandál. Ridá oproti tomu přednesl požadavek restaurace reformovaného chalífátu a vytyčil ideu moderního islámského státu, jež je do dnešních dnů velmi živá.

Závěr práce je věnován kromě obligátního shrnutí tématu a vyhodnocení hypotéz i analýze příčin relativního neúspěchu islámského modernismu v Egyptě

v kontextu celkového vývoje islámu, státní politiky a intelektuálního klimatu v zemi.

2 PODHOUBÍ VZNIKU ISLÁMSKÉHO MODERNISMU V EGYPTĚ

Napoleonova invaze do Egypta (1798–1801) je klasickou západní historiografií považována za symbolický mezník, jenž v plné nahotě ukázal propast zejíci mezi moderním dynamickým Západem a stagnujícím islámským světem. S francouzskou okupací bývá spojován počátek proudění moderních materiálních a technických výtobytků, jakož i moderních myšlenek do zaostalé země.⁵⁷ Některé novější práce ovšem poukazují na to, že egyptská společnost procházela jistými vnitřními proměnami již před francouzskou okupací. Ta podle nich celou transformaci pouze akcelerovala.⁵⁸

Ztělesněním nového Egypta se stal albánský místodržící Muhammad °Alí (vládl 1805–1849), jenž z formálně osmanské provincie učinil *de facto* nezávislý stát. Muhammad °Alí během své vlády provedl celou řadu reformních opatření v oblasti vojenství, zemědělství, obchodu, státní správy či vzdělávání, jež měly za cíl celkovou modernizaci Egypta. Machiavelistický vládce svojí spíše instinktivní inspirací evropským pokrokem sledoval především posílení vlastní mocenské pozice. Jeho primárním zájmem byl silný centralizovaný stát se silnou moderně vybavenou a moderně vycvičenou armádou.⁵⁹

Z potomků Muhammada °Alího na něj navázal zvláště jeho vnuk chedív Ismá°íl (1830–1895), jenž vládl v letech 1863–1879. Pod evropským vlivem začal budovat moderní infrastrukturu a společenské instituce v západním stylu. Spolu s tím začal reálně upadat vliv °ulamá'. Ti dříve hráli důležitou roli ve většině politických a ekonomických otázek v Egyptě a sloužili jako prostředníci mezi domácím obyvatelstvem a osmanskou (mamlúckou) vládní elitou. °Ulamá' měli monopol na veškerá povolání vyžadující umění psát (soudci, učitelé, písaři, úředníci) a byli páteří vládní administrativy. Již Muhammad °Alí připravil

⁵⁷ K tématu francouzské okupace Egypta viz HEROLD, Christopher, *Bonaparte in Egypt*, London 1962; COLE, Juan, *Napoleon's Egypt. Invading the Middle East*, London 2007.

⁵⁸ GRAN, Peter, *Islamic Roots of Capitalism. Egypt, 1760–1840*. Austin 1979.

⁵⁹ K Muhammadu °Alímu blíže viz FAHMY, Khaled, *All the Pasha's Men. Mehmet Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*, Cairo, New York 2002; MARSOT, Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge 1984; v češtině MÍŠEK, Roman, ONDRÁŠ, František, ŠEDIVÝ, Miroslav, *Egypt v době Muhammada Alího*, Praha 2010.

‘*ulamá*’ o množství půdy i politického vlivu. Islámské právo a soudy byly postupně v průběhu 19. století omezeny na otázky rodinného a dědického práva, jinak byl přejímán právní řád dle francouzského vzoru a fungovaly civilní soudy. S těmito změnami se pojil nástup nových profesí jako inženýrů, právníků, lékařů a novinářů. Ti vytlačovali dále ‘*ulamá*’ z vlivných pozic. Důsledkem paralelního školství a institucí bylo rozdělení společnosti na menšinovou „westernizovanou“ elitu a tradičně orientovanou většinu. Islámský modernismus byl do značné míry odpovědí na rozkol mezi těmito skupinami.⁶⁰

Již na počátku 19. století se vedle spíše mechanického přebírání západních institucí a administrativních postupů objevovaly i první teoretické reflexe nové doby. Prvním průkopníkem nového způsobu myšlení byl významný ‘*álim* Hasan al-‘Attár (1766–1835). Během okupace měl možnost seznámit se s fungováním Francouzi založeného Egyptského ústavu (*Institut d’Egypte*), což v něm vyvolalo vědomí potřeby zavádět reformy v souladu s poznatky moderní evropské vědy. Byl kritikem neefektivního a netvůrčího způsobu výuky, apeloval na ustálení standardního a jednoznačného vědeckého jazyka v arabštině. Byl rovněž velkým zastáncem šíření knihtisku v Egyptě. Díky vynikajícím vztahům s Muhammadem ‘Alím se stal v roce 1828 šéfredaktorem vládních novin *al-Waqa’i’ al-misrija*. V letech 1830–1834 působil na pozici rektora univerzity al-Azhar (*šajch al-Azhar*), kde byl ovšem vystaven velmi tvrdé kritice ze strany konzervativců.⁶¹

‘Attárovou hlavní zásluhou však bylo, že zásadně ovlivnil jednoho z nejvýraznějších egyptských myslitelů 19. století Rifá‘u at-Tahtáwího (1801–1873). ‘Attár v azharském absolventovi podnítil zájem o poezii, medicínu, astronomii, historii či geografii, ale především mu dopomohl získat jedinečnou možnost připojit se roku 1826 jako imám ke vzdělávacímu pobytu egyptských studentů v Paříži. Tahtáwí ve Francii zůstal celých pět let. Postřehy a zkušenosti z tamního pobytu sepsal v cestopise (*rihla*) nazvaném *Čištění ryzího zlata*

⁶⁰ ESPOSITO, *Islam and Politics*, s. 43–44.

⁶¹ K ‘Attárově osobě blíže viz GESINK, *Islamic Reform*, s. 23–28; GRAN, Peter, *Hasan al-‘Attār*. In: LOWRY, Joseph E., STEWARD, Devin J. (ed.), *Essays in Arabic Literary Biography, 1350–1850*, Wiesbaden 2009, s. 56–68.

v *krátké zprávě o Paříži (Tachlīs al-ibrīz fī talchīs Bārīs)*.⁶² Toto jedinečné dílo, vydané roku 1834, se stalo povinnou četbou egyptských úředníků a studentů. V roce 1839 bylo přeloženo do turečtiny, právě v době, kdy v Osmanské říši začalo období reformem *tanzímátu*.⁶³ Kniha se stala na dlouhou dobu pro muslimy zásadním zdrojem informací o západní společnosti a způsobu života, současně pak i inspirací pro reformně orientované myslitele.

Tahtáwí nebyl zdaleka prvním Arabem, který napsal zprávu o svém pobytu v Evropě. Byl ovšem prvním, kdo v arabštině podal opravdu zevrubný popis evropské společnosti, kultury a politického uspořádání. Zvláštní důraz ve své knize samozřejmě kladl i na analýzu vědeckých a civilizačních pokroků Evropanů.

Tahtáwí vystupuje ve svém díle z pozice zbožného muslima, jenž nikdy ani na okamžik nezapochybuje o správnosti své víry.⁶⁴ To mu však nebránilo v místy snad až příliš nadšeném přijetí pokroku, jehož se moderní Evrope podařilo dosáhnout. Obdivoval téměř bezvýhradně veškeré evropské vědecké a materiální poznatky a připouštěl zaostalost islámského světa. Úspěchy Evropanů na vědeckém poli však nijak nespojoval s křesťanstvím. Naopak přišel s myšlenkou, že současný evropský pokrok vděčí za mnohé starším úspěchům islámské civilizace. Tato idea se stala pro moderní islámské myšlení vcelku typickou.⁶⁵

Tahtáwí oceňoval užitečnost francouzštiny, již se během svého pobytu brilantně naučil, pro rozvoj moderní vědy. Francouzština dle něj postrádá důraz na exaltované rétorické obraty tolik typické pro arabštinu, na druhé straně však svojí jednoduchostí a jednoznačností přímo ideální pro psaní srozumitelných

⁶² V této práci čerpám z jejího anglického překladu AL-TAHTĀWĪ, Rifāʿa Rāfiʿ, *An Imam in Paris. Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric, 1826–1831. (Takhliṣ al-Ibrīz fī Talkhīs Bārīs aw al-Dīwān al-Nafīs bi-Īwān Bārīs)*. Introduced and translated by Daniel L. Newman, London 2011.

⁶³ Reformy *tanzímátu* (1839–1876) představují období snah o celkové vylepšení poměrů v Osmanské říši prostřednictvím reform 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 překážky. Podrobně k reformám *tanzímátu* viz GOMBÁR, *Moderní dějiny*, s. 139–146, 195–213.

⁶⁴ TAHTĀWĪ, *An Imam*, s. 105–106.

⁶⁵ Tamtéž, s. 111.

vědeckých pojednání. Tahtáwího traktát o francouzské gramatice je pravděpodobně vůbec první analýzou gramatiky evropského jazyka v arabštině.⁶⁶

V otázkách evropského společenského života a kultury byl Tahtáwí místy kritičtější, většinou se však snažil o nezaujatou deskripci jednotlivých fenoménů a nečinilo mu problém mnohé z evropského životního stylu ocenit.⁶⁷

Velmi silně se Tahtáwí zajímal především o politické otázky. Ve své knize obšírně popsal francouzský politický systém (hodnotí jej jako „úžasný“), chválí rovnost lidí před zákonem či svobodu projevu. Zároveň se musel vypořádat s překladem pojmů evropské politické teorie, jež byly islámskému světu neznámé. Někdy jsou jeho překlady problematické, kupříkladu když občanský zákoník (*code civil*) překládá jako *šarīʿa*. Jako první také užívá arabského výrazu *hurrija*, dosud chápaného v klasickém islámském právu jako opak stavu otroctví, ve významu osobní i kolektivní svobody. Přijal tím koncept, jenž se posléze stal důležitou součástí arabského politického myšlení.⁶⁸

Dle Tahtáwího není příliš mnoho rozdílů mezi *šarīʿou*, jako Božím zákonem, a mezi přirozeným právem (*ius naturalis*), jak je definováno v moderních evropských zákonících. V jeho úvahách o státu se nepochybně odráží ideály francouzských myslitelů, především Montesquieua (1689–1755). Tahtáwího vize islámského státu ovšem není totožná s liberálním evropským státem 19. století, ale drží se klasického modelu autority v islámu.⁶⁹ Ideální vládou pro Egypt je dle něj vláda osvíceného autokrata, který bude dokonale znát svoji zemi, podporovat obchod a zemědělství, dbát na vzdělávání obyvatelstva, bránit vlast a řídit se principy mírnosti a spravedlnosti. Vládce má respektovat názory *ʿulamá*. Ti ovšem nemají působit jen jako strážci tradice, ale mají kreativně interpretovat *šarīʿu* v moderních podmínkách. K tomu je třeba, aby byli dokonale obeznámeni s moderním světem a racionálními vědami. Vládce se ze

⁶⁶ Tamtéž, s. 185–188.

⁶⁷ Tamtéž, s. 176–180.

⁶⁸ Tamtéž, s. 192–216.

⁶⁹ Ke klasické islámské státoprávní teorii blíže viz např. LAMBTON, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory. The Jurists*, New York 1981; CRONE, Patricia, *God's Rule. Government and Islam*, New York 2004; HOURANI, *Arabic Thought*, s. 1–24.

svých činů zodpovídá primárně Bohu, nicméně v moderní době se přidává i silné „veřejné mínění“. Obyčejní lidé by dle Tahtáwího měli mít politické vzdělání, měli by rozumět zákonům a mít dostatek znalostí, aby mohli posoudit kvalitu svého vládce a znali svá práva a povinnosti.

Muslim je v Tahtáwího pojetí nejen členem celosvětové islámské *ummy*, ale i příslušníkem lokální vlasti (*watan*), pojmu totožného s francouzskou *la Patrie*. Egypt je sice většinou 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-dhimma*),⁷⁰ který ovšem interpretuje v podstatně liberálnějším duchu. Jinověrci se mají těšit plné náboženské svobodě a muslimové s nimi mají spolupracovat na budování vlasti. Tahtáwí se díky kontaktu s předními francouzskými orientalisty, mezi něž patřil kupříkladu baron Silvestre de Sacy (1758–1838), seznámil s objevy moderní egyptologie. Odtud pramenil pocit hrdosti na příslušnost k starobylé civilizaci. Egyptané se k ní mají dle Tahtáwího plně přihlásit a čerpat z ní inspiraci pro současnou obrodu své vlasti.⁷¹

Může se zdát zvláštní, že Tahtáwí ve své knize nijak nevaruje před blížícím se „střetem civilizací“. Působil ve zcela odlišném historickém kontextu oproti pozdějším islámským modernistům a nedokázal rozpoznat budoucí nástup západního kolonialismu.⁷² Do egyptského politického myšlení vnesl určité ideje francouzského osvícenství, aniž by u nich spatřoval jakoukoliv vážnější kolizi s příslušností k islámskému náboženství. Některé z osvíceneckých myšlenek, například 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.⁷³

V Tahtáwího osobě se do značné míry odráží přechod mezi starým a novým Egyptem. Možná je nadsazené tvrdit spolu s Anwarem ^cAbd al-Malikiem,

⁷⁰ Viz pozn. 22.

⁷¹ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 79–80.

⁷² Je ovšem třeba zmínit, že Francouzi již v roce 1830 obsadili Alžírsko, čemuž Tahtáwí věnuje ve své knize až překvapivě málo pozornosti.

⁷³ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 69–70.

že s Tahtáwím v Egyptě skončil středověk.⁷⁴ V mnohém byl stále poplatný starému způsobu uvažování, nicméně byl otevřený podnětům zvenku a nebyl xenofobní. Jeho význam pro moderní egyptské myšlení, jakož i vliv na pozdější rozvoj islámského modernismu rozhodně nelze podceňovat.

⁷⁴ KROPÁČEK, *Moderní islám, I. díl*, s. 36.

3 INTELEKTUÁLNÍ REFLEXE MODERNITY

3.1 Džamáluddín al-Afghání

V jakékoliv práci zabývající se islámským modernismem, ať již obecně či pouze v Egyptě, nelze alespoň stručně nezmínit postavu Džamaluddína al-Afgháního (1838–1897). Tento rozporuplný muž bizarního životního příběhu ovlivnil jako jen málokdo jiný moderní islámské myšlení. Stopy jeho odkazu lze sledovat prakticky ve všech ideologických tendencích, jež hrály významnější úlohu v islámském světě v průběhu 20. století. Ač Afghání systematicky působil v Egyptě pouhých osm let (v letech 1871–1879), okruh jeho studentů a následovníků vytvořil generaci egyptských myslitelů a veřejných činitelů formující intelektuální i společenské poměry v zemi na Nilu. Jeho nejbližším studentem a zároveň největší osobností islámského modernismu v Egyptě i za jeho hranicemi nebyl nikdo jiný než Muhammad ^cAbduh (1849–1905).

3.1.1 Život

Afgháního život je dodnes zahalen mnoho nejasnostmi, sama otázka jeho původu dlouhou dobu vzbuzovala vzrušené debaty.⁷⁵ Dnes je již bezpečně prokázáno, že byl ší'itským Peršanem, který se vydával za afghánského sunnitu (odtud *nisba* „al-Afghání“) z pragmatických důvodů, byť v sunnitském prostředí je tato skutečnost stále ještě často považována za lež západních orientalistů. Okolnosti Afgháního raného věku jsou však dosud zastřené a i jeho pozdější život vykazuje celou řadu kontroverzí. Pozdější, na archivních nálezech postavená, podání orientalistů se výrazně liší od Afgháního „kanonických“ biografii z per muslimských autorů. Vzdělání získal v iránských a iráckých ší'itských centrech a po té snad cestoval po islámském světě. Delší dobu strávil v Indii během

⁷⁵ Za nejautoritativnější Afgháního odbornou biografii stále platí KEDDIE, *Sayyid Jamāl*. Z novějších děl, které se věnují Afgháního působení stojí za pozornost kniha indického levicového publicisty Pankaje Mishry *From the Ruins of Empire. The Revolt Against the West and the Remaking of Asia*, London 2013, s. 47–123, jež nahlíží moderní dějiny „asijským pohledem“, koriguje tak převládající západní narativ.

indického povstání v letech 1857–1859 či krátce po něm, což v něm patrně probudilo jeho příslovečnou nenávist vůči britské imperiální politice. Ve druhé polovině šedesátých let působil v Afghánistánu pravděpodobně jako ruský agent v nejvyšších politických kruzích (vydával se zde za Turka) a byl deportován. V roce 1869 se krátce zastavil v Káhiře a posléze dorazil do Istanbulu, kde byl přijat již jako intelektuální celebrita. Sblížil se zde s kruhy kolem reformního hnutí *tanzímátu*, pro které byl jako *‘álim* cenným spojencem při legitimizaci jejich kroků před náboženskými tradicionalisty.⁷⁶ Po šokující přednášce, v níž přirovnal funkci prorocství k ušlechtilým povoláním jako je medicína, filozofie či věda a prohlásil, že proroci jsou na rozdíl od filozofů omezeni okolnostmi své doby, se proti němu nicméně zdvihla vlna nevole a byl donucen k odchodu z Istanbulu.⁷⁷

Léta 1871–1879 strávil v Egyptě na oficiální náklady na pozvání významného egyptského politika Rijáda Paši (1835–1911). Chvilí snad působil na islámské univerzitě al-Azhar, záhy však začal vést soukromé přednášky ve svém bytě v káhirské židovské čtvrti. 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 výtvarky moderní evropské vědy. Především však analyzoval texty, jež četl a obecnost povzbuzoval k otázkám, což nebyl běžný vyučovací způsob v tehdejší Egyptě. Vedle Muhammada *‘Abduha* byli mezi jeho studenty i další pozdější vynikající osobnosti egyptského veřejného života jako Sa[‘]d Zagh[‘]lúl (1859–1927), ale i množství nemuslimů jako syrský křesťan Adíb Isháq (1856–1885) nebo egyptský žid Ja[‘]qúb Sanú[‘] (1839–1912), oba významní literáti. Díky jeho výřečnosti a mimořádnému charismatu k Afghánímu studenti vzhlíželi takřka s posvátnou úctou typickou při některé súfíjské mistry. Netradiční metody výuky a úcta studentů dle kritiků hraničící s idolatrií mu brzy přinesly nelibost ze strany oficiálních *‘ulamá’*. Koncem sedmdesátých let v období společenských otřesů se Afghání zapojil do zdejšího politického boje, jeho přesná úloha v něm však není

⁷⁶ MISHRA, *From the Ruins*, s. 70.

⁷⁷ KEDDIE, *Sayyid Jamāl*, s. 69.

zcela jasná.⁷⁸ V roce 1879 jej nechal nově ustavený chedív Tawfíq (1852–1892), byť jím původně podporovaný, vypovědět z Egypta.⁷⁹

V letech 1879–1883 pobýval Afghání v Indii, kde napsal své jediné velké dílo, jež se zachovalo, *Odpověď materialistům (ar-Radd ʿalá ad-dahríjín)*. Dílo bylo namířené především proti indickým islámským modernistům a jejich aligarhské škole a zvláště proti jejich přednímu představiteli Sajjidu Ahmadu Chánovi.⁸⁰ Byť je pravdou, že indiští modernisté zastávali z pohledu ortodoxního islámu některé značně problematické teze, Afgháního motivace k útoku na ně byla primárně politická, kvůli jejich údajnému kolaborantství s britskými okupanty.⁸¹ Poté strávil Afghání několik let v Paříži, kde se zapojil do slavné polemiky s francouzským orientalistou Ernestem Renanem (1823–1892) a především spolu s ʿAbduhem vydával radikální panislámský časopis *al-ʿUrwa al-wuthqá (Nejpevnější pouto)*,⁸² a v Londýně, kde spolu se svým přítelem anglickým dobrodruhem Wilfridem Bluntem (1840–1922) spřádal překvapivě plány na uzavření britsko-muslimské protiruské aliance za podmínky stáhnutí se

⁷⁸ V sedmdesátých 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 Ismáʿíla a diktátu velmocí. V roce 1879 byl Ismáʿíl osmanským sultánem sesazen a chedívem se stal jeho syn Tawfíq (1852–1892). V letech 1881–1882 proběhlo v Egyptě nacionalistické povstání proti politice chedíva Tawfíqa a zahraničnímu vměšování do egyptských záležitostí, vedené plukovníkem Ahmadem ʿUrábím Pašou (1837–1911), jehož porážka vyústila v trvalou okupaci Egypta Velkou Británií. K egyptské krizi viz COLE, Juan R. I., *Colonialism and Revolution in the Middle East. Social and Cultural Origins of Egypt's ʿUrabi Movement*, Princeton, New Jersey 1993; v češtině BAREŠ, VESELÝ, GOMBÁR, *Dějiny Egypta*, s. 450–462.

⁷⁹ Podrobně o Afgháního působení v Egyptě viz KEDDIE, *Sayyid Jamāl*, s. 81–128.

⁸⁰ Sajjid Ahmad Chán (1817–1898) byl indickým modernistou a politickým aktivistou. Byl pozitivně ovlivněn britskou kulturou a stal se neochvějným stoupencem moderní vědy, mezináboženského dialogu a islámské reformy. V roce 1875 založil muslimskou univerzitu v Aligarhu, jež se stala přední institucí prosazující islámsko-modernistický pohled v Indii. Jeho oponenti mu vyčítali přílišnou lojalitu k britským vládcům Indie a některé značně nonkonformní názory v otázkách vztahu vědy a náboženství. Podrobněji k Sajjidu Ahmadu Chánovi viz některé publikace pákistánsko-amerického akademika Hafeeze Malika. K islámskému modernismu v Indii obecně viz AHMAD, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857–1964*, New York, Oxford 1967.

⁸¹ MOADDEL, *Islamic Modernism*, s. 89.

⁸² Tento název Afghání 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-ʿUrwa al-wuthqá* viz ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 58–63; SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, s. 44–45, 49–56.

Velké Británie z Egypta. Po neúspěchu tohoto ambiciózního plánu odcestoval Afghání do Ruska, kde se bez většího úspěchu pokoušel o protibritskou agitaci. Jediná jeho úspěšná politická kampaň spadá do počátku devadesátých let, kdy v Íránu, ač celoživotní vášnivý kuřák, podporoval protitabákový bojkot.⁸³ Zbytek života strávil Afghání v Istanbulu, kde podporoval panislámské snahy sultána Abdülhamida II. (1842–1918), a chtěl se stát jeho zástupcem pro oblast Indie, Afghánistánu a Střední Asie.⁸⁴ Záhy se však nepřekvapivě dostal do nemilosti a poté co jeho stoupenec zavraždil íránského šáha Násieroddína (1831–1896) byl v té době již těžce nemocný Afghání, jehož podíl na této vraždě zůstává předmětem spekulací, ostrakizován. Roku 1897 umírá na rakovinu čelisti, mnoho jeho stoupenců, navzdory vší evidenci, věřilo, že byl otráven na popud kruhů kolem sultána.

3.1.2 Myšlenkový svět

Afgháního politické aktivity byly vždy předmětem kritiky, která zpochybňovala jeho morální integritu a popisovala jej jako bezskrupulózního intrikána s tajemnou agendou. Otázkou ovšem zůstává Afgháního vnitřní oddanost islámu jako náboženství, jež byla za jeho života zpochybňována jeho odpůrci z řad muslimů i později některými orientalisty. Podle těchto názorů viděl Afghání v islámu hlavně prostředek k dosažení politických a možná spíše osobních cílů. Britský orientalista irácko-židovského původu Elie Kedourie se ve svém slavném širavém díle pokusil rozplést konspirativní charakter Afgháního působení, sám se však nejednou dostal přes hranice oblasti konspiračních teorií.⁸⁵ Ohledně Afgháního osobní zbožnosti existují rozporuplná svědectví z jeho života. Podle některých miloval zábavu a dámskou společnost, podle jiných byl striktně

⁸³ Íránský šáh Násieroddín bezhlavě uděloval koncese zahraničním společnostem, příslovečný pohár trpělivosti íránské veřejnosti přetekl, když roku 1890 udělil britské společnosti výhradní práva na obchod s tabákem. O rok později se ve velkých městech zvedl odpor veřejnosti koordinovaný ší'itskými duchovními pomocí telegrafu, jenž donutil íránskou vládu koncesi zrušit, viz např. AXWORTHY, Michael, *Dějiny Íránu. Říše ducha – od Zarathuštry po současnost*, Praha 2009, s. 148–149.

⁸⁴ MISHRA, *From the Ruins*, s. 88.

⁸⁵ KEDOURIE, *Afghani and Abduh*.

praktikujícím muslimem a asexuálním asketou. Dnešní sunnitská produkce jej zobrazuje jako zbožného sunnitského muslima pohybujícího se ve svém reformním úsilí v rámci islámské ortodoxie.⁸⁶ V hodnocení Afgháního osobnosti je nutné vzít v potaz i možnost osobnostního vývoje v průběhu let. Nebylo by snad až tolik zvláštní, kdyby byl Afghání poněkud jinou osobností v Káhiře sedmdesátých let, než byl v Istanbulu v letech devadesátých. Nerozsáhlá písemná produkci, která po něm zůstala zachována, tento problém ani v nejmenším nevyjasňuje. Afghání si často protiřečí a více či méně obměňuje své názory v závislosti na adresátovi jeho sdělení.

Pro stoupence teorie o Afgháního nepravověrnosti je důležitým argumentem jeho pařížská polemika s orientalistou Renanem, jež byla vůbec první významnou moderní veřejnou polemikou mezi západním a muslimským intelektuálem.⁸⁷ Renan v březnu roku 1883 ve své přednášce velebil helénismus jako zdroj vědy a pokroku v Evropě a zaútočil na islám jako údajný zdroj despotismu, netolerance a úpadku, vynález primitivních arabských nomádů, kteří zničili velké civilizace Byzantinců a Sásánovců. Někdejší úspěchy islámské civilizace ve vědě a filozofii jdou dle Renana na vrub výhradně nearabským etnikům, neboť věda a filozofie jsou semitskému duchu cizí. Islám jako takový ve svém důsledku obojí potlačil.⁸⁸ Afghání se ve své odpovědi jeví být obecně skeptický k náboženství ve vztahu k filozofii a vědě, pouze Renanovi odporuje, že islám není v tomto ohledu horší než jiná náboženství a že Arabové v rámci islámské civilizace rozhodně nepředstavovali primitivní barbary.⁸⁹

Obecně lze konstatovat, že Afgháního postoje silně vykazují známky ovlivnění tradicemi ší'itského islámu a íránské filozofie včetně určitých prvků mesianismu charakteristických pro bábismus.⁹⁰ Z íránského prostředí pocházel

⁸⁶ IMÁRA, *Džamáluddín al-Afghání*.

⁸⁷ MISHRA, *From the Ruins*, s. 100.

⁸⁸ KEDOURIE, *Afghani and 'Abduh*, s. 43.

⁸⁹ AL-AFGHANI, Sayyid Jamal al-Din, *Religion versus Science*. In: MOADDEL, TALATTOF, *Modernist and Fundamentalist Debates*, s. 23–28.

⁹⁰ Bábismus je mesianistický náboženský směr, jenž se utvořil v polovině 19. století v Íránu na bázi ší'itského islámu. Zakladatelem hnutí byl 'Alí Muhammad aš-Šírází (1819–1850), jenž se prohlásil za oprávněného mluvčího (*báb*) očekávaného imáma. Šírází se brzy dostal do konfliktu s qádžárovskou státní mocí a roku 1850 byl popraven. Zanechal po sobě rozsáhlé dílo,

jeho sklon k racionalismu v náboženství, jenž tolik šokoval konzervativní sunnitské *'ulamá'*. Afgháního důraz na potřebu odlišné prezentace náboženského učení pro široké masy a pro zasvěcenou elitu má rovněž kořeny v heterodoxních ší'itských směrech a v tradici islámské filozofie. V Egyptě měl Afghání vazby na svobodné zednáře, což nepochybně formovalo jeho postoje směrem k volnomyšlenkářství a tendence k nadkonfesionalismu.⁹¹ Pro Afgháního hrál islám především roli civilizačního rámce. Ať již byla jeho soukromá víra v duchovní obsah islámu jakákoliv, bezpochyby se velmi silně cítil být příslušníkem velké civilizace definované islámem. Důraz na hodnotu civilizace přejal Afghání ze Západu, kde byl v 19. století velmi silný. V tomto ohledu byl ovlivněn především francouzským historikem Françoisem Guizotem (1787–1874).⁹²

Afghání ve svém myšlení kombinoval některé zdánlivě protichůdné tendence. Na jedné straně se hlásil k hodnotám náboženské tolerance a prosazoval nadkonfesionální etnický nacionalismus, na straně druhé byl stoupencem panislamismu a idejí jednoty všech muslimů. Během svého působení v Egyptě a Indii ve svých vyjádřeních zdůrazňoval úctyhodnou starobylost místních civilizací a silně prosazoval spolupráci s lokálními nemuslimy na nacionalistickém boji a společných cílech.⁹³ Vedle vědomí příslušnosti k islámské civilizaci Afghání propagoval i příslušnost k širší orientální civilizaci čelící jako celek západnímu impaktu. Sám sebe chápal jednoznačně jako Orientálce. Rozdílná náboženství, a zvláště tři „abrahámovská“, pro něj ve své podstatě nepředstavovala rozdělující faktor.⁹⁴ Afghání vždy zdůrazňoval, že jeho kritika Západu není kritikou křesťanství, ale je kritikou západního imperialismu.

nejvýznamnější je kniha *Baján* (Oznámení), jež je jakousi napodobeninou Koránu. Celkově Bábovo učení, jež se prezentovalo jako reforma islámu, vykazovalo mnoho ezoterických prvků, jen těžko pochopitelných pro nezasvěcené. Z bábismu se záhy vyvinul bahá'ismus, jenž se postupně etabloval jako samostatné synkretické misijní náboženství. Dnes má bahá'ismus několik milionů příznivců po celém světě. Směr *azalija*, který zůstal věrný původnímu Bábovu učení, nemá dnes více než několik tisícovek příznivců. Blíže viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty*, s. 201–205.

⁹¹ K Afgháního vazbám na svobodné zednáře v Egyptě viz COLE, *Colonialism*, s. 137–153.

⁹² MOADDEL, *Islamic Modernism*, s. 87.

⁹³ MISHRA, *From the Ruins*, s. 83–84.

⁹⁴ BADAWI, M. A. Zaki, *The Reformers of Egypt. A Crique of Al-Afghani, 'Abduh and Ridha*, London 1978, s. 8.

V pozdější fázi svého života kladl hlavní důraz na panislamismus, jako prostředek k nezávislosti jednotlivých muslimských zemí, loajality k orientální civilizaci jako celku se však nikdy nezřekl.

Afghání striktně odmítal sunnitsko-ší'itské schisma, z nějž obviňoval sobecké muslimské vládcy, kteří mezi sebou vedli války, aby drželi lid v nevědomosti.⁹⁵ Jeho rozhodnutí vydávat se z taktických důvodů za původem sunnitu lze nahlížet i z tohoto úhlu pohledu, nikoliv pouze jako projev obskurní konspirace. Přál-li si Afghání muslimskou jednotu, musel dokázat oslovit jak sunnity, tak ší'ity. Mezi sunnity by jako ší'ita nepochybně neměl šanci na úspěch. Kdyby oficiálně k sunnitskému islámu konvertoval, zavrhl by jej ší'ité jako odpadlíka. Vydávat se za původem sunnitu, bylo patrně tou nejschůdnější cestou, jak oslovit obě komunity.

Myšlenky panislamismu nejpregnantněji Afghání vyjádřil v *al-Urwa al-wuthqá*. Časopis se přes nevelký rozsah, omezenou distribuci a krátkou životnost (během sedmi měsíců vyšlo osmnáct čísel a Britové všemožně bránili jeho šíření v islámském světě) stal přelomovým počinem v dějinách radikálního muslimského žurnalistiky. Časopis prosazoval potřebu muslimské hrdosti, nutnost reinterpretační islámských principů, odpor proti britskému imperialismu. Byl směřován „Orientálcům obecně a muslimům zvláště“.⁹⁶ 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 islámského bloku.⁹⁷ Zde byl Afghání ochoten v důsledku aktuálních hrozeb ustoupit z původních konstitucionalistických ideálů.

Afghání odmítal západní pohled, že chtějí-li se muslimové modernizovat, musí se vším všudy přijmout západní kulturní vzorce, musí se „westernizovat“. Modernita dle něj může v islámském prostoru plně rozkvést, aniž by muslimové

⁹⁵ MISHRA, *From the Ruins*, s. 113.

⁹⁶ Tamtéž, s. 98.

