

**Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická**

Diplomová práce

**Muhammad ʿAbduh a manifestácia jeho
myšlienok v moderných islamských politických
stranách a hnutiach**

Veronika Vasilková

Plzeň 2017

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Blízkovýchodní studia

Diplomová práce

**Muhammad ^ᶜAbduh a manifestácia jeho
myšlienok v moderných islamských politických
stranách a hnutiach**

Veronika Vasilková

Vedoucí práce:

Mgr. Ivan Ramadan, PhD.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2017

Prehlasujem, že som prácu spracovala samostatne a použila som iba pramene uvedené v zozname literatúry.

Plzeň, máj 2017

.....

Na tomto mieste by som rada poďakovala vedúcemu mojej diplomovej práce Mgr. Ivanovi Ramadanovi, PhD. za poskytnuté rady a pomoc pri tvorbe práce.

Veľké poďakovanie tiež patrí mojej rodine, najmä mamine a tatinovi, za ich podporu a trpezlivosť počas mojich štúdií.

Obsah

1 ÚVOD	7
1.1 Vymedzenie pojmov.....	9
2 OSOBNOSŤ MUHAMMADA °ABDUHA, JEHO MYŠLIENKY A POSTOJE.....	14
2.1 Prvé vzdelanie a súfizmus.....	14
2.2 Muhammad °Abduh ako študent na al-Azhar	15
2.3 Pôsobenie ako učiteľ.....	17
2.4 Prvé práce a pôsobenie v žurnalistike	18
2.5 Politický aktivizmus	19
2.5.1 Vrchol politického aktivizmu a °Urabího povstanie	20
2.5.2 Exil a <i>al-°Urwa al-Wuthqa</i>	20
2.6 Rozkol s Afgháním.....	23
2.7 Spolupráca s britskou vládou.....	24
2.8 °Abduhov prínos	24
2.8.1 Prínos k modernite	25
2.8.2 O rodine, žene a polygamii.....	26
2.8.3 Pôsobenie ako muftí.....	28
2.8.4 Al-Azhar.....	29
2.8.5 Transvaalska fatwa.....	31
2.8.6 Ekonomika.....	31
2.8.7 Pohľad na fungovanie štátnych a náboženských inštitúcií .	32
2.8.8 Predstava pravého islamu	33

2.8.9 Muhammad °Abduh a muslimská spoločnosť.....	34
2.9 Kritika °Abduha	38
2.10 °Abduhovi súčasníci.....	40
2.11 Prevzatie myšlienok Muhammada °Abduha.....	41
3 MANIFESTÁCIA MYŠLIENOK MUHAMMADA °ABDUHA VO VYBRANÝCH HNUTIACH.....	44
3.1 Uplatnenie myšlienok Muhammada °Abduha v Muslimskom bratstve.....	44
3.1.1 Šírenie °Abduhových myšlienok Rašídou Ridou.....	44
3.1.2 Vývoj Muslimského bratstva	45
3.1.3 Zhrnutie	51
3.2 Uplatnenie myšlienok Muhammada °Abduha v hnutí Muhammadíja	51
3.2.1 História hnutia Muhammadíja	53
3.2.2 Moderná Muhammadíja.....	58
3.2.3 Zhrnutie	62
3.3 Uplatnenie myšlienok Muhammada °Abduha v strane an- Nahda	62
3.3.1 MTI (1989 an-Nahda)	63
3.3.2 Zhrnutie	67
4 ZÁVER	69
5 ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY.....	71
6 RESUMÉ	79

1 ÚVOD

Koncom 19. a počas 20. storočia sa muslimské štáty potýkali viacerými faktormi, ktoré ovplyvnili ich ďalší vývoj. Medzi ne môžeme zaradiť najmä koloniálny vplyv Západu, modernej vedy a technológií, novodobých inštitúcií, pojmú slobody a vlastného úsudku pri výklade islamu, ale tiež napríklad zánik Osmanskej ríše a postupné vznikanie nových štátov v regióne Blízkeho východu. Prvou reakciou na všetky tieto podnety bol zrod intelektuálnych hnutí, ktoré si kládli za cieľ prispôbiť fungovanie islamskej spoločnosti v modernite, ktorá prichádzala zo Západu tak, aby bolo možné tieto dva elementy spojiť. Prvé také hnutie je označované ako reformné hnutie, alebo ako sa tiež uvádza moderné hnutie, ktorého predstavitelia sú Džamáluddín Afghání¹, Muhammad °Abduh a jeho žiak Rašíd Rida.

V mojej diplomovej práci sa venujem jednej z týchto významných osobností, a to Muhammadovi °Abduhovi a vplyvu jeho myšlienok na ideologické východiská, o ktoré sa opierajú vybrané politicko-náboženské strany a sociálne hnutia v modernom islamskom svete, a to konkrétne na príklade egyptského Muslimského bratstva, tuniskej islamskej politickej strany an-Nahda a indonézskeho sociálno-náboženského hnutia Muhammadíja. Muslimské bratstvo som si vybrala z toho dôvodu, že významným faktorom jeho vzniku bola inšpirácia myšlienok °Abduha a Ridy a Muhammadíja, založená Ahmadom Dahlanom, vznikla ako prostriedok pre pokračovanie °Abduhových myšlienok v Indonézii. Dôvodom pre výber strany an-Nahda pre zmienenú analýzu bol fakt, že °Abduh počas svojho života cestoval do severnej Afriky, kde mal radu politicky a sociálne činných žiakov a nasledovateľov.

°Abduh žil a pôsobil v dobe „westernizácie“, kedy Egypt patrilo pod britskú nadvládu. Počas svojho života pôsobil nielen v Egypte, ale aj v exile v Európe a na Blízkom východe. Štúdiom európskeho sociokultúrneho kontextu si Abduh formoval svoje postoje a myšlienky na

¹ Zaki Badawi ho označuje za „Sokratesa moderného hnutia“ (Badawi: xiii).

témy ako sú právo, vzdelávanie, náboženstvo, ale aj stav spoločnosti a fungovanie štátu. V časoch západnej dominancie ʿAbduh pozoroval postavenie a pokrok Západu, ktoré Západ dosiahol modernými reformami, vedeckými výskumami a rozvojom ekonomiky a priemyslu. Uvedomoval si, že muslimská spoločnosť je schopná pomocou reforiem dosiahnuť postavenie západných spoločností.

Islam je v jeho myšlienkach dôležitým pilierom vo vnímaní muslimskej spoločnosti, videl jeho zlučiteľnosť s modernitou. Vnímal roztrieštenosť a konzervatívnosť ʿulama a spiatočnosť muslimskej ummy. Jeho víziou bolo zreformovať inštitúciu ʿulama z hľadiska interpretácie obsahu učenia islamu, a vytvorením novej generácie učencov, ktorá bude schopná pripraviť spoločnosť v prijímaní reforiem. Tvrdil, že problém, s ktorým sa islamská spoločnosť stretáva, nespočíva v islame a v jeho neschopnosti sa adaptovať v modernom svete, ale spočíva v spiatočnickej a nevzdelanej spoločnosti. ʿAbduh teda podnecoval k návratu k islamu a praktikám z prvej generácie muslimov, označovanej ako *as-salaf as-sálih*, a následne k aplikácii tohto islamu v rámci modernity.

Okrem reforiem vzdelania a náboženstva sa tiež venoval politickým a sociálnym témam. Cez tieto reformy, ktoré slúžili ako inšpirácia pre formovanie nových politických strán, hnutí a smerov nie len v Egypte, ale aj na celom Blízkom východe a v Ázii, sa snažil o posilnenie egyptského národného sebavedomia.

Cieľom tejto práce je zistiť, v akej miere sa myšlienky Muhammada ʿAbduha uplatnili v moderných islamských hnutiach a politických stranách, a to konkrétne v politických stranách Muslimskom bratstve v Egypte a tuniskej an-Nahde, a v socio-náboženskom hnutí Muhammadíja v Indonézii. Práca je rozdelená do dvoch celkov, v prvej časti sa venujem osobnosti Muhammada ʿAbduha, jeho dielu, vývinu jeho postojov a myšlienok a rovnako aj fatwám a v druhej sa venujem ich manifestácii vo vyššie spomenutých vybraných hnutiach a stranách.

Metodika práce je založená na obsahovej analýze primárnych a sekundárnych zdrojov týkajúcich sa Muhammada [°]Abduha a programov konkrétnych politických strán a hnutia, pričom sa snažím o zmapovanie myšlienok Muhammada [°]Abduha, ktoré mohli ovplyvniť nielen ideologické pozície týchto strán a hnutí, ale aj ich praktické politické kroky, či aktivity. Medzi prameň, ktorý poskytuje [°]Abduhové myšlienky patrí druhá zbierka diel Muhammada [°]Abduha al-[°]Amál al-Kámila lí'Imám aš-Šajch Muhammad [°]Abduh a spomedzi sekundárnych zdrojov sa opieram najmä o publikácie Marka Sedgwicka: Muhammad Abduh (2010), Charlesa C. Adams: Islam and modernism in Egypt (1933), Alberta Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age (1983) a Malcoma Kerr: Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida (1966). V kapitolách týkajúcich sa hnutí a strán vychádzam z materiálov a politických a sociálnych programov a rovnako aj z informácií o prakticky fungujúcich inštitúciách a aktivitách, dostupných na ich internetových stránkach v anglickom, arabskom alebo francúzskom jazyku. Pri prepise slov z arabského jazyka bude použitá schéma bežná v českom prostredí podľa kľúča k transkripcii arabčiny prof. Luboša Kropáčka a budem používať výraz *muslim*, podľa preferencie slovenského arabistu Doc. PhDr. Karola R. Sorbyho DrSc. pred používaním výrazu *moslim*.

1.1 Vymedzenie pojmov

Pre pokračovanie tejto práce je nutné vymedziť pojmy, s ktorými v mojej práci pracujem s odkazovaním na akademikov, významných v tomto obore. Označenie modernita/modernizmus môže odkazovať na kultúrne, filozofické alebo intelektuálne hnutie, historické a spoločenské vzťahy. Modernizmus v sociálnom vedeckom pojatí zahŕňa charakteristické rysy modernej spoločnosti a výrazné problémy spojené so sociálnymi zmenami (Lechner 1998: 306, Barker 2000: 186–187). Robert N. Bellah spája modernizmus s morálnym a náboženským problémom, a podľa neho modernizmus usiluje o prispôsobenie

náboženstva v aktuálnych kultúrnych a intelektuálnych zmenách (Bellah 1991: 64; 71–73).

Podľa Charlesa Adamsa islamský modernizmus „*predstavuje pokus oslobodiť islamské náboženstvo z pút príliš rigidnej ortodoxie, a uskutočniť reformy, ktoré budú mať za následok jeho prispôsobenie sa na komplexné požiadavky moderného života.*“ (Adams: 1). Ďalej podľa Adamsa islamský modernizmus má charakter teologickej reformy, ktorá vyplýva z úvahy, že islam je náboženstvo, ktoré je svetové, a teda vhodné pre všetkých ľudí a kultúry (Adams 1933: 1).

Podľa Johna Esposito islamskí modernisti reagujú na politické, kultúrne a vedecké výzvy západu ako aj na hrozbu kolonializmu a snažia sa reinterpretovať dedičstvo islamu do moderného života a inštitúcií (veda a technológia, ale aj demokracia a vláda). Postupne, ako reakcia na modernizmus sa v 60. rokoch 20. storočia začal formovať politický islam. Esposito poukazuje na to, že zatiaľ čo modernisti si kládli za cieľ zmodernizovať islam, politický islam „islamizuje modernitu“. V neskorých 70. rokoch sa začali formovať dva prístupy k islamizácii štátu, podľa Qutba, zameraný na islamizáciu „zdola nahor“, a teda najprv začať programom u ľudí a smerovať k štátu a druhý spôsob, ktorý spočíval v obsadení štátu a zavedením šari‘e štátom (Esposito–Shahin 2013: 61).

Islamský modernizmus bol spočiatku prezentovaný intelektuálnou elitou (Afghání, °Abduh, Iqbal), ktorá bola často napadaná kvôli ich vzťahu k Západu. Ich myšlienky však ovplyvnili vzťahy muslimov k Západu a postoje k reformáciám v muslimských krajinách od Alžírska po Indonéziu. Vďaka týmto intelektuálom sa obnovila muslimská sebadôvera, hrdosť a vzťah k islamskému posolstvu. Taktiež zamietli bezvýhradné nasledovanie výkladu Koránu a podporovali nezávislé interpretovanie (Esposito 1999: 650).

Politický islam znamená využitie islamu ako nástroj k legitimizácii moci vládcov. Neoddeliteľnou súčasťou politického islamu je islamská ideológia a rétorika prezentovaná politickou stranou alebo hnutím, ktorou si

populisticky získavali masovú priazeň verejnosti. Politický islam sa vyvinul najmä v 70. a 80. rokoch 20. storočia, kedy sa formoval ako opozícia k vláde a využil sa tiež k protestom a k zvrhnutiu vládcu, ako to bolo v prípade Iránu a šáha alebo Pakistanu a prezidentky Bhutto (Esposito 1999: 657–658).

FCO (*Foreign and Commonwealth Office*) definuje politický islam ako: „*Politickí islamisti sledujú svoje ciele prostredníctvom účasti na politickom procese. Avšak v niektorých prípadoch neodráža vieru v demokratické procesy a hodnoty. Politický islam môže zahŕňať verejne extrémistické názory, opozičné k demokracii, a postoje, ktoré sú zásadne nepriateľské k Západu a liberálnej, progresívnej spoločnosti. Rozsah názorov, presvedčení a cieľov podporovaný politickým islamom je teda veľmi široký, a zatiaľ čo na jednom konci spektra sú skupiny a jednotlivci, ktorí vykazujú skutočné odhodlanie k demokratickým zásadám a liberálnym hodnotám, ako je rovnosť, vzájomný rešpekt a tolerancia rôznych vyznaní a presvedčení, na druhom konci spektra sú skupiny a jednotlivci, ktoré disponujú netolerantnými a extrémistickými názormi*“ (House of Commons Foreign Affairs Committee 2016: 8).

Islamizmus sa definuje ako antidemokratická ideológia, namierená proti pluralizmu, sekularizmu a liberalizmu a vytvárajúc hranicu medzi týmito pojmami a zbožnými muslimami, snažiaca sa tak viniť modernitu za aktuálne problémy. Islamizmus neprikladá dôležitosť právam jednotlivca a je netolerantný k ostatným vieram. Islam je pokladaný za zdroj totalitného systému a návod pre ekonomický, politický, kultúrny a právny život a Korán ako návod pre každodenný život (Kömeçoğlu 2014: 16–17).

Muhammad °Abduh je označovaný za modernistu, reformistu alebo osvieteného salafistu (Ťupek 2015: 79). Scharbrodt vo svojej publikácii poukazuje, že Abduh sa prezentoval ako ortodoxný sunnitský reformátor (Scharbrodt 2008: 114). Islamský modernizmus alebo reformizmus je hnutie, ktoré vzniklo ako reakcia na európsky kolonializmus a úroveň európskej intelektuality a progresu a za cieľ si kladie zosúladiť pôvodné

islamské zásady s modernitou v muslimských spoločnostiach. Reformisti si uvedomovali potrebu reforiem ako prostriedok k vyrovnaní sa intelektuálnej úrovne Západu. Medzi charakteristické rysy reformizmu patria tieto črty: reformisti rozlišujú medzi primárnymi a sekundárnymi princípmi islamskej viery, pričom primárne (viera v jednotu Boha, modlitba, pôst, ...) sú nemenné a sekundárne sú schopné zmien vzhľadom k času a priestoru, a týkajú sa najmä ľudských práv, demokracie, vedy, progresu a ďalších moderných tém; podpora vlastného úsudku pri interpretácii posvätných textov; definitívna platnosť šari'eh; z Koránu preferujú liberálnejšie verše; reformisti zdôrazňujú politické práva, najmä slobodný prejav a participáciu v politickom živote; podporujú náboženský pluralizmus a existenciu ostatných náboženstiev, s čím súvisí aj otvorený prístup k iným kultúram a nabádanie k spolupráci; veria, že stagnácii muslimskej spoločnosti zabráni upustenie od striktného výkladu Koránu a jeho reinterpretácia (Hunter 2013).

Za salafíju sa označuje hnutie, ktoré vznikalo na prelome 19. a 20. storočia. Jej hlavným cieľom je primäť muslimov, aby nasledovali tradíciu a náboženské praktiky prvej generácie muslimov (*as-salaf as-sálih*) nasledujúcich učenie proroka Muhammada, a návratom ku Koránu a sunne, ako k základným zdrojom viery, a tým obnoviť autenticitu islamu (Brown 1999: 30–31).