⁹⁷ SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, s. 49.

kopírovali Západ. Je třeba změnit letargickou mentalitu soudobých muslimů a změnit zahrávající společenský systém. Islám v tom není překážkou, naopak správně pojatý může být hybným motorem. Islám v chápání Afgháního představuje akční náboženství vyžadující akční vyznavače.⁹⁸ Afghání neustále citoval koránský verš „*Bůh nezmění to, co je v lidu nějakém, pokud se tento sám nezmění.*“ (13:11). Původní učení islámu bylo v souladu s moderním racionalismem, nyní islám potřebuje svoji reformaci. Afghání se často odvolával na blahodárnost křesťanské reformace a jejího velikána Martina Luthera (1483–1546), sebe samého potom nejspíše viděl jako jeho islámskou dobu. Prohlásil: „*Pravý duch Koránu je v naprostém souladu s moderními svobodami. Neduhy a fanatismus pochází z příměsí a ignorantských komentářů. Pokrok času nyní odhalil zlé důsledky předchozích chyb.*“⁹⁹

3.1.3 Hodnocení

Afghání byl politicky velmi aktivní a jeho schopnost dostat se do přízně předních politiků (jakož i vzápětí o tuto přízeň přijít) se zdá být téměř neuvěřitelná. Jeho působení však bylo v tomto ohledu, s výjimkou úspěchu protitabákového bojkotu v Íránu, naprostým fiaskem. Do historie a srdcí muslimů se tak zapsal především jako myslitel, přestože jeho zachované dílo je velmi skromné a pro svoji obsahovou nekonzistentnost jen velmi těžko uchopitelné. Přestože nebyl Afghání systematickým myslitelem, stal se jednou z předních postav moderního islámského myšlení a jeho vliv na pozdější ideový vývoj v islámském světě byl zásadní. Synkretismus v jeho myšlení i širě jeho záběru zapříčinily, že na něj navázali myslitelé a aktivisté velmi rozmanitého charakteru i mimo úzké hranice islámského modernismu. Stopy jeho myšlení lze vysledovat v nejrůznějších ideologiích, jež hráli úlohu v islámském světě ve 20. století, ať již se jednalo o sekulární liberalismus, etnický nacionalismus, panislamismus či islámský fundamentalismus. Představitelé těchto rozdílných ideových orientací se k

⁹⁸ BADAWI, *The Reformers*, s. 9.

⁹⁹ KEDDIE, *Sayyid Jamāl*, s. 362.

Afgháního odkazu dodnes programově hlásí. Tím, že celý život cestoval a nebyl přímo spojen s jedinou konkrétní zemí, měly jeho myšlenky dopad v širokém islámském světě. Přes nezdůrazňování či přímo popírání některých stránek jeho myšlení a působení ze strany představitelů sunnitské ortodoxie, Afgháního současná přijatelnost pro tyto kruhy ukazuje na výrazné, byť někdy na první pohled ne zcela patrné, proměny, jimiž islám v průběhu 20. století prošel.

3.2 Muhammad °Abduh

Nejvýznamnější osobnost islámského modernismu v Egyptě představuje bezesporu Muhammad °Abduha. Jeho myšlenky se utvářely v době, kdy již islámský svět čelil naplno tlaku dynamického evropského kolonialismu a západní dominance nad muslimy se stala neoddiskutovatelnou realitou. °Abduhův modernismus spočíval ve snaze nalézt „rozumnou“ střední cestu pro řešení společenské krize pomocí reformy, 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 v duchu svého učitele Afgháního jako návrat k „čistému islámu“, racionálnímu náboženství podporujícímu aktivní přístup jedince a pokrok společnosti.

3.2.1 Život

Muhammad °Abduh vyrůstal od svého narození roku 1849 v nilské deltě obdobným způsobem jako ostatní egyptští chlapci a zdá se, že vzpomínky na toto období byly významným zdrojem jeho pozdějšího silného vlasteneckého citění.¹⁰⁰ Jeho rodina si zakládala na dobrém původu, a přestože nebyl °Abduhův otec nikterak bohatý, mohl si dovolit platit synovi soukromou výuku Koránu. Asi

¹⁰⁰ Údaje k životu Muhammada °Abduha v této kapitole čerpám především z klasických prací ADAMS, *Islamic Modernism* a HOURANI, *Arabic Thought* a zvláště z nejnovější °Abduhovy biografie SEDGWICK, *Muhammad Abduh*.

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 mladý °Abduh setkal s tradičním způsobem výuky, jenž považoval za naprosto bezduchý a ubíjející. Zlomem v jeho životě se stalo setkání se strýcem šajchem Darwíšem Chadrem, vzdělaným a zcestovalým mystikem 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. 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 °Abduha plně vyvedlo až setkání s al-Afgháním, k němuž docházel na jeho večerní přednášky. Díky Afghánimu °Abduh poznal jak práce klasického islámského, tak moderního evropského myšlení, což pozvolna formovalo jeho vlastní intelektuální obzor. 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 azharských *°ulamá'*. Po absolvování začal učit na al-Azharu a zároveň na konkurenčním vzdělávacím institutu *Dár al-°ulúm* (Dům věd) a rovněž dával lekce arabštiny na Chedívské jazykové škole. Tématem jeho přednášek bylo jednak dílo *Pojednání o etice (Tahdhíb al-achlâq)* Ahmada Ibn Miskawajha (cca 940–1030), Ibn Chaldúnova *Muqaddima a Dějiny civilizace v Evropě (Histoire de la civilisation en Europe)* Françoise Guizota. Afgháního prostřednictvím se seznámil se špičkami tehdejšího egyptského společenského a politického života a rovněž vstoupil do zednářské lóže.¹⁰¹ °Abduhovy vazby na svobodné zednářství a některé aktivity v zákulisní politice v tomto dramatickém období nejsou dodnes zcela jasné. Z obav před zahraniční intervencí se zapojil do °Urábího hnutí, byť se mu jeho násilné metody a požadavky ustavení zastupitelské vlády přičily. Byl přesvědčen, že postupnými reformami a vzděláváním lze dosáhnout většího úspěchu než revolucí shora a předáním vlády

¹⁰¹ SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, s. 15–21.

nepřipravenému lidu. Po potlačení hnutí byl vězněn a odsouzen k trestu exilu na tři roky a tři měsíce.¹⁰²

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. Zde °Abduh stále ještě traumatizován porážkou °Urábího hnutí přispíval svými články do *al-°Urwa al-wuthqá*. Radikální politická propaganda mu však byla cizí a po odchodu z Paříže se rozešel s politickým aktivismem i s Džamáluddínem al-Afgháním.¹⁰³

°Abduh se následujícího roku vrátil zpět do Bejrútu, kde 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 *Traktát o jedinosti Boží (Risálat at-tawhíd)*. 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.¹⁰⁴

Když se roku 1888 °Abduh vrátil do Egypta, jeho 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 britským generálním konzulem lordem Cromerem (1841–1917) v průběhu let navázal určitou formu přátelství či

¹⁰² ADAMS, *Islamic Modernism*, s. 52–56.

¹⁰³ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 158.

¹⁰⁴ 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 představuje významný argument pro pochybovače o °Abduhově skutečné vnitřní oddanosti islámu. Sedgwick (*Muhammad Abduh*, s. 62–63) uvádí kuriózní a nepřilíš 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 Abdülhamida 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 chalífy, nechat nařídít °Abduhovo vykázání z Bejrútu.

přínejmenším vzájemného respektu.¹⁰⁵ Cromer byl také tím, kdo nad ním opakovaně držel ochrannou ruku během jeho neshod s egyptskými představiteli. °Abduh po návratu působil jako soudce (*qádí*) nejprve v provinčních městech Banhá a az-Zaqázíq a poté u apelačního soudu v Káhiře.¹⁰⁶ Během své soudní praxe °Abduh příznačně aplikoval právo spíše na základě *idžtihádu* a jisté interpretační svobody než na strohém legalismu.

°Abduh byl 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 přišel v roce 1899 s jeho jmenováním do funkce egyptského státního *muftího*, nejvyšší oficiální autority v oblasti náboženského práva, v níž setrval po zbytek života. V této pozici měl možnost pracovat pro reformu šaríatských soudů či správy *waqfů* (náboženských nadací),¹⁰⁷ především ovšem vydával autoritativní

¹⁰⁵ Cromer se o °Abduhovi vyjadřoval pozitivně ve svém slavném dvojdielném pojednání o vývoji Egypta pod britskou dominancí (1908), jež je jinak plné tvrdých útoků na islám a egyptskou kulturu.

¹⁰⁶ 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 °Abduh 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, viz SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, s. 72–73.

¹⁰⁷ *Waqf* (pl. *awqáf*), nábožensko-charitativní nadace, představuje zcela zásadní instituci středověkého muslimského světa, jejíž idea spočívala v odkázání části majetku, zpravidla nemovitého, na „službu Bohu“. Tento majetek se stal nezdanitelným a nezczitelným, a zisk z něj měl 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, *Dvoji tvář islámské charity*, Brno 2008, především s. 40–44, 47–48; LAPIDUS, *A History*, viz rejstřík.

fatwy.¹⁰⁸ ʿAbduh také publikoval své články a polemiky v egyptském tisku, zvláště na stránkách reformistického časopisu *al-Manár* (*Maják*), který vydával jeho žák Rašíd Ridá. V *al-Manáru* byly zároveň publikovány ʿAbduhovy přednášky a *tafsír* (výklad Koránu).

V posledních letech ʿAbduhova života proti němu narůstala konzervativní opozice.¹⁰⁹ Útoky v novinách a celková deziluze z odporu proti jeho reformním snahám se nepochybně projeví i na zhoršujícím se zdravotním stavu. Muhammad ʿAbduh 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.

3.2.2 Traktát o jedinství Boží

Ústředním motivem ʿAbduhova 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 *ummy*. Obdobné ideové východisko dlouho před ním kupříkladu formuloval reformátor a zakladatel puritánsko-revivalistického hnutí na Arabském poloostrově Muhammad Ibn ʿAbd al-Wahháb (1703–1792), nicméně ʿAbduhovy závěry plynoucí z tohoto východiska byly diametrálně odlišné. Jeho snahou bylo

¹⁰⁸ *Fatwá* (pl. *fatáwá*) je nábožensko-právní dobrozdání či komentář kvalifikovaného odborníka (*muftí*) k určitému problému, společenskému jevu, politické otázce atd. Blíže viz MASUD, Muhammad Khalid, MESSICK, Brinkley, DALLAL, Ahmad S., *Fatwā*. In: ESPOSITO, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 2., New York, Oxford 1995, s. 8–17.

¹⁰⁹ Opozice proti ʿAbduhovi 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, *Islamic Reform*, především s. 183–191.

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

°Abduh vyložil své náboženské postoje konzistentně v již zmíněném nejslavnějším díle *Traktát o jedinství Boží (Risálat at-tawhíd)*. V obsáhlé předmluvě definuje pojem *tawhídu* jako neměnnou jedinství Boží, vymezuje islám jako jedinečné náboženství apelující na lidský rozum a popisuje jeho doktrinální vývoj i důvody jeho pokřivení.¹¹⁰ °Abduh filozoficky dokazuje nezbytnou existenci jediného všemocného Boha jakožto prvotní příčiny. Vědecké studium stvořeného světa považuje za naprosto žádoucí a bohubíbe, 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 uskuteční.¹¹¹ °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.¹¹² 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. Jejich věrohodnost lze dle °Abduha potvrdit racionálním způsobem.¹¹³

¹¹⁰ °ABDUH, Muhammad, *Risálat at-tawhíd*, al-Qáhira 1897, s. 2–15.

¹¹¹ Tamtéž, s. 37–40.

¹¹² Tamtéž, s. 52.

¹¹³ 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, *Risálat*, s. 72). Tento argument vyznívá západnímu čtenáři značně kontraproduktivně, i vzhledem k faktu, že středověcí křesťanští polemici a ještě

Náboženství a věda jsou dvě odlišné věci. 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.¹¹⁴

Za vrchol proroctví považuje [°]Abduh Muhammadovo vystoupení. Pokládá jej za Boží milost pro celé lidstvo a zvláště pro staré Araby, kteří se kořili modlám, zabíjeli novorozené dcery¹¹⁵ 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.¹¹⁶

[°]Abduh se hlásí ke koránské myšlence jediného Božího náboženství, přinášeného všemi proroky po všechny časy (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 dva starší „abrahamovské“ monoteistické systémy přímo, je zřejmé, že prvotním stadiem náboženství, založeném na přísném dodržování Božích příkazů a zákazů myslí judaismus, a další fázi náboženství kladoucího důraz na emoce a askezi, myslí křesťanství. Jako vrchol v náboženských dějinách lidstva přichází islám se svým důrazem na rozum.¹¹⁷ Při popisu bezprecedentní rychlosti

někteří raní orientalisté nezdůvodnili s oblibou vysvětlovali Muhammadovy stavy během zjevení duševní poruchou, epilepsií či jinými formami onemocnění.

¹¹⁴ [°]ABDUH, *Risálat*, s. 77–78.

¹¹⁵ 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).

¹¹⁶ [°]ABDUH, *Risálat*, s. 83–93.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 104–108.

šíření islámu ʿAbduh apologeticky popírá jakoukoliv roli síly a moci. Lidi prý 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. ʿAbduh vyzdvihuje evropskou reformaci jako snahu o návrat k původní čistotě víry. Určité směry protestantství dokonce považuje za velmi blízké islámu co do podstaty, lišící se pouze svojí formou a skutečností, že neuznávají Muhammada jako proroka.¹¹⁸ Naproti tomu muslimové této doby dle ʿAbduhovy metafory připomínají lékaře, který dříve léčil nemocné účinným lékem a nyní, když sám onemocněl, odmítá tento lék užívat.¹¹⁹

Risálat at-tawhíd se zvláště po smrti Muhammada ʿAbduha velmi rozšířila a stala se mezi muslimy vyhledávaným dílem. Orientalisty je přijímána převážně 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 ʿAbduh nedokázal vyrovnat velkým islámským filozofům a myslitelům jako Ibn Sínovi (980–1037), a nevybudoval nový myšlenkový svět. Pouze eliminoval to, co bylo překonáno duchem pokroku. Tím ovšem alespoň postavil základy pro možné budoucí utvoření plnohodnotné moderní islámské filozofie a teologie.¹²⁰ Elie Kedourie dílo označil rovnou za „povrchní teologii“.¹²¹ Toto hodnocení není ovšem zcela spravedlivé, neboť *Risálat at-tawhíd* byla zamýšlena pro široký čtenářský okruh, čímž bylo ʿAbduhovo 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. Snaží se dle vzoru největšího islámského středověkého teologa al-Ghazálího nacházet střední cestu

¹¹⁸ Tamtéž, s. 124.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 128.

¹²⁰ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 105–107.

¹²¹ KEDOURIE, *Afghani and ʿAbduh*, s. 2.

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

3.2.3 Výklad Koránu

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 středověkého *fiqhu* a opatrně se stavěl i k velké části *sunny*. 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 komentátorů a na to, jak oni chápali Korán, ale bude se nás ptát na Knihu, již seslal, aby nás vedla a poučila nás“.¹²² [°]Abduh cítil potřebu nového *tafsíru*, jenž by se neobracel pouze k učencům vzdělaným v islámských vědách, ale především k prostým Egypťanům a muslimům obecně. Tradiční komentáře dle něj nemohly řešit naléhavé problémy nové doby a bylo třeba nechat mluvit Korán sám za sebe.¹²³

Při výkladu Koránu klade [°]Abduh důraz na metodu *idžtihádu* a princip *maslahy* (veřejného zájmu), 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.¹²⁴ [°]Abduh v souladu s islámskou ortodoxií rozlišuje povinnosti muslima vůči Bohu (*ibádát*) a

¹²² JANSEN, J. J. G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1980, s. 19.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ KROPÁČEK, *Moderní islám, II. díl*, s. 12.

povinnosti vůči ostatním lidem (*mu^cámalát*). 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.¹²⁵ V jistých bodech ^cAbduh ovšem jednoznačně setrvává na tradičních koránských předpisech. Kupříkladu je jasným zastáncem trestu smrti za vraždu, přestože se v jeho době již i někteří muslimští právníci klonili k nápravě pachatele ve vězení. ^cAbduh obhajuje rovněž koránský zákaz pití alkoholu a hraní hazardních her. Zvláště nárůst pití alkoholu, jehož škodlivost potvrdily i moderní lékařské poznatky, by měl dle něj pro Egypt tragické následky. ^cAbduhova teorie společenské jednoty a společenské morálky stojí na koránském principu vzájemné spolupráce v bránění zlu a vyzývání k dobru (3:104). Nejen ^culamá', ale všichni lidé mají spolupracovat při službě veřejnému blahu a zapojit se v charitativních aktivitách.¹²⁶ Základem všeho je ovšem upřímnost a rozumový přístup ve víře a činech. ^cAbduh například chápe 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.¹²⁷

Dle ^cAbduha nemá smysl se snažit identifikovat či detailně vykládat nejasné zmínky (*mubham*) v Koránu. Například ve verši 2:58 zmiňujícím „*toto město*“,¹²⁸ jež je tradiční exegezí identifikováno jako Jeruzalém, případně Jericho, není vůbec podstatné, o jaké město se přesně jedná. 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 apokryfních narácí (*isrá'ílíját*) na text Koránu. Naopak považuje text Koránu za všeobecně aplikovatelný, což ukazuje mimo

¹²⁵ ESPOSITO, *Islam and Politics*, s. 48–49.

¹²⁶ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 171–173.

¹²⁷ Tamtéž, s. 169–170.

¹²⁸ 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.

jiné ve svém „aktualizačním“ komentáři k jednotlivým veršům. Tradiční exegeze ve svém výkladu veršů 92:14–17 považovala za „nejzbožnějšího“ Muhammadova tchána Abú Bakra a za „nejbídnějšího“ Abú Džahla či Umajju Ibn Chalafa, známé nepřátele Proroka. ¹²⁹Abduh ve svém komentáři téže koránské pasáže na téměř osmi stránkách napomíná a varuje svoje současníky. V komentáři k verši 2:170 využívá zmínku obrany „zvyklostí otců“, tradičně připisovanou staroarabským pohanským zastáncům rituální praxe řezání velbloudího ucha, případně skupině židů odmítající islám, k útoku na dnešní stoupence *taqlídu*. Výtky z verše 2:165 zase přesměrovává ¹³⁰Abduh z někdejších mekkánských polyteistů na stoupence dnešní „pokřivené“ formy sufismu vykazující výstřední úctu svým šajchům a hrobkám světců.¹³⁰

¹³¹Abduh 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.¹³¹ Přestože Korán dle něj není vědeckým dílem, dává ¹³²Abduh různé jeho pasáže do souvislosti s moderními vědeckými poznatky. Odmítá chápání některých událostí a jevů popisovaných v Koránu jako zázraků a nabízí „moderní“ vysvětlení. Anděly je možné chápat jako přírodní síly, sedmero nebes jako sedm planet sluneční soustavy.¹³² Boží zásah proti nepřátelské armádě táhnoucí na Mekku, jež popisuje 105. koránská súra, interpretuje ¹³³Abduh jako jakousi epidemii, pravděpodobně neštovice.¹³³ V Koránu nachází podporu i pro některé teze darwinismu, jako je boj o přežití a přirozený výběr jako součást

¹²⁹ JANSEN, *The Interpretation*, s. 25–28.

¹³⁰ SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, s. 85–86.

¹³¹ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 136.

¹³² Zajímavé je, že Neptun jako osmá planeta sluneční soustavy byl objeven již roku 1846. V této souvislosti je třeba poukázat na fakt, že ačkoliv ¹³³Abduh 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, viz ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 136–137.

¹³³ SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, s. 87.

přírodních zákonů.¹³⁴ Nařčení z toho, že připuštěním přírodních zákonů vlastně popírá všemohoucnost Boží, se ʿAbduh brání poukazem na koránský pojem tradice či zvyklosti Boží (*sunnat Alláh*), v níž nejsou žádné odchylky (33:62, 35:43).¹³⁵ Legendu o andělech Hárútovi a Márútovi (2:102) využívá k několikastránkovému útoku na magii a lidové zaříkávačství jako na falešné triky. ʿAbduh popírá jakoukoliv formu účinné magie a například 114. síru, jež byla tradičně vykládána jako formule ochraňující před zlými kouzly, interpretuje jako odsudek klevetění a pomluv.¹³⁶ Džiny ztotožňuje s mikroby a při koránské zmínce o blesku hovoří o elektřině, telegrafu, telefonu a tramvaji. Nebylo by ovšem spravedlivé ʿAbduha 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, ani 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. Lidská znalost Koránu je lidskou znalostí Boha.¹³⁷ ʿAbduh se tímto přibližuje moderní křesťanské exegezi, jež již nepovažuje za příliš zásadní, zda je některá část Bible historicky přesná či nikoliv. Obdobně dle ʿAbduha může moderní věda změnit muslimskou středověkou kosmologii a světonázor, ale nikoliv víru jako takovou.¹³⁸

ʿAbduhův výklad Koránu se velmi odchýlil od klasických způsobů muslimské exegeze. Odlišoval se jak formou, tak především svým obsahem. Odvíjel se od ʿAbduhova reformního programu, a proto bylo jeho hlavním cílem podnítit egyptské muslimy, aby s pomocí svého svatého textu našli inspiraci

¹³⁴ Hrbek upozorňuje na příznačnou skutečnost, že zatímco ʿAbduh 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, Ivan, *Islámská koncepce dějin*. In: MUZIKÁŘ, Josef (ed.), *Islám a současnost*, Praha 1985, s. 28.

¹³⁵ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 140.

¹³⁶ JANSEN, *The Interpretation*, s. 31.

¹³⁷ Tamtéž, s. 34.

¹³⁸ RAHMAN, Fazlur, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, London 1984, s. 51.

pro svépomoc a nápravu tristního stavu své společnosti. °Abduh chtěl zbavit *tafsír* přemíry gramatických poznámek a teoretických spekulací a zpřístupnit jej obyčejným lidem. Na rozdíl od tradičních *tafsírů* se °Abduhův výklad vyznačuje snahou poskytnout srozumitelné morální ponaučení pokaždé, když to koránský text umožňuje.¹³⁹ 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.

3.2.4 Fatwy

Muhammad °Abduh se díky pozici egyptského státního *muftího* stal nejvyšší oficiální autoritou pro výklad *šari'yy* v zemi.¹⁴⁰ Náležel k hanafijskému *madhhabu*, nicméně všeobecná vize reformy jej i v této funkci v určitých případech přiměla k vychýlení se z v té době obecně přijímané metodiky. Během svého šestiletého působení °Abduh vydal okolo tisíce *fatw* a je velmi pravděpodobné, že vypracováním některých z nich pověřoval své podřízené v Úřadu pro *fatwy* (*Dār al-iftā*). Drtivá většina z *fatw* (nejméně 728) se týkala ekonomických záležitostí (otázek spojených s *waqfy*, dědickým řízením, pronájmy, dluhy). Druhá část *fatw* (více než sto) se týkala rodinné problematiky, především rozvodu, manželství, výživného, výchovy dětí. Dalších 29 *fatw* se

¹³⁹ BALJON, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*, Leiden 1968, s. 5.

¹⁴⁰ Funkce státního *muftího* a s ní spojený Úřad pro *fatwy* (*Dār al-iftā*) 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 utvoření *Dār al-iftā* a jeho vývoji viz SKOVGAARD-PETERSEN, Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, Leiden, New York, Köln 1997, s. 100 nn.

týkalo trestněprávních otázek spjatých s odplatou a zabitím. Zbývající *fatwy* se týkaly například křesťanství, nacionalismu, záplav, pojištění, poštovních spořitelů a určování počátku nového měsíce. *Fatwy* týkající se *waqfů* mají pro badatele velkou vypovídací hodnotu o sociálním zázemí lidí, kteří s nimi byli v nějaké souvislosti. Jinak se v nich ovšem ^oAbduh plně řídil postupy hanafijského práva a nejsou nijak revoluční, stejně jako naprostá většina jeho ostatních *fatw*.¹⁴¹

Do historie se ovšem příznačně zapsaly ty z ^oAbduhových *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 ^oAbduh povolil z islámského hlediska problematické životní a majetkové pojištění a zakládání účtů s úrokovou sazbou.¹⁴² 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 ^oAbduha obrátila dopisem komunita až z druhého konce Afriky, svědčí jednak o jeho proslulosti, a rovněž o nebývalém rozmachu moderních způsobů komunikace v ^oAbduhově době. První dotaz zněl, zda je z náboženského hlediska povoleno muslimům nosit klobouk. Druhý dotaz zněl, zda mohou muslimové jíst maso ze zvířat zabitých křesťany. Třetí dotaz 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 ^oAbduh odpověděl kladně. Nošení klobouku bylo tehdy spojováno s přijetím evropského životního stylu a s odcizením se vlastním kořenům a i v Egyptě se jednalo o ožehavou otázku. ^oAbduh ve *fatwě* potvrdil, že dokud nošení klobouku neznamena kopírování Evropanů v jejich náboženství, ale má ryze praktické účely, tak je povoleno.¹⁴³

¹⁴¹ SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam*, s. 121–123.

¹⁴² O ^oAbduhových *fatwách* týkajících se finančních otázek blíže viz např. SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, s. 95–97.

¹⁴³ SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam*, s. 123.

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 pomocí *idžtihádu* překonávat rozdíly mezi *madhhaby* 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 porážky¹⁴⁴ u transvaalských křesťanů. Ti při porážce nevyslovovali předepsanou náboženskou formuli (*tasmija*) a zabíjeli dobytek sekýrou. [°]Abduhovo dobrozdání znělo, že na základě koránského verše 5:5 mohou muslimové jíst maso od „lidu Knihy“ (*ahl al-kitáb*),¹⁴⁵ zvláště v takto vzdálených končinách, kde nemají jinou možnost. Proti výkladům, že se tento verš týkal pouze nemuslimů v Muhammadově době, odpověděl [°]Abduh tvrzením, že podmínky porážky křesťanů se od té doby nezměnily, zvláště ne v Transvaalu, kde jsou křesťané jedni z nejbogotnějších 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 argumentoval svou interpretací 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 zabité 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

¹⁴⁴ 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, Ghulam M., *Al-Dhabh. Slaying Animals. The Islamic Way*, London 1982.

¹⁴⁵ Míněni jsou židé a křesťané, dle islámu vyznavači dříve zjevných náboženství. Hrbek tento termín překládá jako „vlastníci Písma“.

je povoleno maso zvířat zabitých křesťany, když neporážejí způsobem z muslimského pohledu zcela korektním a navíc považují Ježíše za Boha. Proto dal Korán jasnou odpověď v logickém sledu těchto veršů.¹⁴⁶

Transvaalská *fatwá* byla bouřlivě diskutována v celém islámském světě. °Abduhovi mnozí vyjadřovali podporu, na druhé straně se stal i terčem útoků. Především v domácím egyptském tisku byly útoky plné velmi tvrdých osobních odsudků a urážek. Se sofistikovanější a obsáhlou kritikou přišel prochedívský list *az-Záhir*. Poukazoval, 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.¹⁴⁷ Nejpodstatnější část polemiky se točila kolem toho, že si °Abduh ve své pozici nepočínal v souladu v požadavky hanafijského *madhhabu*, jímž se měl řídit. Namísto toho citoval málikovského právníka, tedy praktikoval *talfiq*,¹⁴⁸ 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* Rašid 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. I kdyby jí však bylo, ani tehdy by toto maso nebylo muslimům zapovězeno. Mnohem horší byl dle Ridy zvyk některých Egyptanů obětovat maso súfijským světcům, jako například Ahmadu al-Badawímu v Tantě. Na výtku ohledně neřízení se hanafijským právem Ridá odpověděl, že muftí není vázán konkrétním *madhhabem*, když se ho ptají soukromé osoby, natož někdo ze zahraničí. Navíc °Abduhův postup se prý

¹⁴⁶ SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam*, s. 124–125.

¹⁴⁷ GESINK, *Islamic Reform*, s. 191–192.

¹⁴⁸ *Talfiq* je způsob volby řešení podle kteréhokoliv ortodoxního *madhhabu*, ve snaze vybrat nejlepší z možných řešení.

hanafijskému *madhhabu* nijak nepřičil.¹⁴⁹ S pomocí odkazu na postoje středověkého právníka Ibn Qajjima al-Džawziji (1292–1350) Ridá nastiňuje novou ideální definici egyptského státního *muftiho*. 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.¹⁵⁰

Transvaalská *fatwá* byla plně v souladu s reformními idejemi, jež Muhammad ʿAbduh 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 *madhhab*y již dnes v praxi výrazně otupila hrany. Kde se ovšem trend ubral zcela jiným směrem, než ʿAbduh 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.

3.2.5 Boj o reformu univerzity al-Azhar

Významnou část ʿAbduhových aktivit na egyptském poli představují jeho snahy o reformu univerzity al-Azhar. Al-Azhar je jedním z nejdůležitějších center sunnitského islámu a zároveň jednou z nejstarších univerzit na světě.¹⁵¹ Původně šíʿitské učiliště založené dynastií Fátimovců (vládli Egyptu v letech 969–1171)

¹⁴⁹ SKOVGAARD-PETERSEN, *Defining Islam*, s. 129–130.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 133.

¹⁵¹ K vývoji al-Azharu blíže viz REID, Donald Malcolm, *al-Azhar*. In: ESPOSITO, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 1., New York, Oxford 1995, s. 168–171.

bylo po dobytí země kurdským bojovníkem s křížáky Saláhuddínem (1137–1193) sunnizováno. Jeho význam pro islámský svět stoupl po vyplenění Bagdádu Mongoly roku 1258 a prohrách muslimů na Pyrenejském poloostrově. I po dobytí Egypta Osmanskou říší roku 1517 si al-Azhar uchoval značnou míru nezávislosti a představoval mimo jiné významné centrum klasického arabského jazyka. Kvalita výuky však v průběhu staletí stále více upadala a al-Azhar nedokázal držet tempo s vývojem doby.

Výraznou kampaň za podřízení al-Azharu státu zahájil v první polovině 19. století Muhammad [°]Alí. Od roku 1872 se stát přes odpor konzervativců snažil al-Azhar a jeho neefektivní formy vzdělávání s větší či menší intenzitou reformovat. Zároveň se na samé univerzitě již od dob Hasana al-[°]Attára utvořila reformisticky naladěná minorita, k níž se později řadil i [°]Abduh, jež cítila potřebu výchovy kádrů schopných konkurovat absolventům státních škol. Vzhledem k ústřednímu postavení al-Azharu v Egyptě i v celém islámském světě měl [°]Abduh za to, že reforma této instituce je esenciální podmínkou reformy islámu jako takové. Jednou [°]Abduh řekl, že reforma al-Azharu „*by byla největší službou islámu: jeho reformy značí reformu všech muslimů, jeho dekadence je jasným znakem jejich úpadku*“.¹⁵² Situaci školy považoval za neudržitelnou a spatřoval nutnost zlepšit stávající metody výuky a administrativy, zahrnout do učebního plánu moderní vědy a celkově přiblížit al-Azhar standardům evropských univerzit. Al-Azhar se měl stát majákem pro celý islámský svět.¹⁵³

V roce 1895 se [°]Abduhovi podařilo přesvědčit nového chedíva [°]Abbáse II. k ustavení administrativního výboru pro al-Azhar, který měl přispět k jeho reformě. Al-Azhar měl vychovávat soudce vydávající rozsudky na základě *idžtihádu* a nikoliv slepé imitace starších autorit, měl vychovávat kompetentní učitele náboženství a arabštiny, duchovní zodpovědné za morální zdraví národa a také podporovat rozvoj věd včetně moderních.¹⁵⁴ [°]Abduhovy postoje byly ovlivněny britským filozofem Herbertem Spencerem (1820–1903), jenž

¹⁵² HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition*, s. 99.

¹⁵³ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 70–71.

¹⁵⁴ ABDUH, Muhammad (2002), *The Necessity of Religious Reform*. In: MOADDEL, TALATTOF (ed.), *Modernist and Fundamentalist Debates*, s. 49–50.

prosazoval „užitečnost“ výuky, aktivní myšlení oproti bezduchému automatickému učení či přijetí moderní vědy jako předpoklad síly národa.¹⁵⁵ °Abduh se spolu se svým přítelem šajchem °Abd al-Karímem Salmánem stal od počátku hybným motorem výboru a podařilo se mu prosadit množství změn zvláště v oblasti materiálního zabezpečení podmínek °ulamá' a studentů, čímž si nemalou část z nich, včetně některých dříve nepřátelsky naladěných, naklonil. Byly zavedeny platové třídy a mzda °ulamá' již napříště nezávisela na libovůli rektora. Citelně byly vylepšeny podmínky bydlení a stravování studentů. V oblasti reformy vzdělávání už ovšem byly °Abduhovy úspěchy omezenější a týkaly se především administrativních záležitostí. V oblasti zavádění moderních předmětů však kvůli konzervativnímu odporu vše zůstalo téměř při starém.¹⁵⁶

Za relativním °Abduhovým neúspěchem byla skutečnost, že nedokázal na svoji stranu získat podstatnou část azharských °ulamá'. Ti se k jeho krokům stavěli odmítavě, považovali jej za agenta Britů a bezskrupulózního kariéristu. Nutno podotknout, že tato neláska byla vzájemná. °Abduh se o většině °ulamá' vyjadřoval poměrně nevybíravě, když prohlašoval, že „*nejdou lidmi této doby, ba dokonce nejdou lidmi tohoto světa*“.¹⁵⁷ Jedním z mála vysokých představitelů al-Azharu, s nimiž měl °Abduh skutečně dobré vztahy, byl Muhammad al-°Abbásí al-Mahdí (1827–1897). V období °Abduhova působení v azharském výboru proti němu jeho oponenti vedli tvrdou *ad hominem* kampaň, v jejímž rámci jej obviňovali z kolaborantství s Brity, ze sociálního darwinismu a celkově diskreditovali jeho program oživení *idžtihádu*.¹⁵⁸ Rektor al-Azharu v letech 1899–1903 Salím al-Bišrí (1832–1917) nechal mnoho °Abduhem prosazených reforem zmrazit.¹⁵⁹ Kvůli odporu a celkové deziluzi nakonec °Abduh krátce před svou smrtí roku 1905 rezignoval ze své funkce ve výboru.

V desetiletích následujících po °Abduhově smrti probíhal na al-Azharu nadále souboj o další směřování univerzity. V obdobích úřadování modernistických rektorů, jakými byli Mustafá al-Marághí (1881–1945) či

¹⁵⁵ GESINK, *Islamic Reform*, s. 167.

¹⁵⁶ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 72–77.

¹⁵⁷ GESINK, *Islamic Reform*, s. 167.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 169.

¹⁵⁹ HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition*, s. 106.