Afghání a °Abduh boli po prvý krát spojení s pojmom salafíja v roku 1919 v článku francúzskeho autora Louisa Massignona. Neskôr v publikovanom článku v roku 1925 označil Rasída Ridu za vodcu salafíje. Napriek tomu, že neexistujú zdroje, ktoré by potvrdili, že sa Afghání a °Abduh označovali za salafistov, poskytli myšlienky reformizmu, ktoré sa neskôr vyvinuli v moderné salafistické hnutie. Henri Lauzière vo svojom článku poukazuje na to, že v *al-°Urwa al-Wuthqa* pojem salafíja ani podobný pojem uvedený nie je. Poukazuje však na to, že Abduh v roku 1902 v článku publikovanom v *al-Manár* spomenul salafistov (*as-salafijjún*), avšak nie v tom zmysle, že by sa s nimi stotožňoval. Taktiež mal potrebu tento pojem objasniť a uviedol ho vo vysvetlivkách ako „ľudia,

ktorí sa hlásajú k viere predkov (al-[°]áchidín bi-[°]aqídat as-salaḥ)“ (Lauzière 2010: 369–389).

Hourani poukazuje na to, že Muhammad [°]Abduh používal termín *salaḥ* ako označenie pre islamské obdobie, v ktorom pôsobili teológovia formujúci muslimskú tradíciu a zbožnosť, napríklad Máturídi alebo aj al-Ghazzálí. Podľa [°]Abduha spoločnosť privedú k úpadku predstavitelia extrémnej šie alebo prehnaný druh mysticizmu, ktorý odpúta pozornosť od Boha (Hourani 1983: 149–150; 230).

2 OSOBNOSŤ MUHAMMADA °ABDUHA, JEHO MYŠLIENKY A POSTOJE

2.1 Prvé vzdelanie a súfizmus

Dátum a miesto narodenia Muhammada °Abduha nie sú presne známe, ale datuje sa okolo roku 1849 a miesto, kde vyrastal sa uvádza malá egyptská dedinka Mahallat Nasr, kde sa mu ako prvé a jediné vzdelanie tej doby typické pre vidiek, dostalo učenie a memorovanie Koránu, ktorý vedel naspamäť v 12 rokoch. Za ďalším vzdelaním odišiel do Tanty, kde naďalej pokračoval v učení významu Koránu po gramatickej a etymologickej stránke, analyzovaní a memorovaní Koránu (tento systém °Abduh neskôr silne kritizoval, a aj neskôr na to spomínal ako na obdobie, kedy náuke nerozumel kvôli zlému spôsobu výučby, kedy vyučujúci často používali technické termíny týkajúce sa gramatiky a práva (Adams 1933: 22).

Nespokojnosť s výučbou a vidina malej šance na úspešné štúdium viedla °Abduha k navráteniu do rodnej dedinky, kde sa chcel stať farmárom ako jeho otec a s predstavou žiť hospodárskym spôsobom života ako jeho príbuzní. Oženil sa vo veku 16 rokov. Po krátkej dobe, ktorú strávil so svojou ženou, ho otec prinútil vrátiť sa naspäť do školy v Tante, po ceste však na krátku dobu navštívil svojho strýka, ktorý bol súfistom, revivalistickou a reformnou odnožou nazvanou Madaníjja. Pobyt s jeho strýkom °Abduha silne ovplyvnil a zmenil jeho pohľad na život, prebudil zápal pre štúdium a lásku k náboženstvu (Adams 1933: 23). Strýko mu poskytol knihu s listami etických zásad, morálnych disciplín a asketických praktík súfijského rádu, do ktorého patril, od zakladateľa Madaníjje, al-Madaního. Zakrátko °Abduh začal nasledovať toto učenie a °Abduh sa stal súfistom, čo bolo medzi jeho vrstovníkmi v tej dobe populárne. V roku 1866 sa °Abduh presťahoval do Káhiry, kde začal študovať na káhirskej univerzite al-Azhar, jednom z popredných centier

vzdelanosti. Táto univerzita bola ďalším krokom ku kariére álíma² (Sedgwick 2010: 1. Cairo). ʿAbduh, podporovaný svojim strýkom, sa však ponáral viac a viac do štúdia predmetov, ktoré al-Azhar nezahrňovala, a to najmä logiky a matematiky, taktiež sa začal riadiť asketickou morálkou, kedy sa postil počas dňa a noci strávil meditáciou a čítaním Koránu a tým sa čím ďalej tým viac uzatváral do seba a od komunikácie s okolitým svetom, svojimi spolužiakmi a učiteľmi (Adams 1933: 31–32).

ʿAbduhov strýko videl jeho premenu spôsobenú mystikou a snažil sa ʿAbduha priviesť späť do normálneho života, čo sa mu čiastočne podarilo diskusiami a zdieľaním názorov v rozhovoroch so svojimi vrstovníkmi, avšak až vďaka Afghánimu sa ʿAbduh odvrátil od mystiky³ a začal sa venovať myšlienkam politického aktivizmu. Prelomové bolo už druhé stretnutie s Afghánim v roku 1872, kedy Afghání podnietil k potrebe reformácie mnoho mladých študentov a inšpiroval k aktívnej opozícii voči imperiálnej moci. Účinnú silu v boji proti kolonializmu videl v spojení národov (Zayd 2006: 25).

2.2 Muhammad ʿAbduh ako študent na al-Azhar

ʿAbduh sa stal študentom Afgháního malej skupiny v čase, keď Afghání začal učiť na al-Azhar po jeho návrate z Istanbulu. ʿAbduh navštevoval prednášky Afgháního, ktorých sa zúčastňovali aj ďalšie budúce výrazné osobnosti egyptského verejného života, napríklad s neskorším premiérom Egypta Sʿadom Zaghlúloom. Afghání, na rozdiel tradičnej výučby v al-Azhar, kládol dôraz na vysvetľovanie a otázky a u študentov povzbudzoval vlastné logické myslenie a intelektuálnu nezávislosť. Jeho prednášanie bolo poznačené štýlom typickým pre Perziu, odkazoval na stredoveké texty učencov ako bol napríklad Ibn Sína

² Vzdelanec islamskej teológie a práva.

³ Je nutné podotknúť, že ʿAbduhovo prvé dielo *Risálat al-Wáridát* (*Treatise on the Oneness of God*) je značne poznamenané týmto obdobím a zachované sympatie k súfizmismu ho sprevádzali počas celého jeho života. Zaoberal sa v ňom rôznymi otázkami, ktorým sa venovali muslimskí filozofi a myslitelia, a snažil sa racionálne vysvetliť prorocstvo, rozsah božského poznania. Tiež sa zaoberá otázkou slobodnej vôle a osudu (Scharbrodt 2007: 98–99; Adams 1933: 32).

alebo Ibn Chaldún⁴, ale aj na antických filozofov ako bol Aristoteles alebo Platón, či na práce moderných európskych vedcov (Sedgwick 2010: 22–23). Afghání svojich žiakov učil aj žurnalistike a písaniu článkov na politické aj sociálne témy a °Abduh tak získal zručnosti, ktoré neskôr využíval vo svojom učení a v žurnalistike (Adams 1933: 34).

Abduh, stotožnený s Afgháního učením, sa stal jeho verným žiakom a šíriteľom myšlienok. Pod jeho dozorom začal študovať práce Ibn Sína a zoznamovať sa s Afgháního spismi. Abduh v tomto období tiež začal so žurnalistikou a začal písať do *al-Manár* články politického a spoločenského charakteru (Hourani 1983: 132). V jeho prvých článkoch sa zreteľne objavovala téma jednoty. Jednotu pre neho predstavovalo spojenie muslimov aj nemuslimov v rámci jedného národa. °Abduh veril, že spoločný záujem o dobro krajiny stiera náboženské rozdiely a vytvára pevné puto bez ohľadu na vierovyznanie. °Abduh poukazoval na to, že podľa činov jednej osoby nemožno súdiť všetkých ľudí (Hourani 1983: 156).

Počas štúdia vo vyššom ročníku °Abduh začal prednášať pre malú skupinu študentov. Podľa vzoru Afgháního učenia si °Abduh zvolil výklad textov, na ktoré v al-Azhar neboli zvyknutí a tiež sa hlásil k teologickému smeru Mutazile⁵. Jeho záujmy, ktoré neboli v al-Azhar obvyklé, mu spôsobili problém s absolvovaním univerzity, avšak vďaka zásahu liberálneho rektora absolvoval v roku 1877 záverečnú skúšku a získal titul *alláma*, vďaka ktorému bol oprávnený učiť. Vďaka Afgháního známostiam sa °Abduh zoznámil s kapacitami politického života (Sedgwick 2010: 1. The student; Graduation). Formálnym ukončením štúdia sa °Abduh na al-Azhar vrátil ako učiteľ, ale podľa svojich slov v jednom z článkov, ktorý uverejnil v *al-Manár*, ostal študentom po celý svoj život: „*Som stále študent túžiaci zvýšiť poznanie každý deň*“ (Adams 1933: 43).

⁴ Myslitelia, ktorí neboli bežne prednášaní ani v perzských univerzitách.

⁵ Smer, ktorý nazerá na slobodnú vôľu a božskú spravodlivosť voľnejším spôsobom, ktorý sunnitská škola neschvaľovala.

2.3 Pôsobenie ako učiteľ

Okrem rôznych predmetov (filozofiu, dejiny, politické vedy a sociológiu) °Abduh na al-Azhar zároveň vyučoval dejiny na inštitúcii *Dar al-°Ulúm (House of Science)*, ktorej snaha bola zahrnúť do výučby modernejšie a praktickejšie metódy ako na al-Azhar. °Abduh sa vo svojich prednáškach inšpiroval filozofom Ibn Chaldúnom a jeho dielom *Prolegomena*, poukazoval na princípy civilizácií, organizáciu spoločnosti a princípy fungovania vlády, v čom môžeme badať nárast záujmu o politiku, dôraz na zlepšenie školstva a snahu pripraviť študentov lepším vzdelaním na potrebnú zmenu štátu. Rovnako v tom čase vyučoval arabský jazyk na Chedívskej jazykovej škole (Adams 1933: 44–45).

Typické pre výučbu na al-Azhar bolo, že prednášajúci prednášal na základe textu, ktorý si sám vybral. °Abduh bol veľmi ovplyvnený myšlienkami francúzskeho historika a premiéra Guizota a jeho dielom *History of civilization in Europe*, v ktorom Guizot unikátnym spôsobom spájal sociálnu a intelektuálnu históriu a zameral na vzťahy medzi sociálnou a racionálnou zložkou spoločnosti v politickej histórii. °Abduh si tiež osvojil jeho pohľad na negatívny dopad absolutistickej a teokratickej vlády. Tento pohľad bol v 19. storočí priekopnícky. Použité myšlienky sa objavujú v knihách *Falsafat al-Idžtima° wa at-Tárich (The Philosophy of Society and History)* a v spomínanom *Risálat at-Tawhíd*, v ktorých °Abduh aplikuje Guizotov pohľad na historický vývoj na arabskú históriu (Sedgwick 2010: 2. Introduction to Politics; Muhammad Abduh's teaching). °Abduhovým zámerom bolo naviesť mladú generáciu k reforme: „...priviesť novú generáciu medzi egyptský ľud, ktorá oživí arabský jazyk a islamskú vedu a napraví odchýlky egyptskej vlády“ (Adams 1933: 45). Nespokojnosť s egyptskou vládou bola rozšírená medzi vzdelanou triedou egyptskej spoločnosti v dôsledku prevládania zahraničnej nadvlády v dôsledku finančnej krízy (Adams 1933: 45–46).

2.4 Prvé práce a pôsobenie v žurnalistike

Jedna z °Abduhových prvých prác bola *Risálat al-Waridát* (*Treatise of Mystical Inspirations*) publikovaná v roku 1874. Toto dielo sa vyznačovalo náboženským charakterom, v ktorom nepochybne badať vplyv al-Azhar, Afgháního a odpútanie sa od tradícií (Adams 1933: 40). V roku 1876 bola publikovaná jeho druhá práca, ktorá pozostávala z poznámok racionálnej povahy ku komentárom z Afgháního diela. V tomto diele, publikovanom dva roky po *Risálat al-Waridát*, je možné badať °Abduhovu premenu, kedy sa začal odkláňať od čistého mysticizmu a prikláňať k racionalizmu. Aktivity Afgháního a °Abduha popudzovalo učencov na al-Azhar, ktorí boli najmä proti ich modernizácii a spôsobe vyučovania filozofie. Afghání tiež svojimi prednáškami lákal väčšinu študentov, a je možné, že ostatní vyučujúci sa báli straty priazne ich študentov (Adams 1933: 41–42). Šajch °Ulajš, líder konzervatívnej strany, bol proti inovatívneho štýlu °Abduhovho učenia a kritizoval výber jeho diel, ktoré °Abduh na svojich hodinách prednášal a žiadal ho, aby vyučoval podľa tradičnej doktríny ako ostatní vyučujúci. °Abduh mu na to odpovedal: „*Vzdávam sa prijatia oboch [doktrín] a súdim podľa dôkazov predložených*“ (Adams 1933: 43).

Afgháního okruh žiakov sa aktívne prezentoval najmä v žurnalistike. Muhammad °Abduh písal do *At-Tidžára* (*Commerce*) a *Mirát aš-Šarq* (*Eastern mirror*). Všetky noviny prezentovali rovnaké názory: vyjadrovali až radikálny nesúhlas s narastajúcou kontrolou zahraničných bánk a vlád, zvlášť britskou, nad egyptskými záležitosťami (Sedgwick 2010: 2. The Opposition Press).

V roku 1902 začal Muhammad °Abduh prispievať do novín *al-Manár*. *Al-Manár* boli založené Rašídou Ridou v roku 1898 a ich hlavnou ideou bolo šíriť myšlienky reforiem, podporovať toleranciu, vzdelanie, poukazovať na vhodnosť šari°e ako vládneho nástroja a podporovať rozvoj umenia. Popularitu si však noviny zabezpečili až publikovaním článkov °Abduha. Medzi prvé patrilo cyklus článkov, ktoré boli dialógom

medzi ním a Farahom Antunom, ktorý publikoval v *al-Džama^ʿijja al-^ʿUthmánijja*, o Ibn Rušdovi, vede a filozofii. Dialóg medzi nimi pokračoval vo viacerých vydaniach novín. *Al-Manár* ďalej publikoval záznamy ^ʿAbduhových výkladov na univerzite, ktorých zbierku nazval *Tafsír al-Manár*. *Al-Manár* si ako noviny venujúce sa jedinečným témam zabezpečili popularitu a rastúci vplyv (Sedgwick 2010: 7. The Mufti: Newspapers).

2.5 Politický aktivizmus

Afghání s podporou ^ʿAbduha radikalizoval svoj politický aktivizmus proti chedívovi Ismailovi, ktorý odmietal prijať demokratické praktiky, a spoločne plánovali atentát. Nakoniec od tohto plánu ustúpili a ^ʿAbduh, menej horlivý než Afghání, upustil od politickej participácii. Vo svojich prednáškach však zahrnul aj politiku, hlásal lásku k vlasti a nutnosť jednotného názoru spoločnosti v otázkach, ktoré sú prospešné pre krajinu. V roku 1879 chedív Ismail odstúpil z vlády v prospech Tawfíqa Pašu, ktorého Afghání a jeho žiaci podporovali, avšak Tawfíq, nesúhlasiaci s určitými ideami Afgháního a ^ʿAbduha, alebo možno z obavy nárastu ich vplyvu, vykázal Afgháního do exilu v Indii a ^ʿAbduha zbavil funkcie učiteľa a bolo mu prikázané opustiť Káhiru a vrátiť sa do rodnej dedinky Mahallat Nasr. Oboje noviny, do ktorých ^ʿAbduh prispieval, skončili svoju aktivitu (Sedgwick 2010: 2. Defeat; Adams 1933: 219).

^ʿAbduhov exil však netrval dlho, keď sa vtedajší liberálny premiér a priateľ ^ʿAbduha Rijád Paša vrátil v roku 1980 do Egypta, menoval ^ʿAbduha za jedného z troch redaktorov (neskôr sa stal dokonca šéfredaktorom) novín *al-Waqa^ʿi al-Misríjja* (*Events of Egypt*), ktoré boli oficiálnymi vládnymi novinami (Adams 1933: 46). Prepracoval *Department of Publications*, pod ktoré spadali aj *al-Waqa^ʿi al-Misríjja*, a začali sledovať predošlé a tiež budúce aktivity a projekty všetkých oddelení vlády. Ako šéfredaktor mal právomoc písať kritické komentáre o aktivitách a rozhodnutiach všetkých oddelení, ktoré si kritiku zasluhovali. Ďalšiu právomoc, ktorú ^ʿAbduh získal ako šéfredaktor, bolo právo na cenzúru

všetkých novín vydávaných v Egypte, bez ohľadu na to, či spadali pod zahraničnú alebo egyptskú kontrolu. Jeho pôsobením sa noviny odklonili od politických tém a zaoberali sa najmä úrovňou vzdelania v krajine, kritikou úrovne škôl, vyučujúcich a neefektívnych metód využívaných vo výukovom procese. Taktiež písal články obsahujúce rady ako narábať s peniazmi alebo úvahy o náboženstve a jeho rituáloch. Jeho aktivita v *al-Waqaʿi al-Misriyya* skončila v máji 1882 (Adams 1933: 46–51).

2.5.1 Vrchol politického aktivizmu a ʿUrabího povstanie

ʿAbduh cez svoje články o politike a spoločnosti formoval verejnú mienku v čase, kedy krízové obdobie vyvrcholilo v britskú okupáciu a povstanie ʿUrabího. Svoje politické názory nevyjadroval len cez články, stal sa tiež jedným z vodcov národnej opozície a spolu vypracovali vyhlásenie o ich predstave politickej situácie, ktorá bola zverejnená v *The Times*. Napriek tomu, že nesúhlasil s ʿUrabího postupmi a požiadavkami, so začiatkom britského zásahu sa k jeho povstaniu pripojil a pomáhal s organizáciou národného odboju. ʿUrabího kritizoval za nejasnú ideu politickej reformy, ktorú vyvinul z prekladov európskych kníh a označil ju za: „... *fantáziu, odohrávajúcu sa v jeho myslí*“ (Hourani 1983: 160). Po porazení ʿUrabího povstania bol ʿAbduh zatknutý a následne poslaný na tri roky do exilu (Hourani 1983: 133). Je však možné pozorovať, že vďaka exilu bol Muhammad ʿAbduh schopný pozorovať limity, ktoré prinášala egyptská vláda svojmu národu, vo väčšom merítku.

2.5.2 Exil a *al-ʿUrwa al-Wuthqa*

ʿAbduh sklamaný výsledkom jeho snahy o pozdvihnutie národného povedomia a tiež zradou niektorých jeho priateľov, ktorí sa proti nemu otočili na súde, pomýšľal, kde by mohol prečkať dobu kým sa bude môcť vrátiť do svojej krajiny. V decembri 1882 sa rozhodol vycestovať do Bejrútu. V Bejrúte sa stretával s veľkou komunitou Egyptčanov vyslaných do exilu a neskôr odišiel na pozvanie Afgháního do Paríža.

Paríž predstavoval mesto kultúry a umenia, bezpečné miesto, v ktorom sa schádzali exilanti a mohli slobodne prezentovať svoje názory. °Abduh sa pripojil k politickej skupine organizovanú Afgháním *al-°Urwa al-Wuthqa* (*The Firmest Bond*) a stal sa editorom novín, ktoré niesli rovnaký názov. Názov bol prevzatý z Koránu a pôvodne vyjadroval hodnotu viery v Boha, avšak v tomto prípade Afghání nepoukazoval na puto k Bohu, ale preniesol tento výraz na vzťah k politike. Noviny boli písané v klasickej arabčine, ktorá im dodávala určitú intelektuálnu úroveň. Napriek tomu, že tieto noviny nemali dlhú pôsobnosť (vyšlo iba 18 čísiel), ich dopad na arabsky hovoriacu skupinu, formovanie názorov a vývoj ďalšej muslimskej žurnalistiky bol značne významný (Adams 1933: 58).

Afghání bol preslávený svojimi revolucionárskymi aktivitami, pričom °Abduh sa orientoval viac na umiernenú cestu reforiem. Typické myšlienky, ktoré ním boli v novinách prezentované, obsahovali ideu zjednotenia sa proti agresii vlastných aj zahraničných vládcov, obnoviť stratený lesk viery v islam. °Abduh prezentoval myšlienku, že islam je zjednocujúci prvok všetkých muslimov, odstraňujúci rozdiely v rase alebo národnosti a šarí°a je usmerňuje právo a povinnosti všetkých. V °Abduhovom pohľade si panovník, nasledujúci toto právo, zaručí nasledovanie a oddanosť muslimov. °Abduh taktiež propagoval nacionalizmus a panislamizmus, a vyjadroval svoj pevný odpor proti kolonializmu, zahraničnej nadvláde, a veril, že ignorácia národa oslabuje muslimov a napomáha zahraničnému vplyvu získať väčšiu autoritu. Riešenie týchto problémov a ochranu pre muslimské národy vidí v ich zjednotení, panislamizme. V myšlienkach je jasné nasledovanie Afgháního revolučnej povahy, avšak °Abduh uprednostňoval zmenu prostredníctvom reformy a vzdelania, než revoltou, ktorá bola vlastná viac Afghánímu (Adams 1933: 58–61).

°Abduh, ako aj ďalší myslitelia jeho doby, považovali svetovú politiku ako boj medzi „agresívnym“ Západom a Egyptom, ktorý vystupuje ako obeť. V novinách *al-Ahram* v roku 1876 písal: „*Toto nepriateľstvo je dedičné a hodné pozornosti, moc sa centrovala na západe a východ rástol*

ako bezbranný voči západným útokom, zatiaľ čo východ sa nemohol brániť.“ (Badawi 1980: 14). V článku *The Political Life* z roku 1881 Abduh vysvetľuje svoj koncept *al-watan* a volá po národnej jednote, ktorá je podľa neho najlepším zjednocujúcim prvkom. *Al-watan* bol dovtedy v muslimských krajinách neznámy koncept prebraný zo Západu. °Abduhov pohľad na politiku sa však zmenil po britskej okupácii a jeho následným exilom. V Paríži spolu s Afgháním propagovali myšlienku chalifátu a snažili sa o analýzu dôvodov, ktoré viedli k úpadku a spiatočnickosti muslimského národa. S vydávaním *al-°Urwa al-Wuthqa* súvisela aj zmena pohľadu na *al-watan* ako spájacie puto, ktoré bolo nahradené náboženstvom. Problémy, s ktorými sa potýkal Egypt, ovplyvňovali všetkých muslimov. Muslimské zlyhania považoval °Abduh za dôsledok príliš veľkej moci, ktorou disponovali panovníci ako jednotlivci a národ ich bez odporu nasledoval. °Abduh svojimi článkami v *al-°Urwa al-Wuthqa* apeloval na národ, aby panovníka zvrhol, ak nenahliada na jeho potreby. Avšak je nutné, aby si protestujúci uvedomili následky svojho odporu a jednať iba ak si sú istí svojim úspechom. Je potrebné zdôrazniť, že °Abduh nepovažoval jednotu nutnú z dôvodu porazenia nepriateľov, ale pre vykúpenie muslimskej spoločnosti (Badawi 1980: 14–16).

Po skončení vydávania *al-°Urwa al-Wuthqa* a neúspešných diskusiách o budúcnosti Egypta a Sudánu sa °Abduh vrátil do Bejrútu, kde začal pôsobiť ako učiteľ teológie v škole založenej *Muslim benevolent society*⁶ (Sedgwick 2010: 7. The Mufti: Education). Koniec vydávania *al-°Urwa al-Wuthqa* bolo spôsobené najmä kvôli britskému zákazu distribúcie novín do Egypta a Indie, čím sa stratila významná časť čitateľov a tiež kvôli nedostatku financií. Koniec týchto významných novín prispel k pretrhnutiu spolupráce medzi °Abduhom a Afgháním, a tiež znamenal koniec °Abduhovho politického aktivizmu (Sedgwick 2010: 5. Beirut; The Break with Afghani).

⁶ Charitatívny vzdelávací spolok, ktorý v roku 1892 založil spoločne so Zaghúlóm. Hlavným cieľom tejto spoločnosti bolo zabezpečiť základné vzdelanie pre najchudobnejších, podľa vzoru európskych škôl.

2.6 Rozkol s Afgháním

°Abduh sa snažil oddeliť od Afgháního panislamizmu, pretože sa obával agresie zo Západu, ktoré tieto nálady mohli vyvolať. Afghání chcel zreformovať politické inštitúcie jednej krajiny tak, aby sa potom stala základom pre ostatné. Afgháního politickým cieľom bolo oživenie muslimského štátu a spraviť z neho mocný národ. Cez túto obrodu by islam získal späť svoju dôležitosť a význam. Súčasťou tejto obnovy bolo tiež vytlačenie britského vplyvu z muslimských komunit (Badawi 1980: 16–17).

Rašíd Rida vo svojej biografii uvádza výrok, ktorý °Abduh adresoval Afghánímu: *„Myslím, že by sme sa mali vzdať politiky ... Mali by sme vybrať desať mladých mužov, alebo viac, ktorí sú chytrí a v dobrom zdravotnom stave. Mali by sme ich vychovávať našim spôsobom a upozorniť ich na naše účely. ... bude to trvať len niekoľko rokov a budeme mať sto synov, ktorí sú odhodlaní v boji (džihádu) na ceste reformy“* (Scharbrodt 2008: 99). Afghání však veril, že zotrvaním v pôvodnom pláne dosiahnu požadované výsledky a °Abduha označil za príliš váhavého. °Abduh považoval jeho politický boj za márnny. Nezhody v spôsobe, akým dosiahnuť svoje ciele pretrvávali, pretože Afghání považoval cestu reformy vzdelania za zdĺhavejšiu než politickú reformu (Scharbrodt 2008: 99).

Po konflikte s Afgháním sa v roku 1885 °Abduh presťahoval do Bejrútu, kde sa oženil s druhou ženou, dcérou Sa°ad ad-Dína, moderného reformistu, ktorý založil *Beirut's Society of Arts a Muslim Benevolent Society*. °Abduh začal v Bejrúte vyučovať dejiny, teológiu a tiež poéziu v modernej škole *Sultaníjja*, ktorá sa koncentrovala na vedy a náboženstvo. Taktiež sa venoval výkladu Koránu a tiež prednášal o živote Muhammada. °Abduh vo svojom byte vytvoril priestor, kde sa schádzali študenti rôznych vyznaní a diskutovali o náboženstve a taktiež sa venoval prekladateľskej činnosti (Sedgwick 2010: 5. In Search of Occupation).

2.7 Spolupráca s britskou vládou

Lord Cromer hľadal spôsob, ako obmedziť konzervatívnu moc chedíva a ċulama a bol nespokojný s vývojom egyptskej politiky (Scharbrodt 2008: 101). Vďaka jeho zapojeniu sa ċAbduh vrátil z Paríža do Egypta koncom roka 1888, pretože veril v efektívnosť ċAbduhových reforiem školstva, a tiež pretože vo svojich reformách nevenoval toľko pozornosti politike. ċAbduh teda po návrate z exilu akceptoval britskú prítomnosť a ich pobyt považoval za dočasný. ċAbduh si po dlhšej spolupráci s Lordom Cromerom a ďalšími britskými úradníkmi začal uvedomovať, že je možné kolonizáciu použiť ako nástroj k modernite a začal s výzvou o spoluprácu. Lojálnou kooperáciou s kolonizačnými autoritami sa dosiahne materiálna podpora potrebná pre modernizáciu a rozvoj spoločnosti (Scharbrodt 2008: 103).

Cromer ho považoval za „*prirodzeného spojenca európskej reformy*“ (Hourani 1983: 158). Na druhej strane, ċAbduh Cromerovi vyčítal, že nekonzultuje egyptské záležitosti s egyptskými lídrami. Cromer nesúhlasil so zmenou ministrov, ktorých ċAbduh navrhol. ċAbduh tiež zastával názor, že ľud by mal mať právo vládcu zvrhnúť, ak nekoná v prospech štátu a nie je spravodlivý. Keď Abbás Hilmí, nový chedív, prevzal vládu po svojom otcovi, ċAbduh sa snažil naviazať dobré vzťahy a vyvinul snahu ovplyvniť nového chedíva v určitých ohľadoch. Keď však navrhol ukončiť využívanie majetkov waqf na kráľovské účely, dobré vzťahy skončili. Chedív sa tiež obával ċAbduhovho vplyvu na al-Azhar (Hourani 1983: 158-159).

2.8 ċAbduhov prínos

Muhammad ċAbduh počas svojho pôsobenia ako muftí spísal asi 1044 fatwiev⁷, ktoré sa šírili za hranice Egypta. Práve dve z nich sa stali najznámejšie a najviac diskutujúce medzi jeho stúpenkami aj odporcami: jedna týkajúca sa povolenia zo zákona jesť mäso, ktoré bolo zabitú židmi

alebo kresťanmi, čo vtedy v Egypte nebolo zvykom a druhá, ekonomická fatwa, v ktorej povoľuje majetkové poistenie a zakladanie účtov s úrokovou sadzbou (Adams 1933: 80–81). Medzi jeho odporcov patrila konzervatívna časť al-Azharu a prívrženci nacionalistickej strany Mustafa Kamila (Hourani 1983: 135).

Jeho fatwy sa dajú rozdeliť do troch kategórií: fatwy týkajúce sa dedenia, nájmov, hypoték a ďalších ekonomických záležitostí, ktoré tvorili asi 80%; ďalšie sa týkali záležitostí rodiny, manželstva, rozvodu, polygamie a starostlivosti o deti (100); a poslednú skupinu tvorili fatwy týkajúce sa pomsty a zabitia (29). Pár fatiew bolo spojených aj s nacionalizmom alebo kresťanstvom (Skovgaard-Petersen 1997: 121–122). ĎAbduh podporoval ekonomický rozvoj aj ďalšími fatwami. Sústredil sa na modernizáciu obchodného zákonníka, ktorý povolil vznik spoločností s ručením obmedzeným, administratívnej, právnej a finančnej infraštruktúry. Od roku 1901 povolil majetkové poistenie, ktoré bolo dovtedy zakázané šari'ou, kvôli skutočnosti, že poistenie je akt hazardného charakteru (Sedgwick 2010: 8. The Fatwas; Financial Fatwas).

2.8.1 Prínos k modernite

V dôsledku jeho príhodných pripomienok a námetov bola v roku 1881 vytvorená *Superior Council of the Department of Education*, ktorej sa ĎAbduh stal členom. Za cieľ si pokladali zreformovanie vzdelávacích programov na všetkých školách. Jeden zo spôsobov na zlepšenie kvality školstva ĎAbduh navrhol pomocné financovanie škôl vládou pomocou grantov. Návrh však neprešiel, dotácie od vlády by znamenali podliehanie školstva vládnejmu dozoru. ĎAbduh, ktorý reformu školstva videl ako esenciálnu, však chcel rozšíriť oblasť novín o témy, ktoré by mohli zvýšiť verejný záujem. Vo svojich článkoch písal najmä o životných témach a pokroku národa, ktoré sa dotýkali aktuálnej situácie najmä v čase, kedy

⁷ Počet sa líši podľa toho, či sa dodatok k fatwe ráta samostatne.

pri náraste imitácií európskeho spôsobu života apeloval na budovanie národa na trvalejších hodnotách. °Abduh videl kľúč ku zmene a podvihnutiu kultúrneho a národného povedomia práve v školskej reforme. Jeho 36 článkov na túto tému sa zachovali v bibliografii od Rašída Ridy (Adams 1933: 49).

Okrem tém o vzdelaní a národe sa °Abduh venoval aj ďalším aspektom sociálneho života v Egypte, a to napríklad korupcii, manželstvu a politike. Zastával názor, že právo by malo byť uspôsobené okolnostiam, a malo by byť zrozumiteľné ľuďom. °Abduhove politické názory boli v čase, kedy pôsobil moderné, nebol však zástancom demokracie. Podľa jeho názoru by najnižšia spoločenská vrstva, napriek tomu, že zastupovala veľkú časť populácie, mala byť vylúčená z volebného práva. Korupciu odsudzoval a nahliadal na ňu ako na žalostný akt (Sedgwick 2010: Muhammad Abduh and Urabi).

Muhammad °Abduh zamýšľal so svojimi fatwami odstrániť spiatočnosť muslimského národu a islamský zákaz moderných európskych zvyklostí. Západ a jeho modernitu však nechcel bezmyšlienково odkopírovať, vnímal ju ako model, ktorý chcel aplikovať v rôznych odvetviach egyptského života. Na príklade Alžírska argumentoval, že je možné, aby sa islamské vzdelávanie a samotný islam reformou prispôbili moderným podmienkam. Jeho cesty do Európy mu dávali nádej, že reforma je možná: *„Ale keď som sa vrátil do Európy a zostal tam mesiac alebo dva, vrátila sa mi moja nádej a zdalo sa ľahko dosiahnuteľné to, čo som si myslel, že je nemožné“* (Sedgwick 2010: 8. The Fatwas; Muhammad Abduh's Intentions).