Mustafá °Abd ar-Ráziq (1885–1947) došlo k dalším dílčím reformám. K zcela zásadní reformě došlo nicméně až roku 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. Tyto reformy z islámského hlediska posvětil tehdejší rektor Mahmúd Šaltút. Dnes je al-Azhar i mimo Egypt ceněn jako centrum sunnitského islámu a arabštiny a azharští profesori vyučují po celém islámském světě. V posledních desetiletích je patrný opět větší příklon ke konzervatismu a tradicionalismu, nicméně al-Azhar zůstává ve většině případů imunní vůči apelu islámských fundamentalistů.

3.2.6 Západní civilizace

Jedním z nejdiskutovanějších témat týkajících se Muhammada °Abduha je jeho vztah k západní civilizaci. Po svém návratu z exilu byl °Abduh opakovaně částí svých krajanů osočován, že je skrytým stoupencem „westernizace“ (*taghrīb*) Egypta, zaprodancem Britů či dokonce tajným bezvěrcem (*mulhid*). Tentýž pohled 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 západní kultuře a hodnotám byl mnohem komplikovanější.

Bezpochyby °Abduh velmi obdivoval výdobytky moderního evropského myšlení a vědy. 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 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 i určité kontakty s předními 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 se, jak sám říkal, regeneroval a oživil své naděje, že se stav islámského světa jednoulepší. Měl mezi Evropany množství přátel, lidsky dobré vztahy měl i s britským generálním konzulem v Egyptě lordem Cromerem.¹⁶⁰

‘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 nikdo nerozumí. ‘Abduh byl muslim, přesvědčený, že reforma v Egyptě i v dalších muslimských zemích se může odehrát jedině 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 nezdělaná přijímala všechny moderní západní ideje bez jakékoliv diskriminace. K tomu byl ‘Abduh velmi kritický, neboť slepé napodobování Evropanů mnohými Orientálci netušícími, co je v moderní Evropě to skutečně hodnotné, bylo dle něj naprosto nesmyslné.¹⁶¹ Kritizoval bezduché přejímání evropských zvyků, architektury, oblečení či nábytku, 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. Islámský koncept ortodoxie, jako moderace mezi jednotlivými extrémami, umožnil ‘Abduhovi v islámských termínech přehodnotit, co je hodnotné a co nikoliv v západní modernitě. Tak přijímal ty prvky západní modernity, jež považoval za prospěšné

¹⁶⁰ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 135.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 137–139.

pro islámskou společnost, a odmítal to, co považoval za škodlivé a neslučitelné s islámem.¹⁶²

3.2.7 Obrana islámu

S[°]Abduhovým 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.

Hanotaux (1853–1944), francouzský historik a v té době již bývalý ministr zahraničí, napsal roku 1900 článek v *Journal de Paris* s titulem *Tváří v tvář islámu a muslimské otázky* (*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 Hanotaux na rozdíl 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 dle něj 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.¹⁶³

°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 Renanem. °Abduh dal Hanotauxovi zapravdu, že se v současnosti muslimové nacházejí oproti Evropanům v podřadném postavení. Odmítl to ale připisovat islámu.

¹⁶² HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition*, s. 90.

¹⁶³ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 86–87.

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. °Abduh rovněž napadl charakteristiku evropské civilizace jako čistě árijské. Dle něj Hanotaux zcela ignoroval fakt, že civilizace a jednotlivé kultury se mezi sebou navzájem míchaly, inspirovaly se, přebíraly poznatky. V důsledku toho i Hanotauxova dnešní „árijská Evropa“ vděčí za mnohé islámské, respektive semitské civilizaci.¹⁶⁴ 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 to zdvořile odpověděl, že muslimové by si měli upřímně vzít k srdci Hanotauxovi výtky ke své dnešní slabosti.¹⁶⁵

Druhou polemiku vyvolal článek Faraha Antúna (1874–1922),¹⁶⁶ křesťanského intelektuála původem z dnešního Libanonu žijícího v Egyptě. Antún 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 (*mulhid*), který popřel esenciální podstatu islámu. Antún dálerazil myšlenku, že spojení státu a náboženství v islámu jej činí netolerantním vůči filozofii a vědě, což vede islámskou 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

¹⁶⁴ HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition*, s. 92.

¹⁶⁵ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 87–89.

¹⁶⁶ Farah Antún byl významný publicista libanonského původu. 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 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, *Arabic Thought*, s. 253–259.

odevzdání císařova císaři a Božího Bohu, pro něž nenacházel v islámu žádný ekvivalent.¹⁶⁷

°Abduh odpověděl na stránkách *al-Manáru*. 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-nasrániya 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 odmítl 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 vůči náboženství než náboženské toleranci vůči světské politické moci a vědě. Dle °Abduha to byla právě netolerance evropského křesťanství (respektive katolické církve, neboť na protestantství měl °Abduh výrazně pozitivnější pohled), co jej odstavilo od moci, a nikoliv, že by evropské křesťanství od moci odstavilo samo sebe 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.¹⁶⁸

¹⁶⁷ HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition*, s. 95.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 95–97.

3.2.8 Hodnocení

Po předchozích řádcích zbývá stručně zhodnotit 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 reform, 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 „poevropštit“ Egypt, kolaborace s britskou správou a pochybností o upřímnosti jeho muslimství. [°]Abduh 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 [°]Abduh nespolupracoval 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 Elie Kedourie ve své knize.¹⁶⁹ 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 moderních islámských myslitelů 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.¹⁷⁰ Mnoho z jeho učení hluboce zakořenilo pod povrchem a stalo se bezděčnou základnou náboženských

¹⁶⁹ KEDOURIE, *Afghani and °Abduh*.

¹⁷⁰ KURZMAN, *An Introduction*, s. 12.

představ obyčejně vzdělaného muslima.¹⁷¹ Všeobecně přijaty byly zvláště dvě základní ʿAbduhovy 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 ʿAbduhových cílů.¹⁷² ʿAbduh 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 ʿAbduh 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 ʿAbduh 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, Rašídem Ridou a ʿAlí ʿAbd ar-Ráziqem, o politickou povahu islámské obce.

¹⁷¹ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 130.

¹⁷² SEDGWICK, *Muhammad Abduh*, s. 118.

4 ISLÁMSKÝ MODERNISMUS A ŽENSKÁ OTÁZKA

Egypt představuje v mnoha ohledech kolébku hnutí za ženskou emancipaci v arabském světě. Dřívější historiografie zdůrazňovala fundamentální úlohu mužských modernistických myslitelů, kteří se teoreticky ženskou otázkou zabývali a požadovali v tomto směru reformy zasazené do celkového kontextu emancipace Egyptanů jako národa. Nejvýraznějším a zároveň nejkontroverznějším teoretikem islámského modernismu ve vztahu k ženské otázce byl Qásim Amín. Počátky participace egyptských žen na boji za svoji emancipaci byly spatřovány až s revolucí 1919¹⁷³ a následným nárůstem organizovaného feministického aktivismu.¹⁷⁴ Recentnější studie však ukázaly, že účast Egyptanek na nacionalistických protestech byla pouze rozšířením ženských aktivit z předchozích dekád. Tyto aktivity měly zpočátku podobu především různých nasmělých literárních pokusů, k nimž se posléze přidávaly aktivity na poli charity a snah o šíření vzdělanosti mezi ženami. To logicky vyústilo ve stále otevřenější vystupování ve snahách o emancipaci. Mezi egyptskými feministkami nebyla žádná originální teoretička islámského modernismu, nicméně egyptský feministický aktivismus z islámského modernismu jednoznačně vycházel a v tomto ohledu představoval snahu o aplikaci některých myšlenek tohoto směru v praxi.

¹⁷³ V roce 1919 došlo v Egyptě k nacionalistickému protibritskému povstání, jehož se významnou měrou účastnily i egyptské ženy. Politický vývoj vedl v roce 1922 k vyhlášení nezávislosti Egypta, byť *de facto* si Britové svůj vliv v zemi udrželi. Blíže viz BAREŠ, VESELÝ, GOMBÁR, *Dějiny Egypta*, s. 492–496.

¹⁷⁴ Termín feministický/feminismus užívám v této práci jako analytický prostředek v obecném smyslu označující ideové tendence vycházející z uvědomění si restrikcí uvalených na ženy z důvodu jejich pohlaví a prosazující odstranění alespoň části těchto restrikcí, nastolení spravedlivějších vztahů mezi muži a ženami a umožnění nových společenských rolí pro ženy. V Egyptě se termín feminismus (*nisá'ija*) užívá soustavně až od roku 1923 v souvislosti se založením Egyptské feministické unie. Je třeba upozornit na jistou nejednoznačnost tohoto termínu v arabském prostředí, neboť slovo *nisá'í/nisá'ija* může značit jak feministický/feminismus, tak ve zcela obecném významu ženský/ženskost.

4.1 Postavení Egypt'anek v 19. století

Egypt v 19. století představoval výrazně patriarchální společnost. Ideálem ženského životního stylu byla zahálčivá existence vedená za zdmi domova v izolaci před okolním světem. Tento ideál, v minulosti některými autory stereotypně prezentovaný za standardní společenskou praxi, se omezoval ve větší či menší míře na příslušnice nejvyšších společenských vrstev, tzv. harémové ženy.¹⁷⁵ Ty však reálně tvořily pouze zhruba 2 % žen v Egyptě.¹⁷⁶ Pakliže harémové ženy opouštěly domov, kupříkladu během návštěv lázní, hřbitovů či příbuzných, byly zcela zahalené a v ulicích se pohybovaly soukromou dopravou. Vrcholem společenských kontaktů harémových žen byly návštěvy v domovech jiných harémových žen. Zde si ženy společně hrály na klavír, diskutovaly o rozmanitých tématech a ukazovaly se navzájem ve vysoce módních šatech. Jejich jedinou společenskou úlohou bylo být dobrou manželkou a rodit děti, zvláště syny.¹⁷⁷

U žen z nižších městských vrstev nebylo možné tento společenský ideál bezezbytku naplňovat. Běžně pracovaly, především provozovaly různé druhy služeb pro jiné ženy (kojné, podomní prodavačky, kosmetičky, švadleny, věštkyně). Výdělků z této práce často tvořily nezanedbatelný finanční příjem pro jejich rodiny. Ženy z nižších městských vrstev přicházely nezřídka do kontaktu i s cizími muži v ulicích měst a v některých případech i v továrnách. S ostatními ženami se potkávaly kupříkladu ve veřejných lázních, jež byly někdy i vlastněny ženami. Lázně byly tak trochu svět sám pro sebe. Ženy v nich relaxovaly, zkrášlovaly se a depilovaly a především konzultovaly různé záležitosti osobního charakteru.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Termín harém (ar. *harím*) značí praxi izolace žen od okolního světa, jež v oblasti Středoziemního moře a Blízkého východu předcházela příchodu islámu. Současně harém znamená prostor domu vyhrazený ženským příslušnicím domácnosti, jenž je zapovězený všem mužům mimo bezprostřední okruh rodiny. S rozvojem orientalismu a šířením různých zavádějících stereotypů o blízkovýchodních společnostech se v myslích mnoha Západanů pojem harém spojil s údajnou sexuální zhýralostí Orientálců.

¹⁷⁶ ABDEL KADER, *Egyptian Women*, s. 17.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 23–25.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 29–30.

Zdaleka nejpočetnější skupinu žen tvořily vesničanky představující až 85 % všech Egypt'enek. Někteří autoři v minulosti projevovali tendence popisovat jejich život stereotypně a přemrštěně idealisticky. V porovnání s obyvatelkami měst se existence vesničanek hodnotila jako aktivní, svobodná a egalitářská. Vesničanky, s výjimkou příslušnic bohaté vesnické elity, si nezahalovaly obličej, pracovaly doma i na polích a někdy dokonce bojovaly za svá práva u *šarí'atských* soudů. Na druhé straně na venkově převládalo striktní dodržování patriarchálních zásad počestnosti a ochrany rodinné cti. Zcela standardními byly tradiční rituály sloužící ke kontrole ženské sexuality jako obřizka (*chitán*) či kontrola panenství.¹⁷⁹ Přestože se venkovanky, měřeno městskou optikou, těšily větší rovnoprávnosti s muži (respektive životní styl obou pohlaví nebyl tak diametrálně odlišný), je nutné konstatovat, že život na egyptském venkově byl obecně velmi tvrdý pro všechny bez rozdílu a s postupující industrializací a s úpadkem venkovských textilních řemesel se spíše ještě zhoršoval.

Zvláštní sortu tvořily ženy stojící mimo rámec klasické společenské hierarchie, jako otrokyně či prostitutky. I po zrušení otroctví¹⁸⁰ volilo mnoho bývalých otrokyň raději možnost zůstat v původních domácnostech jako služebné, než čelit nástrahám spjatým s čerstvě nabytou svobodou v podobě rasových předsudků, absence příbuzenské či jiné pomocné sítě a omezených vyhlídek pro uplatnění na pracovním trhu. Prostitutky se oproti „spořádaným“ ženám těšily mnohem větší míře osobní svobody, ale zároveň byly vystaveny všemožným rizikům vyplývajícím ze života „v podsvětí“. Egyptský stát zastupovaný policií, sousedskými výbory či náboženskými představiteli se reálně nesnažil prostituci potlačit, ale měl snahu ji pouze učinit „neviditelnou“.¹⁸¹ Boj proti prostituci, jež byla v období britské nadvlády legalizována, se později stal

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 32–36.

¹⁸⁰ Otroctví bylo v Egyptě především z popudu Britů zcela postaveno mimo zákon roku 1895 po několika předchozích krocích v tomto směru. K tématu otroctví v moderním Egyptě viz BAER, Gabriel, *Slavery in Nineteenth Century Egypt*. In: *The Journal of African History* 8, 1967, 3, s. 417–441.

¹⁸¹ KOZMA, Liat, *Policing Egyptian Women. Sex, Law, and Medicine in Khedival Egypt*, Syracuse, New York 2011, s. 50–98.

jedním ze stěžejních témat organizovaného feministického hnutí ve dvacátých až čtyřicátých letech 20. století.

Na konci 19. století v Egyptě jednoznačně dominovaly patriarchální a patrilokální formy rodinného uspořádání. Manželství muže a ženy představovalo nikoliv soukromou, nýbrž vysoce společenskou záležitost, do níž významnou měrou zasahovali četní rodinní příslušníci. Sňatek byl zpravidla domlouván otci budoucích manželů. Muž měl ve většině případů možnost spatřit nevěstu až o svatební noci, na druhé straně disponoval velice detailními popisy své nastávající od své matky a sester. Dívky se obyčejně vdávaly velmi mladé, často již jako dvanácti či třináctileté.¹⁸² Navzdory negativnímu pohledu islámu na rozvod byla rozvodovost velmi vysoká.¹⁸³ Patrilokalita manželství a snadnost rozvodu ze strany muže činily z žen v zásadě přechodného člena rodiny, což silně problematizovalo jejich postavení. Na druhé straně měly ženy možnost ve své nové rodině získat poměrně značný vliv skrze svůj majetek, jež nabyly buď věnem (*mahr*), dědictvím (*míráth*) či prostřednictvím své vlastní ekonomické aktivity.¹⁸⁴

Mnohoženství (v naprosté většině v podobě dvou manželek) bylo v 19. století v Egyptě obvyklé pouze ve vyšších vrstvách. Na konci století i v nich polygynních svazků výrazně ubylo, přesto však nezmizely zcela.¹⁸⁵ V 19. století bylo typické, že muži z turecko-čerkeské, ale i z nastupující domácí egyptské elity vlastnili konkubíny. Tento jev ovšem začal mizet spolu se zákazem otroctví.¹⁸⁶

¹⁸² Podle údajů ze sčítání lidu z roku 1848 měl být průměrný věk vstupu do prvního manželství 20.1 let u mužů a 13.8 let u žen viz FARGUES, Philippe, *Family and Household in Mid-Nineteenth-Century Cairo*. In: DOUMANI, Beshara (ed.), *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*, New York 2003, s. 39–41.

¹⁸³ ABDEL KADER, *Egyptian Women*, s. 39–40.

¹⁸⁴ TUCKER, *Women*, s. 195.

¹⁸⁵ V této souvislosti je zajímavé zmínit, že ve sedmdesátých letech 19. století došlo i v egyptské panovnické rodině k programovému přechodu k monogamii, jehož ztělesněním se stala série okázalých svateb potomků chedíva Ismá'íla. V pozadí tohoto přechodu, navzdory dobovým západním komentářům velebícím pokrokový charakter egyptské vládnoucí vrstvy, ve skutečnosti nestály osvícené ideály, nýbrž politicko-ekonomicky motivovaná změna systému nástupnictví. Blíže viz CUNO, Kenneth M., *Ambiguous Modernization. The Transition to Monogamy in Khedival House in Egypt*. In: DOUMANI (ed.), *Family History*, s. 247–270.

¹⁸⁶ BADRAN, *Feminists* s. 6.

V období dramatických změn, jež souvisely s modernizací státu a následným koloniálním impaktem, prošly v Egyptě rodinné hodnoty a společenské zvyklosti stran genderových vztahů jen drobnou modifikací. Mnoho tradicionalistických *‘ulamá’*, jejichž společenská prestiž byla oslabena, se naopak snažilo v pro ně nelehké době klást zvýšený důraz právě na rodinné vazby. Ty byly chápány jako poslední skutečné hájemství islámu. Práva, povinnosti a žádoucí vzory chování žen se odvíjely od jejich role v rodině, ženská závislost byla akcentována. Z islámského práva bylo v otázce rodinných záležitostí vybíráno značně selektivně. *Šari‘atské* předpisy umožňující ženě svobodně nakládat se svým majetkem i dědická práva žen garantovaná Koránem se často obcházely.¹⁸⁷ Manželství bylo v podstatě chápáno jako kontrakt umožňující muži vlastnit ženu. Muž měl právo na ženinu bezvýhradnou poslušnost a právo držet ji doma, neposlušná žena ztrácela nárok na manželovu finanční podporu. Muž navíc disponoval jednostranným právem na rozvedení manželství (*taláq*) bez udání důvodů. Veškeré tyto praktiky chápali islámští modernisté jako hrubé překroucení ideálů vytyčených Koránem a *hadíthy*.¹⁸⁸

V předmoderní době bylo v Egyptě ženské vzdělávání výhradně náboženského charakteru a omezovalo se většinou jen na dívky z nejvyšších vrstev. Jen nemnoho dívek ze skromnějších poměrů navštěvovalo školy zřízené při mešitách (*kuttáb*), v nichž se jim dostalo stejného vzdělání jako chlapcům. V oblasti ženského vzdělávání bylo na dlouhou dobu jediným počinem ze strany státu založení školy pro ženské lékařky v roce 1832. Jako většina reformních kroků Muhammada *‘Alího* měl i tento ryze praktické účely, neboť v této době docházelo k enormnímu rozmachu epidemií a bylo nutné zajistit péči o ženy a děti. Na ženské lékařky společnost zpočátku nahlížela s nedůvěrou a zprvu na škole studovaly pouze etiopské a súdánské otrokyně. Posléze se k nim přidávaly i Egyptanky z nižších vrstev.¹⁸⁹ Od třicátých a čtyřicátých let 19. století nastal rozmach škol organizovaných křesťanskými

¹⁸⁷ TUCKER, *Women*, s. 196–197.

¹⁸⁸ ABDEL KADER, *Egyptian Women*, s. 44.

¹⁸⁹ RUSSELL, Mona L., *Creating the New Egyptian Woman. Consumerism, Education, and National Identity, 1863–1922*, New York 2004, s. 99–102.

misionáři. Ty navštěvovaly především koptky, ale i menší počet muslimek. Poměrně „agresivní“ taktika misionářských škol vedla v padesátých letech egyptské kopty a židy k založení vlastních dívčích škol v Káhiře a Alexandrii. Stát se začal ve věci ženského vzdělávání více angažovat až za vlády chedíva Ismá'íla, který nechal v roce 1873 založit první státní základní školu pro dívky a o rok později i střední školu. S britskou okupací od roku 1882 se v Egyptě celkově rozmach vzdělávání, včetně dívčího, zpomalil. Britové investovali finance do jiných oblastí, zavedli poplatky za výuku a na vzdělávání Egyptanů nahlíželi s nedůvěrou kvůli možnému nárůstu nacionalistických tendencí. Školy v této době byly zakládány především muslimskými dobrovolnickými společnostmi, ovšem oproti vládním školám na jejich institucích studoval jen velmi malý procentuální podíl dívek.¹⁹⁰ Expanze formálního vzdělávání v devatenáctém století se dotkla nejvíce dívek ze středních vrstev. I příslušníci elitních vrstev si čím dál více uvědomovali hodnotu ženského vzdělání, preferovali však pro své dcery soukromou domácí výuku s evropskými učitelkami.

Symbolem genderové hierarchie bylo v Egyptě i ženské zahalení. Před příchodem kolonialismu se zahalovaly (včetně obličeje) nejen muslimky, ale i židovky a křesťanky. Ač zdůvodňováno nábožensky, jednalo se spíše o kulturní normu.¹⁹¹ Navzdory tomu se v očích Evropanů stal závoj jedním ze symbolů podřadnosti islámu jako náboženství i civilizace.¹⁹² Na konci 19. století si přestávaly některé z křesťanek a židovek zahalovat tvář.¹⁹³ U vyznavaček islámu tento proces trval o něco déle, avšak poté kdy Egypt získal v roce 1922 formální nezávislost, se nezahalování stávalo normou i u mladých muslimek z městských vyšších a středních vrstev.

¹⁹⁰ AHMED, *Women and Gender*, s. 134–138.

¹⁹¹ AHMED, Leila, *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven, London, 2011, s. 36.

¹⁹² Je poněkud paradoxní, že právě západní pohled na ženské zahalení, jako symbol útlaku žen a barbarství islámu, tuto starobyrou praxi do značné míry „islamizoval“. Pohled na závoj u moderních a současných islámských hnutí a směrů vzdorujících západní kulturní dominanci, jako na cosi vymezujícího islám vůči svému okolí či dokonce symbol resistance, tak má své kořeny v narativu západního kolonialismu.

¹⁹³ BADRAN, Margot, *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford 2009, s. 60.

Na první pohled by se mohlo zdát, že zatímco v 19. století došlo v Egyptě k velmi zásadním proměnám ve všech oblastech společenského života, tak v životě žen se změnilo jen velmi málo. Nástup modernity a kapitalismu a s tím spojené změny společenského uspořádání, spotřebního chování, ale i architektury se ovšem do života žen promítly významně. V posledních dekádách století se ženy stávaly stále viditelnější součástí egyptského veřejného prostoru a aktivněji se začínaly podílet i na společenském životě.

4.2 První modernistické reflexe

Není překvapivé, že prvními, kdo se změněnou situací snažil teoreticky uchopit, byli modernističtí myslitelé. Tradičně je za průkopníka myšlenek ženské emancipace v Egyptě i v širším arabském (islámském) světě považován Rifá' a at-Tahtáwí, který se ve svém *Čištění ryziho zlata v krátké zprávě o Paříži* zabýval kromě jiného i ženskou otázkou. Ač se stavěl poměrně kriticky k některým aspektům příliš svobodného a dominantního postavení Francouzek, byl prvním Arabem, který dal do souvislosti reformy týkající se žen s celkovým reformním programem pro společenský a technologický pokrok. Egyptský stát alespoň v teoretické rovině přijal jeho stanoviska a veřejné vzdělání pro ženy označil jako žádoucí.¹⁹⁴ Ve svém dalším díle *Spolehlivý průvodce pro dívky a chlapce (al-Muršid al-amín lil- banát wal-banín)* vydaném roku 1869, ospravedlnil Tahtáwí vzdělávání dívek z náboženského hlediska, když na podporu svého postoje citoval množství *hadíthů*.¹⁹⁵ Současně argumentoval, že vzdělání žen přispěje k manželské harmonii a dobré výchově dětí, umožní ženám v případě potřeby pracovat a uchrání je od prázdnoty klevetivého života v harému.¹⁹⁶ Prosazoval manželství založené na vzájemné lásce, nezdá se však, že by jednoznačně zavrhoval praxi polygamie a izolace žen v jejich domovech.¹⁹⁷

¹⁹⁴ AHMED, *Women and Gender*, s. 133–134.

¹⁹⁵ TUCKER, *Women*, s. 124.

¹⁹⁶ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 78.

¹⁹⁷ Na druhé straně stojí za zmínku, že Tahtáwí své ženě dal dokument, ve kterém se zavázal, že si nevezme žádné další ženy či konkubíny, ani se s ní nerozvede, dokud k němu zůstane loajální a bude náležitě plnit své povinnosti v rámci rodiny, viz AHMED, *Women and Gender*, s. 137.

Na Tahtáwího navázal v rámci svého islámsko-modernistického programu Muhammad ʿAbduh. Ten aktuální egyptskou (muslimskou) praxi napadal z náboženského hlediska. Nízke postavení Egypt'ánek spatřoval jako hrubé překroucení, nikoliv naplnění islámského ideálu a norem vytyčených *šari'ou*. Pravděpodobně jako vůbec první muslim přednesl argument, že islám, nikoliv Západ, byl tím, kdo nejdříve přiznal ženě rovnost a plnohodnotné lidství.¹⁹⁸ ʿAbduh nahlížel patriarchální formy manželství a s nimi spjatou praxi (bydlení s rozsáhlou rodinou, domluvené sňatky, polygamie) jako společensky překonané. Jako žádoucí podobu manželství pro současnost chápal monogamní, na lásce, kompatibilitě a vzájemném respektu založenou nukleární rodinu. ʿAbduh kladl důraz zvláště na koránský verš 30:21 o manželské lásce jako Božím daru a kritizoval upírání práv, která ženám garantuje *šari'a*. Odmítl manželství jako „kontrakt, díky němuž se muž stává vlastníkem ženských genitálií“.¹⁹⁹ ʿAbduh doporučoval větší regulaci při uzavírání manželství ze strany *šari'atských* soudů, což mělo omezit riziko zvláště ze strany rodinných příslušníků nevěsty a existenci nucených sňatků. Nový typ manželství měl být výhradně monogamní, neboť v polygamním manželství nelze naplnit ideál manželské lásky a je nabourávána rodinná soudržnost. V dřívějších obdobích měla polygamie dle ʿAbduha své opodstatnění, ale v moderní době zcela převážily její zápory nad klady. Na základě interpretace kontextu koránských veršů 4:3 a 4:129 s přihlédnutím k islámskému principu obecného prospěchu (*maslaha*) došel ʿAbduh k požadavku zákazu polygamie, ať podmíněčného nebo nepodmíněčného. Postavil se i proti segregaci pohlaví na veřejnosti a zahalování tváře závojem. Odmítl 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 ʿAbduhových požadavků byla i větší formalizace rozvodu a zvýšení pravomocí *šari'atských* soudů v něm, aby se

¹⁹⁸ AHMED, *Women and Gender*, s. 139.

¹⁹⁹ HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition*, s. 127–128.

podmínky pro rozvod muži ztížily a ženě usnadnily a tak byla překonána zjevná nerovnost.²⁰⁰

4.3 Kauza Qásima Amína

Pomyslný titul „otce zakladatele“ egyptského feministického hnutí byl však připsán až Qásimu Amínovi (1865–1908), °Abduhovu žákovi jehož kontroverzní dílo pojednávající o ženské otázce způsobilo na přelomu 19. a 20. století skandál a vyvolalo mimořádnou odezvu v egyptských intelektuálních kruzích. Teprve v posledních několika desetiletích došlo v akademickém prostředí v souvislosti s větším zaměřením na studium ženské problematiky v Egyptě k střízlivějšímu přehodnocení Amínovy kauzy. Nejtvrďší kritika na Amínovu hlavu přišla ze strany egyptsko-americké akademičky Leily Ahmed (Lajlá Ahmad, nar. 1940). Ta radikálně zpochybnila dřívější veskrze pozitivní pohled orientalistů na Amínovu osobu. Její postoj však není prost jisté jednostrannosti a zasluhuje si vlastní kritické zhodnocení.

Qásim Amín se narodil roku 1865 v Tuře nedaleko Káhiry do významné rodiny.²⁰¹ Jeho otec byl osmansko-kurdského 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 později napsal polemickou knihu *Egyptané (Les Egyptiens)* v reakci na francouzskou kritiku egyptské zaostalosti a zvláště postavení žen.²⁰² Po svém návratu působil jako soudce a byl spoluzakladatelem Egyptské univerzity (předchůdkyně dnešní Káhirske univerzity). Do historie se ovšem zapsal především svým autorským úsilím ve věci postavení egyptských žen. Amín opustil původní defenzivní postoj vůči evropské kritice a dospěl k přesvědčení o

²⁰⁰ Tamtéž, s. 131–136.

²⁰¹ Pro podrobnější informace o životě Qásima Amína viz předmluvu k jeho sebraným spisům: °IMÁRA, Muhammad, *Bitáqat haját: takšif sírat Qásim Amín wa tatawwurát hajátihí*. In: °IMÁRA, Muhammad (ed.), Qásim Amín: al-A°mál al-kámila, al-Qáhira: Dár aš-šurúq 1989, s. 19–28.

²⁰² Amín svoji prvotinu napsal ve francouzštině, viz AMIN, Qasim, *Les Egyptiens. Réponse a M. Le Duc d'Harcourt*, Le Caire 1894. Pro arabský překlad viz AMÍN, Qásim, *al-Misrjúna (radd 'alá Dúq Dárkúr)*. In: °IMÁRA (ed.), Qásim Amín, s. 219–307.

nutnosti zásadního přehodnocení ženské otázky v Egyptě. V roce 1899 vzbudil skandál svojí knihou *Osvobození ženy (Tahrír al-mar'a)*, v níž z islámských pozic požadoval reformy v oblastech ženského odívání, izolace žen, manželství, rozvodu a ženského vzdělávání. Tyto reformy viděl jako hlavní prostředek k vylepšení postavení Egypt'anek ve společnosti i v rodině. Amínovo dílo si získalo své příznivce mezi narůstající egyptskou buržoazií a liberálními intelektuály, ale rovněž mnoho zarytých odpůrců mezi vládnoucí vrstvou, 'ulamá' a konzervativně nacionalistickými aktivisty. Po vydání *Osvobození ženy* vyšla celá řada knih a pamfletů polemizujících s Amínovými tezemi. Jim o rok později Amín odpověděl další knihou nazvanou *Nová žena (al-Mar'a al-džadída)*, v níž své myšlenky dále precizoval.

4.3.1 Osvobození ženy

V *Osvobození ženy* předložil Amín tezi o přímé souvislosti celkového civilizačně politického úpadku egyptské (muslimské, orientální) společnosti s nízkým postavením žen. Amín jednoznačně popřel názory egyptských tradicionalistů, že kultura muslimů představuje Bohem danou konstantu, poukazem na obrovskou diverzitu v tradicích a hodnotových systémech jednotlivých muslimských národů. Tak jako je úroveň tradice přímo úměrná civilizační úrovni národa, platí dle něj totéž i pro postavení žen. Ty ve vyspělejších národech začaly překonávat společenské bariéry mezi sebou a muži, zatímco v národech založených na pevných rodinných a kmenových vazbách či v despociích zůstával jejich status nadále nízký. V režimech, v nichž despotičtí vládci utlačovali obyvatele, měli mít utlačovaní muži analogicky zvýšený sklon vystupovat despoticky ve svých rodinách. Amín uznával všeobecný civilizační náskok Západu před islámským světem, odmítal však, navzdory tvrzení křesťanských misionářů a západních kritiků islámu, přiznat v tomto směru jakýkoliv podíl křesťanství. To dle něj nemělo žádný vztah k současnému západnímu pokroku, ani k pokroku v ženské otázce, neboť v oblasti postavení ženy nevytyčilo žádné jednoznačné normy ani principy. Amín označil islám za první náboženství a právní systém, jenž ženě

přinesl skutečnou svobodu a emancipoval ji, dal jí plnou rovnoprávnost s mužem (s výjimkou ve své době ospravedlnitelné polygynie), stejné právo na nakládání s majetkem a oproti muži ji zbavil starostí o finanční zabezpečení rodiny. Soudobý nízký status muslimek chápal Amín jako přímo protikladný zákonům a principům islámu. Skutečný důvod zaostalosti spatřoval ve směsici pověr, tradic a lidových mravů, muslimy chybně ztotožňované s islámem.²⁰³ V duchu myšlenek islámského modernismu považoval za nutné přistoupit k důsledné reformě náboženské praxe a společenských zvyklostí. Civilizačního pokroku mohlo být dle Amína dosaženo pouze razantním přehodnocením úlohy ženy v rodině a společnosti.