2.8.2 O rodine, žene a polygamii

Medzi °Abduhove reformy patrili aj sociálne reformy týkajúce sa rodiny. V progrese morálneho vývoja muslimskej spoločnosti dával dôraz na rodinu. Bol presvedčený, že v rodine môže jednotlivec vidieť vzory správania, ktoré ho obohatia a vypomôžu k vytvoreniu vzdelaných a

rozumných jednotlivcov. Podporoval manželstvá založené na vzájomnej láske a rešpekte, a polygamiu nepovažoval za vhodnú formu spolužitia. Z jeho pohľadu polygamiu, kedysi považovanú ako ústupok k nevyhnutným sociálnym podmienkam, bola nepraktická a z reálneho hľadiska neuskutočniteľná, vzhľadom k tomu, že v praxi nie je možné, aby sa muž správal ku každej svojej žene rovnako a aby miloval viac žien naraz, čím sa nenapĺňa princíp manželstva. Polygamiu by uznal iba v prípade, ak by žena bola neplodná a sama s touto formou súhlasila: „*Počestná a rozumná žena by nechcela zdieľať manžela s inou ženou, rovnako ako žiadny muž by nikdy nedovolil lásku iného muža pre svoju manželku*“ (Haj 2009: 132).

Taktiež nepodporoval dohodnuté manželstvá a zakladal si na vzniku nukleárnej a monogamnej rodine. ^oAbduh tvrdil, že islam podporuje genderovú rovnoprávnosť, ženské práva sú zhodné s učením islamu a v tom duchu by mali byť aj uplatňované. ^oAbduh navrhoval vytvoriť podmienky, ktorých sa môžu mladí ľudia stretnúť a spoznať, a na základe vlastného rozhodnutia a vzájomných sympatií vytvoriť rodinu. Žena by sa mala tiež snažiť o rovnoprávne postavenie v spoločnosti, a to najmä prostredníctvom vzdelania, vďaka ktorému sa môže stať nezávislou a schopnou vlastných rozhodnutí, aj čo sa týkajú manželstva. Vďaka vzdelaniu by žena získala samostatnosť ohľadom svojho výberu partnera a rešpekt od svojich rodín. ^oAbduh tiež navrhoval reformou zmeniť prostredie, v ktorom je svadobný obrad vykonávaný z rodinného na verejný, kde pár uzavrie manželstvo pred sudcom alebo svadobným úradníkom. S reformou rodiny tiež súvisel jeho argument proti genderovej segregácii a zahaľovaniu. Poukazoval na to, že skromnosť a cudnosť v Koráne (24:30–31) odkazuje ako na ženy, tak aj na mužov a že v prípade vynucovania zahaľovania sa poukazuje na to, že muslimovia a muslimky nie sú bez morálnej disciplíny (Haj 2009: 127–134). Ohľadom rozvodov ^oAbduh reprezentoval jednotné práva pre mužov aj ženy, ktoré by boli regulované súdom. Navrhoval, aby žiadny rozvod nebol platný, až kým ho nepodpíše povolaná osoba s prítomnosťou svedkov. ^oAbduhove návrhy

týkajúce sa manželstva, rozvodu a dedičstva sa zrealizovali v podobe písomných dokumentov rodinného súdneho systému od roku 1897 a tým sa zrušili ústne dohody (Haj 2009: 135–136).

°Abduh sa netajil svojim obdivom k európskej kultúre, najmä čo sa týkala role ženy v spoločnosti. Nevidel žiadny dôvod, prečo by žena mala mať odlišné postavenie než muž. Európsku ženu považoval za príklad prirodzenej role ženy, a to nie len v jej postavení v spoločnosti, ale aj čo sa týka obliekania. °Abduh poukazoval na to, že žiadny článok v šari'í neprikazuje nosenie hidžábu, a jeho nosenie pochádza zo zvykov iných kultúr a netýka sa náboženstva (°Amárat 1993: 103–104).

Sociálnou reformou a podporou vzdelávania žien dosiahnu zmeny, ktoré sú nevyhnutelné, a práve týmito myšlienkami silno ovplyvnil Qásima Amína, ktoré sa odrazili v jeho diele *Tahrír al-Mar'a (The Liberation of Women)* (Adams 1933: 230–231).

2.8.3 Pôsobenie ako muftí

Od svojho návratu až po smrť bol Muhammad °Abduh aktívny vo viacerých frontoch verejného života a toto obdobie patrí medzi jeho najvplyvnejšie. Napriek tomu, že sa chcel vrátiť k učeniu, chedív z obavy °Abduhovej minulosti, kedy bol politického aktívny, najmä počas °Urabího povstania, ho radšej vymenoval za sudcu, ktorý mal za povinnosť schvaľovať nové zákony, a v roku 1899 bol vymenovaný za muftího Egypta⁸ (Hourani 1983: 134). Chedív sa obával, že °Abduh by ponuku postu muftího odmietol, upozornil dvoch priateľov °Abduha na to, že ak ponuku neprijme, chedív poukázal na možné problémy, ktoré by mohol spôsobiť s okupačnými mocnosťami (Scharbrodt 2008: 134). °Abduh však post muftího prijal. V tejto novej pozícii mal príležitosť reformovať náboženské zákony a spravovať waqfy. Jednou z jeho prvých reforiem bola reforma šari'atského súdneho systému. Vďaka inšpekcii, ktorú vykonal v roku 1899 v celom Egypte zistil, že sudcovia nie sú dostatočne

kvalifikovaní. Výsledok inšpekcie tiež poukázal na zlú úroveň celkového súdneho procesu, často sa stávalo, že súdne rozhodnutia neboli v praxi uplatňované. Navrhol preto prepojiť šari'atský súd s národným, skvalitniť vzdelanie pre všetkých zamestnancov súdu, ktoré by bolo založené na idžtiháde oproti využívanému systému taqlíd, a tiež navrhoval zvýšenie platov a zjednodušenie štruktúry súdnych procesov, aby boli zrozumiteľnejšie. Islamský súd videl ako kľúčový krok k pozdvihnutiu sociálneho života. Egypt, ako bezprávná spoločnosť, podľa neho potrebovala zmenu systému a administrácie súdov. Odmietol prevzatie európskeho právneho systému, ale navrhoval vytvoriť zákony na základe kultúrneho a sociálneho pozadia daného miesta, pričom dôležitým aspektom je zachovanie šari'ce (Sedgwick 2010: 6. Law Reform; Haj 2009: 136–139).

Hlavnou myšlienkou zreformovania právneho systému bolo vytvoriť systém na základe všetkých právnych škôl, ktorý by zjednotil všetkých egyptských muslimov bez ohľadu na ich politickú orientáciu alebo preferencie na myšlienkovú školu (Haj 2009: 142).

2.8.4 Al-Azhar

V roku 1895 bola z °Abduhovej iniciatívy založená administratívna rada al-Azharu, ktorá vznikla za podpory nového chedíva Abbása Hilmí Pašu (Hourani 1983: 134–135). Vďaka tejto iniciatíve sa administratívnej rade podarilo zmodernizovať zastaranú štruktúru vzdelávania, napríklad ustanovil oficiálny harmonogram školského roku, knižnicu prístupnú všetkým študentom a absolvovanie al-Azharu bolo možné v podobe dvoch rôznych tituloch, ku ktorých získaniu bolo potrebné zložiť skúšky. Taktiež sa postaral o zlepšenie podmienok na študentských ubytovniach a zabezpečil prevádzku školskej nemocnice. Obnova školskej osnovy však úspešná nebola a aj napriek pridaniu nových predmetov (dejiny islamu, geografia, arabská literatúra) výučba zostala tradičná (Sedgwick

⁸ Najvyššia oficiálna autorita v oblasti náboženského práva.

2010: 6. The Al-Azhar Council). V tomto období sa °Abduh tiež snažil o podporu užívania klasickej arabčiny a venoval sa písaniu. Jedno z jeho známych diel z tohto obdobia bolo *Risálat at-Tawhíd*, systematické pojednanie o teológii, tiež spolupracoval so svojim žiakom Rašídrom Ridom na komentári ku Koránu (Hourani 1983: 135).

°Abduh nedostatok vzdelania spájal s úpadkom morálky spoločnosti a rozum považoval za boží dar, vďaka ktorému vie človek určiť, čo je morálne akceptovateľné a čo nie. °Abduh ale tiež poukazoval na to, že spoločnosti takýto stav, teda bez vzdelania a dobrej morálky, vyhovoval. Nespokojnosť °Abduha s úrovňou, na akej sa spoločnosť nachádzala, súvisela tiež s literatúrou a časopismi, ktoré sa v Egypte vyskytovali. Odsudzoval romány, ktoré boli v tej dobe rozšírené, pretože podľa °Abduha zvyšovali sexualitu čitateľov vytváraním obrazu, v ktorom sa spájala láska s nemorálnym podtextom, čo viedlo k znečisteniu morálky spoločnosti. Podľa °Abduha v Egypte chýbali knihy a časopisy zaoberajúce sa dobrou morálkou (°Amárat 1993: 59–62).

Pomedzi snahy o reformu školstva a zmodernizovanie al-Azharu sa °Abduh snažil o návrat klasickej arabčiny. Vidina návratu používania klasickej arabčiny sa mu spájala s pozdvihnutím arabskej spoločnosti a rozkvetom kultúry ako za čias, kedy bola arabčina znakom vysokého vzdelania a kultúry. „V klasickej arabskej jazyku existujú zásoby učenia a poklady kultúry, ktoré sú prístupné iba cez schopnosť používať jazyk“ (Adams 1933: 85). Prvým krokom k opätovnému používaniu klasickej arabčiny bolo podľa neho oživenie prác muslimských mysliteľov z obdobia, kedy muslimská spoločnosť prosperovala. Od roku 1990 fungovala *Džama°íjjat Ihjá´ al-°Alúm al-°Arabíjja* (*The Society for the Revival of the Arabic Sciences*), ktorej sa °Abduh stal prezidentom. Vďaka jeho úsiliu boli editované významné práce muslimskej filológie a tiež podporoval preklady dôležitých prác do arabčiny (Adams 1933: 84–86).

Dôležitú rolu zohral al-Azhar, napriek svojmu tradicionalistickému charakteru, aj za hranicami Egypta. Tento vplyv chcel °Abduh využiť pre

reformáciu islamu, a to práve cez modernizáciu al-Azhar. Predpokladal, že rozšírením škály predmetov a priblížením výučby k európskemu typu vzdelávania na univerzitách bude cez al-Azhar, ktorý slúžil ako príklad intelektuálnych aktivít muslimskému svetu, možné šíriť reformy aj za hranice Egypta. °Abduh považoval zakladanie škôl za najlepší spôsob práce, dokonca ju vyzdvihoval pred zakladaním mešít, pretože vďaka zakladaniu škôl sa šíri vzdelanie (Adams 1933: 71; 195).

2.8.5 Transvaalska fatwa

Medzi jednu z najznámejších fatwiew sa radí tzv. Transvaalská fatwa vydaná v roku 1903. Názov má podľa oblasti Transvaal v južnej Afrike, kedy v podobe troch fatwiew °Abduh reagoval na tri otázky, ktoré mu položili muslimovia žijúcich v Transvaal. Otázky sa týkali problému nosenia klobúkov, vyššie spomenutého problému jedenia mäsa zabitého kresťanmi a tretia otázka súvisela s priebehom modlitby u hanafi a šafií muslimov. Vykonávanie modlitieb týchto dvoch škôl sa líši, avšak v Transvaal sa počas dvoch hlavných sviatkov modlili spoločne. °Abduh dal kladnú odpoveď na všetky otázky. V tom čase muslimovia menili spôsob obliekania a preto bola otázka nosenia klobúka na mieste. V Egypte sa začali nosiť obleky európskeho strihu, avšak vyššia trieda uprednostňovala turban, ktorý sa postupom času začal považovať za symbol nacionalizmu. °Abduh nosenie klobúka muslimom v Transvaal povolil za predpokladu, že nebude kopírovať európsky módný štýl, ale bude mať praktické využitie (Petersen 1997: 123).

2.8.6 Ekonomika

V roku 1899 ako reakciu na prvý štrajk v Egypte vydal °Abduh fatwu zaoberajúcu sa zásahu vlády do ekonomiky z pohľadu islamského práva. V tejto fatwe uprednostňoval štátne zásahy do ekonomiky tak, aby sa vytvorila harmónia medzi konkurenčnými skupinami. Pri jej vydávaní odkazoval na islamský právny pojem vyhýbajúci sa individuálnym

záujmom, čím tiež odmietol slobodné podnikanie. Fatwa podporovala požiadavky štrajkujúcich na lepšie mzdy a pracovné podmienky (Haj: 143–145), zdôrazňovala modernizáciu poľnohospodárstva, povzbudzovala k šetreniu a rozumným investíciám a nabádala bohatých, aby si uvedomili svoje povinnosti voči krajine a jej ľuďom. °Abduh považoval vlastníctvo za spoločenskú funkciu. V tomto ohľade má ten, kto vlastní majetok, povinnosť voči spoločnosti ako celku (Islahi 2012: 4–7).

O rady v ekonomických záležitostiach žiadali °Abduha aj ženy. °Abduh podporoval ekonomickú nezávislosť ženy a podporoval ich samostatné rozhodovanie (°Amárat 1993: 520).

2.8.7 Pohľad na fungovanie štátnych a náboženských inštitúcií

Štátne inštitúcie by mali vytvárať moderné zákony, avšak vychádzajúce zo šari°e. °Abduh videl riešenie v islamskom štáte, ale zároveň chcel zabezpečiť úplnú legálnu a sociálnu rovnosť aj pre nemuslimov. Tieto názory boli v rozpore s pohľadom sýrskeho nacionalistu Farraha Antuna, s ktorým viedol polemiku cez jeho noviny *al-Džama°ijja (The Alliance)*. Antun posilnenie muslimského sveta nevidel v spojení cez náboženstvo, pretože pozoroval moderné štáty, ktoré namiesto viery boli založené na základe národnej jednoty a moderných vied. Antun pre muslimský národ navrhoval spoluprácu týchto inštitúcií. Bez ich oddelenia a spolupráce nemôže vzniknúť „*skutočná civilizácia, tolerancia, spravodlivosť a rovnosť, bezpečnosť alebo priateľstvo alebo sloboda, veda alebo filozofia a pokrok*“ (Hourani 1983: 258). °Abduh k tomuto tvrdeniu vystupoval v opozícii, pretože považoval náboženstvo za pevný základ politického života a oddelenie náboženstva od politiky za nemožné, ako duša a telo, dve samostatné časti, ktoré však nemôžu existovať jedna bez druhej (Hourani 1983: 257–258).

Ako ideálny koncept štátnej moci °Abduh vidí v jednoduchom vzore: v spoločnosti riadenej panovníkom, vládnucom podľa práva a v súlade s

vôľou ľudu na základe konzultácie (Hourani 1983: 157). °Abduh, rovnako ako aj Afghání, argumentoval proti autokracii a podporoval názor, že panovník by mal byť zvolený a jednať podľa práva.

°Abduhovým cieľom bolo preklenúť priepasť v rámci islamskej spoločnosti a zároveň posilniť jeho morálne korene. Prvý krok k uskutočneniu tohto cieľa videl °Abduh v prijatí potreby zmeny, ktoré by boli v súlade so zásadami islamu. Požiadavku prijatia modernity argumentoval tým, že v moderných spoločnostiach stále existujú oddaný muslimovia. °Abduh bol značne ovplyvnený filozofom Augustom Comtem a jeho pozitivizmom⁹, kedy podporovanie hľadania individuálnej slobody viedlo k rozdeleniu spoločnosti v názoroch a pohľadoch. Comte videl riešenie vo vytvorení nového štátneho systému, ktorého proces by vychádzal z vedeckých poznatkov a prírodných vied. °Abduhov cieľ bolo dokázať, že islam obsahujúci morálny kód a racionalitu, môže byť takýmto základom pre modernú spoločnosť. °Abduh navrhoval vytvoriť novú skupinu °ulama, ktorí by boli schopní formulovať a učiť základy tohto pohľadu na islam, a sformulovať tak základ pre stabilnú a progresívnu islamskú spoločnosť. Podľa °Abduha islam ponúka návod, vďaka ktorému je možné rozoznať, čo je správne a čo nie a Abduh si dal za poslanie upraviť islam pre jeho následné použitie v modernej spoločnosti (Hourani 1983: 139–140).

2.8.8 Predstava pravého islamu

°Abduh pokladal za nevyhnutné oslobodiť muslimov od viery v autority a pochopiť pravú podstatu islamu tak, ako ho chápala prvá generácia. Islam očistený od prvkov, ktoré považoval pre neho za škodlivé, chcel aplikovať do náboženského práva. Nevyhnutné zdroje sa podľa neho nachádzajú v Koráne a v časti sunny, ktorá sa zaoberá

9 Základ myšlienok vychádza zo situácie po Francúzskej revolúcii, v ktorej elita zničením duchovenstva smerovala takmer k zničeniu spoločenského rádu.

vykonávaním praxe. Podstata viery by mala byť určená na základe týchto zdrojov. Osobám, ktoré majú určitý vplyv, ako napríklad ^oulama, majú byť pripisované administratívne, súdne a politické záležitosti, ktoré budú spravovať v súlade so zásadami Božieho zákona. ^oAbduh veril, že návratom k základnému očistenému islamu sa dokáže vytvoriť základná podstata, ktorá bude vedieť zjednotiť všetkých muslimov. ^oAbduh tiež veril, že časom by sa islam osvedčil ako náboženstvo vyhovujúce pre celé ľudstvo. Nariadenia, týkajúce sa napríklad otroctva, polygamie alebo rozchodov nespádajú pod základy islamu, ale podliehajú zmenám podľa okolností. Náboženstvo sa nemenní, ostáva vo svojej podstate rovnaké a islam považoval za konečnú formu náboženstva. ^oAbduh ďalej predpokladal, že všetky monoteistické náboženstvá vychádzajú z jedného koreňa a sú jeho vetvami, avšak ^oAbduh ďalej poukazoval na to, že islam je ich kombináciou a tým ho považuje za najlepší spôsob, ako pripraviť ľudského ducha na dosiahnutie najvyššieho stupňa dokonalosti vo viere. A najmä preto ^oAbduh považuje za hlavnú úlohu islamu, ako jediného pravého náboženstva, zjednotenie celého ľudstva. Spoločnosť, ktorá bude žiť v súlade s islamom, bude pripravená na svoju obnovu (Adams 1933: 174–176).

2.8.9 Muhammad ^oAbduh a muslimská spoločnosť

^oAbduh cítil spiatočnosť muslimskej spoločnosti a predpokladal, že jej dôvodom sú panovníci a náboženský lídri, ktorí ignorujú základné princípy islamu. ^oUlama a panovníci zanedbávaním morálnych princípov Koránu a sunny zväčšili rozdiely medzi sektami a tým spôsobili rozdelenie ummy, čím muslimskú spoločnosť oslabili. Preto ^oAbduh neuznáva rozdeľovanie do právnych škôl, ale uprednostňuje idžtihád a individuálne interpretácie islamu, a na základe týchto princípov podporoval muslimov, aby si vlastným skúmaním vybrali postup výkladu islamu, ktorý preferujú (Adams 1933: 188–192).

Za jeden zo základných princípov ^oAbduh považuje zodpovednosť každého muslima za spoločnosť a podporu ostatných muslimov vo

vykonávaní a šírení viery, vzhľadom k tomu, že islam považuje za univerzálne náboženstvo. °Abduh predpokladal, že šírením viery sa bude automaticky šíriť aj vzdelanie (Adams 1933: 198).

°Abduh považoval nacionalizmus skôr za rozdeľujúcu, než spájajúcu prvku a bol odporca fanatického nacionalizmu. Tvrdil, že panovník, neschopný vládnuť podľa pravidiel šari°e, spôsobuje nárast nacionalizmu, čím oslabuje svoju moc, ak však nasleduje cesty islamu, nepotrebuje donucovacie prostriedky na to, aby bol úspešný a národ by bol spokojný. V článku v *al-°Urwa al-Wuthqa* °Abduh píše: „Môže [panovník] to dosiahnuť tým, že bude nasledovať cestu volených chalífov a návratom k primárnym zdrojom spravodlivej islamskej viery“ (Kerr 1966: 139). Nacionalizmus, ktorý vedie k nejednote, nepovažoval za prirodzený, ale získaný a poukazoval na to, že islam, ako spravodlivý zákonodarca, nerozlišuje medzi národnosťami. Islam je podľa neho dostačujúci prvok, ktorý vedie k zjednoteniu. °Abduh nepovažoval chalífát za ideálny koncept, ale zdôrazňoval, že pri nahliadaní na základnú ideológiu chalífátu je možné niektoré koncepty prevziať do všeobecného legálneho systému (Kerr 1966: 155; Vatikiotis 1957: 60).

Za ideálnu spoločnosť považuje °Abduh takú spoločnosť, ktorá prijíma islamské princípy, ale interpretuje ich v rámci racionality a tak, aby boli použiteľné v každodennom živote. Islam vedie ľudí k spravodlivému a miernemu užívaniu radostí života, nie k ich odmietaniu (Hourani 1983: 149).

°Abduh vytvoril koncept náboženského patriotizmu (*ta°assub*) a náboženskej solidarity. °Abduh sa v snahe o vytvorenie racionálnej humanistickej doktríny snažil vysporiadať s tromi silne anti-liberálnymi prvkami islamu: tradíciou vychádzajúcou z posvätného zákona, koránsky koncept nadprirodzenosti Alaha a neustála prítomnosť anti-racionálnej ortodoxie. Kritizuje sekularistov, ktorí nezahrňujú do modernizmu náboženstvo a poukazuje na humanistický aspekt islamu, ktorý udržuje cnosti v každodennej stránke života (Vatikiotis 1957: 60).

Podľa °Abduha prirodzené právo vychádza zo šarí°e a udržuje sa zdravou intuíciou a úsudkami. Obnova spoločnosti existuje cez prirodzenú podstatu spoločnosti, ktorá sa formuje do kolektívnej inteligencie prejavujúcej sa verejnou mienkou, pomocou ktorej sa určuje norma správania (Kerr 1966: 131–133). V článku v *al-°Urwa al-Wuthqa* °Abduh ďalej píše, že verejná mienka je: „*Ústredným bodom, v ktorom sa zbiehajú všetky druhy rôznych ideí, a v ktorom sú osobné ciele vymazané, pretože v skutočnosti sa nejedná o osobné ciele, aj keď sa to tak môže javiť, skôr ide o rôzne cesty smerujúce za rovnakým účelom... [To je] najrýchlejší a najprirodzenejší priebeh*“ (Kerr 1966: 133). °Abduh tak odmieta existenciu konfliktov záujmov v rámci spoločnosti.

Ďalej tiež tvrdil, že spoločnosť nebude ochotná zveriť vládnutie jedincovi. Jedinec podľa °Abduha nie je schopný prezentovať odlišné záujmy jednotlivcov. Kolektívnu inteligenciu povyšoval nad inteligenciu jedinca a snažil sa dokázať, že na základe kolektívneho intelektu je možné vytvoriť zákony, ktoré budú slúžiť ako spoločnosti, tak aj jedincovi. Moderní muslimskí myslitelia považujú princíp šúra¹⁰ za pôvodný princíp vlády v islame a °Abduh ju pokladal za prostriedok k dosiahnutiu jednotného úsudku. Spravodlivý vládca musí byť vzdelaný v právnej legislatíve a byť ochotný konzultovať s jeho poradcami a °ulama. Nárast zodpovedností a právomocí súvisí s nárastom nutnosti konzultácie. °Abduh predpokladal na splnenie týchto podmienok nutnosť určitej úrovne rozmachu spoločnosti, ktorá sa dá dosiahnuť jedine kvalitným vzdelaním (Kerr 1966: 133–135).

V ďalšom článku v *al-Waqa°í al-Misríjja* písal: „*Vládnuca sila je závislá na svojich poddaných, a preto nepodniká žiadne kroky, až kým od nich nedostane priamy impulz*“ (Kerr 1966: 135). Abduh teda predpokladal spoluprácu vládcu so spoločnosťou a vláda a zákony by mali byť podriadené potrebám národu.

¹⁰ Termín odvodený z Koránu, muslimská verzia parlamentného zhromaždenia (Torelli: 75).

°Abduh ďalej poukazoval na to, že jednotlivec je slabý a krátkozraký, a teda spolupráca v rámci národa je nevyhnutná, a tiež na to, že názorová roztrieštenosť spoločnosti spôsobuje jej oslabenie. °Abduh pripomínal, že súperenie o moc medzi muslimskými vládcami viedlo v minulosti k takému úpadku, že niektoré územia stratili svoju nezávislosť a museli byť sponzorované zahraničnou pomocou (Kerr 1966: 135–137).

Politické myšlienky Muhammada °Abduha nemôžeme považovať za veľmi systematické. Jeho prvotný záujem o politiku sa časom spojil s morálnou a kultúrnou reformou, ktorú uprednostňoval pred riešením politickej otázky v islamskej spoločnosti. V priebehu jeho kariéry sa prvotný názor, že je potrebný zástupca vlády s limitovanou výkonnou mocou vyvinul na teóriu, v ktorej preferoval existenciu „benevolentného diktátora“ po dobu 15 rokov, kým bude spoločnosť pripravená (Kerr 1966: 146–147). V roku 1904 na základe britského modelu navrhol parlamentný systém, v ktorom by chedív nemal skutočnú moc a slúžil by iba ako reprezentant štátu, legislatíva by podliehala šúre a disponovala výkonnými ministerstvami. Podľa tohto návrhu by bol premiér muslim a úradníci by nemali náboženskú autoritu (Kerr 1966: 148).

Vo svojom diele *al-Islám wa an-Naşraníjja bajna al-°Ilm wa l-Madaníjja (Islam and Propaganda in Science and Society)* sa snažil dokázať, že islamské konštitučné organizácie nie sú náboženského ani teokratického charakteru, ale civilného. Ďalej poukazoval na to, že panovník nemá žiadnu špeciálnu právomoc nad výkladom práva a na rozdiel od európskeho pojatia pojmu teokracia, panovník nemá žiadne priame spojenie s Bohom (Kerr 1966: 148–149). To, čo sa prejavuje ako náboženská autorita, °Abduh považoval za etické vystupovanie, ktoré vyplýva z podstaty islamu. Argumentoval tým, že islam nepotrebuje prostredníka medzi Bohom a veriacim, ktorý len tento prirodzený vzťah narúša. Taktiež poukazuje na to, že panovník by mohol svoje postavenie zneužívať a vynucovať si poslušnosť (Belkeziz 2009: 33–34).

°Abduh zastával názor, že pravá islamská vláda sa zhoduje s prirodzeným právom a obsahuje také kvality, ktoré sa bežne vyskytujú v moderných systémoch. Národ má nad panovníkom moc a má právo ho zvrhnúť, ak nedbá o verejné záujmy. Poukazoval na to, že oddelenie náboženstva od politiky spôsobuje v Európe iba boj o moc medzi týmito dvoma inštitúciami a veril, že ich spojenie vedie k väčšej intelektuálnej slobode. °Abduhov náhľad na politiku sa však v priebehu jeho života menil a neskôr politiku považoval za prejav ľudskej slabosti, v ktorej prevláda roztrieštenosť a súperenie názorov naproti zhode, ktorú nachádzal v islame. V konečnom dôsledku je možné povedať, že jeho politickým ideálom bolo spojenie muslimskej komunity v ich záujmoch a cieľoch, ktoré je možné naplniť po úspešných sociálnych a vzdelávacích reforiem (Kerr 1966: 150–151).

°Abduh pozoroval v spoločnosti ďalší problém, a to, že sa nečítajú správy, ktoré okrem iného obsahujú rady o dobrej morálke. Kritizoval spoločnosť, že aj napriek tomu, že si uvedomuje nesprávnosť svojho konania, radšej sa vyhovára, než aby prijala dobre mienené rady, a tak spoločnosti chýba dokonalá morálka. °Abduh poukazoval aj na to, že cez zdravý rozum a čistú dušu si človek sám hľadá cestu k správnej morálke, avšak súdobá spoločnosť namiesto duchovna dáva prednosť materiálnym statkom (°Amárat 1993: 58–59).

2.9 Kritika °Abduha

Nielen °Abduhova časť Tranwaalskej fatwy týkajúcej sa klobúka vyvolala búrlivú diskusiu, ale skupina muslimov polemizovala o povolení jesť mäso, ktoré zabili kresťania (v tej oblasti žijúci tí najbigotnejší kresťania). °Abduh touto fatwou nebral na vedomie právny výklad fiqh, v ktorom právnici na túto otázku odpovedali záporne. Oponenti odkazovali na odlišný spôsob zabíjania zvierat, pričom pri vykonávaní nevyslovujú formulu, ktorú vyslovujú muslimovia: *V mene Boha, Boh je veľký*. Abduh, ktorý chcel zabrániť rozporom a oddeleniu muslimskej a kresťanskej komunity v Transvaal, poukázal na verše 5:4-7, a odpoveď poníma v ich

kontexte. Verš 5:4 vymenováva druhy mäsa, ktoré muslimom nie sú povolené (mäso z mŕtvych zvierat, krv, bravčové mäso, mäso vysvätené inak než Bohu, ...), nasledujúci verš 5:6 povoľujúci mäso zabitú loveckými zvieratami a verš 5:7 hovorí o povolení jesť jedlo pripravované kresťanmi alebo židmi, ak nenarúšajú muslimské stravovacie zvyky. Podľa °Abduha dal Korán na túto problematiku jasnú odpoveď v kontexte týchto veršov (Skovgaard-Petersen 1997: 123).

Fatwa, najmä časť týkajúca sa mäsa, vyvolala vlnu diskusií medzi jeho nasledovateľmi aj odporcami. Korán povoľuje jesť jedlo pripravené kresťanmi alebo židmi, avšak časť °ulamá kontrovala tým, že v Koráne mäso spomínané nie je a už vzhľadom k už spomínanej odlišnej porážke a príprave nie je dovolené. °Ulama, prívrženci chedíva a egyptská tlač (prochedívské noviny, ktoré odsúdili fatwu ako nezákonnú), °Abduha odsudzovali a čakali na príležitosť, pri ktorej by mu mohol byť odobraný titul muftí. Prochedívské noviny *az-Záhir* založené právnikom Abú Šádim sa sústredili na vymenovanie všetkých °Abduhových chýb a špeciálne sa zaoberali jeho Transvaalskou fatwou (Gesink 2010: 189-192). Najväčší útok *az-Záhir* na fatwu bol publikovaný v roku 1904 so žiadosťou, aby sa všetci °ulama spojili a prejavili jednotu proti tejto fatwe. Článok poukazoval na to, že kresťania oddeľujú hlavu sekerou od stále žijúcich zvierat, a tým predlžujú ich utrpenie, a na to, že tento spôsob zabíjania zvierat je v rozpore s požiadavkami islamského práva (Skovgaard-Petersen 1997: 128). Muhammad °Abduh sa však s problémom prípravy jedla kresťanmi už stretol pred tým v Európe, s čím pravdepodobne súvisí aj jeho kladný postoj k tejto problematike (Sedgwick 2010: 8. The Fatwas; The Transvaal fatwa).

Medzi ďalšie noviny, ktoré sa zamerali na °Abduha, sa stali *Himárat Munjání* (*Donkey of My Desire*). Tieto noviny publikovali zábavné články a politické správy a po prvý krát zaútočili na °Abduha v roku 1901. Zverejnili kritizujúci článok kvôli jeho návrhu využiť fondy z *Mažlis al-Awqáf al-°Ala* (*Supreme Council for Awqaf*) do investície Národnej banky a tak zvýšiť zisk. Noviny však odsúdili túto reformu ako nástroj slúžiaci pre záujmy

cudzincov, a nie Egyptčanov. Neskôr v tom istom roku ho odsúdili z odpadlivity kvôli jeho pohľadu na osud. Taktiež ho odsudzovali za jeho cesty do Európy a za preferovanie výučby nových predmetov na al-Azhar než podporovania tradičných islamských štúdií. Konflikt vyústil do obžaloby rektorom al-Azharu v prospech reputácie muftího, a redaktor novín bol na tri mesiace vo väzení. *Himárat Munjání* sa tiež pridali ku kritike ʿAbduha za jeho Transvaalsku fatwu (Sedgwick 2010: 9. Adversity; Opposition in the Press).

Kritika tiež poukazovala na to, že ʿAbduh vo svojich fatwách odkazuje na Málíkího školu namiesto Hanafího, čo pobáda k diskusii, či je muftí povinný nasledovať hanafíju tak, ako bolo v Egypte zvykom. Rašíd Rida vyjadrujúc sa k tejto otázke argumentoval, že čo sa týkalo otázok súkromného života a nie štátnych záležitostí, muftí smie odkazovať na málíkovský madhab¹¹ (Skovgaard-Petersen 1997: 130).