Při svých úvahách o spojitosti špatného postavení žen se zaostalostí společnosti jako takové vyšel Amín logicky z předpokladu, že nevyužití potenciálu poloviny lidské populace přináší pro společnost negativní důsledky. Zatímco západní ženy již přispívaly svým dílem ve vědě, literatuře, umění, obchodu či průmyslu, egyptská žena představovala podle Amína pro společnost pouze břemeno. Egyptská společnost nahlížela na ženu jako na nesamostatnou osobu, zastupovanou svým zákonným zástupcem (*walí*). Byl přehlížen fakt, že mnoho žen bylo v situaci, kdy žádného zástupce nemělo (sirotci, vdovy, rozvedené ženy). Takové ženy potřebovaly dle Amína vzdělání, aby byly schopny zajistit existenci svou a svých dětí jinak než prostitucí či parazitováním na příslušnících širší rodiny. Ty z žen, které měly manžela či jiného zástupce, byly prý potom pouhou hračkou v jeho rukách. Nevědomá žena měla být zcela ovládána svými pocity, neměla být schopna se ve vztazích s lidmi rozhodovat na základě rozumu a často si měla dopomáhat všelijakými intrikami.²⁰⁴ Nejhorší byla podle Amína situace v městských vyšších a středních vrstvách. Zatímco vesničanky byly přes svoji nevzdělanost partnerkami svých mužů doma i na poli, městské ženy se bez vzdělání nemohly vyrovnat s problémy, jež přinášelo vedení městské domácnosti v moderní době. Především nebyly schopny po všech stránkách kvalitně vychovat své potomstvo. Vznikl tak začarovaný kruh, v němž

²⁰³ AMÍN, Qásim, *Tahrír al-mar'a*. In: °IMÁRA (ed.), Qásim Amín, s. 322–328.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 330–333.

muži opovrhovali ženami, a ženám nebylo umožněno obstát v jejich životní roli.²⁰⁵

Cestu k nápravě aktuálního stavu spatřoval Amín v rozšíření vzdělanosti mezi ženami, jež by odstranilo intelektuální bariéru mezi oběma pohlavími. Debaty o tom, zda je či není vzdělávání dívek v souladu s *šari'ou* pokládal Amín za zcela neopodstatněné, ba škodlivé. Pro zdravý růst dětí, a tím i celého národa, bylo bezpodmínečně nutné, aby žena dosáhla alespoň základního vzdělání, uměla číst a psát, byla schopna chápat základy různých exaktních a společenskovedních oborů a znala poznatky moderní vědy, jimiž by se mohla řídit při péči o domácnost.²⁰⁶ Mimo domov se podle Amína ženy měly uplatnit především jako učitelky dětí a zdravotní ošetřovatelky, mohly se však věnovat i jiným profesím. Amín razantně odmítl mezi egyptskými muži zakořeněnou představu, že nelze být vzdělanou a zároveň počestnou ženou. Vzdělaná žena si naopak dle něj je více vědoma následků svých činů a pečlivěji chrání svoji pověst. Amín v tomto směru vyzdvihl počestnost a zodpovědnost evropských žen v Egyptě v porovnání s nepříliš počestnými, lenivými a klevetivými Egyptankami.²⁰⁷ Víru v nevědomost ženy jako pojistku zachování její počestnosti přirovnal Amín k situaci, kdy „*slepec vede druhého slepce po cestě, a oba spadnou do první díry v zemi*“.²⁰⁸

Qásim Amín se zabýval i otázkami zahalování a segregace žen od cizích mužů. Byl obhájcem ženského závoje zakrývajícího vlasy (*hidžáb*). Považoval jej za rozumný střed mezi dvěma extrémny: evropským přehnaným odhalováním na jedné straně a v tehdejší Egyptě rozšířeným zahalováním obličejů (*niqáb*) na straně druhé. Zahalování obličejů označil Amín za neislámskou praxi, již muslimové přejali od jiných kultur. Citacemi Koránu (24:31), *hadithů* i názorů muslimských náboženských autorit dokázal, že zakrytí obličejů jde nad rámec

²⁰⁵ Tamtéž, s. 334–340.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 329–330.

²⁰⁷ Amínovo pozitivní hodnocení počestnosti a mravní uvědomělosti západních žen není mezi muslimskými mysliteli příliš obvyklé. Kupříkladu i velký obdivovatel západní civilizace Rífá'at-Tahtáwí se stavěl kriticky vůči domnělé frivolnosti západních (přesněji francouzských) žen, viz TAHTĀWĪ, *An Imam*, s. 180–182.

²⁰⁸ AMÍN, *Tahrír al-mar'a*, s. 349.

šari'atských předpisů. Zakrývání obličeje navíc přináší mnohé problémy v každodenním životě pro ženu i pro celou společnost, ačkoliv Bůh v Koránu jasně praví, že náboženství nemá přinášet lidem žádné zbytečné těžkosti (22:78). Zahalování obličeje není prý dokonce ani zárukou mravnosti, neboť mravné chování se odvíjí od vnitřní morální integrity člověka. Když je muž či žena v pokušení, má dle koránského předpisu (24:31) odvracet zrak. Amín dospěl k závěru, že není o nic větší důvod, aby si žena halila obličej, než aby si jej halil muž. Jestliže nedokáže muž kontrolovat své tužby, svědčí to více než o čemkoliv jiném o jeho vlastní slabosti.²⁰⁹

Na segregaci žen od mužů a jejich izolaci v domovech nahlížel Amín rovněž velmi negativně. Odmítl uznat argument, že po dosažení jistého věku se mohou ženy dále vzdělávat samy doma separovány od okolního světa. Egyptské křesťanky a vesničanky, jež přicházely do každodenního styku s mužským prostředím, dle Amína chápaly životní realitu mnohem lépe než egyptské městské muslimky. Izolace kromě toho měla negativní vliv i na psychické a fyzické zdraví těchto žen. Tezi o svobodě prospívající mravnosti Amín podpořil poukazem na západní (zvláště americké), ale i egyptské beduínské a vesnické ženy, jež měly mít údajně vyšší mravní standardy než izolované městské ženy. Počestnost je dle Amína otázkou volby, nikoliv donucení, a možnost, že dojde k spáchání cizoložství, absolutně neospravedlňuje izolaci žen. Amín své tvrzení uzavírá tím, že *„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,“*²¹⁰ a poukazuje na fakt, že ani Evropanům nebyla izolace žen ku prospěchu. Svého nynějšího pokroku prý dosáhli až v okamžiku, kdy si uvědomili, že je potřeba své dcery řádně vychovat a nalézt pro ně uplatnění ve společnosti.²¹¹

Dalším požadavkem, který Amín v knize vznesl, byla reforma rodinné praxe, především v otázkách manželství a rozvodu. Odmítl názor některých *'ulamá'*, že manželství je *„smlouva dávající muži právo spát se ženou,“* jako

²⁰⁹ Tamtéž, s. 350–359.

²¹⁰ Tamtéž, s. 366.

²¹¹ Tamtéž, s. 359–373.

hrubou vulgarizaci ušlechtilého koránského pojetí manželství, založeného na vzájemné lásce a podpoře (30:21). Muž a žena se dle Amína mají vzít po zralé úvaze, poté co měli možnost se vzájemně poznat a ubezpečit se o oboustranné fyzické i duševní přitažlivosti. Amín ostře kritizoval praxi domluvených sňatků, v nichž žena neměla právo se ohradit proti rozhodnutí své rodiny.²¹² Dalším kritizovaným fenoménem bylo mnohoženství, jež Amín odmítl především z morálního hlediska. Dle jeho názoru bylo přirozené, že tak jako by se žádný muž nechtěl dělit o svoji ženu, ani žena se nechce dělit o svého muže, ať už je s ním z lásky nebo kvůli materiálnímu prospěchu. Pouze když je muž monogamní, je schopen naplnit práva své ženy a svých dětí, podporovat je, dát jim péči a lásku. Naopak polygynní rodiny se prý vyznačují neustálou řevnivostí. 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 přináší do rodin morální rozvrat. Amín připouštěl polygynní manželství pouze ve zcela výjimečných případech, jako je neplodnost první ženy.²¹³

Amín dále kritizoval lehkovážnost, s níž se egyptští muži uchýlovali k rozvodu se svými ženami, a vyslovil se pro zpřísnění podmínek pro ukončení manželství. Byl mu cizí křesťanský koncept absolutní nepřípustnosti rozvodu, jenž dle něj ignoruje povahu a potřeby lidí. Jako svrchovaně moudrý viděl islámský koncept rozvodu, založený na Muhammadově *hadíthu*: „*Ze všeho povoleného je Bohu nejodpornější rozvod.*“²¹⁴ Citoval koránské verše vztahující se k rozvodu (2:228, 4:19, 4:34-35, 4:128, 65:1-2) a došel k závěru, že způsob rozvodu v jeho době neodpovídal základním požadavkům svaté Knihy. K ukončení manželství dle něj nelze přistupovat lehkomyšlně, neboť s ním souvisí zásadní otázky týkající se příbuzenství či dědictví. Navrhl zákonnou úpravu rozvodu dle modelu vycházejícího ze *šari‘y*, 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

²¹² Tamtéž, s. 387–391.

²¹³ Tamtéž, s. 393–397.

²¹⁴ Sunan Abí Dáwúd, 2177.

bylo Amínovým cílem snížit celkový počet rozvodů v Egyptě, požadoval zároveň usnadnění možnosti rozvodu pro ženu, oproti stávajícím podmínkám, v nichž byl pro ni takřka nemožný.²¹⁵

4.3.2 Nová žena

Knih *Nová žena*, kterou Amín napsal v reakci na zdrcující kritiku *Osvobození ženy*, na jedné straně potvrdila autorovy dřívější postoje, na straně druhé však byla v mnohém odlišná. Amín se v ní od původní islámsko-modernistické argumentace odklonil k argumentaci spíše sekulární se zvláštním zřetelem na ideu svobody ženy jako předpokladu svobody celé společnosti. V knize je ve velké míře odkazováno na moderní vědecké i intelektuální poznatky. Západní model uspořádání společnosti je již nezakrytě prohlášen za zcela žádoucí pro Egypt, potažmo celý islámský svět. Amín zdůraznil, že ženská emancipace nevede k rozvratu rodiny, poukazem na realitu Spojených států amerických, v nichž ženy na konci 19. století zastávaly pozice ministryň, inženýrek či soudkyň a těšily se svobodě ve veřejném životě.²¹⁶ Není tak podle něj důvodu, proč by se i egyptská žena nemohla zapojit do pracovního procesu, byť samozřejmě její prvořadou úlohou musí zůstat péče o děti a rodinné zázemí. Amín chápal dosažení rovnosti mužů a žen jako přirozený vývoj na cestě civilizačního pokroku. Uvedl vědecké výzkumy potvrzující stejné intelektuální schopnosti žen a mužů a paralelně dodal, že i kdyby byly ženy přeci jen méně inteligentní, nikoho to neopravňuje jim upírat svobodu. Je dle něj pokrytecké považovat ženu za zodpovědnou v momentě, kdy se kupříkladu dopustí vraždy, a zároveň ji nepovažovat za svéprávnou v každodenním životě.²¹⁷ Tvrzení, že svoboda pro ženy je špatná, jelikož existuje riziko jejího zneužití, je prý na stejné úrovni jako tvrzení, že je špatná svoboda tisku, protože se v něm občas objevují lži.

²¹⁵ AMÍN, *Tahrír al-Mar'a*, s. 397–410.

²¹⁶ AMÍN, Qásim, *al-Mar'a al-džadída*. In: °IMÁRA (ed.), Qásim Amín, s. 427–430.

²¹⁷ Tamtéž, s. 443–446.

Argumenty odpůrců ženské svobody se podle Amína podobaly argumentům despotických orientálních vládců proti svobodě slova v jejich zemích.²¹⁸

Amín si byl vědom, že se musí teoreticky vypořádat s faktickým obviněním, že svými prozápadními postoji zrazuje islám. V *Osvobození ženy* kladl důraz na islámskou legitimitu a své požadavky označil za pouhou snahu o návrat ke skutečnému ryzímu duchu *šari'cy*. V *Nové ženě* se otevřeně přihlásil k myšlence, že čerpání podnětů z moderního Západu, daleko přesahující pouhé přebírání technologických vymožeností a vědeckých objevů, představuje pro Egypt a islámský svět jako takový jedinou možnou cestu k pokroku. Dávné úspěchy islámské civilizace za časů chalífátů v Bagdádu či Córdobě mohou sloužit jako zdroj inspirace. Nelze si je však idealizovat a nahlížet na ně nekriticky jako na vrchol, kterého se lidstvu podařilo kdy dosáhnout. Fakt, že islám je pravdivé náboženství, ještě automaticky neimplikuje, že islámská civilizace musí být vždy zákonitě nejlepší ze všech civilizací. Veškeré konvence Amín zbořil v momentě, kdy zpochybnil duchovní a morální nadřazenost orientálních a zvláště muslimských společností nad Západem.²¹⁹ Taková tvrzení, obvyklá mezi muslimy, označil za předpojatá, neobjektivní a sloužící jako falešná kompenzace vlastního pocitu méněcennosti tváří v tvář materiálnímu náskoku Západu. Na druhé straně však neviděl aktuální stav egyptské společnosti jako důvod k zoufalství či pocitům beznaděje. Byl schopen ocenit pozitivní trendy odehrávající se v Egyptě ve věci ženské otázky v závěru 19. století.²²⁰ Považoval ovšem za naprosto klíčové, aby se k reformnímu úsilí přidalo i všeobecné povědomí o nutnosti zlepšení postavení egyptských žen a jejich zapojení do procesu budování národa.

4.3.3 Ohlas Amínova díla

Poměrně širokého uznání se Amínovi dostalo v progresivních kruzích egyptských liberálních nacionalistů. Mezi jeho největší podporovatele patřil

²¹⁸ Tamtéž, s. 486.

²¹⁹ Tamtéž, s. 500–510.

²²⁰ Tamtéž, s. 512–513.

Ahmad Lutfi as-Sajjid (1872–1963). K Amínovu odkazu se otevřeně přihlásily i přední představitelky egyptského feminizmu jako Malak Hifní Nasíf (1886–1918) či Hudá Ša'ráwí (1879–1947). Ša'ráwí později Amína velebila jako „*hrdinu (egyptského) feministického probuzení a jeho zakladatele*“.²²¹ Liberální egyptský novinář, spisovatel a politik Muhammad Husajn Hajkal (1888–1956) ve dvacátých letech 20. století 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.*“²²² Výsadnímu postavení „*otce zakladatele*“ se Amín u egyptských feministek ostatně těší dodnes. Jedna ze současných feministických organizací v Egyptě přijala v roce 1986 název *Nová žena (al-Mar'a al-džadída)* jako projev úcty k Amínovu odkazu.²²³

Orientalisté od počátku v naprosté většině hodnocení Qásima Amína jako „*otce egyptského (arabského, islámského) feminizmu*“ přijali. Charles C. Adams na počátku třicátých let 20. století označil Amínovy postoje k ženskému vzdělávání a manželské lásce za „*zcela běžné pro západní myšlení a dokonce i pro dnešní egyptské autority v oblasti vzdělávání*“, zároveň však jako „*revoluční pro Egypt v době, kdy veřejné mínění nepodporovalo vzdělání pro ženy a dívky*“.²²⁴ I některé novější studie nahlíží na Amína stále v tomto duchu a je v nich označován za prvního egyptského či arabského feministu a toho, kdo transformoval „*ženskou otázku*“ v plně zralé feministické hnutí.²²⁵

Odpor proti Amínovi byl orientalisty tradičně nahlížen jako postoj antifeministických konzervativců opírajících se o „*reakční*“ nižší střední třídy.

²²¹ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 231.

²²² Tamtéž, s. 234.

²²³ AL-ALI, Nadje, *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge 2004, s. 56.

²²⁴ ADAMS, *Islam and Modernism*, s. 233.

²²⁵ ABDEL KADER, *Egyptian Women*, s. 8.

Amínovo dílo bylo ve své době skutečně odsuzováno především konzervativními nacionalisty a představiteli tradicionalistického náboženského establishmentu. Amínovy postoje byly kritizovány předními postavami egyptského veřejného života jako byl Mustafá Kámil (1874–1908), Tal'at Harb (1867–1941) či Muhammad Faríd Wadždí (1875–1954).

Opozice ze strany Mustafy Kámila byla ze všech tří uvedených nejméně ideologicky propracovaná a je možné, že se z jeho strany jednalo o čistý oportunistus. Kámil jako militantní nacionalista, jehož prvořadým cílem bylo vypuzení britských kolonialistů ze země, chápal apel na ženskou emancipaci a boj proti zahalování jako potenciální ohrožení jednoty národa. Celá záležitost měla ale i čistě osobní rozměr. Kámil usiloval ve svém politickém boji o přízeň chedíva 'Abbáse II. Hilmího (1874–1944), jehož neláska ke Qásimu Amínovi byla veřejně známa.²²⁶

Kritika ze strany Tal'ata Harba byla mnohem propracovanější. Harb reagoval na Amína ve dvou knihách: *Výchova ženy a závoj* (*Tarbíjat al-mar'a wal hidžáb*, 1899) a *Záslužná řeč k ženě a závoji* (*Fadl al-chitáb fil mar'a wal hidžáb*, 1901). Hnutí za emancipaci žen označil za spiknutí mající za cíl oslabit egyptský národ a přenést nemorálnost a dekadenci převládající na Západě do egyptské společnosti. Harb kritizoval Egypt'any napodobující Západ a obvinil cizince z očerňování islámu prostřednictvím negativního obrazu šířeného o muslimské ženě. V tomto ohledu rovněž zmiňoval neegyptský původ části Amínovy rodiny. Amínovu interpretaci islámu označil za chybnou a obvinil jej ze snahy rozdělit egyptské nacionalisty. Knihu *Osvobození ženy* označil dokonce za pouhý kompilát článků z anglického tisku. Harb za pomoci citací z Koránu i Bible proklamoval fyzickou, intelektuální i morální nadřazenost mužů nad ženami. Nestavěl se apriorně proti vzdělávání žen, ovšem pouze za účelem toho, aby mohly co nejlépe naplnit svoji přirozenou roli manželek a především matek. V otázce ženského zahalení a izolace byl neústupný a nepochyboval, že Korán

²²⁶ Tamtéž, s. 62.

jednoznačně ukládá, aby byly ženy zahalené od hlavy k patě a izolovány ve svých domovech.²²⁷

Muhammad Faríd Wadždí se proti Amínovi vymezil v sérii článků publikovaných na stránkách protizápadního konzervativně islámského listu *al-Mu'ajjad* vydávaného Stranou konstituční reformy (*Hizb al-isláh ad-dustúri*) Šajcha ʿAlího Júsufa (1863–1913). Wadždí prosazoval postoj, že po celou historii byly ženy fyzicky i mentálně podřízené mužům a intelektuální činnost není pro ženy přirozenou aktivitou. Vstup žen do veřejného života dle Wadždího ústí v tragické následky v podobě melancholie, osamělosti a neštěstí žen, jež se vzdaly své přirozené role manželek a matek. Celé západní hnutí za emancipaci žen chápal Wadždí jako extrémní a špatnou reakci na brutální útlak, jemuž byly ženy na Západě v minulosti vystaveny. V islámské společnosti, kde je žena ctěna a respektována ve své přirozené Bohem posvěcené roli, jsou dle něj jakékoliv emancipační snahy nejen zbytečné, ale vyloženě škodlivé.²²⁸

4.3.4 Revizionismus Leily Ahmed

Orientalisté v naprosté většině dlouho takřka nekriticky přejímali výše nastíněný pohled egyptských feministek a liberálů na Amína. V posledních dekádách však došlo ke kritičtějšímu přehodnocení Amínova díla a jeho celkového přínosu pro hnutí za ženskou emancipaci v Egyptě. Patrně nejtvrdší kritiky z akademických pozic se Amínovi dostalo od egyptsko-americké specialistky na problematiku postavení ženy v islámu Leily Ahmed. Ta ve své knize *Ženy a gender v islámu* (*Women and Gender in Islam*, 1992) označila Amínovy myšlenky za jen stěží inovační, neboť dlouho před ním v Egyptě požadavek na základní vzdělání dívek a reformy zákonů týkajících se manželství a rozvodu vznesli islámští modernisté jako Tahtáwí či ʿAbduh. Navíc v době vydání Amínových knih již nebylo základní vzdělávání dívek rozhodně ničím velmi neobvyklým a stát, misionářské organizace i muslimské dobrovolnické společnosti provozovaly dívčí školy. Za

²²⁷ Tamtéž, s. 62–63.

²²⁸ Tamtéž, s. 64.

jediné radikální a opravdu kontroverzní body Amínových knih označila Leila Ahmed požadavek na omezení ženského zahalování a necitlivý apel na celkovou nutnost razantní proměny egyptské kultury a společnosti.²²⁹ Tím, co prý vyvolalo bouři kolem Amínova díla, nebyly ve skutečnosti v něm prezentované názory na ženskou otázku, ale především Amínův neurvalý útok na egyptskou národní kulturu a vyzdvihování celkové nadřazenosti západní civilizace nad civilizací islámskou. Postoje prozápadně orientovaného Amína údajně byly formovány k islámu krajně nepřátelskými postoji křesťanských misionářů a britských správců Egypta v čele s lordem Cromerem. Pro ty se celková podřadnost islámu jako náboženství i civilizace nejlépe manifestovala právě v útlaku muslimských žen.²³⁰ Amín byl dle Leily Ahmed zcela ovlivněn svojí evropskou zkušeností a svým společenským postavením, jeho pohled byl tudíž příliš zaujatý. Choval prý otevřené nepřátelství až paranoiu vůči Egypt'ankám, což se projevovalo v jeho extrémně nevalném hodnocení jejich intelektuálních a morálních kvalit. Leila Ahmed zpochybnila Amínovu reálnou zkušenost se skutečně reprezentativním vzorkem egyptských žen. Ve stále ještě značně segregované společnosti prý mohl mít opravdu blízký kontakt pouze se ženami ze své rodiny, služkami a možná prostitutkami. Amínův obrázek o Egypt'ankách byl tedy značně omezený a v mnoha ohledech příliš nekorespondoval se společenskou realitou.²³¹

Kritika Leily Ahmed se nese v duchu obvinění Amína z pochlebování kolonialismu. Převážnou část jeho díla považuje za argumentačně slabou a především poukazuje na jeho údajnou nekonzistenci. Na jejím základě se Leila Ahmed přiklonila ke starším obviněním a vznesla pochybnosti o Amínově výhradním autorství.²³² Poukázala na názor pozdějšího egyptského editora Amínova díla Muhammada 'Imáry, že autorem konkrétních kapitol v *Osvobození ženy* byl Muhammad 'Abduh.²³³ Právě části připisované 'Abduhovi považuje

²²⁹ AHMED, *Women and Gender*, s. 144–145.

²³⁰ Tamtéž, s. 149–155 .

²³¹ Tamtéž, s. 157–158.

²³² Tamtéž, s. 159.

²³³ Viz 'IMÁRA (ed.), *Qásim Amín*, s. 124–131. Zdá se skutečně pravděpodobné, že Amín přinejmenším převzal a zapracoval do své knihy mnohé 'Abduhovy argumenty a především jeho interpretaci Koránu ve vztahu k otázkám závoje, manželství, polygamie či rozvodu. Tato skutečnost význam Amínova díla poněkud snižuje. Sluší se ovšem připomenout, že z hlediska

Leila Ahmed za jedinou racionální a vůči ženám nikoliv neuctivou argumentaci proti zahalování a izolaci v celé knize. Amínovo dílo jako celek Leila Ahmed označuje za nativní reartikulaci koloniální myšlenky o podřadnosti muslimů a nadřazenosti Evropanů, skrývající se za rouškou „osvobození ženy“. Amínovi, tak jako britským správcům Egypta, ve skutečnosti prý nešlo o ženskou emancipaci. Jeho cílem bylo pouze vyměnit nadřazenost mužů v islámském stylu za nadřazenost mužů ve stylu západním. Nikterak se tím v důsledku nelišil od svých konzervativních oponentů typu Tal'ata Harba. Naopak někteří jeho kritici, kteří hájili národní zájmy, jako Mustafá Kámil, byli v mnoha ohledech výrazně „feminističtějšími“ než Amín sám. Odpor proti jeho argumentům ze strany mnohých Egyptanů tak ve skutečnosti nebyl misogynním odporem proti ženské emancipaci, ale spíše zcela legitimní obranou národní cti. Leila Ahmed vidí Amína více než jako „*otce arabského feminismu*“ coby „*syna Cromera a kolonialismu*“.²³⁴

4.3.5 „Westernizovaný“ misogyn?

Amín nebyl prvním, kdo jasně vytyčil vzájemný vztah mezi ženskou problematikou a celkovou společenskou situací v Egyptě. Egyptskou společenskou zaostalost se zaostalostí egyptských žen spojil ještě před ním na počátku devadesátých let v jednom ze svých pojednání koptský právník Marqus Fahmí (1870–1955). V roce 1894 potom napsal divadelní hru *Žena na Východě* (*al-Mar'a fi aš-šarq*) na motivy aktuální rodinné tragédie, jež se odehrála nedaleko jeho rodiště v nilské Deltě. Fahmí kritizoval patriarchální tyranii, plédoval pro vzdělávání a zákonná práva žen. Vzhledem k některým zarážejícím podobnostem je pravděpodobné, že Amín před sepsáním *Osvobození ženy* Fahmího hru znal. Jednou z příčin, proč veřejný skandál vzbudila právě Amínova kniha a nikoliv hra Fahmího či literární počiny raných egyptských autorek, byla

tradice (nejen) muslimské učenosti v minulosti nebyly takovéto „plagiátorství“ či nedostatky originality chápány nikterak negativně, ale spíše jako příspěvek k šíření daných myšlenek.

²³⁴ AHMED, *Women and Gender*, s. 160–163.

kombinace skutečností, že Amín byl známou osobností, mužem a muslimem.²³⁵ Vedle těchto zřetelných atributů však nepochybně hrál svou roli i fakt, že ženské autorky ani Fahmí na rozdíl od Amína neútočili tak nevybíravě na egyptskou národní kulturu a nezastávali tak radikální stanoviska kupříkladu v otázce ženského zahalování.

Na druhou stranu označení Amína za misogynu opovrhujícího ženami ze strany Leily Ahmed lze bez větších problémů označit za přehnané. Je pravděpodobné, že Amín ve snaze o „vyburcování“ čtenářů záměrně popisoval situaci egyptských žen velmi tvrdě a přeháněl jejich zaostalost. Zároveň však byl velmi kritický i vůči údajné sebestřednosti a krutosti egyptských mužů. Na více místech obou svých knih Amín navíc ženy velebí, dokonce je v jejich potenciálu místy staví nad muže a vinu za jejich omezenost svaluje výhradně na nesvobodu, která na ně byla muži uvalena.²³⁶

Požadavek na vzdělávání dívek ze strany Amína nebyl nikterak radikální. V průběhu celého 19. století byla ideologická opozice proti vzdělávání dívek v Egyptě velmi slabá. Většina oficiálních *‘ulamá’* alespoň do jisté míry podporovala nějaké formy vzdělávání žen.²³⁷ I Amínovi oponenti z řad konzervativních nacionalistů jako Mustafá Kámil, Muhammad Faríd Wadždí či jeho manželka Fátima Rašíd (z. 1953) podporovali vzdělání pro ženy. Jejich stanoviskem ovšem bylo, že žádoucí model pro egyptské ženy, rodiny i celou společnost má plně pramenit z islámské kultury a inspirace pro reformní úsilí má být hledána výhradně v islámském civilizačním okruhu.²³⁸

Amínova osoba se vzpírá jednoznačnému hodnocení. Na jedné straně byl nepochybně velmi prozápadní a v jeho argumentaci lze vysledovat ovlivnění velikány moderního západního myšlení, jako byl Karl Marx (1818–1883), Charles Darwin (1809–1882) či Herbert Spencer (1820–1903). Přes svoji prozápadní orientaci však zůstával přesvědčeným egyptským nacionalistou a obvinění z kolaborace s britským kolonialismem je nespravedlivé. Navzdory

²³⁵ BADRAN, *Feminists*, s. 17–19.

²³⁶ AMÍN, *Tahrír al-Mar’a*, s. 332–333.

²³⁷ TUCKER, *Women*, s. 125.

²³⁸ BARON, Beth, *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley, Los Angeles, London 2005, s. 33.

tvrzení některých svých kritiků Amín nebyl odcizeným muslimem ani nezastával protináboženská stanoviska. Apeloval na provedení reformy rodinného práva a otázek spjatých s tzv. personálními statusy (*ahwál šachsija*) v rámci *šari'atského* systému. Jeho vizí nebylo celkové vytěsnění *šari'aty* ze všech oblastí veřejného života ve stylu pozdější Atatürkovy laicizační revoluce v Turecku.²³⁹ Co Amín kritizoval, byly egyptské i celkově orientální tradice a společenské uspořádání, nikdy však otevřeně nevystoupil proti islámu. Naopak islám vehementně bránil proti útokům misionářů a koloniálních představitelů. Degenerativní postavení ženy v Egyptě připisoval výhradně lokálním škodlivým zvyklostem, nikoliv náboženství.²⁴⁰ Svojí snahou bránit „pravý islám“, tedy jeho skutečné náboženské jádro očištěné od různých lokálních kulturně podmíněných deformací, byl Amín typickým představitelem islámského modernismu a jeho návaznost na přední postavy tohoto směru, Džamáluddína al-Afgháního a Muhammada ʿAbduha, je nezpochybnitelná. Amínova radikálnost oproti ostatním egyptským islámským modernistům spočívala v naprostém teoretickém oddělení islámu jako náboženského systému (*dín*) od islámské civilizace (*hadára*).

Praktické reformy, jež Amín navrhoval, nebyly v kontextu své doby nijak zvlášť radikální ani originální. Nelze mu však v žádném případě upřít, že dokázal jednoznačně vyjádřit pocity významné části narůstající 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*“.²⁴¹ 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.

²³⁹ ABDEL KADER, *Egyptian Women*, s. 44.

²⁴⁰ HAJ, *Reconfiguring Islamic Tradition*, s. 163.

²⁴¹ Tamtéž, s. 155.

4.4 Počátky ženského hnutí v Egyptě

V době, kdy Qásím Amín prožíval svoji skandální kauzu, klíčily již několik desetiletí pod povrchem mezi ženami v Egyptě zárodky ženského sebeuvědomění, které mělo již brzy přerůst ve zralé hnutí za ženskou emancipaci. Ve své době bylo toto bujení z větší části mužům „neviditelné“, a proto zůstalo dlouhou dobu nepovšimnuto i západními orientalisty a historiky. Teprve postupný rozvoj ženských studií a dějin každodennosti přinesl v posledním čtvrtstoletí rozsáhlý výzkum na tomto poli. Mnohé však zůstává neprobádané dodnes.

Americká akademička Margot Badran rozdělila egyptský feminismus v jeho formativním období do tří základních fází. První fáze pokrývající posledních několik dekad 19. století je charakteristická nárůstem ženského sebeuvědomění skrze tvorbu básní, esejů či příběhů, jež ženy psaly a někdy i publikovaly. Druhá fáze pokrývající první dvě desetiletí 20. století se vyznačovala „neviditelným“ feminismem provázeným filantropií a aktivitami na poli vzdělávání. Třetí fázi s počátkem ve dvacátých letech 20. století je „viditelný“ feminismus provázený vznikem první otevřeně feministické organizace a formulací explicitních požadavků na zlepšení postavení egyptské ženy.²⁴²

4.4.1 Ženské uvědomění a „neviditelný“ feminismus

Evropský politický a ekonomický průnik do islámského světa v 19. století byl v mnoha ohledech pro ženy negativní, nicméně měl pozitivní vliv v podkopání některých segregačních praktik, jež vedly k vyloučení žen z veřejné sféry. S rozvojem železnice a s výstavbou nových silnic, jež umožňovaly movitějším egyptským rodinám více cestovat, se zmírnila míra odloučení žen od okolního světa. Nové typy architektury narušovaly tradiční podoby ženské izolace, nové

²⁴² BADRAN, *Feminists*, s. 3.

způsoby užití městského prostoru uvolňovaly dříve striktní genderovou segregaci. Mimořádný vliv na utváření ženského sebeuvědomění měly společenské salony, jež pořádala Eugénie Le Brun Rušdí (1874–1908), francouzská manželka bohatého Egyptěana, konvertitka k islámu a kritička genderových poměrů v egyptské společnosti. Le Brun Rušdí (pod vlivem ^cAbduhova modernismu) šířila mezi svými posluchačkami tezi, že správně pojímaný islám ženám garantuje práva, jež jim patriarchální společnost bere.²⁴³

Feministické uvědomění se logicky objevilo nejprve u harémových žen, kterým se oproti ostatním dostalo většího vzdělání i solidnější znalosti náboženství umožňující zpochybnit tvrzení, že islám požaduje izolaci žen a plnou kontrolu jejich životů.²⁴⁴ Do jaké míry bylo feministické uvědomění mezi harémovými ženami rozšířené, je ovšem předmětem debaty. Dle jednoho z pohledů byla většina harémových žen, mimo úzký okruh autorek a pozdějších aktivistek, ještě na přelomu 19. a 20. století se svým postavením a celkovým společenským uspořádáním vcelku spokojená a nejevila touhu na něm příliš měnit.²⁴⁵ V poslední době se však akcentuje názor, že ženy z elitní společenské vrstvy přeci jen čelily citelnému zhoršení svého postavení v důsledku relokace moci z velkorodin na centralizovaný stát v průběhu 19. století, což ve svém důsledku vedlo ke zrodu a rozšíření feministických tendencí.²⁴⁶

Celkový rozhled harémových žen se každopádně rozšiřoval spolu s tím, jak se ve vyšších třídách měnil postoj k ženskému vzdělávání. Díky tomu množství dívek ze společenské elity mělo soukromé domácí učitele a získalo solidní povědomí o moderním světě. Zářným příkladem takovéto „nové ženy“ byla princezna Názlí Fádil (1853–1913), neteř chedíva Ismá‘íla, která dosáhla obdivuhodného vzdělání, ovládala několik jazyků včetně francouzštiny a angličtiny, byla vehementní obhájkyní myšlenek ženské emancipace a významně

²⁴³ BADRAN, *Feminism*, s. 120–121.

²⁴⁴ BADRAN, *Feminists*, s. 4.

²⁴⁵ ABDEL KADER, *Egyptian Women*, s. 23.

²⁴⁶ FAY, Mary Ann, *International Feminism and the Women's Movement in Egypt, 1904–1923. Reappraisal of Categories and Legacies*. In: YOUNT, Kathryn M., RASHAD, Hoda (ed.), *Family in the Middle East. Ideational Change in Egypt, Iran, and Tunisia*, London, New York 2008, s. 42–43.

ovlivnila Qásima Amína. Princezna Názlí pořádala literární salony, do nichž zvala přední osobnosti egyptského veřejného života. Běžně se zde mezi muži pohybovala nezahalená, nicméně jako členka královské rodiny měla v tomto ohledu poněkud jinou pozici oproti ostatním ženám.²⁴⁷

Již v sedmdesátých a osmdesátých letech 19. století ženy v egyptském tisku publikovaly své eseje. Ještě před vydáním Amínova *Osvobození ženy* napsaly knihy (publikované či nepublikované) autorky jako ʿÁʿiša at-Tajmúríja (1840–1902), Zajnab Fawwáz (1860–1914), Marjam an-Nahhás (1856–1888), Hind Nawfal (1860–1920) či Hudá Šaʿráwí (1879–1947). Zatímco Amín byl v době publikování svého díla veřejně známou osobností, tyto ženy žily anonymní život v domácí izolaci. Ve svých knihách proti této izolaci brojily a připomínaly zásluhy velkých žen v průběhu dějin (typické byly příklady starověkých východních královen jako Kleopatra či Zenobie). V roce 1892 Hind Nawfal založila první čistě ženský časopis *al-Fatát*, v jehož úvodním čísle čtenáře ubezpečovala, že ženské psaní není v nejmenším rozporu s morálními principy.²⁴⁸ Týž rok napsala na stránkách časopisu *an-Níl* Zajnab Fawwáz, že neexistuje náboženský důvod, aby ženy nemohly zastávat mužská zaměstnání. ʿÁʿiša at-Tajmúríja typicky poukazovala na benefity pramenící z ženského vzdělávání.²⁴⁹ Na přelomu 19. a 20. století vznikla řada ženských magazínů, v nichž ženy publikovaly své eseje a články. Jejich zakladatelkami byly zpočátku většinou křesťanky syrského či libanonského původu (Alexandra Avierino, Labíba Hášim).²⁵⁰ Kolem roku 1907 v souvislosti s nacionalistickým vzednutím vyvolaným Dinšawájským incidentem²⁵¹ začal rozmach ženského tisku

²⁴⁷ AHMED, *A Quiet Revolution*, s. 25.

²⁴⁸ BARON, Beth, *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society, and the Press*, New Haven 1994, s. 1. Autorka nabízí vůbec nejpodrobnější zpracování počátků ženského tisku v Egyptě.

²⁴⁹ BADRAN, *Feminism*, s. 57–61.

²⁵⁰ Přítomnost syrsko-libanonské minority v Egyptě má hluboké historické kořeny. Většinu Levantinců v Egyptě tvořili křesťané (maronité, řečtí pravoslavní, melchité), menšinu muslimové a židé. Levantinci sehráli v moderním Egyptě, vzhledem ke své vzdělanosti a vazbám na Západ, klíčovou úlohu mimo jiné při rozvoji egyptského tisku. Blíže viz PHILIPP, Thomas, *The Syrians in Egypt, 1725–1975*, Stuttgart 1985.

²⁵¹ V červnu 1906 došlo ve vesnici Dinšawáj v nilské deltě k potyčce mezi místními obyvateli a skupinou britských důstojníků, při níž jeden z Britů zemřel. Následovaly brutální represe ze strany britské správy, které vyvolaly vlnu demonstrací, v jejichž důsledku byl v květnu 1907

vlastněného přímo Egyptankami. Obsah ženského tisku jako takový nebyl nikterak radikální, radikální byla ovšem sama jeho existence. První ženou, jež začala psát pravidelně články do mainstreamového tisku, byla muslimka Malak Hifní Nasíf (1886–1918), která publikovala v novinách liberální Strany národa (*Hizb al-umma*) *al-Džarída* pod pseudonymem Báhithat al-Badíja (Hledačka v poušti).²⁵² Odmítala slepou nápodobu západní kultury a vzorců chování, hájila islám a stavěla se za opatrnou reformu. Zároveň ostře kritizovala polygamii, s níž měla trpkou osobní zkušenost. Byla patrně nejpronikavější egyptskou intelektuálkou tohoto období a její předčasná smrt na španělskou chřipku byla pro ženské hnutí velkou ranou.

Od počátku 20. století se ženy také aktivně účastnily společenského života, byť genderová segregace se stále pevně uplatňovala. Vznikaly ženské intelektuální společnosti, v nichž se potkávaly ženy z různých sociálních tříd a různého etnického původu (Egyptanky, Syřanky, Evropanky). Míra jejich inklinace k feministickým myšlenkám se lišila. Kupříkladu Společnost pro kultivaci ženy (*Džam'ijat tarqijat al-mar'a*) Fátimy Rašíd byla silně konzervativní a v jistém ohledu předznamenala současné skupiny islamistických aktivistek. V letech 1909–1912 pořádala Hudá Ša'ráwí s dalšími aktivistkami speciální páteční přednášky pro ženy na Egyptské univerzitě. Konaly se v době nepřítomnosti mužů a domácí i zahraniční přednášející se v nich zabývaly otázkami postavení ženy v západní a orientální společnosti. Feministky také již v prvních dekádách 20. století zakládaly školy pro zdravotní sestry, ošetřovny a charitativní organizace, jejichž klienty se často stávali i muži.²⁵³

Ačkoliv od konce 19. století stoupal počet nezahalených žen v egyptských ulicích, egyptské feministky vystupovaly až do doby po dosažení formální nezávislosti 1922 v tomto ohledu až na výjimky velmi zdrženlivě. Aktivistky jako Báhithat al-Badíja či Hudá Ša'ráwí se v daném období stavěly proti odhalování ženského obličeje na veřejnosti. U většiny feministek byla tato

odvolán lord Cromer z pozice generálního konzula. Dinšawájský incident se stal v povědomí Egyptanů jedním z milníků jejich moderních dějin.

²⁵² AHMED, *Women and Gender*, s. 171–172.

²⁵³ BADRAN, *Feminists*, s. 47–60.

zdrženlivost taktickou záležitostí a vycházela z předpokladu, že nejprve je nutné dosáhnout pro ženy rovného přístupu ke vzdělání a plně jim zpřístupnit veřejný prostor. Odhalení tváře mohlo eventuálně následovat až poté. Zatímco pro mužské modernisty bylo odhalení ženy ideologickou a symbolickou otázkou, pro ženské aktivistky se jednalo o ryze praktickou záležitost, při níž byla v sázce jejich reputace. Mužští modernisté si tudíž mohli dovolit vystupovat mnohem radikálněji. Když kupříkladu zakladatel časopisu *as-Sufur* ^cAbd al-Hamíd Hamdí vehementně nabádal ženské aktivistky, aby odhalily své tváře, poukázala Báhithat al-Badíja na praktickou nereálnost takového požadavku. Navíc odmítla, aby si muži při „osvobození“ ženy počínali stejně diktátorsky jako při jejím „zotročování“. Postoj většiny egyptských feministek k závoji se změnil až po roce 1922.²⁵⁴

Po skončení první světové války se začaly ženy angažovat i na politické scéně jako spolupracovnice předních egyptských politiků. Ženy z různých společenských vrstev aktivně participovaly na protibritských vystoupeních a demonstracích. Zlom přišel s revolucí 1919, na níž se již viditelně podílely přední feministky jako Hudá Ša^cráwí či Safíja Zaghlúl (1876–1946). V rámci nově ustavené celonárodní strany Wafd byla založena ženská pobočka, jejíž prezidentkou se stala Ša^cráwí. V den zatčení svého manžela Sa^cda Zaghlúla, předního egyptského politika a pozdějšího předsedy vlády, promluvila Safíja Zaghlúl zvaná Matka Egyptanů (*Umm al-misrójín*) k početnému davu. V době Zahglúlovy internace jej Safíja plně zastupovala a jednala jeho jménem s mužskými členy Wafdu. Léta 1919–1922 byla obdobím, kdy se egyptští liberální nacionalisté a feministky sjednotili v úsilí o společný cíl dosažení nezávislosti.²⁵⁵ Dřívější názory, že feminismus byl nedílnou součástí egyptského nacionalismu,²⁵⁶ však byly později korigovány poukazem na výrazně patriarchální charakter značné části egyptského národního hnutí. Poměrně silný konzervativní proud egyptského nacionalismu se stavěl od počátku vůči myšlenkám ženské emancipace odmítavě. Konzervativní nacionalisté viděli

²⁵⁴ BADRAN, *Feminism*, s. 73–76.

²⁵⁵ AHMED, *Women and Gender*, s. 173–174.

²⁵⁶ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 215.

ve feministických idejích element rozvracející národ a zdůrazňovali tradiční místo ženy v rodině jako součást obrany islámu a vlasti. Liberální nacionalisté, kteří ženskou emancipaci naopak podporovali jako element posilující národ, v naprosté většině vítali veřejný aktivismus žen i jejich participaci na vlasteneckých demonstracích.²⁵⁷ Většina liberálních nacionalistů však své profeministické postoje opustila záhy po dosažení formální nezávislosti 1922. Feministickou ideologii nepovažovali za nadále užitečnou a soustředili se především na budování svých politických pozic. Feministky na druhou stranu z nacionalistických pozic kritizovaly vedení Wafdu za přílišný sklon ke kompromisu s Brity.

4.4.2 Egyptská feministická unie

Zlomem v dějinách egyptského ženského hnutí se stal 16. březen roku 1923, kdy Hudá Ša^cráwí s dalšími aktivistkami založila Egyptskou feministickou unii (*al-Ittihád an-nisá'í al-misrí*; dále jen EFU).²⁵⁸ Organizace během dvacátých let získala stovky členek. Neochota liberálních politiků po roce 1922 zaručit ženám volební právo byla bezprostředním stimulem pro založení této organizace oficiálně bojující za emancipaci žen. EFU deklarovala celospolečenskou a nacionalistickou orientaci, ústředním cílem však bylo pozvednout Egyptanky intelektuálně a morálně a umožnit jim dosáhnout politické, společenské a právní rovnoprávnosti.

Feministky usilovaly o zlepšení ženského postavení ve vztahu k manželství a změny v oblasti tzv. personálních statusů (*ahwál šachsíja*). Používaly při tom islámsko-modernistickou argumentaci a jejich kritika rodinného práva byla umírněná. Nevymezovaly se proti komplementaritě rolí muže a ženy a plně akceptovaly odlišnost obou pohlaví, pouze žádaly rovnost v rámci této odlišnosti. Kritizovaly, že jsou to muži, kdo porušují nábožensky předepsané rodinné uspořádání a neplní své povinnosti. Byť EFU aplaudovala

²⁵⁷ BADRAN, *Feminists*, s. 12–13.

²⁵⁸ Zdrojem informací v této podkapitole je detailní zpracování dějin Egyptské feministické unie od BADRAN, *Feminists*, s. 91–250.

změnám v kemalovském Turecku, zvláště zákazu polygamie, zajištění práva pro ženu na rozvod a dalším výdobytkům pro ženy, neschvalovala sekulární rodinný zákoník a požadovala reformu v rámci islámu a *šarí'y*, nikoliv mimo ně. Nutno konstatovat, že úspěchy egyptských feministek na tomto poli byly velmi omezené. Z klíčových požadavků EFU byly splněny pouze dva: zavedení minimálního věku pro vstup do manželství na 16 let u dívek (1923) a rozšíření opatrovnických práv pro matku (1929). Zákazu v té době již velice řídké polygamie či regulace neomezeného práva na rozvod u muže, jež naopak představovalo pro mnoho Egyptek velmi akutní a palčivý problém, se EFU dosáhnout nepodařilo.

Výraznějších úspěchů dosáhla EFU na poli ženského vzdělávání. Feministky požadovaly vzdělání pro dívky na všech úrovních a ve všech oblastech. Při apelech na veřejnost zdůrazňovaly pozitivní přístup Koránu ke vzdělávání a často argumentovaly brilantními případy vzdělaných žen v rané islámské historii (Ā'íša, Zajnab, Sakína). Vzdělanost žen byla pevně spojována s rozkvětem národní kultury a upevněním mravních zásad. V roce 1929 začaly v tichosti za asistence rektora Lutfi as-Sajjida a děkana Táhá Husajna (1889–1973) na Fu'ádově (dříve Egyptské, nyní Káhirské) univerzitě studovat první dívky. Během třicátých let dosáhl počet univerzitních studentek několika stovek. V téže době začaly mladé Egyptanky za podpory EFU rovněž studovat na zahraničních univerzitách. Feministky pochopitelně také podporovaly zaměstnanost žen v různých oblastech. Při prosazování práva pro ženy vykonávat právnickou profesi, feministky příznačně opět argumentovaly raným islámem a úloze muslimek při formování islámské právní vědy.

EFU navázala na tradici filantropických aktivit, když vedla základní školy pro dívky zdarma či za minimální poplatky, provozovala ošetrovny a organizovala charitativní pomoc vdovám s dětmi. Feministky se nejprve orientovaly především na chudší městské vrstvy, od třicátých let se ovšem zaměřovaly stále více také na vesničanky.

Stále častější mísení pohlaví při práci, studiu, ale kupříkladu i při relaxování na alexandrijských plážích se stávalo terčem kritiky konzervativců,

zvláště za reakční vlády Ismá'íla Sidqího v letech 1930–1933. Feministky kontrovaly neochotou vlády skoncovat s legální prostitucí. Kampaň proti prostituci se stala jednou ze stěžejních agend EFU a feministky zde našly významnou shodu s nejvyššími představiteli univerzity al-Azhar. Rektor al-Azharu Muhammad Abú al-Fadl na toto konto dokonce označil EFU za „ctíhodnou organizaci“.²⁵⁹ Oficiální náboženský establishment však nebyl ochoten téma tlačit politicky a prostituce tak byla v Egyptě postavena mimo zákon až po revoluci 1952.

Mnohé z feministek byly aktivními novinářkami a EFU sama vydávala od roku 1925 časopis *L'Égyptienne* ve francouzštině a od roku 1937 časopis *al-Misrjá* psaný arabsky. Zatímco *L'Égyptienne* mířila na mezinárodní feministickou komunitu a snažila se napravovat pokřivený západní obraz o Egyptě a Orientu jako takovém, *al-Misrjá* komunikovala s domácími čtenářkami a arabským světem.²⁶⁰

Není pochyb o významném vlivu západní kultury na egyptské feministky, bylo by však chybou tento vliv přeceňovat a dělat z něj jediný zdroj inspirace jejich aktivit. EFU byla samozřejmě v kontaktu se západními feministkami, nicméně nelze tvrdit, že jejich vztah byl prost určitých problematických momentů. Západní feministky na jedné straně Egyptanky podporovaly v rámci „univerzálního sesterství“, na straně druhé byl z jejich strany patrný jistý etnocentrismus a pocit kulturní nadřazenosti vůči „orientálním sestrám“. Praktická agenda egyptských a západních (amerických, britských) feministek se v mnohém shodovala (boj za volební právo, právo na vzdělání a práci, manželská a opatrovnická práva), v některých ohledech však byla odlišná v závislosti na kulturních rozdílech. Pro Egyptanky nepředstavovaly významný problém majetková práva či otázka právní subjektivity, neboť byly garantovány islámem. Naopak západní feministky neřešily specifické problémy islámského prostředí

²⁵⁹ BADRAN, *Feminists*, s. 198.

²⁶⁰ Svoji poezii publikoval v *al-Misrjá* dokonce i mladý Sajjid Qutb (1906–1966), později jeden z nejvýznamnějších teoretiků islámského fundamentalismu, v této době však stále ještě stoupenec sekulárního nacionalismu.

jako polygamie či rozvod formou zapuzení.²⁶¹ Zatímco západní feminismus byl v ideologické rovině plně sekulární, neodvolával se na náboženské principy a v některých případech se proti náboženství i jednoznačně vymezoval, v Egyptě byla situace výrazně odlišná. Egyptské feministky používaly islámsko-modernistickou argumentaci, když požadovaly rovný přístup ke vzdělání, politická práva či přístup do mešity na modlitbu. Požadovaly revizi rodinného práva v rámci islámu, nikoliv mimo něj. Egyptský feminismus nebyl sekulární, byl však striktně nadkonfesijní a křesťanky v něm hrály velmi významnou roli. Náboženské rozdíly byly plně respektovány a to se nezměnilo ani ve druhé polovině třicátých let, kdy se EFU začala silněji orientovat na arabský svět (významnou roli hrála podpora Arabům v Palestině) a stále více akcentovala islámský diskurz.

Heterogenost egyptského feministického hnutí lze ilustrovat na příkladech dvou jeho předních představitelk – Hudy Ša'ráwí a Nabawíji Músy. První pocházela z elitního „westernizovaného“ prostředí skrz naskrz prosáklého francouzskou kulturou, druhá vzešla z výrazně skromnějších poměrů a byla plně zakořeněná v nativní arabské kultuře. Ač obě ženy sdílely zájem na pozvednutí Egypt'ánek v rovině individuální i společenské, metody boje i výrazové prostředky, jež volily, se do značné míry odlišovaly.

4.4.3 Hudá Ša'ráwí – „politický feminismus“

Hudá Ša'ráwí zůstává do dnešních dní nejznámější egyptskou feministkou a není nadsazené ji řadit do pantheonu moderních egyptských národních velikánů. V mnoha ohledech právě ona představuje ztělesnění egyptského ženského aktivismu v období království (1922–1953). Její nesmírnou cílevědomost, pracovitost a rozhodnost nelze popřít. Vynikala svojí schopností „prodat“ kauzu egyptských žen, nebránila se spojení s politikou a proslula svými spektakulárními gesty. Těmi se pochopitelně zapsala do historie více než některé další vynikající

²⁶¹ FAY, *International Feminism*, s. 41–50.

aktivistky svou prozaickou, každodenní činností na poli charity či vzdělávání, byť i ony utvářely podobu egyptského feminismu neméně podstatně.

Narodila se jako Núr al-Hudá Sultán roku 1879 v al-Minjá v Horním Egyptě.²⁶² Její egyptský otec byl bohatý vlastník půdy, administrátor a politik, matka byla Čerkeska pocházející z Kavkazu. Otec zemřel, když Hudě byly čtyři roky, a ta i s matkou zůstala v jedné domácnosti s jeho první ženou. Hudá tak byla vychovávána v podstatě dvěma matkami, přičemž obě ženy k sobě měly velmi blízký vztah. To byla dosti unikátní situace, která se velmi vymykala řevnivosti typické pro polygamní manželství, jak je popsal Qásim Amín.²⁶³

Hudá vyrůstala obklopená péčí a luxusem, nicméně již od útlého věku si uvědomovala různá omezení uvalená na ni z důvodu jejího pohlaví a těžce nesla privilegované zacházení, jehož se dostávalo jejímu bratrovi. Již v devíti letech uměla zpaměti Korán, což nebylo pro dívku vůbec obvyklé. Islámská svatá kniha nicméně po celý její život zůstala jediným textem, který byla schopna číst správně spisovnou arabštinou.²⁶⁴ Písemným jazykem Ša'ráwí byla jednoznačně francouzština, v každodenním styku však samozřejmě používala egyptskou hovorovou arabštinu.²⁶⁵

Ve třinácti letech byla provdána za o mnoho let staršího bratrance z otcovy strany 'Alího Ša'ráwího (cca 1860–1922). Mladičká Hudá byla v manželství nešťastná a ve čtrnácti letech si přes odpor rodiny vymohla odluku od manžela, jež nakonec trvala dlouhých sedm let. Tato odluka bývá hodnocena jako její vůbec první feministický akt. Sedmiletého mezidobí využila k práci na utváření své osobnosti. Oddala se francouzským knihám, s přítelkyněmi

²⁶² Základním zdrojem informací o raném životě Hudy Ša'ráwí jsou její paměti. Pro jejich anglický překlad viz SHAARAWI, Huda, *Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879–1924)*, New York 1987. Nedávno se objevila kvalitní odborná biografie Hudy Ša'ráwí z pera její vnučky, viz SHARAWI LANFRANCHI, Sania, *Casting off the Veil. The Life of Huda Shaarawi, Egypt's First Feminist*, London, New York 2012.

²⁶³ SHARAWI LANFRANCHI, *Casting off the Veil*, s. 9.

²⁶⁴ Pro arabštinu je charakteristický hluboký rozdíl mezi spisovným a hovorovým jazykem, jenž se dále dělí do regionálních variant, jimiž se Arabové dorozumívají při běžné denní komunikaci. Schopnost aktivně ovládat spisovný jazyk není ani zdaleka samozřejmá a považuje se za jeden z atributů vysokého kulturního a vzdělanostního standardu. Další problém představuje skutečnost, že drtivá většina arabských textů nebývá vokalizována (Korán v tomto ohledu představuje výjimku), což při jejich čtení činí namnoze potíže i rodilým mluvčím.

²⁶⁵ SHARAWI LANFRANCHI, *Casting off the Veil*, s. 11.

navštěvovala operu²⁶⁶ a byla dále vzdělávána učiteli v harému. Zcela zásadní vliv na ni měly návštěvy salonu Eugénie Le Brun Rušdí, která se stala Hudě mentorkou a pojil ji k ní až mateřský vztah.

V roce 1900 se již jako dospělá vrátila zpět k manželovi a v průběhu pěti let mu porodila dceru a syna. Své mateřské povinnosti brala velmi zodpovědně a dokonce ani nedávala své děti kojným, jak bylo u žen z její společenské třídy tehdy zvykem.

V roce 1909 se však začala veřejně výrazněji angažovat, když spoluzakládala filantropickou společnost Mabarrat Muhammad °Alí provozující ošetrovnu pro chudé ženy a děti. Hudá se rovněž podílela na organizaci přednášek pro ženy na Káhirske univerzitě. Do popředí se však dostala až svojí aktivitou v boji za národní osvobození v letech 1919–1922, kdy organizovala velké ženské demonstrace, ekonomické bojkoty a stávky. Cestu do čela feministického hnutí jí nepochybně usnadnila i předčasná smrt dosud nejvýraznější ženské aktivistky Báhithat al-Badíji v roce 1918. Smuteční řeč na jejím pohřbu byla prvním veřejným projevem Hudy Ša°ráví. V roce 1923 stanula v čele Egyptské feministické unie a vedla ji až do své smrti 1947. Přední egyptští politici a osobnosti veřejného života, bez ohledu na svoji ideovou orientaci, ji brali nesmírně vážně a Ša°ráví toho vždy využívala ve prospěch věci feminismu.

Hudá Ša°ráví je často nahlížena jako proponentka „westernizačních“ tendencí v egyptském feminizmu vzhledem ke svému elitnímu původu, francouzské výchově a celoživotní neskryvané náklonnosti k západní kultuře. Věc je ovšem složitější a mnohem přesnější je konstatovat, že se v osobnosti Hudy Ša°ráví odráží komplexní kombinace různých hodnot, idejí a tradic. Po celou dobu svého veřejného angažmá prosazovala tvrdě nacionalistickou agendu a neváhala se politicky rozejít s představiteli Wafdu a jejich vůdcem Sa°dem Zaghlúlem, když z jejího pohledu jednali vůči Britům příliš kompromisně.

²⁶⁶ Káhirska opera, zprovozněna roku 1869, byla jedním ze symbolů modernizovaného Egypta a jedním z prvních míst společensko-kulturního setkávání, které ve velkém měřítku navštěvovaly ženy z elitních vrstev. Byly zde pro ně vytvořeny speciální prostory a genderová segregace tak zůstávala zachována.

Její inklinace k egyptskému národu a islámu je nezpochybnitelná a hovoří proti „westernizačním“ obviněním. Během projevu na 9. konferenci Mezinárodního svazu žen v Římě roku 1923, již se zúčastnila spolu s Nabawíjou Músou a Saizou Nabarawí, Ša'ráwí uvedla, že Egypt'anky nechtějí napodobit Západ, ale pouze žádají navrácení svých původních práv a chtějí stavět na vlastním kulturním dědictví (*turáth*). Vytyčila dva zlaté věky egyptských žen v minulosti: faraonskou civilizaci a raně islámské období. Za faraonů měly dle Ša'ráwí ženy rovné postavení s muži, o něž přišly spolu s příchodem cizích vládců do Egypta. Po příchodu islámu byla práva Egypt'anek obnovena, brzy však následoval odklon od islámských hodnot a ženy se staly jeho první obětí.²⁶⁷ To byl jasný vzkaz egyptské patriarchální společnosti i západním feministkám. Projev Ša'ráwí byl vyjádřením ideologické linie, na níž EFU po dobu své existence stavěla.

Více než sám projev se však do historie příznačně zapsalo spektakulární gesto, při němž Ša'ráwí spolu se svojí žákyní Saizou po návratu z Říma na káhirském vlakovém nádraží demonstrativně odhodily své závoje a odhalily tváře. Své odhalené fotografie rozeslaly do egyptského tisku. Leila Ahmed toto okázalé gesto hodnotí jako ukázkou toho, že Ša'ráwí považovala západní zvyklosti za „civilizovanější“ než zvyklosti nativní.²⁶⁸ Nezahalování bylo sice v Egyptě již delší dobu na vzestupu, nicméně konfrontační způsob provedení celého aktu bylo možné chápat jako deklaraci příklonu k západní kultuře.

Egyptské feministky dlouhou dobu používaly zahalení obličeje závojem (*niqáb*) jako prostředku k odražení nařčení, že feministické aktivity představují společenské riziko v podobě morálního rozvratu. *Niqáb* byl pro ně ochranou před sexuálními narážkami a útoky na ženskou čest. V momentě, kdy Ša'ráwí viděla, že tato opatrná taktika nepřináší kýžené výsledky, rozhodla se k radikálnějšímu vystupování. Odhalení obličeje bylo z islámsko-modernistického hlediska plně ospravedlnitelné, přesto se z něj nikdy nestal oficiální program EFU.²⁶⁹

²⁶⁷ KEDDIE, *Women*, s. 92.

²⁶⁸ AHMED, *Women and Gender*, s. 178.

²⁶⁹ Proti zahalování egyptské feministky protestovaly jen jednou a to v roce 1928 v průběhu státní návštěvy afghánského krále Amanulláha Chána (1892–1960) s chotí. Královna Surajja

V průběhu třicátých let bylo již nezahalování mezi egyptskými měšťankami v podstatě normou a oficiální náboženský establishment tuto normu *ex post* legitimizoval, když al-Azhar roku 1937 vydal *fatwu* proklamující, že dle hanafijské a málikovské právní školy není povinností ženy halit si obličej.²⁷⁰

Hudá Ša^ʿráwí byla stoupenkyní reformy rodinného práva v duchu islámského modernismu. Klonila se k flexibilním interpretacím těch koránských ustanovení, jež takovému výkladu byly nakloněny (polygamie či otázka zahalení). Nepopírala však některá Koránem jasně stanovená pravidla, z dnešního pohledu chápaná jako diskriminační. Takovým příkladem byla otázka dědictví (*míráth*). Ša^ʿráwí nic nenamítala proti koránskému ustanovení, že syn dědí dvojnásobek dědictví dcery (4:11). Dle Ša^ʿráwí jde o přímé Boží nařízení, navíc v Egyptě muž objektivně živí rodinu a platí manželce věno (*mahr*). Je tedy spravedlivé, že dědí více. Je to klasický úkaz komplementarity rolí muže a ženy v duchu zásady „jiní, ale rovní.“²⁷¹ Některé radikálnější feministky jako Saiza Nabaráwí proti nerovnosti v dědických právech ovšem protestovaly s poukazem na změněné podmínky v souvislosti se vstupem mnoha žen do práce.

4.4.4 Nabawíja Músá – „praktický feminismus“

Životní příběh Nabawíji Músy se od příběhu Hudy Ša^ʿráwí v mnohém odlišoval. Narodila se v roce 1886 v prosté středostavovské rodině. Byla vychovávána sama matkou s penzí po otci generálovi, který zemřel na misi v Súdánu. Nepřítomnost otce sehrála podobně jako u Ša^ʿráwí důležitou roli během jejího dospívání, vzhledem ke skromnějším poměrům, z nichž pocházela, však na ni byly uvaleny menší kontrolní mechanismy a byla nezávislejší. Matka podporovala ve studiu jejího bratra, zatímco Nabawíja se musela vzdělávat sama. Úsilí o vzdělání bylo důležitým narativem jejího života. Byla velmi bystrá a na rozdíl od Ša^ʿráwí

(1899–1968), jež běžně chodila prostovlasá, byla nucena k zahalení egyptským dvorským protokolem. Na protest proti tomu se odhalené feministky shromáždily na mostě Qasr an-Níl a projíždějící kočár s královskými páry zasypaly listy růží. Závoj halící ženský obličej, byť třeba jen symbolický, zůstal pravidlem u egyptského královského dvora až do revoluce 1952.

²⁷⁰ BADRAN, *Feminists*, s. 93.

²⁷¹ SHARAWI LANFRANCHI, *Casting off the Veil*, s. 170.

skvěle ovládala spisovnou arabštinu. Korán nejprve klasicky memorovala, později však začala s vlastní interpretací. To budilo nevoli u příbuzných, neboť tím zpochybňovala výsadní mužské právo na výklad svaté Knihy. Matka (sama negramotná) si nepřála, aby šla studovat, neboť to považovala pro dívku za nepočetné. Nabawíja však prosadila svou vůli, dokonce dala matce i bratrovi ultimátum, že odejde z domova, budou-li jí ve studiu bránit.²⁷²

Nabawíja nejprve studovala v dívčím oddělení Abbásovy základní školy a poté se registrovala do učitelského programu, který absolvovala roku 1906. Navzdory překážkám kladeným britskou byrokracií byla roku 1908 jako první (a až do získání formální nezávislosti poslední) Egyptanka připuštěna k závěrečným středoškolským zkouškám, o čemž se hodně psalo v egyptském tisku.

Ještě rebelantstějším krokem než studium proti vůli své rodiny bylo Nabawíjino rozhodnutí nikdy se neprodat a nemít děti. Do dnešních dní je bezdětná, svobodná žena v arabské společnosti chápána jako cosi nepatřičného a nese sebou velké sociální stigma. Nabawíja odmítala jednoho po druhém z nápadníků, kteří se ucházeli o její ruku, odhodlána věnovat se učitelské profesi. Až do třicátých let nebylo umožněno vdaným ženám učit a Nabawíja dle svých slov odmítala sloužit muži a být uvězněna doma. Nabawíja rozhodnutí studovat a věnovat se učitelské profesi argumentovala odporem k instituci manželství, již později ve svých pamětech velmi tvrdě označila za „špinavou a animální“.²⁷³ Původní veřejná vyjádření stran manželství, jak je Nabawíja formulovala především ve své stěžejní knize *Žena a práce (al-Mar'a wa al-^camal*, 1920), čelíc obviněním, že zaměstnání odvede ženu od její přirozené role a poškodí rodinu, však byla pochopitelně mnohem mírnější.²⁷⁴

²⁷² BADRAN, *Feminism*, s. 100–101.

²⁷³ Nabawíja své paměti publikovala na pokračování v neuspořádané podobě na stránkách svého periodika *Madžallat al-fatát* v letech 1938–1942. Byla druhou Egyptankou po zpěvačce Umm Kulthúm (1898–1975), jež zveřejnila paměti ještě za svého života (paměti Hudy Ša^cráwí vyšly až posmrtně). Skutečnost, že žena zcela otevřeně psala o detailech svého života, byla v té době velmi revoluční.

²⁷⁴ BADRAN, *Feminism*, s. 102–103.

Nabawíja udělala vynikající kariéru v egyptském vzdělávacím systému. Byla jednou z prvních egyptských učitelek ve státním školním systému, když začala v roce 1906 učit v dívčí sekci 'Abbásovy základní školy. Stala se první egyptskou muslimskou ředitelkou školy, když získala tuto funkci po založení dívčí školy ve Fajjúmu egyptskými nacionalisty roku 1909. V následujících patnácti letech působila na různých dívčích školách zpravidla v pozici ředitelky. V roce 1924 byla jmenována vrchní inspektorkou pro ženské vzdělávání na ministerstvu školství, zde však čelila množství intrik, obtěžování a obvinění ze strany mužských nadřízených a kolegů a po dvou letech byla propuštěna. Svedla působivou soudní bitvu a domohla se kompenzace. Od té doby působila jako ředitelka na dvou dívčích školách (základní v Alexandrii a střední v Káhiře). Jako ředitelka soukromých vzdělávacích institucí získala mnohem větší míru svobody a manévrovacího prostoru.²⁷⁵

V revolučních letech 1919–1922 Nabawíja z pozice ředitelky zakázala učitelkám a studentkám na své škole účast na demonstracích. Byla kvůli tomu osočována z nedostatku pronárodního cítění. Skutečnou motivací však byl strach, že by participace na demonstracích mohla vest k zavření školy a konci její pedagogické kariéry. Nabawíja vzdělávání preferovala před politikou a považovala je za vyšší a ušlechtlejší formu nacionalismu. Navíc nepovažovala účast žen a dívek na demonstracích společně s muži za důstojnou pro orientální ženu.²⁷⁶

Účast na mezinárodní feministické konferenci v Římě 1923, kde Nabawíja promluvila o potřebě vzdělání pro ženy, byla její první a zároveň poslední úlohou v oficiálním feministickém hnutí reprezentovaném EFU. Nabawíja nebyla aktivistkou, nicméně celý život zasvětila psaní a agitaci za ženská práva a národní věc. Zaměstnanci ministerstva školství měli zakázáno psát do novin, psala tedy články pod pseudonymem Damír Hajj fí Džism Raqíq (Živá mysl v jemném těle). Během svého života napsala několik knih, z nichž je nejvýznamnější zmíněná *Žena a práce*. V pozdější fázi svého veřejného působení

²⁷⁵ Tamtéž, s. 92–93.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 106.

se nicméně přestala programově vyhýbat politickým kontroverzím. V roce 1937 začala vydávat vlastní časopis *Madžallat al-fatát*, v němž kritizovala vládní politiku. V roce 1942 byla dokonce uvězněna za kritiku králova ustupování britskému vydírání.²⁷⁷

Postoj Nabawíji Músy k zahalování se rovněž odlišoval. Svoji tvář odhalila mnohem dříve než ostatní feministky, již v roce 1909, kdy se stala ředitelkou v oáze Fajjúm. Zahalování tváře nebylo na egyptském venkově obecně praktikováno a ze strany Nabawíji se tedy nejednalo o konfrontační akt. Na rozdíl od Hudy Ša'ráwí a dalších feministek si však až do konce života zahalovala vlasy a kladla úzkostlivý důraz na cudnost oděvu. Z otázky zahalení nedělala stěžejní téma, považovala jej za otázku volby a bránila zahalené ženy před útoky liberálů na jejich údajné mentální zpátečnictví. Stavěla se kriticky k marnivé okázalosti falešně prezentované jako ženská svoboda.²⁷⁸

Nabawíja podporovala ženské aktivity a stavěla se jednoznačně proti izolaci žen v domácnostech, nebyla ovšem apriorně proti segregaci pohlaví na veřejnosti a na svých školách ji striktně uplatňovala. Chápala segregaci jako prostředek pro emancipaci žen ve veřejném prostoru. Fakt, že nešla proti konzervativnímu pohledu na společenskou morálku, se stal její nejsilnější zbraní ve světě patriarchální nadvlády mužů. Roli zde mohl hrát i její až šovinistický postoj vůči mužům, kterými v obecné rovině víceméně pohrdala.