2.10 ʿAbduhovi súčasníci

ʿAbduhov vplyv a myšlienky sa šírili aj za hranice Egypta, čo dosvedčoval preklad jeho diel do viacerých jazykov. Rašíd Rida prekladal *Risálat at-Tawhíd* do urdčiny a toto dielo bolo využívané ako učebnica na univerzitách v Indii, vrátane *College of Aligarh*. Diela prekladané do turečtiny ovplyvnili reformátorov a tureckých nacionalistov a pôsobenie jeho myšlienok sa prejavilo aj v Indonézii v hnutí Muhammadíja (Adams 1933: 101–102). Prelomovými myšlienkami uviedol do pohybu vývoj ideológií, ktoré zahrňovali najmä tie o islame a jeho mieste v spoločnosti. Islam, naďalej rešpektovaný, ale nebraný ako striktný návod v práve a politike a nahradený princípmi sekulárnej spoločnosti rozvíjala egyptská strana *Hizb al-Imám (Party of Imam)* (Hourani 1983: 170). Ďalšia strana, ktorá bola inšpirovaná viacerými doktrínami Muhammada ʿAbduha, týkajúcimi sa najmä vzdelania (napr. podpora bezplatného základného vzdelania), ale tiež politických záležitostí, bola *Hizb al-Umma (Party of*

¹¹ Myšlienkový smer v rámci islamského práva.

Umma) založená v roku 1879 ako prvá strana s organizovanou štruktúrou a programom (Adams 1933: 223).

°Abduhove myšlienky významne ovplyvňovali muslimský svet aj po jeho smrti. Tal°at Harb, ktorý založil egyptskú banku, prvé egyptské filmové štúdio a leteckú linku, a už spomínaný Zaghlúl neboli jediní, ktorí predstavovali skupinu intelektuálov nasledujúcich myšlienkový odkaz °Abduha a zaslúžili sa o egyptskú renesanciu. Lord Cromer, dlhoročný a blízky priateľ °Abduha, svoj záujem preniesol na °Abduhovho priateľa S°ada Zaghlúla. Ten, na pozícii ministra verejných vecí, pokračoval v °Abduhových nedokončených projektoch. Podľa jeho návrhov založil školu pre šarí°atských sudcov a Egyptskú Univerzitu (Sedgwick 2010: 10. The Aftermath).

Muftí, ktorý na tomto poste nasledoval po °Abduhovi, bol proti duchu, v akom Abduh viedol svoje reformy. Odsúdil poistenie majetku ako hazardérstvo a následne toto opatrenie zrušil. Mnoho °Abduhových fatwiev bolo ignorovaných, najmä Transvaal fatwa. Na druhú stranu, °Abduhove názory, že islam by nemal byť prekážkou pokroku a odmietanie taqlídu sa ujali aj s pôsobením nového muftího. °Abduh sa tiež pričínil o zánik rigidného pojatia madhabov, čím boli inšpirovaní Rašíd Rida a Muslimské bratstvo a Rašíd Rida pokračoval vo vydávaní *al-Manár* a tiež v odpovedaní na otázky muslimov z celého sveta (Sedgwick 2010:10. The Aftermath; Views on Muhammad Abduh).

2.11 Prevzatie myšlienok Muhammada °Abduha

Myšlienky Muhammada °Abduha jeho nasledovníci prevzali v dvoch prúdoch, o ktorých existencii si bol °Abduh vedomý už počas svojho života. Jedna skupina, označujúca ho za salafistu, z jeho učenia prebrala nasledovanie učenie islamu v rannom období, ktoré aplikovala na sociálny život. Iný prúd °Abduhových žiakov, uberajúca sa viac sekulárnym smerom, zdôrazňoval °Abduhovo naliehanie na sociálne reformy a progres spoločnosti, a propagoval oddelenie náboženstva od

politiky argumentujúc, že islam je v politickej organizácii nepodstatný (Hourani 1983: 161–163). Do skupiny sekulárne zmýšľajúcich nasledovníkov, ktorý inklinovali k liberalizmu a nacionalizmu, patril Ahmad Luftí as-Sajjid, °Abduhov žiak, ktorý založil prvú sekulárnu univerzitu v Egypte, na ktorej sám pôsobil a bol redaktorom novín *al-Džarída*. Ďalším žiakom °Abudha a Afgháního bol Sa°d Zaghlúl, ktorý okrem iného založil stranu *al-Wafd*, a po nezávislosti v roku 1922 sa stal premiérom Egypta (Scharbrodt 2008: 155–156). Ďalším sekulárne orientovaným žiakom bol Alí Abdurráziq, ktorý náboženstvo nepovažoval za dôležitý prvok pri vytváraní moderného Egypta a chalifát nepovažoval za náboženskú inštitúciu (Scharbrodt 2008: 156).

V druhej skupine pokračovateľov sa nachádza najmä Rašíd Rida, u ktorého je islam považovaný za významný prvok v spoločnosti a preberal °Abduhovu ideu, že požadovaná súhra islamu a spoločnosti pochádza z doby *as-salaf as-sálih* a inšpiruje sa jeho názormi o chalifáte, stavia sa do opozície k Západu a napodobňuje jeho kultúrne a ideologické hodnoty (Scharbrodt 2008: 156). Rida pomocou °Abduhových myšlienok vytvoril koncept, ktorý bol neskôr použitý pri koncipovaní Islamského štátu a šari°u považoval za základ muslimskej spoločnosti obsahujúci komplexné princípy pre všetky aspekty života, a pretože nasledovanie šari°e zaručuje božské vedenie, povýšil šari°u nad sekulárnymi zákonmi. Vzhľadom k tomu, že Rida pri pozorovaní nárastu sekulárnych tendencií považoval zánik chalifátu za znak viac menej istý úpadku islamu, °Abduhov koncept nových °ulama rozšíril o ich politickú funkciu v zákonodarstve, čím chcel zaistiť dôležitosť islamu zo sociálno-politického hľadiska (Scharbrodt 2008: 159).

Islamský modernizmus v 20. storočí inšpiroval vývoj a vznik ďalších islamských hnutí. Medzi dve svojim vplyvom najvýznamnejšie hnutia môžeme považovať Muslimské bratstvo a Mawdúdího Džamá°at Islámí. Na rozdiel od °Abduha, tieto hnutia boli k Západu kritickejšie a islam považovali za alternatívu ku kapitalizmu, marxizmu a socializmu. Banná ani Mawdúdí nepovažovali návrat do 7. storočia za nevyhnutný a tiež

neodmietali moderné vedy a technológie a ich cieľom bolo vytvoriť moderný islamský štát a spoločnosť. Na prítomnosť modernity reagovali aplikáciou islamskej doktríny a hodnôt, ktorými vystupovali proti Západu a sekularizmu. Obe hnutia spájala viera, že oddelenie islamu od politiky, ako muslimské štáty preberali podľa vzoru Západu, spôsoboval úpadok spoločnosti a spojenie štátu a náboženstva (*a-dín wa ad-dawla*) považovali za islamský ideál, ktorý nariadil Boh. Obe tiež chceli zaviesť šari'cu ako právoplatný zdroj vlády. Čo ich naopak oddeľovalo bol prístup, akým pristupovali k realizácii svojich myšlienok a zatiaľ čo Muslimské bratstvo preferovalo islamizáciu „zdola“, a teda od ľudí k vláde, Mawdúdí uprednostňoval vytvorenie novej elity, ktorá by presadzovala svoje ciele politickou cestou (Esposito: 1999: 652–654).

3 MANIFESTÁCIA MYŠLIENOK MUHAMMADA ʿABDUHA VO VYBRANÝCH HNUTIACH

3.1 Uplatnenie myšlienok Muhammada ʿAbduha v Muslimskom bratstve

3.1.1 Šírenie ʿAbduhových myšlienok Rašídou Ridou

Najbližší žiak ʿAbduha, ktorý nasledoval jeho myšlienky bol Rašíd Rida, ktorý rozvinutím úlohy šariʿe v moderných štátoch položil základ pre neskoršiu formuláciu islamského štátu. Zavedením šariʿe, ktorú vyzdvihoval nad úroveň sekulárnych zákonov, a vytvorením základov islamskej politickej teórie založenej na chalifáte¹² sa snažil o vytvorenie islamského poriadku. Rida sa stotožňoval s predstavou obnovy tejto inštitúcie. Rida potrebu obnovy chalifátu argumentoval tým, že jeho zrušenie považoval za začiatok zániku islamu a obnovou je možné zabrániť narastaniu sekulárnych a liberálnych teórií, ktoré začali byť v 20. storočí dominantnejšie a svojimi myšlienkami ovplyvnil novú generáciu intelektuálov, ktorí sa stavali do opozície k sekularizácii muslimskej spoločnosti. Chalífa by bol volený islamskou komunitou cez konsenzus pod dohľadom ulamá ako zástupcom rady šúra. Šúra by bola inštitúciou, ktorá by dohliadala na konanie chalífa, aby jeho konanie bolo súlade s požiadavkami konsenzusu. Rida však vo svojej teórii presunul zvrchovanosť z chalífa na orgán šúra, ktorý by plnil funkciu najvyššieho legislatívneho a súdneho orgánu všetkých muslimských krajín. Následne vytvorením týchto záväzných právnych predpisov by sa vytvorila ucelená a jednotná muslimská komunita. Stelesnenie tejto jednoty by predstavoval chalífa, ktorý by okrem reprezentatívnej funkcie mal aj funkciu formulácie nariadení vydaných konsenzusom a vystupoval by ako hlavný mudžtahid. Rida tiež navrhoval vytvorenie akýchsi islamských seminárov, ktoré by vzdelávali ʿulamá nie len v náboženských vedách, ale aj v súčasnom

myslení, čím by sa vytvorila nová generácia ulamá podľa predstavy °Abduha. Táto generácia °ulamá, vzdelaná v politických, sociálnych aj ekonomických otázkach, by mala podiel na politickom vedení a uplatňovala svoj vplyv cez zavedený systém, ktorým by bolo zaistené, že °ulamá poskytujú nariadenia odpovedajúce šarí°e. Rida cez novú generáciu ulamá, ktorí by disponovali politickou mocou, a cez uplatňovanie zákonov šarí°e videl spôsob, ako uskutočniť °Abduhov argument týkajúci sa spoločenského a politického významu islamu a jeho modernizácia. Rida však neprebral všetky °Abduhove myšlienky. Rozpor, ktorý nastal po smrti °Abduha v jeho intelektuálnom dedičstve, Rida vyriešil v prospech salafíjskej a islamskej tradície (Scharbrodt 2008: 157–160; 165). V tomto svetle zanikala °Abduhova myšlienka racionality náboženstva a súhry s modernitou.

3.1.2 Vývoj Muslimského bratstva

Hasan al-Banná považoval °Abduha, Afgháního a Ridu za mysliteľov, ktorí položili základ pre aktivity Muslimského bratstva. Afghání bol označovaný za aktivistu, varujúceho pred zahraničným kolonializmom, °Abduh bol reformátor a Rida šíriteľ ich myšlienok žurnalistickou cestou. Al-Banná sa však ako prvý spomedzi týchto mysliteľov pokúsil o zavedenie myšlienok do sociálno-politickej praxe (Scharbrodt 2008: 160). Al-Banná chcel poukázať na stav spoločnosti, ktorý bol spôsobený zahraničnou prítomnosťou v krajine a spočiatku na socio-ekonomické problémy a potrebu reformy upozorňoval v kaviarňach v meste Ismailia. Al-Banná založil Muslimské bratstvo spolu s ďalšími šiestimi robotníkmi v marci 1928, ktoré si za cieľ kládlo propagovať pravý islam (Zahid 2010: 71). Považovali sa za „jednotky posolstva islamu“ a názov vybral al-Banná: „*Sme bratia v službách islamu, preto sme "muslimskí bratia"*“ (Mitchell 1988: 8). Spočiatku Muslimské bratstvo vystupovalo ako charitatívna a náboženská organizácia s dôrazom na vzdelanie podľa

¹² Aj napriek skutočnosti, že °Abduh ku koncu svojej kariéry od teórie chalífátu odbočil, Rida tento koncept umiestnil do centra svojich politických aj náboženských myšlienok.

vzoru *Muslim Benevolent Society* vytvorenej ĞAbduhom. Tak ako ĞAbduh al-Banná uprednostňoval moderné vzdelanie pred klasickými vzdelávacími inštitúciami a al-Banná sa spočiatku neusiloval o vytvorenie islamského štátu. Jeho cieľom bolo vytvorenie pravej islamskej spoločnosti cez vzdelávacie a spoločenské reformy. Al-Banná tiež zdieľal ĞAbduhov a Ridov pohľad na skostnatenosť Ğulamá a zaostalosť al-Azhar ako prekážku pri obrode muslimskej spoločnosti (Scharbrodt 2008: 160–161).

Počas 30. rokov ako reakcia na neustále socio-ekonomické problémy a narastanie sekularizmu sa Muslimské bratstvo začalo politizovať, al-Banná orientáciu na politiku uznal v roku 1938 v prvom čísle týždenníka Muslimského bratstva (Zahid 2010: 74). Al-Banná tiež vytvoril jasnejšie politické ciele, v ktorých apeluje na lepšiu kooperáciu medzi arabskými a muslimskými krajinami a obhajuje vznik chalifátu a šariĞu ako legislatívny zdroj. Neúspechy dostať sa do parlamentu vo voľbách v rokoch 1942 a 1945 viedli k radikalizácii hnutia. V neskorších aktivitách Muslimského bratstva sa objavujú ďalšie ĞAbduhove idey, kedy Muslimské bratstvo posilnilo svoju opozíciu využitím sociálneho aktivizmu založeného na islamských princípoch (Scharbrodt 2008: 161–162).

Strategické ciele Muslimského bratstva sa zmenili s nástupom nového umierneného vodcu ĞUmara at-Tilmisání. Jeho víziou bolo spojiť Muslimské bratstvo s akoukoľvek stranou so zámerom získať politické skúsenosti (Gombár 2009: 658). Na jeho podnet Muslimské bratstvo vstúpilo po prvý krát do parlamentných volieb v aliancii s nacionalistickou stranou *al-Wafd* v roku 1984, v ktorých získali 8 kresiel. V roku 1987 sa pripojili k Socialistickej strane práce a Liberálnej strane s heslom „*Islam je riešenie*“ a získali 36 kresiel (Wickham 2013: 47; Zahid 2010: 100). Týmto sa vytvorila silná politická opozícia k Národnej demokratickej strane (NDP), ktorá pozostávala zo vzdelaných a profesionálnych členov, ktorí zaujali kritické stanovisko k aktuálnym problémom Egypta a k vláde (nezamestnanosť, korupcia, dlhy, ...) (Zahid 2010: 100). V programe aliancie boli požiadavky na slobodné voľby a dodržiavanie výsledku

slobodných volieb, a okrem iného islam ako riešenie ekonomických a sociálnych problémov (Gombár 2009: 659).

Muslimské bratstvo získavalo na popularite vďaka svojimi politickými aj sociálnymi aktivitami. Sympatizanti hnutia tvorili príslušníci nižšej a strednej vrstvy, pre ktorých myšlienka islamského štátu predstavovala účinný boj proti chudobe a korupcii. V kampani na parlamentné voľby v roku 2000 sa usilovali o zavedenie islamského rádu a na základe princípu šúrá prijali pluralistický systém politických strán (Gombár 2009: 658; 662). Kľúčové voľby sa odohrali v roku 2005, v ktorých Muslimské bratstvo získalo 88 kresiel (Whickham 2013: 118). Po zvrhnutí prezidenta Mubaraka sa Muslimské bratstvo dostalo k moci. V parlamentných voľbách v roku 2011 vyhrala Strana slobody a spravodlivosti, založená Muslimským bratstvom v marci 2010. Lídrom tejto strany a neskôr aj prezidentom Egypta sa stal Muhammad Mursí (American Foreign Policy Council 2015: 8–9). V roku 2010 sa lídrom Muslimského bratstva stal Mohammed Badie a v roku 2013 bolo vyhlásené za teroristickú organizáciu so všeobecným zákazom činnosti (Ahmed 2015).

Prvotná myšlienka zjednotenia muslimskej spoločnosti pod plášt'om chalífátu a ustanovenie šari'ce, ktorá bola propagovaná Hasanom al-Banná, sa postupom času vyvíjala a menila. V nasledujúcej kapitole budem čerpať z predvolebného programu z roku 2005 zverejneného na Ikhwan web a taktiež z dokumentov z roku 2007 (Brown–Hamzawy 2008) a 2010 (Hamzawy–Brown 2010), ktoré slúžili k diskusii pre skupinu intelektuálov a analytikov v rámci Muslimského bratstva.