Nabawíja Músá byla stejně jako Hudá Ša'ráwí oddaná feministické a nacionalistické věci, nebyla však příznivkyní okázalých gest, sloganů, demonstrací a politického nátlaku. Její feminismus lze nazvat „každodenním“ či „praktickým“. Svoje aktivity směřovala především k oblasti vzdělávání a pozvednutí vzdělanostní úrovně Egypt'anek. Byla v mnohém konzervativnější, což nepochybně souviselo s jejím středostavovským původem oproti elitnímu původu většiny feministek. Nesnažila se nabourávat ve svých veřejných projevech tradiční pohled na sexualitu a morálku. Na druhou stranu však její životní příběh (odmítnutí manželství, vynikající kariéra v mužském prostředí)

²⁷⁷ Tamtéž, s. 93–94.

²⁷⁸ Tamtéž, s. 103–104.

ukazuje na mimořádně nezávislou ženu výrazně se vymykající poměrům své doby. Dlouhou dobu stála na okraji zájmu badatelů o egyptské moderní dějiny, její význam byl doceněn až relativně nedávno.

5 ISLÁMSKÝ MODERNISMUS A POLITICKÁ OTÁZKA

5.1 Politický rozměr islámu

Islám je často označován za politické náboženství *par excellence*. Vztah islámu a politiky byl determinován již průvodními okolnostmi vzniku tohoto náboženství. Podle dochovaných islámských pramenů nehlásal prorok Muhammad svým krajanům na Arabském poloostrově pouze Boží zvěst obsahující ryze duchovní a etické hodnoty, ale přinejmenším od vynuceného (strategického?) odchodu z rodné Mekky do oázy Jathrib (pozdější Medína) v roce 622 začal budovat vlastní, od svého okolí kvalitativně do značné míry odlišný společenský systém. V Jathribu se Muhammad z pouhého kazatele a duchovního vůdce rodící se muslimské obce stal rovněž politickým předákem, soudcem a vojevůdcem.²⁷⁹ Ještě za Prorokova života začal proces sjednocování dosud silně fragmentovaných arabských kmenů a nedlouho po jeho smrti byl dokončen.

Muhammad ovšem v žádném případě neutvořil ucelenou politickou teorii. Své politické kroky často prováděl *ad hoc* a zcela účelově, byť v některých případech mohly být bezprostředně „posvěceny“ Božím zjevením. Celkově jsou však odkazy na politické záležitosti v Koránu a *sunně* poměrně nepočtené a rozhodně nevytváří systematickou politickou ideologii v pravém slova smyslu. Pro pozdější generace muslimů se nicméně Muhammadova politická činnost stejně jako jeho další aktivity světského charakteru staly plnohodnotnou součástí islámu jako náboženského systému. Hranice mezi posvátným a profánním se v islámu stala nejednoznačnou a kultovní a rituální prvky se volně propojily se systémem společenských, právních, ekonomických i politických norem.

²⁷⁹ Životní příběh proroka Muhammada velmi podrobně zpracovávají klasické muslimské biografie (*as-síra an-nabawíja*). V moderní době vznikla celá řada nejrůznějších zpracování rozdílné kvality s rozlišným interpretačním rámcem od muslimských i západních autorů. Z nich lze doporučit kupříkladu LINGS, Martin, *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*, Cambridge 1991, či HAYKAL, Muhammad Husayn, *The Life of Muhammad*, Kuala Lumpur 2008. V češtině je dnes již k dispozici rovněž několik překladů Muhammadových biografií, za mimořádně zdařilou lze ovšem považovat zvláště původní práci HRBEK, Ivan, PETRÁČEK, Karel, *Muhammad*, Praha 1967, a taktéž Hrbkovu předmluvu a komentář k překladu Koránu (1972).

Politická rovina islámu nepochybně podpořila bezprecedentní rozmach nově utvořené arabské říše v průběhu několika desetiletí po Prorokově smrti,²⁸⁰ zároveň se však stala od počátku živnou půdou pro štěpení jeho vyznavačů. Boží zjevení skončilo s Muhammadem a ten dle většinového sunnitského pojetí neurčil svého nástupce v úloze politického a vojenského vůdce muslimské obce. Volba jeho prvního následovníka (*chalífa*) Abú Bakra proběhla velmi chaoticky a předznamenala rozdělení muslimů na většinové sunnity a menšinové ší'ity.²⁸¹ Následné období vlády „správně vedených“ chalífů (*al-chulafá' ar-rášidún*) bylo obdobím politických otřesů (tři ze čtyř chalífů zemřeli násilnou smrtí), přesto pro většinu muslimů tato doba představuje jakýsi idylický „zlatý věk“ vyznačující se ryzí zbožností, prostotou a společenskou rovností.

Prostota a rovnost však nevydržely dlouho. S nástupem Umajjovců (661–750) došlo k odklonu od původního způsobu volby chalífy metodou „konzultace-nominace-volba“ a byla nastolena dynastická světská vláda (*mulk*). Za vlády Abbásovců (750–1258), kdy byla muslimská společnost kulturně na svém vrcholu, v politické rovině nezadržitelně postupovala fragmentace původně jednotné arabské říše.²⁸² Přestože se politicko-sociální uspořádání muslimské

²⁸⁰ K rané islámské expanzi viz DONNER, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981.

²⁸¹ Podle tradičního sunnitského pojetí má být chalífou ustaven příslušník kmene Kurajšovců zvolený předáky muslimské obce. Ší'itská teorie imámátu je oproti tomu založena na sunnity neuznávané tradici, dle níž měl prorok Muhammad jmenovat svým nástupcem svého bratrance a zetě 'Alího Ibn Abí Tálíba a přenést na něj dar Božího posvěcení, inspirace a schopnosti komunikovat s Bohem. Potomci 'Alího a Muhammadovy dcery Fátimy se dle 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, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno 1994, s. 81–85. Třetí základní, byť z historického hlediska nepřilíš významný islámský proud představují chárídžovci (*al-chawáridž*) vycházející z postulátu, že vůdcem *ummy* může být jakýkoliv zbožný muslim bez ohledu na svůj původ („třebas habešský otrok“).

²⁸² Období islámského středověku se věnuje celá řada monografií, viz například KENNEDY, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986; SAUNDERS, John J., *A History of Medieval Islam*, London 1965; BENNISON, Amira K., *The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, New Haven, London 2009; v češtině LEWIS, Bernard, *Dějiny Blízkého východu*, Praha 2007; TAUER, Felix, *Svět islámu*, Praha 2006.

obce stále více vzdalovalo od onoho počátečního ideálu, teprve v tomto období došlo k utvoření klasické sunnitské islámské politické teorie. V jejím rámci se objevila široká škála postojů od pragmatických po idealistické. Za předního myslitele idealistického směru je považován Abú al-Hasan al-Máwardí (972–1058), autor díla *O zásadách vlády (al-Ahkám as-sijásija)*. V jeho podání je Bůh absolutním suverénem a vládcem vesmíru. Lidstvo je Božím nástrojem ve světě a je na něj delegována Boží autorita ve světských záležitostech. Ustavení chalífátu (*chaláfa*) jako politicko-společenského zřízení veškerého muslimstva je založeno na zjevení, nejedná se o dílo lidského rozumu. Chalífa je nominován a volen předními osobnostmi muslimské obce (*ahl al-hall wa al-‘aqd*), případně může být jmenován svým předchůdcem v úřadu. Po svém zvolení či jmenování je chalífa aklamován veřejností. Musí vykazovat znamenité osobnostní kvality: spravedlnost, znalost Zákona a schopnost jeho aplikace, ctnostný charakter, odvahu, dobré fyzické zdraví, a kurajšovský původ. Jeho primárním úkolem je obrana islámu a dohled nad uplatňováním jeho zásad.²⁸³ Chalífát se stal ztělesněním jednoty duchovního a světského rozměru v islámu, územní entitou, na níž se má programově naplňovat Boží vůle.

Tato ve zkratce formulovaná sunnitská politická teorie však existovala pouze v poloze jakéhosi nikdy nenaplněného ideálu vedle prozaické politické reality. Chalífát byl většinou respektovaným symbolem náboženské jednoty muslimů,²⁸⁴ politická moc však ve větší míře ležela v nezávislých státech a provinciích a řídila se autokraticky a vcelku pragmaticky aktuálními lokálními potřebami. Po vyplenění Bagdádu Mongoly v roce 1258 si příslušníci ‘abbásovského rodu titul chalífy ještě udrželi, byť nyní skutečně již jen ve zcela symbolické rovině, pod ochranou mamlúků v Káhiře. Po dobytí Egypta osmanskými Turky roku 1517 si titul chalífy přivlastnili nearabští Osmané, avšak v této době už i jeho symbolický význam zcela ustoupil do pozadí. S kartou

²⁸³ ESPOSITO, *Islam and Politics*, s. 27–28.

²⁸⁴ Byť v 10. století vznikly hned dva „vzdorochalífáty“ v podobě ší‘itského fátimovského chalífátu v severní Africe a chalífátu v muslimském Španělsku založeného potomky někdejších umajjovských chalífů.

chalífátu začal výrazněji, nicméně nepříliš úspěšně hrát až sultán Abdülhamid II. v rámci svých panislámských snah.

Reálná politika v muslimských zemích se v 19. století v rámci obecného přejímání západních vzorů ještě více vzdalovala od normativního náboženského ideálu. Docházelo k jisté formě sekularizace v různých oblastech veřejného života. Na druhé straně různí reformisté ve snaze tento trend určitým způsobem teoreticky podchytit nacházeli pro politické změny islámská zdůvodnění a zpochybňovali některé po staletí nedotknutelné a zakonzervované postuláty. Byly formulovány různé opatrné teze snažící se adaptovat islám na politickou situaci moderního světa. Skutečným přelomem se v tomto ohledu však stal až zánik Osmanské říše doprovázený roku 1924 i definitivním zrušením chalífátu, což vyvolalo v islámském světě velice bouřlivé reakce. Tradicionalisticky orientovaní Egypťané (mezi ostatními muslimy) považovali zánik chalífátu za obrovskou ztrátu a projevovali velké rozhořčení. Dokonce i jejich sekulárněji naladěni 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 *ummy*. Takřka vzápětí se v egyptských náboženských a politických kruzích začalo spekulovat o možnosti obnovení chalífátu v Egyptě s králem Fu'ádem (1868–1936) jako chalífou a bylo vyvíjeno úsilí uspořádat za tímto účelem v Káhiře všemuslimský kongres. Ten se po značných peripetiích nakonec roku 1926 opravdu uskutečnil, nicméně byl po všech stránkách naprostým fiaskem a spolu s ním definitivně skončily veškeré egyptské snahy o oživení chalífátu.²⁸⁵

V politické otázce se nejmarkantněji projevilo rozdělení islámských modernistů na dvě do značné míry antagonistické skupiny. První skupina se klonila k čím dál většímu rozvázání islámu jako náboženství s politickými záležitostmi a její nejradikálnější projev a teoretický vrchol představuje dílo ʿAlího ʿAbd ar-Ráziqa. Druhá naopak spatřovala v reformovaném, nicméně nadále politicky angažovaném islámu jedinou možnou odpověď na aktuální společenskou krizi. Dominantní postavou této skupiny byl Rašíd Ridá. ʿAbd ar-

²⁸⁵ GERSHONI, JANKOWSKI, *Egypt*, s. 56–66.

Ráziq i Ridá se oba, do značné míry oprávněně, považovali za dědice intelektuálního odkazu Muhammada °Abduha. Problematická nejednoznačnost tohoto odkazu se nejcitelněji projevila právě zde.

5.2 °Alí °Abd ar-Ráziq a možnosti politického sekularismu v islámu

V kontextu dramatického vývoje kolem zániku chalífátu je třeba chápat rozruch, který v Egyptě v roce 1925 vzbudila na první pohled nenápadná knížka s názvem *Islám a základy vlády (al-Islám wa usúl al-hukm)*, zpochybňující nejen náboženskou legitimitu chalífátu, ale dokonce i jakýkoliv vztah islámu k politickým otázkám. Autor knihy °Alí °Abd ar-Ráziq (1888–1966) se narodil do velmi vzdělané, bohaté a vlivné rodiny na středoegyptském venkově. Poté, co se v raném věku naučil z paměti Korán, nastoupil na al-Azhar, kde nakonec roku 1912 absolvoval s vyznamenáním a získal nejvyšší certifikát v oboru islámského práva. Káhirský dům jeho otce byl místem setkávání egyptských intelektuálních elit a mladý °Alí měl možnost osobně poznat mimo jiné i Muhammada °Abduha, jehož postoje jej hluboce ovlivnily. Paralelně s al-Azhařem °Abd ar-Ráziq studoval i sekulární předměty na nově otevřené Egyptské univerzitě v Káhiře. 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'atský soudce (qádí)*.²⁸⁶

Kdyby °Abd 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 °Abd ar-Ráziq, jako náboženská autorita, od základu zpochybnil jakékoliv politické nároky islámu za pomoci vlastní islámské argumentace a s užitím klasického náboženského jazyka. To bylo mnohými chápáno jako cílená provokace a zlovolný útok na islám „zevnitř“. Bezprostředně po vydání knihy následovala smršť odsudků na hlavu jejího autora. Na stránkách konzervativně nacionalistických novin *al-Liwá'* °Abd ar-Ráziqa odsoudil i Rašid Ridá, jenž sám

²⁸⁶ ALI, *A Religion*, s. 60.

napsal významné pojednání *Chalífát nebo velký imámát (al-Chiláfa aw al-imáma al-[°]uzmá)* obhajující nutnost islámského státu pro fungování islámské *ummy*, a mohl tedy knihu chápat jako útok na svou osobu. Olej do ohně přilívala i propaláková klika interpretující knihu jako přímo útočící na egyptskou monarchii a jejího panovníka. V zjitřené atmosféře se sešel výbor nejvyšších *‘ulamá’* al-Azharu a pravděpodobně na politickou objednávku rozhodl o vyloučení [°]Abd ar-Ráziqa ze svých řad. To s sebou neslo i zákaz vykonávání funkce *šari‘atského* soudce. Egyptská politická scéna byla ve svém postoji k tomuto procesu rozpolcená. Největší zastání našel [°]Abd ar-Ráziq u Liberálních konstitucionalistů (*Hizb al-ahrár ad-dustúrjín*), strany, s níž měla jeho rodina silné vazby. Tři liberální ministři v souvislosti s jeho kauzou rezignovali.²⁸⁷ Je třeba ovšem říci, že ti, kdo se veřejně stavěli za [°]Abd ar-Ráziqa, vesměs operovali svobodou slova zaručenou ústavou z roku 1923, ale téměř nikdo neobhajoval ústřední myšlenky jeho knihy.²⁸⁸

[°]Alí [°]Abd ar-Ráziq byl po tomto incidentu nucen se na delší dobu stáhnout z veřejného života. Rehabilitován jako *‘álim* byl po dvaceti letech, když se v roce 1945 stal rektorem al-Azharu jeho modernisticky orientovaný starší bratr Mustafá (1885–1947). V letech 1948–1949 byl [°]Alí ministrem *waqfů* a později poslancem i senátorem, rovněž byl členem výboru Akademie arabského jazyka (*Madžma‘ al-lugha al-[°]arabíja*).²⁸⁹ Zemřel 23. září 1966, jen necelý měsíc poté, kdy byl Násirovým režimem popraven přední aktivista egyptského Muslimského bratrstva, politický ideolog a dodnes nepřekonaný vzor radikálního křídla islámského fundamentalismu druhé poloviny 20. století Sajjid Qutb (1906–1966).

5.2.1 Islám a základy vlády

[°]Abd ar-Ráziq svým argumentem, že islám je svojí povahou výhradně náboženstvím, nikoliv státní ideologií, popřel tradiční většinový pohled, že

²⁸⁷ GERSHONI, JANKOWSKI, *Egypt*, s. 62–63.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 67–68.

²⁸⁹ ALI, *A Religion*, s. 60–61.

v islámu je náboženství nerozlučně spjato s politickou sférou. To byl důvod, proč mnozí kritici považovali knihu *Islám a základy vlády* za neislámský, západní filozofií inspirovaný pohled na postavení náboženství ve společnosti. ²⁹⁰Alí ²⁹¹Abd ar-Ráziq ovšem svůj postoj, navzdory této kritice, podložil vlastní originální interpretací posvátných pramenů islámu a tradiční historický pohled muslimů na tuto otázku přímo označil za pomýlené pokrivení původního islámského ideálu, jak jej hlásal Muhammad Ibn ²⁹²Abdulláh ve své roli Božího proroka a posla, nikoliv světského vládce.

Nejprve se ve své práci ²⁹³Abd ar-Ráziq věnuje konkrétně problematice chalífátu a staví se proti převládajícímu názoru středověkých islámských učenců, že se jedná o nábožensky závaznou instituci reprezentující islámskou *ummu*. Cituje názory muslimských autorit, že ustavení chalífy je povinností (*wádžib*) *ummy* a že odmítnutí poslušnosti chalífovi se rovná odmítnutí poslušnosti Bohu.²⁹⁰ Ibn Chaldún (1332–1406) a mnozí další učenci považovali za hlavní důkaz závaznosti chalífátu konsenzus (*idžmá^c*) Muhammadových společníků po jeho smrti na ustavení Abú Bakra chalífou, tedy předákem muslimské obce, který má zabránit, aby mezi věřícími vypukl chaos.²⁹¹ Dle ²⁹²Abd ar-Ráziqa je ale hlavním problémem, že pro závaznost chalífátu nenabízí jakýkoliv nezvratný argument Korán ani *sunna*: „Kdyby byl v Knize jediný důkaz, *‘ulamá’* by se v žádném případě nezdráhali na něj odkazovat a velebit jej.“²⁹² Naopak chalífát považuje za ryze světskou instituci totožnou s královstvím a zpochybňuje validitu *idžmá^c* islámských autorit v této věci. Z komplexního historického pohledu chalífát pokládá za zřízení založené výhradně na moci a útlaku.²⁹³ Důvodem, proč v sunnitském muslimském prostředí dle jeho názoru politická věda zaostávala za ostatními rozvinutými vědami, bylo to, že si panovníci v zájmu udržení své moci monopolizovali vzdělávací instituce a nepřipustili, aby

²⁹⁰ ^cABD AR-RĀZIQ, ^cAlī, *Al-Islám wa usúl al-hukm*, al-Qáhira 1925, s. 2–4.

²⁹¹ 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 (*baġ^ca*) váženému Prorokovu druhu a tchánu Abú Bakrovi, v čemž ho posléze následovala většina muslimů, viz LINGS, *Muhammad*, s. 345–348; HAYKAL, *The Life*, s. 541–550.

²⁹² ^cABD AR-RĀZIQ, *al-Islám*, s. 13–14.

²⁹³ Tamtéž, s. 21–38.

vědci mohli ve věci politiky svobodně bádát. 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 proroku Muhammadovi. Kupříkladu ani známý koránský verš: „*Poslouchejte Boha a poslouchejte posla a ty, kdož mezi vámi mají autoritu!*“ (4:59), používaný obhájci chalífátu od al-Máwardího po Rašída Ridu, nevybízel v této interpretaci k utvoření nějaké originální formy politické autority.

Od toho byl jen krok k položení si zásadní otázky, totiž zda založil či nezaložil prorok Muhammad v Medíně islámský 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. Drtivá 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 i králi?²⁹⁴

^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 i 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, již 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.²⁹⁵

^cAbd ar-Ráziq nepochybuje, že Muhammad založil jedinečnou náboženskou komunitu a byl její hlavou, že kázal jednotu a dokázal jí před svou smrtí

²⁹⁴ Tamtéž, s. 48–50.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 65–67.

dosáhnout jako nezpochybnitelný vůdce. S pomocí Boha i andělů získal nad lidmi takovou autoritu, jakou nikdy žádný král nedisponoval. Korán na mnoha místech jasně svědčí o tom, že Muhammad neměl postavení dozorce nad muslimy (dle veršů 4:80, 6:66–67, 6:106–107, 10:99, 10:108, 17:54, 25:43, 39:41, 42:48, 50:45, 88:21–22), nevytvořil nějakou specifickou formu vlády a jeho autorita nad věřícími vyplývala pouze z jeho funkce posla Božího (*rasúl Alláh*).²⁹⁶ ^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 hlásanou Prorokem a stali se bratry ve víře. Není však nic známo 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 jednotu, což samozřejmě mělo výrazný dopad na většinu aspektů života národů, které přijaly islám: „*Snad je možné říci, že tyto základy chování, zvyklosti a zákony, jež přinesl Prorok, mír s ním, pro arabské i nearabské společnosti, byly početné, rozsáhlé a dotýkaly se mnoha oblastí života těchto společností. A byla v nich pravidla týkající se trestů, vojska, džihádu, obchodu, půjčování peněz, zastavování věcí, slušného chování při sezení, chození i mluvení a mnoho dalšího... Ale když se zamyslíme, shledáme, že to co ustavil islám a zavedl muslimům Prorok stran společenského řádu, zvyklostí a pravidel chování, nemělo nic společného se způsoby politické vlády a spravováním světského státu.*“²⁹⁷ Islámská víra, rituály či společenská nařízení jsou tak pouze náboženského charakteru, a přestože byli Arabové spojeni islámem, stále u nich přetrvával rozdíl v politickém, sociálním a ekonomickém životě. Dle ^cAbd ar-Ráziqa je pozdější pohled na dobu Proroka jako na dobu politické jednoty a harmonie pouhý mýtus.²⁹⁸

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*, verše 5:92, 5:99, 13:40,

²⁹⁶ Tamtéž, s. 67–72.

²⁹⁷ Tamtéž, s. 83–84.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 85–86.

16:35, 16:82, 36:17 aj.), hlasatelem dobré zvěsti (*mubaššir, bašír*, verše 7:188, 17:105, 19:97, 25:56, 33:45-46, 34:28 aj.) a varovatelem (*mundhir, nadhír*, verše 7:184, 7:188, 11:12, 13:7, 17:105, 19:97, 22:49, 27:91-92, 33:45-46, 34:28, 34:46, 38:65 aj.).²⁹⁹ Jakékoliv politické a vojenské akce, které se odehrály za Muhammadova života, dle °Abd ar-Ráziqa neměly co dělat s náboženstvím. Byly podniknuty jen na ochranu islámské *ummy* a pro její zajištění v nebezpečném kmenovém světě v Arábii v 7. století. Muhammadova výzva byla výzvou k Bohu založenou na mírumilovném přesvědčování a získávání lidských srdcí, v níž síla a nátlak neměly co pohledávat (dle koránských veršů 3:20, 10:99, 16:125, 88:21–22). Bůh přece jasně řekl: „*Nebudiž žádného donucování v náboženství!*“ (2:256)³⁰⁰ Muhammad byl „pečetí proroků“ (*chátim al-anbijá*) 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 Prorok 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 °Abd ar-Ráziqa určit, kdo jej po jeho smrti bude vést, a to neučinil. Jakákoliv tvrzení ší'itů, že Muhammad určil za svého nástupce °Alího Ibn Abí Táliba, či některých sunnitských učenců, že vybral Abú Bakra, pokládá °Abd ar-Ráziq za nevěrohodná a ničím neodůvodněná.³⁰¹

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 (*chalífat rasúl Alláh*) a tento titul považovali za náboženskou funkci, což vidí °Abd ar-Ráziq jako hrubé překroucení. Například boj proti odpadlým kmenům po Muhammadově skonání považuje za výhradně politickou záležitost, bez jakékoliv spojitosti s vírou.³⁰² Později, když na muslimských územích

²⁹⁹ Tamtéž, s. 73–75.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 52–53.

³⁰¹ Tamtéž, s. 86–89.

³⁰² Po smrti Proroka se některé beduínské kmeny, jejichž licoměrnost ostatně kritizoval již Korán (49:14), zřekly nového náboženství a veškerých závazků vůči *ummě*, neboť smlouvy o loajalitě uzavřené s Muhammadem nepovažovaly za platné ve vztahu k muslimské obci jako celku. Abú Bakrovi se podařilo jejich vzpouru potlačit a přimět revoltující kmeny k poslušnosti. Blíže viz např. TAUER, *Svět islámu*, s. 43–44.

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“ (*as-sirát al-mustaqím*). Dnes už je ale podle ʿAbd ar-Ráziqa nejvyšší čas, aby si muslimové uvědomili, že jim islám dává plnou svobodu zvolit si racionálně co nejlepší formu vlády a státní správy s ohledem na předchozí zkušenosti a současné podmínky a potřeby.³⁰³

5.2.2 Kritika ʿAbd ar-Ráziqova díla

Jak bylo uvedeno výše, bezprostřední reakce v Egyptě na ʿAbd 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 (1886–1954).³⁰⁴ Výbor ʿulamá' během azharského procesu vytyčil sedmibodový seznam tvrzení, jimiž měl ʿAbd ar-Ráziq porušit platné islámské zásady. Oněch 7 bodů obvinění bylo: 1) označení islámské *šariʿy* 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 povinností (*mahamma*) Proroka bylo pouze oznámit *šariʿu*, bez vládnutí a spravování státu, 5) Odmítnutí *idžmáʿ* 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 *šariʿy* je i souzení, 7) tvrzení, že vláda Abú Bakra a správně vedených chalífů byla sekulární.³⁰⁵ ʿAbd ar-Ráziq byl v průběhu přelíčení ochoten v některých bodech poupravit své myšlenky a formulovat je v podobě z ortodoxního hlediska přijatelnější, nicméně ze své základní teze neustoupil.

³⁰³ ʿABD AR-RĀZIQ, *al-Islám*, s. 95–103.

³⁰⁴ ALI, *A Religion*, s. 104.

³⁰⁵ K azharskému procesu s ʿAbd ar-Ráziqem viz BINDER, Leonard, *Islamic Liberalism. A Critique of the Development Ideologies*, Chicago 1988, s. 144–146.

Poté byl vyloučen z řad *‘ulamá’* jako nezpůsobilý věnovat se profesionálně náboženským otázkám.

Většina kritiků označovala *‘Abd ar-Ráziqovu* interpretaci za neplatnou, neboť prý místo Koránu a *hadíthů* ve skutečnosti čerpal spíše z nemuslimských autorů, kteří byli proti islámu. Ridá dokonce prohlásil, že se jedná o nejčerstvější pokus nepřátel islámu oslabit a rozdělit toto náboženství zevnitř.³⁰⁶ Muhammad al-Chidr Husajn (1876–1958), rektor al-Azharu v letech 1952–1954, odmítl považovat *‘Abd ar-Ráziqa* za bystrého modernistu a obnovitele víry (*mudžaddid*), naopak byl pro něj odcizenou postavou fascinovanou Západem, jeho teoretiky, filozofy a orientalisty. *‘Abd ar-Ráziqův* pohled na chalífát jako tyranii měl svoji paralelu v soudobém evropském záporném pohledu na katolickou církev, jímž byl *‘Abd ar-Ráziq* ovlivněn. 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 *‘Abd ar-Ráziqovy* „westernizace“ (*taghríb*) a ateismu (*ilhád*).³⁰⁷ Bývalý egyptský nejvyšší *muftí* Muhammad Bachít al-Mutí^cí (1854–1935) zpochybnil *‘Abd ar-Ráziqovu* znalost a chápání islámských zdrojů a islámského konceptu prorocství. 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). *‘Abd ar-Ráziq* podle Bachíta nahradil pečlivou, na Koránu a *hadíthech* založenou, *idžmá^c* islámské obce rozumem, fantazií a touhou individuální mysli. Svým postojem zanesl ve vztahu k prorocství a vládě do islámu křesťanské postoje. Bachít tvrdil, že když *‘Abd ar-Ráziq* popírá *šar^c‘u*, jež by měla stát nad vládci a kontrolovat je, tak tím vlastně tlačí *ummu* 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).³⁰⁸

³⁰⁶ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 189.

³⁰⁷ ALI, *A Religion*, s. 105–107.

³⁰⁸ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 189–192. Albert Hourani viděl v Bachítově argumentaci ztotožňující islám s moderními evropskými politickými institucemi (což již dlouho před ním

Vášeň kolem ʿAbd ar-Ráziqa časem opadly a v pozdější době se objevily i vyrovnanější pokusy kriticky rozebrat jeho dílo s patřičným nadhledem, jako například v roce 1989 od Muhammada ʿImáry v knize *Bitva o Islám a základy vlády (Maʿrakat al-Islám wa usúl al-hukm)*. ʿImára si všímá určitých nekonzistencí v ʿAbd ar-Ráziqově knize, především ve věci chápání Prorokovy autority mezi lidmi a povahy vůdcovství Abú Bakra. ʿImára tvrdí, že ʿAbd ar-Ráziq mylně popíral spojení Prorokovy činnosti se státem, vládou a politikou. Když kupříkladu citoval na podporu svých tvrzení koránský 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 ve věcech náboženství. Především ovšem ʿImára vyčítá ʿAbd ar-Ráziqovi negativistický přístup k chalífátu, když se pouze omezil na neblahé stránky historické zkušenosti a ignoroval množství ušlechtilých myšlenek islámské politické teorie. Absolutismus popisovaný ʿAbd ar-Ráziqem je podle ʿImáry původnímu islámskému duchu cizí a dostal se do něj až zprostředkovaně skrz šíʿitskou teorii imámátu, vycházející z perského feudalismu nebo skrz dynastii Umajjovce, kteří v Damašku převzali byzantský způsob vlády. Přes zmíněné výtky však ʿImára chápe ʿAbd ar-Ráziqovu knihu za významný příspěvek do egyptské intelektuální debaty.³⁰⁹

5.2.3 ʿAbd ar-Ráziqův odkaz

ʿAbd ar-Ráziqův přínos modernímu islámskému myšlení se jen těžko objektivně hodnotí. Přestože byl ve své době odmítnut, některé jeho argumenty se i po mnoha desítkách let stále objevují v nedořešených sporech mezi stoupenci

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. Názory učenců jako Bachít údajně přispěly spíše k vzestupu islámského fundamentalismu než politického liberalismu v Egyptě i jiných částech muslimského světa, viz BINDER, *Islamic Liberalism*, s. 130–131.

³⁰⁹ ʿIMÁRA, Muhammad, *Maʿrakat al-Islám wa usúl al-hukm*, al-Qáhira 1989, s. 52–60.

„sekulárnější“ a „islámštější“ politické orientace. V Egyptě lze za ʿAbd ar-Ráziqova nejdůležitějšího pokračovatele považovat významného právníka a jednoho z předních proponentů humanisticky orientovaného proudu v současném islámu Muhammada Saʿída al-ʿAšmáwího (1932–2013).³¹⁰ ʿAšmáwí byl významnou právní autoritou a vehementně se stavěl proti extremistickým i obecně fundamentalistickým tendencím, jež od sedmdesátých let 20. století nabíraly v Egyptě významně na síle. Požadoval návrat ke „skutečnému“ jádru islámského náboženství a odmítal dělat z politiky jeden z pilířů islámu. Na rozdíl od ʿAbd ar-Ráziqa nepopíral politický rozměr Prorokova působení, nicméně v tomto ohledu odmítal jeho slepou nápodobu, neboť ta ve svém důsledku vede k popření islámskou etikou zdůrazňované spravedlnosti, rovnosti, lidskosti a milosrdenství. „Neobeduinství“ šířící se za ropné peníze z Arabského poloostrova do celého islámského světa označoval ʿAšmáwí za návrat k předislámské době nevědomosti (*džáhilija*), nikoliv za naplňování humanistického odkazu proroka Muhammada. Dalším významným následovníkem ʿAbd ar-Ráziqa byl odvážný liberální myslitel (a mladší bratra zakladatele Muslimského bratrstva!) Džamál al-Bannáʾ (1920–2013).

Není však třeba nějak zvlášť zdůrazňovat menšinový charakter této liberální tendence na současné egyptské náboženské scéně. Je zřejmé, že ʿAlí ʿAbd ar-Ráziq stojí i dnes jednoznačně mimo rámec většinového muslimského postoje se svým zpochybněním 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 jeho myšlenek, majících za cíl poškodit islám. Mnohé z argumentů v knize *Islám a základy vlády*, ačkoliv jdou proti po mnoho staletí udržované tradici, nacházejí poměrně solidní podporu v koránském textu a čiší z nich snaha o odvrácení politické krize islámského světa a nalezení důstojného místa pro islám v nové, moderní společnosti. Bez větších obtíží se tak lze ztotožnit s názorem, že *Islám a základy vlády* je „*dílo upřímného muslima, přesvědčeného*

³¹⁰ K Muhammadu Saʿídovi al-ʿAšmáwímu v češtině viz KONDRYS, Jan, *Dědictví liberálního muslima. Islámský humanismus Muhammada Saʿída al-ʿAšmáwího*. In: Dingir 17, 2014, 1, s. 2–4.

o tom, že správně interpretuje původní islám“.³¹¹ ʿAbd ar-Ráziqův „islámský sekularismus“ v tomto smyslu představuje jednu z krajních podob širokého heterogenního proudu islámského modernismu hledajícího v muslimském prostředí autentické odpovědi na výzvy moderní doby.

5.3 Rašíd Ridá - sporný dědic islámského modernismu

V osobnosti Muhammada Rašída Ridá (1865–1935) se nejzřetelněji odráží rozporuplnost odkazu egyptského islámského modernismu. Ridá bezpochyby vzešel z ʿAbduhovy modernistické školy, nicméně v průběhu svého života prodělal významný myšlenkový vývoj, jenž dle mnohých předznamenal převažující tendenci islámského myšlení ve 20. století. Ridá se narodil v roce 1865 ve vesnici Qalamún poblíž Tripolisu, tradičního centra libanonských sunnitů. Byl členem velmi zbožné rodiny pocházející z Bagdádu a honosící se titulem *šarífů* (pl. *ašráf*), tedy potomků proroka Muhammada. Jako chlapci se mu dostalo tradičního náboženského vzdělání, poté pokračoval ve studiu na islámských školách v Tripolisu a Bejrútu, kde získal do jisté míry i povědomí o moderních vědách. Byl žákem místního předního ʿ*alima* Husajna al-Džisra (1845–1909). Zásadní vliv na Ridu mělo Ghazáliho dílo *Oživení věd náboženských* (*Ihjáʿ ʿulúm ad-dín*) a brzy začal psát svá první pojednání o islámském právu a etice. V mládí měl blízko k súfismu³¹² a určitý čas byl novicem (*muríd*) v místní odnoži súfijského řádu (*taríqa*) *naqšbandíja*.³¹³ Záhy se však se súfismem rozešel a stavěl se obzvláště nepřátelsky vůči různým

³¹¹ KROPÁČEK, *Moderní islám, I. díl*, s. 57.

³¹² Ideje a historický vývoj súfismu mapuje vynikající monografie KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha 2008. Autor se věnuje i koncepci kulturního antropologa Ernesta Gellnera (viz s. 299–308), která chápe jako charakteristický rys tradiční muslimské společnosti oscilaci mezi přísným, legalistickým, městským islámem ʿ*ulamáʿ* a heterodoxním, lidovým, venkovským islámem súfijských *šajchů*. Množství recentních studií takto vytyčenou striktní dichotomii zpochybňuje a poukazuje na mnohem komplexnější provázanost jednotlivých typů tradiční islámské religiozity.

³¹³ IMÁRA, *aš-Šajch Rašíd*, s. 5–7.

formám „degenerovaného“ lidového náboženství, projevujícího se vypjatým kultem světců, fatalismem, pověřivostí a extravagantními rituály.³¹⁴

Zásadní zlom v Ridově životě nastal mezi lety 1892–1893, kdy se náhodou dostal k výtiskům Afgháního a °Abduhova časopisu *al-°Urwa al-wuthqá*. To znamenalo naprostou revoluci v jeho uvažování a celkovém pohledu na islám a jeho roli ve světě. Ridá popsal setkání s časopisem velmi expresivně, téměř jako prorocké zjevení: „Každé číslo bylo jako elektrický šok vyvolávající ve mně otřes a rozrušení, žár a vzplanutí vrhaje mě z jednoho stadia do druhého, ze stavu do stavu.“³¹⁵ Ridá se plně ztotožnil s myšlenkami islámské reformy. Islám pro něj přestal představovat pouhou duchovní cestu na súfijský způsob, ale stal se mu především návodem i prostředkem ke štěstí na tomto světě svým důrazem na dokonalou vyváženost duchovní a světské roviny bytí člověka, jakož i vzájemného poměru jedince a společnosti.

Ridův pohled na islám a problematiku muslimských zemí se od pohledu Afgháního a °Abduha příliš nelišil. Muslimské země jsou zaostalé, protože se odklonily od „přímé cesty“. Návrat ke správnému chápání a plnému následování islámu přinese muslimům opět prosperitu, sílu, respekt a všestranný civilizační rozvoj. Dávno zašlá velikost islámské civilizace, jež díky Koránu povstala z ničeho, může opět nastat, ovšem pouze za předpokladu návratu zpět ke Koránu. Ryzí islám sdílí veškeré rysy moderní civilizace, a to zvláště důraz na aktivní bytí, neboť pozitivní úsilí je esencí islámu a představuje Bohem posvěcený *džihád* v jeho nejobecnějším smyslu.³¹⁶

Ridá toužil stát se Afgháního žákem, ten však roku 1897 v Istanbulu zemřel. Vydal se proto do Egypta za °Abduhem, s nímž se již předtím dvakrát osobně setkal během jeho pobytů v Libanonu. Byla to šťastná volba, neboť Egypt té doby byl stran svobody myšlení pro reformní myslitele mnohem příznivějším

³¹⁴ Tvrzení některých orientalistů, že Ridá zavrhoval súfismus jako takový *en bloc*, jsou však přehnaná. Ridá důsledně rozlišoval mezi „pravým“ a „falešným“ súfismem a byl ochoten akceptovat ortodoxní súfijské směry řídicí se *šar'atskými* pravidly (jež reprezentoval např. právě řád *naqšbandíja*). K Ridovým postojům k súfismu viz HOURANI, Albert, *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley, Los Angeles 1981, s. 90–102.

³¹⁵ °IMÁRA, aš-Šajch Rašíd, s. 8.

³¹⁶ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 228.

prostředím než Istanbul či Osmany ovládaná Levanta. S Egyptem Ridá spojil zbylých téměř čtyřicet let svého života, byť nebyl nikdy tamní intelektuální scénou plně přijat a vždy zde působil v roli téměř až jakéhosi „outsidera“.³¹⁷ Na druhou stranu nikde jinde by patrně nedostal takovou příležitost k intelektuálnímu růstu a šíření svých myšlenek.

V Káhiře se tedy Ridá stal nejbližším žákem Muhammada [°]Abduha a roku 1898 začal vydávat revue *al-Manár*, jež se stala hlásnou troubou [°]Abduhových modernistických myšlenek. Časopis pojednával o rozličných náboženských a společenských tématech, přinášel nejnovější vědecké poznatky, analyzoval mezinárodní situaci a kritizoval tradicionalistické [°]ulamá' za jejich zkosnatělost. Především však obsahoval slavný [°]Abduhův výklad Koránu (*tafsír*) a rubriku „*manárských fatw*“ (*fatáwá al-Manár*), v nichž Ridá pokračoval i po [°]Abduhově smrti.³¹⁸ Ridá [°]Abduha na stránkách časopisu vehementně bránil proti útokům jeho oponentů. Někteří z nich dokonce intrikovali ve snaze dostat Ridu pryč z Egypta a utlumit tím jeho vliv.³¹⁹ Po [°]Abduhově smrti Ridá časopis vedl spíše v duchu svých myšlenek, jež se v průběhu let vyvíjely a stále více vzdalovaly od původních myšlenek [°]Abduhových směrem ke konzervativnímu literalismu. Nad kritikou nepružných [°]ulamá' postupně převažovala kritika sekularizovaných „westernizovaných“ elit. Ridá *al-Manár* vydával až do roku 1935, kdy zemřel.

Na rozdíl od [°]Abduha, který se v pozdější fázi svého života programově stranil politického působení, byl Ridá v tomto ohledu velmi aktivní, byť ne vždy zcela koncepční. Na jedné straně považoval Osmanskou říši za hráz západnímu imperialismu, na druhé straně kritizoval despotismus Abdülhamida II. a stavěl se za konstituční hnutí. Nejprve podporoval hnutí „mladoturků“, posléze zklamán jejich nacionalismem začal požadovat autonomii pro osmanské arabské provincie. Za první světové války podporoval arabskou revoltu vedenou šarífem Husajnem (1853–1931), jehož však záhy začal odsuzovat kvůli přílišným probritským postojům. Protestoval proti britsko-francouzské mandátní politice a angažoval se v politickém boji za nezávislost Velké Sýrie. Jako jeden z prvních

³¹⁷ BADAWI, *The Reformers*, s. 50.

³¹⁸ SOAGE, Ana Belén, *Rashīd Ridā's Legacy*. In: *The Muslim World* 98, 2008, 1, s. 1–2.

³¹⁹ [°]IMÁRA, *aš-Šajch Rašíd*, s. 15.

muslimských intelektuálů se systematicky zabýval problematikou sionismu a varoval před pronikáním sionistických kolonistů do Palestiny. V roce 1926 podpořil saúdské dobytí Mekky a vyjádřil své uznání [°]Abd al-[°]Azízovi Ibn Sa[°]údovi (1876–1953).³²⁰

5.3.1 Politické a právní teorie Rašída Ridy

Afgháního a [°]Abduhův apel na náboženskou a společenskou obnovu (*tadždíid*) je v myšlenkovém světě Rašída Ridy umocňován politickou krizí islámského světa, již rapidně katalyzovala první světová válka a její výsledky. Ty se na Blízkém východě nejmarkantněji projeví v podobě britsko-francouzského mandátního uspořádání.³²¹

Ridá, byť podporoval jednotlivá hnutí za nezávislost, nebyl stoupencem extrémního partikulárního nacionalismu, jenž považoval za nežádoucí západní import. Islámskou *ummu* chápal jako svého druhu národní společenství přes svoji diverzitu sdílející společnou historii, kulturu, důraz na arabštinu jako jazyk Božího zjevení, ale dokonce i určité fyzické charakteristiky zapříčiněné po staletí probíhajícím mezietnickým mísením. V požadavku jednoty a nezávislosti islámského světa Ridá navázal na Afgháního panislamismus. Tato jednota a z ní plynoucí nezávislost však může být nastolena pouze na základě překonání náboženských rozporů mezi jednotlivými islámskými směry a právními školami. Dle Ridy je zapotřebí, aby se všichni sjednotili na základech jednoduchých všeobecně přijatelných principů tvořících jádro islámského náboženství.³²²

Přes svoji kritiku poměrů v Osmanské říši Ridá dlouho chápal osmanský chalífát se všemi jeho nedostatky jako jednu z posledních překážek zahraničním zájmům na oslabení *ummy*. Na druhé straně si uvědomoval nutnost zásadní reformy této instituce, o čemž v předvečer jejího zániku napsal významné pojednání *Chalífát nebo velký imámát (al-Chiláfa aw al-imáma al-[°]uzmá)*. Toto

³²⁰ Tamtéž, s. 17–19.

³²¹ Viz např. GOMBÁR, *Moderní dějiny*, s. 371–396.

³²² SOAGE, *Rashīd Ridā's Legacy*, s. 9.

pojednání bylo bezprostřední reakcí na turecké zrušení sultanátu v roce 1922 a omezení funkce chalífy *de iure* výhradně na ceremoniální funkce.

Základním Ridovým postulátem v této věci je, že chalífát je pro muslimy závazné státoprávní uspořádání společnosti a jako takové je sankcionované nábožensky. Důkaz toho spatřuje Ridá v *idžmá'* Prorokových společníků a v tom, že je třeba, aby *umma* měla jednoho vůdce, který ponese přímou odpovědnost za naplňování Boží vůle na zemi. Chalífa je přímo odpovědný *ummě* (tedy lidu), resp. jejím zástupcům v podobě *ahl al-hall wa al-^caqd* („těch, kdo rozvazují a svazují“), kteří ho volí. Zásadním problémem je, že požadavky na příslušnost k této prominentní skupině nebyly nikdy v historii islámu řádně definovány a ani Ridá není v tomto ohledu příliš konkrétní. Jeho definice, že jsou jimi ti, kdo mají mezi lidmi autoritu a splňují základní požadavky jako bezúhonnost, zdravý úsudek či moudrost je nesporně příliš vágní. Nezodpovězena zůstává především otázka odkud autorita *ahl al-hall wa al-^caqd* pramení. Sám Ridá považuje toto uspořádání za v zásadě obdobné s moderní zastupitelskou demokracií, s tím rozdílem, že na morální kvality *ahl al-hall wa al-^caqd* jsou kladeny mnohem vyšší nároky, než na morální kvality západních poslanců a dalších zástupitelů.³²³

Mnohem podrobněji se Ridá zabývá požadavky na vlastnosti ideálního chalífy. Zde vychází v zásadě z klasické Máwardího definice (viz výše). Hlavním atributem chalífy však musí být schopnost autoritativní interpretace náboženství na základě racionálního úsudku. Musí být vrchním *mudžtahidem* opírajícím se o kompetentní *'ulamá'* schopné *idžtihádu*. Ideální chalífát tedy dle Ridy spočívá na dvou hlavních pilířích – náboženské kompetentnosti chalífy a aplikaci instituce *šúrá*, v původním významu kmenové porady, v modernistickém pojetí moderních demokratických mechanismů. Instituce *šúrá*, k níž vyzývá muslimy Korán (3:159, 42:38), byla v průběhu dějin prakticky ignorována. Ridá její naplnění spatřuje v povinných konzultacích chalífy s *'ulamá'* a dalšími „zástupci lidu“. Není však přesně stanoveno, do jaké míry se chalífa musí výsledky těchto

³²³ KERR, *Islamic Reform*, s. 159–164.

konzultací řídit a je tedy nejasné, jak je vlastně chalífova absolutní moc omezena.³²⁴

Dle Ridy takto definovaný ideální chalífát až na světlou výjimku v podobě vlády „správně vedených chalífů“ v průběhu dějin nefungoval. Ale i vůči těmto „nedostižným“ vzorům, snad jako jistou úlitbu ší'itům, se Ridá dopouští určité kritiky. Způsob volby Abú Bakra, byť se dal ospravedlnit jeho mimořádnými osobnostními kvalitami a extrémně naléhavou situací, jistě nebyl z procedurálního hlediska příliš v pořádku. Politická slabost třetího chalífy 'Uthmána zase umožnila nástup Umajjovců.³²⁵

Příchod islámu dle Ridy vymanil člověka ze zvrhlého cyklu tyranie střídající tyranii, tím, že přinesl lidstvu doktrínu založenou na umírněnosti a konzultaci, tím, že učinil vládce odpovědného zástupcům lidu a lidi učinil rovné před zákonem. Ale po vládě „správně vedených chalífů“ převládla chamtivost, žárlivost, politické ambice, k tomu doplněné úklady nepřátel islámu a deformacemi ze strany nearabských konvertitů s postranními úmysly.³²⁶ Ridá kritizuje umajjovské, 'abbásovské i osmanské chalífy za to, že chalífát drželi pouze silou a svým jednáním deformovali islám. Zároveň je velmi kritický i vůči 'ulamá', kteří měli být pojistkou proti této deformaci, nicméně svojí bezpodmínečnou podporou světské moci se místo toho stali součástí celého problému. V otázce síly jako zdroje legitimacy pro vládnutí ovšem není Ridá zcela konzistentní. Zatímco Umajjovce pranýřuje, že jako první zničili islámský princip volené vlády založené na konzultaci s reprezentanty lidu a zaměnili jej principem síly, na druhé straně oceňuje některé současné skupiny jako saúdské wahháby či turecké kemalisty, že dokázali získat takovou sílu, aby zůstali mimo evropskou kontrolu.³²⁷

Sám Ridá na stránkách svého díla přiznává, že je dnes obnova pravého chalífátu jen těžko představitelná. V první řadě není na scéně žádný vhodný

³²⁴ Tamtéž, s. 166.

³²⁵ ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, s. 82.

³²⁶ Teze o cyklicky se opakujících úkladech nepřátel islámu je v muslimských intelektuálních dějinách vcelku typická a Ridá, který s ní začíná i svoji polemiku proti 'Abd ar-Ráziqovi, není zdaleka prvním, kdo na ni kladl důraz.

³²⁷ KERR, *Islamic Reform*, s. 172–173.

kandidát, byť by se slevilo z některých základních požadavků na atributy ideálního chalífy. Ridá podrobněji rozebírá jednotlivé muslimské vůdce své doby. Šaríf Husajn splňuje podmínku kurajšovského původu,³²⁸ jinak je ale slabým politikem nevzdělaným v náboženství a britským zaprodancem. Mustafa Kemal „Atatürk“ (1881–1938) je silným a moderním politikem, avšak beznadějným neznabohem. Jemenský imám Jahjá (1869–1948) je mimořádnou osobností se špičkovým náboženským vzděláním a s vysokým morálním kreditem, ale jako ší'ita, byť zajdita,³²⁹ je v praktické rovině nemyslitelný. Ridá vylučovací metodou dochází k tomu, že není v současnosti k dispozici jakýkoliv přijatelný kandidát.³³⁰

Pro účel budoucí restaurace chalífátu klade Ridá důraz na potřebu zlepšení vztahů a spolupráci mezi Turky a Araby, zvláště těmi z Arabského poloostrova. Na tomto požadavku lze vysvětlit i Ridova zdánlivě paradoxní podpora wahhábistům na jedné straně a po jistou dobu určité sympatie pro některé aspekty kemalismu. V Ridově chápání jsou wahhábisté ortodoxní, čistý islám bez přívlastků. Problémem je ovšem fanatismus a extrémismus mnoha jejich stoupenců. Kemalisté jsou oproti tomu neznabozi, ale disponují vojenskou silou, mají potřebnou energii pro reformy a jsou veskrze moderním hnutím. Ridovi bylo jistě sympatické i tažení proti „pokleslým formám“ súfismu, společné oběma těmto jinak zcela protichůdným směrům. Spojení nejlepších vlastností obou skupin by umožnilo muslimům překonat krizi, ale Ridá je opět realistou a připouští, že tuto spolupráci si lze jen velmi těžko představit. V každém případě je ovšem potřeba překonávat rozpory a hledat cestu k jednotě. Restaurovaný chalífát by tedy určitě neměl mít centrum v Istanbulu či v Hidžázu, ale měl by

³²⁸ Skutečnost, že Ridá kladl na tento předpoklad takový důraz, působí velmi anachronicky, neboť již Ibn Chaldún jej o mnoho set let dříve označil za překonaný. Ridá považoval vztah Kurajšovců k Arabům za analogický ke vztahu Arabů k muslimům, tedy že představují jakési zdravé jádro. Zároveň v tom nespatoval tolik kritizovaný dynastický princip, vzhledem k politické roztržiténosti Kurajšovců. Svoji roli v Ridově přístupu jistě hrál i fakt, že sám odvozoval svůj původ od Proroka, na což byl patřičně hrdý.

³²⁹ *Zajdija* je převládajícím ší'itským směrem v Jemenu. Pro svoji věrouku jsou považováni za umírněný proud ší'ity a sunnité na ně vždy nahlíželi se značnou benevolencí.

³³⁰ ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, s. 74.

sídlit na místě, kde se střetávají Arabové, Turci a Kurdové jako klíčové muslimské národy. Jako vhodné město navrhuje Ridá irácký Mosul.³³¹

Důležitá je i otázka vzájemného poměru duchovního a politického rozměru chalífátu. Chalífát dle Ridy musí mít nepochybně politickou moc, v tomto smyslu zcela odmítá °Abd ar-Ráziqovu tezi, že islám je ve svém jádru pouze duchovním náboženstvím obdobně jako křesťanství. Nicméně hlavním smyslem existence chalífátu je být duchovním centrem všech muslimů, uplatňovat *idžtihád*, řešit věroučné rozpory a dohlížet na následování islámských zásad. Na druhé straně je moc chalífy pouze civilní (byť odvozena od náboženství) a chalífa nedisponuje Bohem posvěcenou neomylností v otázkách víry.³³² Ridá nevolá po utvoření jediného islámského superstátu a jeho panislamismus je jednoznačně více duchovní než politický.

Ridovy požadavky obnovy chalífátu v reformované podobě nebyly realistické a je zřejmé, že si to uvědomoval i sám jejich autor a své pojednání psal jako morální apel a připomenutí ideálního stavu ve zcela odlišné politické realitě, přesně v duchu klasické islámské teorie politiky. Za situace, kdy není možné obnovit chalífát, je třeba hledat odpovídající alternativu v souladu s požadavky doby. Zde se rodí myšlenka moderního národního islámského státu.

Jaká byla představa Rašída Ridy o právním uspořádání v islámském státě? Zatímco ve věroučných otázkách byl Ridá velmi konzervativní a odpor k uctívání světců a dalším praktikám „lidového islámu“ jej přivedl až k podpoře wahhábovského hnutí, v oblasti teorie práva byl velice pružný. Ridá nesmírně kritizoval elitářský a ztuhlý přístup jednotlivých právních škol a zavrhoval jejich bezpodmínečné následování v rámci *taqlídu*. Díla představitelů jednotlivých *madhhabů* dle něj mohou sloužit pouze jako inspirace, ale nemají se slepě napodobovat.³³³ Je třeba návratu ke Koránu a k autentickým *hadíthům* a hojná aplikace *idžtihádu* v případě jakékoliv nejasnosti. Za univerzálně platná mohou

³³¹ Tamtéž, s. 75.

³³² KERR, *Islamic Reform*, s. 176–178.

³³³ BADAWI, *The Reformers*, s. 51.

být považována pouze ta pravidla, u nichž je nepopíratelná autenticita a jejich význam je naprosto zřejmý.³³⁴

Ridá odmítá množství *hadíthů* jako podvrhů. Dle jeho názoru je třeba na základě *idžtihádu* znovu zvážit ty *hadíthy*, které jsou svým obsahem problematické z teologického či racionálního hlediska nebo jsou v konfliktu s obecnými principy *šari'cy*.³³⁵ Dále vyděluje z nábožensky sankcionovaného okruhu povinností člověka k člověku (*mu'ámalát*) praktickou kategorii činů, jež podléhají dobovému výkladu. Zjednodušeně řečeno zatímco Prorokovy výroky týkající se věrouky, náboženských rituálů a etiky jsou jednou pro vždy závazné, jeho prozaické skutky nemusí být bezpodmínečně následovány. Ridá se blíží 'Abd ar-Ráziqovi, když rozlišuje mezi Muhammadem coby prorokem a Muhammadem v jeho světských funkcích. Jím oznámená Boží zjevení jsou nezpochybnitelná, nicméně jako člověk konající v profánních a politických záležitostech mohl chybovat.³³⁶

Obecně lze říci, že podle Ridy existuje jen velmi málo *šari'atských* pravidel, jež má moderní islámský stát zahrnout do své legislativy. Důležitější než konkrétní pravidla jsou cíle *šari'cy*. Tyto cíle jsou samozřejmě primárně odvozeny z obsahu Koránu a *sunny*, k mnohému však lze dospět i racionálním uvažováním a vědeckým pozorováním. Konkrétní pravidla lze odvodit od jejich společenské prospěšnosti (*maslaha*). *Maslaha* v klasickém islámu sloužila jako doplňující prostředek při vyvozování pravidel pomocí analogie (*qijás*), v modernistickém pojetí *qijás* v podstatě nahrazuje. *Maslaha* dle Ridy může být dokonce v určité situaci upřednostněna před konkrétním koránským postulátem, pakliže by tento postulát v daný moment přinášel společnosti újmu.³³⁷ Ridá klade důraz na předpoklad, že Korán je pro muslimy především pevným orientačním bodem a morálním návodem ustavujícím všeobecné etické principy (ochrana života, cti, majetku, dobré chování k ostatním aj.). Konkrétní pravidla z něj mají

³³⁴ LOMBARDI, Clark B., *State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of the Sharī'a into Egyptian Constitutional Law*, Leiden, Boston 2006, s. 83–85.

³³⁵ BROWN, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1999, s. 115.

³³⁶ BADAWI, *The Reformers*, s. 53.

³³⁷ LOMBARDI, *State Law*, s. 87–89.

vyvozovat kompetentní *mudžtahidové* racionální interpretaci v souladu s aktuálními sociálními potřebami.³³⁸

Dle kritiků Ridá svojí esenciálně utilitaristickou metodou interpretace *šari'cy* ve svém důsledku zbavuje islámské právo mnoha jeho výsostně islámských prvků a poskytuje státu příliš volnou ruku v určování toho, co je v souladu s islámským právem a co nikoliv. Ridá namítá, že v moderní době mají muslimové možnost uplatňovat různé konstituční pojistky bránící manipulaci s islámským právem, navíc zdůrazňuje klíčovou kontrolní roli *'ulamá'* kompetentních v *idžtihádu*.³³⁹

S Ridovými veskrze liberálními postoji v úvahách o islámské teorii práva příliš nekoresponduje jeho převážně konzervativní přístup ke konkrétní aplikaci práva. V některých otázkách je Ridá vcelku otevřený. V ekonomické oblasti u něj převládá pragmatismus: kupříkladu přiměřený úrok v bankovníctví nepředstavuje Koránem zapovězenou lichvu (*ribá*) a životní pojištění je v jeho pohledu zcela legitimní. Ridá se staví i proti *idžmá'* klasických právních autorit na trestu smrti pro odpadlíka od islámu v rámci tzv. trestů *haddu*.³⁴⁰ *Sunna* nabízí na tento problém různé pohledy a *hadíthy*, na nichž je požadavek trestu smrti založen,³⁴¹ jsou dle Ridy v přímé kontradikci s koránským imperativem nenucení v náboženských záležitostech (2:256). Stejně jako *'Abd ar-Ráziq* i Ridá chápe válku proti odpadlictví (*ridda*) po Prorokově smrti jako politický boj v čase ohrožení mladé islámské *ummy*, nikoliv jako boj z důvodu odpadlictví od náboženství.

³³⁸ KERR, *Islamic Reform*, s. 199–200.

³³⁹ LOMBARDI, *State Law*, s. 90.

³⁴⁰ *Hadd* (pl. *Huddúd*, ohrazení) 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 *šari'atského* 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 *šari'atské* 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, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge 2005, zvláště s. 53–65; SCHACHT, *An Introduction*, s. 175–187.

³⁴¹ Sahih al-Bucháří, 6878; Sunan an-Nasá'í, 4058 aj.

Ve většině praktických otázek však Ridá zastával dosti rigidní přístup. Byl odpůrcem ženské emancipace. Boj za „osvobození“ ženy chápal jako vzpouru proti mužům, jež nemůže islámským společnostem přinést nic jiného než morální rozvrat.³⁴² Ve společenském kontaktu byl Ridá zastáncem tradiční morálky a odmítal „přehnané“ mísení obou pohlaví na veřejnosti. Klasické *šari'atské* genderové uspořádání se striktním rozdělením rolí v rodině i společnosti dle Ridy dává muslimce více práv a privilegií než má emancipovaná západní žena. Zároveň Ridá schvaluje tradiční islámské instituce polygamie i konkubinátu, pakliže je s ženami zacházeno spravedlivě.³⁴³ Obhajobou polygamie a konkubinátu jde Ridá zcela proti modernistickým názorům Muhammada [°]Abduha a Qásima Amína. Konzervativní je Ridá i ve většině otázek trestního práva. Kupříkladu zloději má být v souladu s koránským ustanovením uťata ruka (5:38). Ridův liberalismus v principech je tedy v mnoha ohledech v rozporu se značnou rigiditou v konkrétních postojích.³⁴⁴

Za zmínku stojí i Ridův postoj k nemuslimům, v němž je rovněž patrný odklon od tolerantních názorů dřívějších modernistů. Ridá tvrdí, že v ideálním islámském státě mají náboženské minority zajištěnu svobodu v náboženských a komunitních záležitostech a oproti muslimům mají dokonce i privilegium dělat věci zapovězené islámem, pakliže tím neškodí společnosti.³⁴⁵ V obecné rovině Ridá deklaruje poměrně vstřícný postoj i vůči „neabrahamovským“ náboženstvím.³⁴⁶ V praktické rovině je však Ridovo psaní zvláště z pozdějšího období plné útoků a je v něm zřejmý ústup od [°]Abduhovy tolerance. Stojí za zmínku, že Ridá neváhal často používat argumenty nemající své kořeny v islámu, což je pro pozdější islámskou polemickou tvorbu poměrně typické. Jeho kritika křesťanství je prošpikována argumenty západních sekularistů, při kritice židů Ridá uplatňuje západní antisemitské stereotypy.³⁴⁷

³⁴² RIDA, Muhammad Rashid, *Renewal, Renewing, and Renewers*. In: KURZMAN (ed.), *Modernist Islam*, s. 79.

³⁴³ HOURANI, *Arabic Thought*, s. 239.

³⁴⁴ BADAWI, *The Reformers*, s. 54–55.

³⁴⁵ ENAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, s. 82.

³⁴⁶ RYAD, Umar, *Islamic Reformism and Christianity. A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashīd Ridā and his associates (1898–1935)*, Leiden, Boston 2009, s. 312.

³⁴⁷ SOAGE, *Rashīd Ridā's Legacy*, s. 11–14.

5.3.2 Ridův odkaz

Přestože se Ridá mezi orientalisty netěší pověsti příliš originálního myslitele, jeho vliv na islámské myšlení 20. století nelze zpochybnit. *Al-Manár* měl mimořádný ohlas v celém islámském světě a četl se od Maroka po Jávu, od Kavkazu po Zanzibar. Kupříkladu uveřejnění arabského překladu apokryfního Barnabášova evangelia (*indžil Barnabá*) s Ridovým komentářem mělo velkou odezvu a podnítilo mezi muslimy protikřesťanskou polemiku.³⁴⁸ Zásadním se však ukázal právě odkaz Ridova politického myšlení.

Je pravdou, že v mnoha ohledech Ridá skutečně pouze opakoval a dále rozvíjel hlavní teze Džamáluddína al-Afgháního a Muhammada ʿAbduha. Stejně jako oni hlásal muslimskou jednotu a očistu islámu návratem k jeho kořenům a úctou k *as-salaf as-sálih*, odmítal *taqlíd* tradicionalistických ʿulamáʿ a nelegitimní inovace (*bidá*). V právní teorii rovněž kladl důraz na metodu *idžtihádu* a princip *maslahy*. Ridá si ostatně velmi zakládal na tom, že právě on je tím skutečným pokračovatelem obou modernistických velikánů, zvláště ʿAbduha. Jeho oponenti mu však vyčítali, že si neoprávněně přivlastňuje ʿAbduhův odkaz i tehdy, kdy je zřejmé, že by s ním imám nesouhlasil. Většina ʿAbduhových žáků po smrti svého učitele tíhla spíše k liberálnímu sekularismu a zdůrazňovala duchovní rozměr islámu bez politického obsahu (ʿAlí ʿAbd ar-Ráziq, Saʿd Zaghlúl). Ridá byl zpočátku se svým postojem v egyptské společnosti do značné míry osamocen a lze konstatovat, že zdědil ʿAbuhovy konzervativní nepřátele a přišel o jeho liberální přátele. S postupujícím věkem u Ridy ale více převažoval konzervatismus a pomalu se názorově přibližoval dříve kritizovaným tradicionalistickým ʿulamáʿ. Není překvapivé, že v závěru života měl určité vazby na nové islámské aktivistické organizace v Egyptě jako Muslimské bratrstvo (*al-Ichwán al-muslimín*) či Asociaci muslimských mladých mužů (*Džamʿiját aš-šubbán al-muslimín*, YMMA).³⁴⁹

³⁴⁸ Barnabášovo evangelium je dle názoru většiny badatelů pozdním podvrhem, mezi muslimy si však získalo velkou oblibu, neboť obraz Ježíše v něm podaný zcela odpovídá obrazu Ježíše podanému v Koránu. K Ridovi a Barnabášovu evangeliu podrobně viz RYAD, *Islamic Reformism*, s. 213–242.

³⁴⁹ BADAWI, *The Reformers*, s. 67.

Tento myšlenkový posun měl spojitost s politickým a společenským vývojem v Egyptě i za jeho hranicemi. Jestliže na počátku 20. století Ridá považoval za největší hrozbu muslimské *ummě* rigidnost konzervativních ‘*ulamá*’ bránících rozvoji, o dvacet let později již viděl horší nebezpečí v infiltraci islámu a muslimských společností západní kulturou. Dle názoru některých orientalistů byl Ridá spojujícím článkem mezi islámským modernismem a islámským fundamentalismem reprezentovaným v Egyptě i jinde Muslimským bratrstvem.³⁵⁰ Nejtvrdší názory se nesou v duchu obvinění Ridy z naprostého pokřivení modernistických myšlenek Afgháního a ‘Abduha a posunutí původně osvíceného ducha salafismu do roviny zpátečnického učení neschopného čelit výzvám moderní doby.

V teoretické rovině Ridá navázal na Afgháního a ‘Abduhovy snahy smířit islám s modernitou, ale v praxi měl Ridá z modernity spíše obavy. Oproti ostatním modernistům měl zdaleka nejmenší osobní kontakty se Západem, neuměl žádný evropský jazyk a v Evropě byl jen jednou krátce. O to více se však proti Západu vymezoval. Předdeslal tím pozdější „okcidentalistický“ trend islámského myšlení kritizující v zájmu vlastní apologetiky spíše vykonstruovaný obraz Západu než jeho reálnou podobu. Racionální kritiku zde často nahrazuje vykonstruovaný ideologický diskurz, jakási obdoba západního orientalismu.³⁵¹

Nebylo by jistě spravedlivé vinit Ridu za vlnu fundamentalismu a extremismu, jež se v posledních desetiletích zasáhla islám, nicméně faktem zůstává, že nasměroval islámský modernismus směrem k Muslimskému bratrstvu,³⁵² které jej přetvořilo v politický islám, jenž pak šel dále vlastním

³⁵⁰ SHEPHARD, *The Diversity*, s. 74.