3.1.2.1 O slobode, demokracii a ľudských právach

Myšlienky Muhammada [°]Abduha a Rašída Ridu sa stali podkladom, ktoré využil Hasana al-Banná k založeniu Muslimského bratstva. Al-Banná, rovnako ako [°]Abduh veril, že vplyv Západu mal negatívny dopad na muslimskú spoločnosť, ktorá zároveň postrádaním islamských princípov a nárastom sekularity upadala ako po sociálnej, kultúrnej,

ekonomickej stránke, tak aj politickej. Hnutie sa sprvu zameriavalo najmä na sociálny aktivizmus a snahu o riešenie nezamestnanosti, chudoby, korupcie a skvalitnenie vzdelania, a to nie len v mestách, ale aj v rurálnych oblastiach.

Pre °Abduha ideu o riadení štátu reprezentovala panovníka, riadiaceho sa šari°ou v súlade s konzultáciou ľudu a náboženstvom ako pevným politickým a etickým kódexom. Na rozdiel od Muslimského bratstva, ktoré vo svojom predvolebnom programe uvádzalo, že propagujú demokratický štát, °Abduh vystupoval proti demokracii ako o politickom zriadení, v ktorom ide o súperenie o moc, čo spôsobuje úpadok spoločnosti a taktiež obhajoval nevhodnosť demokracie tým, že veril v neochotu spoločnosti zveriť moc jedincovi.

Nadviazanie na myšlienky Muhammada °Abduha môžeme pozorovať aj v myslení °Abdarazzaqa as-Sanhúrího, ktorý islamské právo zahrnul do egyptského Civilného kódu v roku 1949 (Kerr 1966: 16). V modernizácii islamského práva a vo vyčlenení francúzskeho občianskeho zákonníka videl možnosť, ako by egyptské právo mohlo získať nezávislosť a právo písané v arabskom jazyku by bolo lepšie prispôsobené pre potreby egyptskej spoločnosti (Fadel 213: 652). Článok 2, vzniknutý pri úprave ústavy v roku 1980, hovorí: „*Islam je štátne náboženstvo a princípy islamskej šari°e sú hlavným zdrojom legislatívy*“ (Brown–Hamzawy 2008: 3). Práve tento článok ústavy a jeho islamský odkaz sa stal zdrojom, z ktorého vychádza Muslimské bratstvo vo svojom programe.

Muslimské bratstvo zdôrazňuje potrebu dodržiavania slobody a základných ľudských práv. Poukazuje na to, že ich zanedbávanie viedlo k chátraniu národa, čo spôsobilo závislosť na zahraničnej pomoci, kvôli ktorej štát stratil svoju nezávislosť a slobodu. Muslimské bratstvo zdôrazňuje dôležitosť slobody vierovyznania, vytvárania politických práv a ďalších a verí, že štát by mal byť zárukou týchto práv. Al-Futúh¹³

¹³ Člen reformistickej frakcie a člen parlamentu v rokoch 2005-2010.

považoval za demokraciu ako nevyhnutnú a nezlučuje ju s náboženstvom (Ikhwan 2007; Elad–Altman 2006: 26). Na druhú stranu podľa Akifa, generálneho vodcu v roku 2005, cieľom Muslimského bratstva je vznik islamského štátu a oslobodenie islamskej vlasti. Bol presvedčený, že islam ponúka princípy pre dokonalý systém a organizovanie všetkých záležitostí. Akif sa v rozhovore pre egyptské noviny (rok 2005) vyjadril, že: „*Všetci Egyptania chcú byť vedení šaríou*“ (Elad–Altman 2006: 27). V programe Muslimské bratstvo presadzovalo „*republikánsky, parlamentný, ústavný a demokratický politický rád v rámci zásad islamu*“ (Ikhwan 2007) a zaväzovalo sa k slobodným a spravodlivým voľbám s princípom striedania moci (Ikhwan 2007).

Muslimské bratstvo aplikuje ĎAbduhovu víziu spolupráce v rámci národa a spojenia všetkých muslimov cez návrat k pôvodnému islamu. ĎAbduh najmä na začiatku svojej kariéry podporoval Afghániiho myšlienku panislamizmu ako nástroja na ochranu pre všetky muslimské národy. Ich predstavou bolo zavedenie inštitúcie chalifát, v ktorom by ako legislatívny zdroj figurovala šaríca.

3.1.2.2 Ženy a nemuslimovia

V hlavnej zásade programu sa uvádza, že žena je rovná mužovi, finančne nezávislá a so svojim majetkom si môže nakladať podľa vlastného uváženia. Avšak Muslimské bratstvo v programe tiež zdôrazňuje, že jej konanie má byť v súlade šaríce, a že: „*Všemohúci zaviedol nejaké rozdiely pre ženy, ktoré viedli k rozdielnosti pri ich integrácii*“ (Ikhwan 2007). Žena má právo sa zúčastniť volieb a participovať v legislatívnej rade, avšak v rámci hraníc, ktoré budú udržiavať jej česť a dôstojnosť. Muslimské bratstvo si kládlo za cieľ zvýšiť gramotnosť žien, a to najmä vo vidieckych oblastiach (Ikhwan 2007). ĎAbduh aj Muslimské bratstvo podporovali zníženie negramotnosti žien a ich rovnocenné začlenenie do spoločnosti, aj keď v prípade Muslimského bratstva, podľa uvedenej citácie, mali ich vyjadrenia ambivalentný zmysel.

Medzi 20. a 40. rokmi 20. storočia sa Muslimské bratstvo vyjadrovalo negatívne k zakázaniu polygamie, pretože predpokladalo, že tento zákaz by viedol k zvýšeniu nedovolených sexuálnych vzťahov a taktiež vystupovali proti umožneniu rozvodu prvej manželke, ak si jej manžel berie ďalšiu manželku (Tadros 2012: 122). V predvolebnom programe z roku 2005 sa k tomuto však už Muslimské bratstvo nevyjadruje. °Abduh odsudzoval polygamiu, a to z dôvodu, že manželstvo má byť založené na vzájomnej láske muža a ženy, čo by v polygámii nebolo reálne.

Dvojznačný je aj pohľad Muslimského bratstva na koptskú otázku. Koptská účasť na politickom dianí takmer vymizla po revolúcii v roku 1952. S programom Muslimského bratstva, ktoré, ako už bolo spomenuté, deklaruje slobodu vierovyznania, prišla medzi rady nemuslimov nádej, že niekto bude stáť za ich právami. Program však vynechával konkrétne informácie týkajúce sa parlamentných postov, postu prezidenta, veliteľa vojenských síl a ďalších vysokých postavení (Azarva–Tadros 2007). V októbri 2007 sa Muslimské bratstvo vyjadrilo, že: „*Nemôžeme akceptovať koptského kandidáta na prezidenta, pretože nechceme nikomu vyhovieť na úkor náboženstva*“ (Azarva–Tadros 2007), čím opäť priznalo neúplné práva menšín. Muhammad °Abduh vo svojich myšlienkach podporoval zastúpenie muslima na post premiéra, avšak odporúčal úplnú legálnu rovnosť aj pre nemuslimov.

3.1.2.3 Ekonomika

Muslimské bratstvo si uvedomovalo potrebu ekonomických reforiem najmä z dôvodu vysokej nezamestnanosti, nárastu cien, dlhu a deficitu rozpočtu. Upozorňovalo na korupciu a vznikanie monopolov a na nedostatočný lokálny a medzinárodný rozvoj (Ikhwan 2007). Muslimské bratstvo teda vo svojom návrhu predložilo podporu idei intervenčného štátu, a teda podporovalo zasahovanie štátu do chodu ekonomiky, čo by zmiernilo dopad voľného trhu, zatiaľ čo demokratické a politické reformy nechávajú v rukách neziskových organizácií (Hamzawy–Brown 2010: 12).

°Abduh vydal počas svojho života novátorské fatwy týkajúce sa ekonomiky, ako napríklad schválil majetkové poistenie, ktoré sa odsudzovalo ako hazardný čin alebo zakladanie účtov s úrokovou sadzbou. °Abduh tiež fatwou z roku 1899 uprednostňuje štátne zásahy do ekonomiky, čím sa snažil obmedziť slobodné podnikanie. Vďaka °Abduhovým osvietenským fatwám sa na rolu štátu v ekonomike začalo nahliadať z iného pohľadu, čo sa premietlo aj do názorov Muslimského bratstva.

3.1.3 Zhrnutie

Vplyv Muhammada °Abduha na Muslimské bratstvo je zrejmé vo viacerých myšlienkach. Hlavná myšlienka, ktorou sa inšpiroval zakladateľ al-Banná, bola návrat islamu do podoby obdobia *as-salaf as-sálih* a takýto islam aplikovať v modernej spoločnosti. Ďalším významným spoločným bodom je zavedenie šari°e ako legislatívny zdroj. Pre °Abduha aj Muslimské bratstvo je islam dôležitým prvkom, od ktorého sa rozvíjali ich ďalšie myšlienky a podporovali vlastný úsudok pri interpretácii islamského práva. Muslimské bratstvo sa tiež zameriava na sociálny aktivizmus a boji proti chudobe, °Abduh učil chudobných ako narábať s peniazmi a šetriť. V oboch predstaviteľoch môžeme pozorovať snahu začleniť ženu do spoločnosti a znížiť ich negramotnosť prístupom ku vzdelaniu, aj keď ako som už vyššie spomínala, v chápaní tejto problematiky z pohľadu Muslimského bratstva sú v ich rovnoprávnosti pozorovateľné určité limity.

3.2 Uplatnenie myšlienok Muhammada °Abduha v hnutí Muhammadíja

Myšlienky islamského reformizmu a modernizmu neovplyvňovali dianie iba na Blízkom východe a v Severnej Afrike. Vďaka viacerým faktorom sa vplyv rozšíril aj do ďalších islamských oblastí, a to napríklad do juhovýchodnej Ázie, konkrétnejšie do Indonézie. Jedným z nich je

skutočnosť, že indonézski myslitelia často cestovali z jedného islamského centra do druhého, a tým sa ovplyvňovali viacerými názorovými smermi, najmä protikolonializmom a rôznymi postojmi k Západu (Azra: 32–33). Ďalším dôvodom bol narastajúci počet indonézskych študentov v Egypte na al-Azhar, ktorí sa hlásili k °Abduhovmu modernizmu a inšpiráciou v *al-Manár* vydávali svoj vlastný malajsko-indonézsky časopis *Seruan Azhar* (*The Echo of Azhar*) (Zayd 2006: 42). Títo študenti, pozorujúci vývoj egyptskej situácie, boli povzbudení pocitmi úspešného národného boja a verili v oslobodenie aj svojej krajiny. Čitatelia *al-Manár* môžeme rozdeliť do troch skupín: študenti z juhovýchodnej Ázie študujúci na Blízkom východe, Arabi žijúci v juhovýchodnej Ázii a domorodí obyvatelia juhovýchodnej Ázie, čím sa predovšetkým šírili témy o islame a modernite a rovnako túžby po náboženskej reforme (Amir–Shuriye–Daoud 2013: 125).

Vplyv *al-Manár* tiež zohral úlohu vo formovaní náboženského hnutia v Indonézii, ktorý tiež podnietil vznik denníkov *al-Imám* (1906-1908) v Malajzii a *al-Munír* (*The Radiant*) (1911-1916) v Indonézii (Zayd 2006: 42). *Al-Munír* vznikol v roku 1911 ako druhý reformný denník mládežníckej skupiny Kaum Muda v oblasti Padang. Noviny *al-Imám* boli noviny ovplyvnené káhirskej tlačou a pracovali s arabskými výrazmi ako *al-watan* a *al-umma*. Redaktori tohto časopisu verili, že jeho prostredníctvom majú pozdvihnúť indonézske úroveň tlače na úroveň káhirskej a viesť muslimskú komunitu k reforme. Svojich čitateľov tiež nazývali „tí vedení“ (Laffan 2003: 148–149). Noviny *al-Munír* nasledovali pôsobenie novin *al-Imám* a osvojili si myšlienku dosiahnutia modernity cez náboženské reformy s dôrazom na patriotizmus: „*Máme v pláne vytvoriť skutočný islam medzi ľuďmi nášho národa (bangsa¹⁴)... Ukázať im cestu k pokroku cez lásku k vlasti... a cez lásku k ich komunite*“ (Laffan 2003: 174). *Al-Munír* sa síce hlásali k vlastenectvu, avšak v roku 1912 sa vyjadrili, že ich záujmy nie sú v rozpore s prítomnosťou holandskej koloniálnej správy: „*Náš národ žije v úplnom pokoji v tieni trojfarebnej*

¹⁴ Výraz „*bangsa*“ sa ustálil ako ekvivalent európskeho slova „*národ*“.

vlajky a v ochrannom prostredí našej vlády“ (Laffan 2003: 176). Po vzoru egyptského muftího, ktorým bol pravdepodobne Muhammad °Abduh, sa títo reformisti rozhodli spolupracovať s koloniálnou vládou a využiť ju pre svoje ciele (Laffan 2003: 172; 174). *Al-Munír* tiež zdôrazňoval potrebu vytvorenia organizovanej náboženskej inštitúcie, podporoval voľný prístup k rôznym právnym školám a idžtihád (Zayd 2006: 43).

Medzi hnutia, ktoré sa formovali na báze °Abduhových myšlienok, môžeme spomenúť napríklad hnutie *Sarek Islam (United Islam)* a hnutie Muhammadíja, založené v roku 1912 a *Persatuan Islam (Unity of Islam)* založené v roku 1923. Tieto modernistické organizácie sa programovo profilovali na sociálne aktivity, náboženské programy a vzdelávanie (Porter 2002: 39).

3.2.1 História hnutia Muhammadíja

Muhammadíja je dnes významné indonézske socio-náboženské hnutie, ktoré v indonézskej provincii Yogyakarta v roku 1912 založil Ahmad Dahlan (1868-1923). Muhammadíja ako najväčšie nepolitické hnutie, si za základný cieľ položilo pokračovanie reformných myšlienok Muhammada °Abduha, šírenie moderného pohľadu na islam a vytvorenie islamskej spoločnosti (Amir–Shuriye–Daoud 2013: 131–132). Hnutie bolo zamerané najmä na sociálne aktivity ako pomáhanie chudobným, zdravotníctvo zdarma a propagáciu muslimskej kultúry- prekladanie Koránu do miestnych jazykov a zakladanie muslimských škôl (McTurnan Kahin 1957: 87).

Ahmad Dahlan získal náboženské vzdelanie, špecializujúce sa najmä na memorovanie Koránu, náboženské právo a arabčinu. Nepochybná je podobnosť s °Abduhom, ktorý taktiež ako prvé vzdelanie získal v náboženskej škole a obaja neskôr kritizovali za základ výučby memorovanie Koránu. Po prvýkrát sa zoznámil s myšlienkami °Abduha cez štúdium jeho kníh, keď sa po štúdiu v zahraničí vrátil do Indonézie,

a neskôr získal titul ^ċálíma (Idris 1975: 22; 24–5). Dahlan vnímal predovšetkým islamské praktiky v Indonézii, ktoré nenasledovali pravidlá islamu. Tak ako ^ċAbduh, aj on pociťoval dôležitosť reformy islamu, ktorá by mohla byť aplikovaná v súlade s konceptom modernity. Muhammadíju založil ako prostriedok na šírenie týchto myšlienok a vďaka remeselníkom a obchodníkom sa hnutie rýchlo rozšírilo medzi lokálnymi ostrovmi (Vickers 2005: 56).

Holandská vláda, ktorá kolonializovala Indonéziu, sa obávala reformných hnutí z dôvodu ohrozenia svojej autority. Preto boli arabské diela cenzurované a kontrolované. Avšak niektoré diela alebo noviny, ako už spomínaný *al-Manár* alebo *al-^ċUrwa al-Wuthqa*, sa cez indonézskych študentov dostali do Indonézie, a tým aj k Ahmadovi Dahlanovi (Idris 1975: 31). Pred založením Muhammadíje sa Dahlan zapojil do viacerých reformných hnutí, ktoré sa sústredili najmä na kolonizačný problém (*Budi Utomo*, *Sarekat Islam*), vďaka čomu získal potrebné znalosti a kontakty na organizáciu vlastného hnutia (Idris 1975: 95).

Názov je odvodený od proroka Muhammada, čo znamená chvályhodný a v širšom ponímaní odkazuje na všetkých ľudí, ktorí prijali islam a nasledujú proroka Muhammada (Idris 1975: 44). Dôvodov, ktoré Dahlana viedli k založeniu Muhammadíje, bolo viacero. Indonézskym muslimom chýbal zjednocujúci prvok, boli chudobní a spiatočníci, vzdelávacie inštitúcie boli zastarané a školy podporované vládou preferovali kresťanských študentov alebo študentov z aristokratických kruhov. Muhammadíja mala tiež vystupovať proti narastajúcim kresťanským misionárskym hnutiam (Idris 1975: 44–5; Ruswan 1997: 71). V roku 1920 Dahlan oficiálne požiadal holandskú vládu o legálny status a povolenie rozšíriť hnutie o pobočky mimo provincie Yogyakarta. Napriek obmedzeným aktivitám hnutie získavalo rýchlo na popularite, do roku 1926 otvorilo 51 pobočiek a do roku 1933 sa ich uviedlo 557. Vzhľadom k tomu, že hnutie stále nedisponovalo oficiálnym statusom od holandskej vlády, pobočky mimo provinciu Yogyakarta vystupovali pod inými menami,

napríklad *al-Munír, Ahmadíja* (Sukma 2003: 15; Muhammadiyah Historical Events).