³⁵¹ WAARDENBURG, Jacques, *Reflections of the West*. In: TAJI-FAROUKI, NAIFI (ed.), *Islamic Thought*, s. 266.

³⁵² Muslimské bratrstvo založil roku 1928 v Ismá‘íliji spolu s několika společníky mladý učitel Hasan al-Banná’ (1906–1949). Během několika let organizace získala mezinárodní charakter a do dnešních dnů zůstala nejpočetnějším a nejvlivnějším islamistickým hnutím na světě. Muslimské bratrstvo efektivně propojilo reformistický apel na návrat ke kořenům víry s politickou agitací a všestrannou sociální a charitativní činností. V průběhu svých dějin prošlo hnutí celou řadou proměn, rozštěpilo se na umírněné a radikální frakce a vztahy jeho jednotlivých odnoží v různých zemích s vládními režimy byly diferenciovány. V Egyptě se po desetiletích působení nejprve v ilegalitě, poté v pololegalitě dostalo hnutí po demokratických parlamentních a prezidentských volbách v letech 2011–2012 k moci, v roce 2013 však bylo odstaveno armádním převratem a nyní čelí jeho členové tvrdé perzekuci. Za klasickou práci

vývojem. Džamál al-Banná trefně prohlásil, že Ridá byl „méně revoluční než Afghání a méně intelektuální než ‘Abduh, ale nabídl Hasanovi al-Banná takovou verzi salafismu, na níž mohl budovat“.³⁵³ Zatímco Ridovi předchůdci chtěli (třebas nepřiznaně) modernizovat islám, Ridovým následovníkům už šlo o to islamizovat modernitu.

Ridá důsledně trval na tom, že politická autorita v islámu má původ v Božím zákonu. Tato autorita však v jeho teorii nepředstavuje neomezenou teokracii, ale je světskou mocí, která nemá patent na neomylnost a je kontrolovaná reprezentanty komunity. Politické, vojenské či správní záležitosti jsou teoreticky otevřeny legislativním změnám. V mnoha ohledech tedy Ridá zastával podobné pozice jako sekularisté typu ‘Abd ar-Ráziqa, jež tak tvrdě kritizoval. Vehementní důraz na *maslahu* však v Ridově podání nevedl k liberalizaci islámských právních norem. Mnozí pozdější konzervativní ‘*ulamá*’, kteří na Ridu navázali (Júsuf al-Qaradáwí, Muhammad al-Ghazálí) se také vyznačují relativní pružností v teorii a naopak poměrnou rigiditou v oblasti konkrétních norem. Muslimské bratrstvo jako politické hnutí potom jednoznačně navázalo na Ridovu tezi o restauraci chalífátu, v jejich ideologii se však z chalífátu stává moderní islámský stát. Tato ideologie však nese mnohem autokratičtější rysy než Ridův ideál a lze v ní spatřovat určitý vliv západního totalitarismu.³⁵⁴

k historickým a ideologickým kořenům Muslimského bratrstva se považuje MITCHELL, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York 1969.

³⁵³ SOAGE, *Rashīd Ridā's Legacy*, s. 3.

³⁵⁴ Teoretický vrchol radikálního křídla islámského fundamentalismu dodnes představuje dílo Sajjida Qutba *Milníky na cestě (Ma‘álim fī at-tarīq)*, jež jeho autor napsal během své internace egyptským Násirovým režimem v letech 1954–1964. Nyní je tato klasická práce k dispozici již i v češtině v překladu Miloše Mendela (2013).

6 ZÁVĚR

Předchozí řádky nastínily základní obrysy ideového světa islámského modernismu v Egyptě za pomoci analýzy myšlení a aktivit několika jeho nejvýznamnějších představitelů. Kromě všestranného reformního úsilí ztělesněného především v osobě Muhammada ʿAbduha zde byla věnována zvláštní pozornost ženské otázce a politické teorii z pohledu islámského modernismu. Přestože okruh osobností i témat, kterým se práce věnuje, je relativně omezený, lze na něm prezentovat jistou obecnou typologii myšlení charakteristickou pro islámský modernismus nejen v egyptském prostředí, ale i v širším islámském světě.

Islámský modernismus v Egyptě reagoval na politický, ekonomický a v neposlední řadě kulturní vliv Západu na islámský svět. Modernisté cítili potřebu vypořádat se s hlubokou krizí své společnosti v rámci vlastního náboženského, kulturního a ideového rámce, aniž by se při tom bezpodmínečně uzavírali podnětům přicházejícím ze západní civilizace. Aktuální náboženskou a společenskou praxi namnoze vnímali za překonanou, škodlivou a v nemálo případech se přímo přičící skutečnému duchu islámského náboženství. Odmítali různé po staletí předávané hodnoty a tradice a hlásali očištění společnosti návratem k jejím duchovním kořenům, ke Koránu jako Bohem zjevené knize. Navzdory západním kritikům odmítali vidět v islámu překážku společenského pokroku, naopak velkou část fenoménů moderní civilizace chápali jako zcela kompatibilní s islámem. Kořeny mnoha moderních idejí, fenoménů a institucí nacházeli v původním jádru islámu, jež dle nich bylo v průběhu islámských dějin překryto masivními nánosy škodlivého balastu. Myšlenku harmonie islámu a moderní civilizace nejlépe vyjádřil ʿAbduh ve svém slavném výroku: „*V Paříži jsem viděl islám, ale neviděl jsem žádné muslimy. V Egyptě jsem viděl muslimy, ale neviděl jsem islám.*“³⁵⁵

³⁵⁵ ABDUL RAUF, Imam Feisal, *Defining Islamic Statehood. Measuring and Indexing Contemporary Muslim States*, New York 2015, s. 51.

Přes zjevný obdiv k mnohým aspektům moderní západní civilizace nechtěli modernisté Západ jednoduše kopírovat ve smyslu zavržení vlastních kořenů. Byli si však vědomi skutečnosti, že k nastoupení cesty civilizačního pokroku je třeba zásadně reinterpretovat tradiční chápání mnohých islámských postulátů. Základním charakteristickým rysem islámského modernismu byl výrazně větší důraz na nadčasové etické normy obsažené v Koránu a v příkladu proroka Muhammada oproti strohým časově podmíněným právním nařízením. Byl nacházen nový kontext jednotlivých koránských veršů a islám se v modernistickém pojetí stával pružným náboženstvím odpovídajícím na požadavky moderní doby. To sebou neslo přijetí moderních věd a ideálů všeobecného pokroku, požadavek reformy systému vzdělávání a jeho zpřístupnění širokým masám, výzvy k intelektuálnímu probuzení i apely na zlepšení postavení žen či náboženskou toleranci. I nezaujatý pozorovatel vidí, že tyto výzvy byly postaveny na solidních koránských základech. Islámský modernismus nelze hodnotit jako ve svém důsledku ústup ze zásadních postulátů islámu, ale jako snahu o kreativní reinterpretaci základních zdrojů tohoto náboženství. V tomto ohledu by na islám nemělo být nahlíženo jinak než na ostatní velké náboženské systémy, v nichž je přítomnost moderních reformních proudů chápána jako plně legitimní a autentická.

Na druhou stranu nelze zastírat, že značná ideová otevřenost a flexibilita je v islámském modernismu zároveň provázena i jistou nesystematičností, jež se projevuje zvláště v ne zcela jasné metodologii modernistů. Jejich koncentrace na dosažení aktuálního požadovaného cíle, bez ohledu na vytyčení pevných metod postupu k tomuto cíli, je jednou z největších slabín islámského modernismu. Islámský modernismus vytyčený Džamáluddínem al-Afgháním a především Muhammadem ^cAbduhem tak zachoval nesoustavný odkaz, což se zcela zásadně projevilo především ve sporu o další směřování *ummy* v politické oblasti, ale i jinde. V rámci islámského modernismu nebylo vytvořeno jednolitě vnitřně homogenní hnutí, jež by sdílelo jednoznačný komplexní program reformy společnosti a dbalo na zachování a šíření klíčových modernistických myšlenek a jejich prosazení v praxi (nejblíže k tomuto měli indičtí modernisté).

Islámský modernismus v Egyptě vyvrcholil ve dvacátých letech 20. století spolu s vydáním [°]Abd ar-Ráziqovy knihy *Islám a základy vlády* a rovněž knihy Táhá Husajna *O předislámské poezii (Fí aš-šī'r al-džáhilí, 1926)*, jež obě vyvolaly velmi bouřlivou konzervativní reakci, jež předznamenala celkový ústup liberálního racionalismu na egyptské intelektuální scéně. Od třicátých let je patrný příklon k autoritativnějším a méně tolerantním ideovým směrům quasisekulárního nacionalismu, jakož i k náboženskému fundamentalismu ztělesněnému hnutím Muslimských bratří, byť i v této době stále působí ve významných pozicích některé vynikající modernistické osobnosti (Mustafá al-Marághí, Mustafá [°]Abd ar-Ráziq, Mahmúd Šaltút). V důsledku skutečnosti, že islámský modernismus představoval vysoce intelektuální směr a s určitou výjimkou na něj navázaného feministického hnutí postrádal jednoduché recepty doprovázené údernými hesly, nemohl v době společensko-politické krize účinně konkurovat populismu nacionalistů a islámských fundamentalistů, navíc při absenci vlastní koherentní politické ideologie.

V padesátých a šedesátých letech v období vlády Džamála [°]Abd an-Násira (1918–1970), jenž se opíral o quasisekulární ideologii arabského nacionalismu, dochází k celkovému okleštění svobod v Egyptě, což ve svém důsledku mělo neblahý vliv na tvůrčí myšlení jako takové. „Oficiální“ islám se dostává pod striktní kontrolu autoritativního režimu, jenž náboženství využívá zcela utilitaristicky a pragmaticky k legitimizaci svých kroků. Některá modernizační opatření ze strany Násirovy vlády souzněla s někdejšími ideály islámských modernistů a na přelomu padesátých a šedesátých let dochází k jisté, byť nikoliv bezproblémové, symbióze mezi režimem a modernistickým rektorem al-Azharu v letech 1958–1963 Mahmúdem Šaltútem. Šaltút se stal jakousi vlajkovou lodí a zárukou naplňování etického náboženského odkazu v éře překotných společenských změn.³⁵⁶

Ve svém důsledku však období Násirovy diktatury vedlo k utlumení kreativního náboženského myšlení. Dodnes se na egyptské náboženské scéně

³⁵⁶ K životu a dílu této významné osobnosti moderního islámského myšlení viz ZEBIRI, Kate, *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, Oxford 1993; [°]IMÁRA, *aš-Šajch Šaltút*.

neobjevila osobnost reformisty srovnatelné myšlenkové hloubky a interpretační odvahy a zároveň *‘álíma* těšícího se obecnému respektu, jakým byl Šaltút. Od počátku sedmdesátých let došlo za režimů Anwara as-Sádáta (1918–1981) a Husního Mubáraka (1928) k zřetelnému odklonu od Násirových quasisekularizačních opatření a islám opět plně vstoupil do egyptské politické arény. Sádát i Mubárak se příklonem k sociálnímu konzervatismu snažili uspokojit lidové masy a vzít vítr z plachet sílícímu islámskému fundamentalismu v jeho různých podobách. Zároveň se sporadickými *ad hoc* liberalizačními kroky snažili uspokojit západní spojence a nepočetné stoupence občanské společnosti v Egyptě. Absence jasné koncepce ve vztahu k islámu převládá i v současném období restaurace diktatury po krátkém egyptském experimentu s demokracií v letech 2011–2013. V rámci obecně konzervativního společenského trendu se na předních pozicích egyptské náboženské hierarchie sice místy objevují umírněně pragmatické osobnosti typu někdejšího nejvyššího *muftího* (v letech 1986–1996) a rektora al-Azharu (v letech 1996–2010) Muhammada Sajjida Tantáwího (1928–2010), nicméně je nelze označit za myslitele koncepčně rozvíjející odkaz modernismu ochotné „jít proti proudu“.

Islámský modernismus se tedy v dlouhodobé perspektivě nestal dominujícím směrem islámského myšlení v Egyptě. Přesto by bylo chybou považovat tuto ideovou tendenci za naprosté fiasko. Mnoho z modernistických tezí se stalo obecně přijatelných a přijímaných, jako například idea společenského pokroku, náboženství jako zdroje štěstí na tomto světě či apel na čínorodou tvořivost. V zcela praktických otázkách byly úspěchy smíšené, což se nejpregnantněji odráží v rozpačitém vývoji ženské otázky v Egyptě. Masivní přítomnost žen na univerzitách je dnes považována za zcela přirozenou a ani největší konzervativci mezi *‘ulamá’* nezpochybňují právo ženy na vzdělání. Ženy se v Egyptě staly přirozenou součástí veřejného prostoru a stále více z nich se zapojuje do pracovního procesu a buduje své kariéry. V oblasti ženského oděvu, jenž hrál tak významnou roli v modernistické argumentaci, však po všeobecném „odhalení“, jímž se vyznačovala především Násirova éra, následoval návrat ke konzervativnějším formám oděvu. *Niqáb* halící obličej se pod vlivem

puritánského islámu proudícího z Arabského poloostrova stal běžnou, byť stále zatím nikoliv dominantní součástí obrazu egyptské ulice, jakkoliv soudit úroveň reálné emancipace žen na základě stupně jejich zahalení je zcela ošidné a zavádějící. Vypovídající již však je skutečnost, že v otázce reformy rodinného práva ve prospěch spravedlivějšího uspořádání pro ženy se v průběhu 20. století podařilo dosáhnout jen zcela minimálního pokroku. Silné konzervativní veřejné mínění i převažující vrstva *'ulamá'* i nadále považuje tradiční pravidla rodinného uspořádání za úhelný kámen, na němž egyptská společnost stojí.

Dlouhá desetiletí diktatury i zjevný nárůst fundamentalistických tendencí i obecného sociálního konzervatismu egyptské společnosti příliš nepřály svobodě myšlení a kreativnímu rozvoji modernistických myšlenek. Přesto se v druhé polovině 20. století objevilo několik výrazných osobností navazujících na islámský modernismus či některé jeho aspekty. Mezi ně patřili především odvážný odpůrce fundamentalistických tendencí v egyptské společnosti Muhammad Sa'íd al-^cAšmáwí (1932–2013), levicový humanista a mladší bratr zakladatele Muslimského bratrstva Džamál al-Banná (1920–2013), proponent hermeneutického přístupu k interpretaci Koránu Nasr Hámíd Abú Zajd (1943–2010), kritický intelektuál Hasan Hanafí (1935) či lékařka a bojovnice za práva žen Nawál as-Sa^cdáwí (1931). Ideály a postoje těchto originálních myslitelů jsou velmi dobře známy západním orientalistům a stoupencům dialogu s islámem, jejich reálný vliv na masy Egyptanů je však zanedbatelný, navíc se pro myšlenky, jež v průběhu svého života hlásali, dostali pod enormní tlak, ať již ze strany představitelů režimu, konzervativních *'ulamá'* či islámských extrémistů (riziko atentátu, kariérní problémy, nucený exil). O mladší generaci progresivních egyptských islámských myslitelů není dnes prakticky slyšet.

Základní ideové východisko islámských modernistů, tedy tvrzení, že součástí řešení vleklé krize islámského světa není nekritická nápodoba Západu, ale reforma stávající islámské praxe, však stále platí. Islám do dnešních dnů hraje především ve společnostech arabského Blízkého východu, ale i mimo tento region, nanejvýš významnou roli v sociálním i individuálním životě tamních obyvatel. Je zřejmé, že žádná zásadní změna v mentalitě společnosti se

neodehraje mimo ideový rámec islámského náboženství. Aktuální dusivá politická a společenská situace v Egyptě i dalších zemích islámského světa ovšem skutečně reformnímu náboženskému myšlení nenahrává. Není vůbec náhodou, že nejpronikavější, nejodvážnější a nejprogresivnější islámští myslitelé současnosti působí ve svobodném prostředí západních univerzit, kde prezentují mnohdy velmi zajímavé a svěží přístupy k problematice spjaté s úlohou islámu v moderní a postmoderní společnosti. Kdy a zda vůbec se podaří dostat jejich myšlenky do širšího povědomí v islámském světě, však zůstává velkou otázkou.

7 SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY

Prameny

Korán, Praha 1972.

al-Qur'án al-karím, Dimašq 2008.

Sahíh al-Bucháří. (dostupné z www.sunnah.com)

Sunan Abí Dáwúd. (dostupné z www.sunnah.com)

Sunan an-Nasá'í. (dostupné z www.sunnah.com)

°ABD AR-RĀZIQ, °Alī, *Al-Islám wa usúl al-hukm*, al-Qáhira 1925.

°ABDUH, Muhammad, *Risálat at-tawhíd*, al-Qáhira 1897.

ABDUH, Muhammad (2002): *The Necessity of Religious Reform*. In: MOADDEL, Mansoor, TALATTOF, Kamran (eds.), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*, New York 2002, s. 45–51.

AL-AFGHANI, Sayyid Jamal al-Din, *Religion versus Science*. In: MOADDEL, Mansoor, TALATTOF, Kamran, *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*, New York 2002, s. 23–28.

AMÍN, Qásim: *al-Mar'a al-džadída*. In: °Imára, Muhammad (ed.), Qásim Amín. *al-A°mál al-kámila*, al-Qáhira 1989, s. 418–510.

AMÍN, Qásim, *al-Misrijúna (radd °alá Dúq Dárkúr)*. In: °Imára, Muhammad (ed.), Qásim Amín. *al-A°mál al-kámila*, al-Qáhira 1989, s. 219–310.

AMÍN, Qásim, *Tahrír al-mar'a*. In: °Imára, Muhammad (ed.), Qásim Amín. *al-A°mál al-kámila*, al-Qáhira 1989, s. 319–416.

RIDA, Muhammad Rashid, *Renewal, Renewing, and Renewers*. In: KURZMAN, Charles (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940. A Sourcebook*, New York 2002, s. 77–85.

SHAARAWI, Huda, *Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879–1924)*, New York 1987.

AL-TAHTĀWĪ, Rifā°a Rāfi°, *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 2011.

Literatura

ABDEL KADER, Soha, *Egyptian Women in a Changing Society, 1899–1987*, Boulder and London 1987.

ABDUL RAUF, Imam Feisal, *Defining Islamic Statehood. Measuring and Indexing Contemporary Muslim States*, New York 2015.

ADAMS, Charles C., *Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ʿAbduh*, London, New York 1933.

AHMAD, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857–1964*, New York, Oxford 1967.

AHMED, Leila, *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. New Haven and London 2011.

AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, London 1992.

AL-ALI, Nadje, *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge 2004.

ALI, Souad T., *A Religion, not a State. Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*, Salt Lake City 2009.

AXWORTHY, Michael, *Dějiny Íránu. Říše ducha – od Zarathuštry po současnost*, Praha 2009.

BADAWI, M. A. Zaki, *The Reformers of Egypt. A Crique of Al-Afghani, ʿAbduh and Ridha*, London 1978.

BADRAN, Margot, *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*, Oxford 2009.

BADRAN, Margot, *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, New Jersey 1995.

BAER, Gabriel, *Slavery in Nineteenth Century Egypt*. In: *The Journal of African History*, 1967, 3, s. 417–441.

- BALJON, J. M. S., *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*, Leiden 1968.
- BAREŠ, Ladislav, VESELÝ, Rudolf, GOMBÁR, Eduard, *Dějiny Egypta*, Praha 2009.
- BARON, Beth, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley, Los Angeles, London 2005.
- BARON, Beth, *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society, and the Press*, New Haven 1994.
- BENNISON, Amira K., *The Great Caliphs. The Golden Age of the 'Abbasid Empire*, New Haven, London 2009.
- BERÁNEK, Ondřej, ŤUPEK, Pavel, *Dvojitá tvář islámské charity*, Brno 2008.
- BINDER, Leonard, *Islamic Liberalism. A Critique of the Development Ideologies*, Chicago 1988.
- BLACK, Antony, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, New York 2001.
- BONNER, Michael, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton, Oxford 2006.
- BROWN, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1999.
- COLE, Juan R.I., *Colonialism and Revolution in the Middle East. Social and Cultural Origins of Egypt's 'Urabi Movement*, Princeton, New Jersey 1993.
- COLE, Juan, *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*, London 2007.
- COOK, David, *Understanding Jihad*, Berkeley, Los Angeles, London 2005.
- COULSON, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.
- CRONE, Patricia, *God's Rule. Government and Islam*, New York 2004.
- CUNO, Kenneth M., *Ambiguous Modernization. The Transition to Monogamy in Khedival House in Egypt*. In: DOUMANI, Beshara (ed.), *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*, New York 2003, s. 247–270.
- DONNER, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981.
- DONOHUE, John J., ESPOSITO, John L. (eds.), *Islam in Transition. Muslim perspectives*. Second Edition. New York, Oxford 2007.

- ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shīʿī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, London 2005.
- ENGINEER, Asghar Ali, *Rights of Women in Islam*, New Delhi 2008.
- ESPOSITO, John L., *Islam and Politics*, New York 1984.
- ESPOSITO, John L., *Islam, the Straight Path. Expanded Edition*, New York, Oxford, 1991.
- FAHMY, Khaled, *All the Pasha's Men. Mehmet Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*, Cairo, New York 2002.
- FARGUES, Philippe, *Family and Household in Mid-Nineteenth-Century Cairo*. In: DOUMANI, Beshara (ed.), *Family History in the Middle East. Household, Property, and Gender*, New York 2003, s. 23–50.
- FAY, Mary Ann, *International Feminism and the Women's Movement in Egypt, 1904–1923. Reappraisal of Categories and Legacies*. In: YOUNT, Kathryn M., RASHAD, Hoda (eds.), *Family in the Middle East. Ideational Change in Egypt, Iran, and Tunisia*, London and New York 2008, s. 40–54.
- FIRESTONE, Reuven, *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*, New York, Oxford 1999.
- FRIEDMANN, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, New York, 2003.
- GERSHONI, Israel, JANKOWSKI, James P., *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York, Oxford 1986.
- GESINK, Indira Falk, *Islamic Reform and Conservatism. Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*, London, New York 2010.
- GOMBÁR, Eduard, *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha 1999.
- GRAN, Peter, *Hasan al-Attār*. In: LOWRY, Joseph E., STEWARD, Devin J., *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*, Wiesbaden 2009, s. 56–68.
- GRAN, Peter, *Islamic Roots of Capitalism. Egypt, 1760–1840*. Austin 1979.
- HAIJ, Samira, *Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality, and Modernity*, Stanford, California 2009.
- HALLAQ, Wael B., *An Introduction to Islamic Law*, New York 2009.
- HAYKAL, Muhammad Husayn, *The Life of Muhammad*, Kuala Lumpur 2008.

- HEROLD, Christopher, *Bonaparte in Egypt*. London 1962.
- HOURANI, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge 1983.
- HOURANI, Albert, *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley and Los Angeles, 1981.
- HRBEK, Ivan, *Islámská koncepcie dějin*. In: Muzikář, Josef (ed.), *Islám a současnost*, Praha 1985, s. 7–28.
- HRBEK, Ivan, PETRÁČEK, Karel, *Muhammad*, Praha 1967.
- ‘IMÁRA, Muhammad, *Bitáqat haját: takšif sírat Qásim Amín wa tatawwurát hajátihi*, in: ‘IMÁRA, Muhammad (ed.), *Qásim Amín: al-A‘mál al-kámila*, al-Qáhira: Dár aš-šurúq 1989, 19–28.
- ‘IMÁRA, Muhammad, *Džamáluddín al-Afghání bajna haqá’iq at-tárich wa kádhíb Lújs ‘Awad*, al-Qáhira 2009.
- ‘IMÁRA, Muhammad: *al-Manhadž al-isláhi lil imám Muhammad ‘Abduh*, al-Qáhira 2009.
- ‘IMÁRA, Muhammad, *Ma‘rakat al-Islám wa usúl al-hukm*, al-Qáhira 1989.
- ‘IMÁRA, Muhammad (ed.), *Qásim Amín. al-A‘mál al-kámila*, al-Qáhira 1989.
- ‘IMÁRA, Muhammad: *aš-Šajch al-Marághí wa al-isláh ad-dín fi al-qarn al-‘išrín*, al-Qáhira 2011.
- ‘IMÁRA, Muhammad, *aš-Šajch Rašíd Ridá wa al-‘almánija...wa as-suhjúnija...wa at-tá’ifija*, al-Qáhira 2011.
- ‘IMÁRA, Muhammad: *aš-Šajch Šaltút. Imám fi al-idžtihád wa at-tadždíd*, al-Qáhira 2011.
- JANSEN, J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1980.
- KEDDIE, Nikki R., *Sayyid Jamāl al-Dīn „al-Afghānī“. A Political Biography*, Berkeley 1972.
- KEDDIE, Nikki R., *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton 2007.
- KEDOURIE, Elie, *Afghani and ‘Abduh. An Essay on Religious Unbelief nad Political Activism in Modern Islam*, London, Portland 1966.

- KENNEDY, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, London 1986.
- KERR, Malcolm H., *Islamic Reform. Political and Legal Theories of Muhammad ʿAbduh and Rashīd Ridā*, Berkeley 1966.
- KHAN, Ghulam M., *Al-Dhabh. Slaying Animals: The Islamic Way*, London 1982.
- KONDRYS, Jan, *ʿAlī ʿAbd ar-Ráziq a otázka politického sekularismu v islámu*, In: *Nový Orient*, 2014, 1, s. 42–47.
- KONDRYS, Jan, *Dědictví liberálního muslima. Islámský humanismus Muhammada Saʿīda al-ʿAšmáwího*. In: *Dingir*, 2014, 1, s. 2–4.
- KONDRYS, Jan, *Muhammad ʿAbduh. Islámský modernismus a snahy o náboženskou reformu v Egyptě*, In: *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 2013, 1, s. 37–63.
- KONDRYS, Jan, *Qásim Amín. Otec islámského feminismu nebo „westernizovaný“ misogyn?* In: *Religio. Revue pro religionistiku*, 2015, 2, s. 187–202.
- KOUŘILOVÁ, Iveta, *Typologie islámského myšlení ve 20. století*. In: SOULEIMANOV, Emil (ed.): *Politický islám*, Praha 2007, s. 19–23.
- KOZMA, Liat, *Policing Egyptian Women. Sex, Law, and Medicine in Khedival Egypt*, Syracuse, New York 2011.
- KROPÁČEK, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha 1993.
- KROPÁČEK, Luboš, *Islám*. In: KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, Blanka (ed.), *Obrazy ženství v náboženských kulturách*, Praha 2008, s. 110–141.
- KROPÁČEK, Luboš, *Moderní islám, I. díl*, Praha 1971.
- KROPÁČEK, Luboš, *Moderní islám II. díl*, Praha 1972.
- KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha 2008.
- KURZMAN, Charles, *Introduction: The Modernist Islamic Movement*. In: KURZMAN, Charles (ed.), *Modernist Islam, 1840 – 1940*, New York 2002, s. 3 – 27.
- LAMBTON, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*, New York 1981

- LAPIDUS, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge 2002.
- LEWIS, Bernard, *Dějiny Blízkého východu*, Praha 2007.
- LEWIS, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago 1988.
- LINGS, Martin, *Muhammad. His Life Based on the Earliest Sources*, Cambridge 1991.
- LOMBARDI, Clark B., *State Law as Islamic Law in Modern Egypt. The Incorporation of the Shari'ah into Egyptian Constitutional Law*, Leiden, Boston 2006.
- MARRANCI, Gabriele, *Jihad Beyond Islam*, Oxford, New York 2006.
- MARSOT, Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge 1984.
- MASUD, Muhammad Khalid, MESSICK, Brinkley, DALLAL, Ahmad S., *Fatwā*. In: ESPOSITO, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 2., New York, Oxford 1995, s. 8–17.
- MENDEL, Miloš, *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*, Brno 2010.
- MENDEL, Miloš, *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*, Brno 1994.
- MISHRA, Pankaj, *From the Ruins of Empire. The Revolt Against the West and the remaking of Asia*, London 2013.
- MÍŠEK, Roman, ONDRÁŠ, František, ŠEDIVÝ, Miroslav, *Egypt v době Muhammada Alího*, Praha 2010.
- MITCHELL, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, New York 1969.
- MOADDEL, Mansoor, TALATTOF, Kemran (eds.), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam. A Reader*, New York 2002.
- MUZIKÁŘ, Josef (ed.), *Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu*, Praha, 1989.
- NAFI, Basheer M., *The Rise of Islamic Reformist Thought*. In: TAJI-FAROUKI; NAFI (eds.): *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, New York 2004, s. 28–60 .
- OLIVERIUS, Jaroslav, *Moderní literatury arabského východu*. Praha 1995.

- PETERS, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge 2005.
- PETRÁČEK, Karel, *Islám a obraty času*, Praha 1969.
- PHILIPP, Thomas, *The Syrians in Egypt, 1725–1975*, Stuttgart 1985.
- RAHMAN, Fazlur, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, London 1984.
- REID, Donald Malcolm, *al-Azhar*. In: ESPOSITO, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 1., New York, Oxford 1995, s. 168–171.
- RODED, Ruth (ed.), *Women in Islam and the Middle East. A Reader*, London 2008.
- RUSSELL, Mona L., *Creating the New Egyptian Woman. Consumerism, Education, and National Identity, 1863–1922*, New York 2004.
- RYAD, Umar, *Islamic Reformism and Christianity. A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashīd Ridā and his associates (1898–1935)*, Leiden, Boston 2009.
- SALVATORE, Armando, *The Reform Project in the Emerging Public Spheres*. In: MASUD, Muhammad K., SALVATORE, Armando, BRUINESSEN, Martin van (eds.), *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Edinburgh 2009, s. 185–205.
- SAUNDERS, John J., *A History of Medieval Islam*, London 1965.
- SEDGWICK, Mark, *Muhammad Abduh*, Oxford, New York 2010.
- SHARAWI LANFRANCHI, Sania, *Casting off the Veil: The Life of Huda Shaarawi, Egypt's First Feminist*, London and New York 2012.
- SHEPARD, William E., *Nahdah*. In: Esposito, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 3., New York, Oxford 1995, s. 217.
- SHEPHARD, William: *The Diversity of Islamic Thought*. In: TAJI-FAROUKI; NAFI (eds.): *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, New York 2004, s. 61–103.
- SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

- SKOVGAARD-PETERSEN, Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dār al-Iftā*, Leiden, New York, Köln 1997.
- SOAGE, Ana Belén, (2008): *Rashīd Ridā's Legacy*. In: *The Muslim World*, 2008, 1, s. 1–23.
- TAJI-FAROUKI, Suha; NAFI, Basheer M. (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London – New York 2004.
- TAUER, Felix, *Svět islámu*, Praha 2006.
- TUCKER, Judith E., *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge 1985.
- ŤUPEK, Pavel, *Salafitský islám*, Praha 2015.
- WAARDENBURG, Jacques, *Reflections of the West*. In: TAJI-FAROUKI, Suha, NAFI, Basheer M. (eds.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, New York 2004, s. 260–295.
- ZEBIRI, Kate, *Mahmūd Shaltūt and Islamic Modernism*, Oxford 1993.

8 SUMMARY

This dissertation deals with the topic of Islamic modernism in Egypt as a school of thought calling for religious and social reform. This intellectual current was particularly significant in Egypt over several decades in the late 19th century and early 20th century. Attention is paid to a relatively narrow, yet representative group of thinkers who by their thought and activities helped to shape the intellectual history of modern Egypt and modern Islam as such. The main reason for writing this thesis was the fact that the varied intellectual world of modern Islam was mostly omitted in Czech scholar environment, with the obvious exception of Islamic fundamentalism and its extreme variants. This work is devoted to analysis of Islamic modernist approaches that addressed the issues arising in Egypt along with modernity, focusing in detail on the points where the Islamic modernists parted with some crucial norms and standards which have been for centuries an integral part of theology and jurisprudence in classical Islam, so they would be able in their reinterpretations to achieve harmony between Islam as a religious system revealed by God and current requirements implied by dynamic modernity. Special emphasis in the dissertation is placed on the area of political theory and women's emancipation issues.

Islamic modernism was both a theoretical school of thought and a current with a considerable overlap to social practice. It exhibited itself both in challenging philosophic treatises and "prosaic" reform activities in various fields. Out of this complexity and the complicity of the topic and the overlaps between religious theory and social practice it is evident that this work is methodologically positioned somewhere between historiography and religious studies. In the case of a large number of works in the field of Islamic studies it is a fairly typical approach and in many cases the only one possible.

The main hypotheses on which this dissertation was designed are:

- 1) Islamic modernism contains within itself two seemingly contradictory standpoints. On the one hand it calls for a return to the original roots of Islam, namely the Quran and the example of Prophet Muhammad, and on

the other hand it deliberately accepts modernity and the ideal of societal progress far beyond mere acceptance of Western technical and material achievements. This paradox of Islamic modernism is solved by identifying the "real", ie properly understood and practiced Islam with the progress and the values and institutions of modern civilization.

- 2) Islamic modernists understood the Quran as a book revealed by God and that status was never questioned by them. Their reasoning was based on the reinterpretation of Quranic text, emphasizing timeless ethical values it contained, at the expense of time-dependent legal rules. They advocated reform or at least partial release of some outdated norms of Islamic law and they vehemently refused harmful "un-Islamic" traditions. Although the influence of some Western values and ideas on Islamic modernism is indisputable, the core of most modernist ideas is clearly Islamic.
- 3) Despite the above mentioned common ground, Islamic modernism in Egypt was a very heterogeneous movement built on somewhat unsystematic foundations. The openness and flexibility of modernist thought mean at times in some respects a certain vagueness. This is reflected especially in the debate on the future political direction of the Islamic *ummah*, when the Egyptian modernism split into two largely contradictory branches, one tending to liberal secularism, the other towards Islamic fundamentalism.