Muhammadíja bola založená na splnenie týchto rozhodujúcich a zásadných úloh: 1; očistenie indonézskeho islamu od nesprávneho učenia a postupov 2; reformácie islamského vzdelávanie 3; reformácia islamskej doktríny vo svetle moderného myslenia a 4; obrana islamu pred západným vplyvom a kresťanským učením (Rosayd 2006: 39).

Podľa Ahmada Dahlana by sa panovník mal zbaviť materiálneho bohatstva v prospech spoločnosti a byť jej spirituálnym príkladom. Veril, že takýto líder bude schopný doviest' spoločnosť k lepšiemu stavu (Idris 1975: 98). Dahlan však svoje poslanie videl najmä v zakladaní škôl a v reforme vzdelávacieho programu. Jeho víziou bolo priniesť náboženské vzdelanie do holandských škôl a založiť školy, ktoré by vyučovali náboženstvo aj moderné vedy. Tento systém mal odstrániť zo spoločnosti neduhy a tiež znížiť rozdiel medzi vzdelanou triedou, ktorá získala vzdelanie v školách založených holandskou vládou, a ^oulama, ktorí získali tradičné náboženské vzdelanie. Dahlan tiež propagoval názor, že po absolvovaní vzdelania by muslim mal vrátiť úžitok z nadobudnutých zručností: „*Buď lekárom alebo inžinierom, ... ale potom sa vráť do muhammadíje*“ (Ruswan 1997: 72). Dahlan zastával názor, že školy a univerzity by mali poskytovať také vzdelanie, ktoré produkuje muslimov schopných nezávislého a kritického myslenia, otvoriť ich novému mysleniu (Idris 1975: 172; Ruswan 1997: 71–72).

Dahlan v rámci reformy vzdelania začal zakladať náboženské muhammadíjské školy, ktoré spájali islamské vzdelanie s európskym konceptom vzdelávania. Tieto školy mali veľkú podporu muslimov a čoskoro sa rozšírili aj mimo územie Yogyakarta. Na školách sa najčastejšie prednášalo z kníh islamských reformátorov, ako napríklad Ibn Tajmíja, ^oAbduh alebo al-Ghazalí. Taktiež sa vyučoval arabský jazyk, Korán a história islamu. Dahlan bol priekopnícky aj čo sa týkalo vzdelávania žien, pretože v tom čase bolo vzdelanie pre ženy netypické,

avšak jeho školy boli dostupné pre všetkých (Ruswan 1997: 73; 81–84). Čo sa však týka role ženy v spoločnosti vo všeobecnosti, členovia Muhammadíje presadzujú názor, že žena a muž zastávajú odlišné oblasti zodpovednosti, pričom rola ženy je limitovaná. V súčasnosti sa však tento názor mení a hnutie sa angažuje v rozšírení aktivít ženy v spoločnosti (Federspiel 1970: 75). Dnes Muhammadíja poskytuje približne 40% zdravotných a vzdelávacích služieb, napriek tomu muslimovia v Indonézii predstavujú väčšinu čo sa týka negramotnosti a nízkeho vzdelania (Fuad 2002: 148).

Ahmad Dahlan si uvedomoval rigidnosť ^ʿulama, pre ktorých islam predstavoval najmä islamské právo a tiež uznávali taqlíd. Pomocou Muhammadíje Dahlan veril, že bude možné bojovať proti ich nevedomosti. Na druhú stranu si tiež uvedomoval, že ľudia sa môžu novotám a modernite zdráhať. Konzervatívni ^ʿulama tiež vystupovali proti súfizmu, ktorý považovali za modloslužbu, avšak Dahlan obhajoval nový význam súfizmu ako prostriedku očisteniu srdca a duší veriacich, ktorí potom budú pripravení prijať zreformovaný islam (Idris 1975: 82; 87–88).

Pri plánovaní obnovy spoločnosti v rámci modernity a islamu Dahlan charakterizoval znaky spoločnosti. Stav spoločnosti považoval pre reformu za dôležitý aspekt. Preto sa pri formovaní Muhammadíje sústredil na skutočný stav spoločnosti. Pozoroval, že chýbajúca súdržnosť medzi ^ʿulama týkajúca sa tawhídu spôsobuje nejednotnosť ummy. Ďalej pozoroval neúspešný boj proti kolonializmu a nakoniec podrobenie sa spoločnosti holandským záujmom. Dahlan si taktiež uvedomoval negramotnosť spoločnosti, chýbajúci prvok náboženstva ako návod pre život a požadoval rovné postavenie pre ženy (Idris 1975: 88–89; 99). Ahmad Dahlan, tak ako aj ^ʿAbduh, si za cieľ pokladal reformovať islamské právo v rámci moderných myšlienok a dával dôraz na idžtihád. Dahlan tiež považoval islam za racionálne a prirodzené náboženstvo (Idris 1975: 102; 105).

Muhammadíja a jej postoj k politickej participácii sa počas jej pôsobenia menil. Na začiatku jej vzniku nemala priamu účasť na politickom dianí, avšak politickú situáciu ovplyvňovala cez zdôrazňovanie racionality, vzdelania ako kľúču k politicky angažovanej spoločnosti, vystupovanie proti komunizmu a kresťanstvu a dôraz na indonézske kultúru (Idris 1975: 61). Zásah do politiky súvisel spočiatku s formuláciou muslimských politických požiadaviek a s podporou islamských strán (PII, Masjumi¹⁵). Podporu týchto strán hnutie považovalo za doplňujúci prvok k dosiahnutiu ich cieľov. Počas vlády druhého prezidenta Suharta sa Muhammadíja snažila o obnovu strany PII, avšak obnova bola neúspešná a hnutie podniklo založenie strany Parmusi. Kvôli nezhodám tejto strany s režimom kongresu, ktorý sa konal v roku 1971, vyústil k rozhodnutiu o nezlučovaní hnutia so žiadnou politickou stranou a zameralo sa na obnovu svojho statusu *da'wa* hnutia. Muhammadíja poníma tento pojem ako náboženský zásah do všetkých odvetví spoločenského života, od vzdelania po politiku (Syamsuddin 1995: 42–46).

V roku 1922 Ahmad Dahlan zastupoval hnutie na konferencii *al-Islam* v indonézskej meste Cirebon. Predstavitelia tradičného a konzervatívneho islamu Dahlana obvinili z napadnutia islamskej ortodoxie a vytvorenia nového madhabu. Dahlan však svoje konanie obhajoval: „*Muhammadíja usiluje o pozdvihnutie islamu zo zaostalosti. Mnohí muslimovia uctievať výklad ^oulama viac ako oni uctievať Korán a hadís. Musíme sa učiť priamo od zdroja a to nielen z výkladových kníh*“ (Muhammadiyah Historical Events).

V roku 1936 hnutie začalo publikovať dva časopisy: *Suara Santri* a *Jinem*. V roku 1953 bol založený Hikmah Council, ktorého funkcia bola zhromažďovanie informácií, ktoré súviseli s politickými problémami a zahrňovali aj politický vzdelávací program pre členov hnutia (Muhammadiyah Historical Events). Hikmah Council skončil svoju funkciu v roku 1985 (Syamsuddin 1995: 66). Počas 45. kongresu v roku 2007 bolo navrhnuté, aby Muhammadíja vydala dekrét podporujúci formalizáciu

¹⁵ Najväčšia indonézska muslimská politická strana.

šari'e. Túto ideu však hnutie nepodporilo ani neodmietlo (Burhani 2007: 45). Čo sa týka myšlienky chalifátu, členovia Muhammadíja sa viac zhodli na Pancasila ako finálnej ideológii Indonézie. Chalifát považujú za nereálny a problematický systém, ktorý navyše nevyrieši krátkodobé indonézske problémy, a je tiež možné, že väčšina členov hnutia preferuje nacionalizmus pred panislamizmom (Burhani 2007: 47–48).

3.2.2 Moderná Muhammadíja

Pri príležitosti volieb v roku 2009 Muhammadíja vyjadrila oficiálne stanovisko týkajúce sa priebehu volieb. Od politických strán požadovala, aby voľby nepovažovali za boj o moci, ale ako podnet k vytvoreniu parlamentu pozostávajúceho zodpovednými a reprezentatívnymi členmi, ktorí nebudú v politike realizovať osobné záujmy. Muhammadíja tiež požadovala, aby zvolený líder spĺňal tieto kritéria: bude presadzovať záujmy štátu a národa pred záujmami politických strán alebo jeho vlastných; byť schopný robiť rozhodnutia v prospech štátu; a nezastávať pozíciu v žiadnej politickej strane (Muhammadiyah Programs).

Muhammadíja vo svojom programe sľubuje ako primárny cieľ pomocou islamskej misie a reformy dosiahnuť pravú islamskú spoločnosť (*masyarakat Islam*). Napriek tomu, že si hnutie uvedomuje, že dosiahnutie tento cieľa nie je jednoduché, sľubuje podniknúť všetky potrebné kroky k jeho uskutočneniu (Muhammadiyah Programs). Hnutie islamskú spoločnosť definuje ako spoločnosť založenú na náboženskej solidarite, ktorej členovia sa riadia určitými morálnymi pravidlami, podmienené islamskými princípmi. Hnutie nie je reprezentované politickým systémom alebo inštitúciou, ale šíri islamské princípy s cieľom vytvoriť ideálnu spoločnosť (*masyarakat utama*). Táto ideálna spoločnosť je definovaná ako primárna spoločnosť, založená na princípoch spravodlivosti, prosperity a milosrdenstve Boha (Syamsuddin 1995: 44–45). Hnutie teda chcelo zaviesť islam v reálnej forme do každodenného života, a nie iba do školských osnov alebo mešít (Elhady 2015: 186).

Muhammadíja sa usiluje o realizáciu svojho cieľa cez spoločenské aktivity a služby, ktoré zahŕňujú šírenie islamského učenia, viery a porozumenia vo všetkých aspektoch života; prehlbovanie poznatkov islamského učenia; zvýšenie charitatívnej činnosti, darov a ďalších dobrých skutkov; cez rozvoj kultúry, vedy, techniky, ekonomiky, zdravotníctva a umenia; rozvíjanie komunikácie a spolupráce vo všetkých provinciách Indonézie a mimo nej; udržiavanie jednoty krajiny a národného ducha; šírenie poslania Muhammadíje; a cez presadzovanie práva, spravodlivosti a ochrany ľudí (Muhammadiyah Programs).

Ahmad Dahlan založil hnutie Muhammadíja najmä ako prostriedok pre rozšírenie islamského vzdelania a zlepšenie jeho kvality, aby spoločnosť pripravil pre reformu, ktorej cieľom bolo nastoliť islamskú spoločnosť. Muhammadíja sa teda vo svojej podstate zamerala na vzdelanie, zakladanie škôl a reformu študijného plánu, očistu a obnovu islamu, ktorý sa v indonézskej spoločnosti začal vytrácať pod vplyvom kresťanských misionárov a ďalších náboženstiev Ázie. Je zrejmé, že Dahlan sa vo viacerých aspektoch inšpiroval reformnými myšlienkami Muhammada [°]Abduha, na ktorých založil hnutie Muhammadíju.

Dahlan pomocou hnutia a šírenia reformovaného vzdelania chcel spoločnosť vzdeliť najmä čo sa týkalo otázky islamu, ktorý bol v Indonézii ovplyvnený vplyvmi ostatných náboženstiev, a takto očistený a zreformovaný islam aplikovať v modernom svete. V myšlienkach [°]Abduha sa tiež zhoduje s vytvorením islamskej spoločnosti a aplikáciou islamu vo všetkých aspektoch života, avšak ďalší vývoj tohto cieľa sa s [°]Abduhovým nezhoduje, pretože Muhammadíja nepovažovala za svoj cieľ dosiahnuť chalifát, a tiež sa nestotožňovali s myšlienkou panislamizmu, a na rozdiel od [°]Abduha, hnutie sa prikláňa viac k nacionalizmu a demokracii.

3.2.2.1 Pluralizmus

Jeden z dôvodov, prečo Ahmad Dahlan inicioval vzniknutie Muhammadíje bol nárast kresťanských misií v Indonézii. Návrat k tejto

otázke vyvolala situácia, keď sa predseda Muhammadije v roku 2005 vyjadril, že kresťania môžu využívať všetky budovy a objekty patriace hnutiu na oslavu Vianoc (Menchik 2016: 157). Členovia Muhammadije sa však k tomuto vyjadreniu vyslovili nejednoznačne. Väčšina členov hnutia má k náboženskej pluralite tolerantný, ale výsadný postoj, čím akceptujú, ale zvlášť neprijímajú odlišnosť (Burhani 2007: 25–27). Samotný program hnutia sa však konkrétnejšie k otázke nemuslimov nevyjadruje, iba načrtáva potrebu kultúrnej stratégie, pomocou ktorej by Indonézia bola schopná čeliť globalizácii a pluralite indonézskej spoločnosti, ktoré často prinášajú sociálne konflikty (Muhammadiyah Programs). ^oAbduh vystupoval k príslušníkom ďalších náboženstiev tolerantne, v Egypte aj v Bejrúte dokonca prednášal žiakom rôznych vyznaní, avšak jeho celoživotným názorom ostala myšlienka, že správne pochopený islam je možné aplikovať ako ideálne náboženstvo pre celé ľudstvo.

3.2.2.2 Vzdelanie

Muhammadija v programe propaguje vytvorenie vzdelávacieho systému na základe Koránu a sunny a naplnenie islamských princípov, ktoré by nadviazalo na učenie a myšlienky Ahmada Dahlana. Taktiež sa zameriava na založenie vzdelávacích centier s dôrazom na vedu a techniku, a ďalších strategických programov ako politika, obchod a výskum. Hnutie sa tiež zaväzuje rozvíjať islamské umenie prostredníctvom vzdelávacích inštitúcií a spoločnosti. (Muhammadiyah Programs). V neposlednom rade sa hnutie obzvlášť sústreďí na sociálne aktivity a taktiež sa orientuje na výučbu arabského jazyka, islamských vied a histórie. Dahlan sa cez modernizáciu vzdelania snažil o vzdelanie muslimov takým štýlom, aby boli schopní nezávislého, kritického myslenia a zdôrazňoval, tak ako aj ^oAbduh, idžtihád a individuálnu interpretáciu islamu, na ktorý obaja nahliadajú ako na racionálne náboženstvo. Dahlan, rovnako ako ^oAbduh, bol sympatizantom súfizmu, a videl ho ako prostriedok na prípravu muslimov pred prijatím zreformovaného islamu. Dahlan a Muhammadija aktívne podporovali vzdelanie pre ženy a ich začlenenie do spoločnosti vďaka vytvoreniu ženskej organizácie Aisyiyah,

ktorá mala za cieľ posilniť postavenie ženy v spoločnosti a uľahčiť im prístup ku vzdelaniu, zdravotníctvu a sociálnym službám (Aisyiyah). Je zrejmé, že Dahlan nasledoval °Abduhov pohľad na genderovú rovnoprávnosť a začlenenie ženy do spoločnosti najmä cestou vzdelania a vyzdvihovania ženských práv, ktoré islam podporuje. Obaja zdieľali názor, že vzdelaná žena si zabezpečí rovnoprávne postavenie v spoločnosti.

3.2.2.3 Ekonomika

Základný princíp na ktorom stavia Muhammadíja ekonomiku, je implementácia zásad šari'e a jej realizácia tak, ako to predpisuje Korán a sunna. Medzi zásady, ktorými sa riadi islamská ekonomika, patrí: postupné vylučovanie nespravodlivých a vykorisťujúcich ziskov dosiahnutých obchodom alebo podnikaním; zriadenie zakátu; zákaz hazardu; zákaz zakázaných (*haram*) praktík. Hlavné ekonomické zásady, ktoré prijala Muhammadíja, zahrňujú zásadu vzájomného zisku, prospechu, rád a spravodlivosť obchodu a princíp vzájomnej pomoci. Na dosiahnutie týchto zásad je potrebné, aby každý muslim očistil svoju dušu, aby mohol byť zdrojom dobra pre spoločenstvo a svoje prostredie a tiež je potrebná spravodlivosť v oblastiach práva a obchodu. Tretím cieľom je dosiahnuť *maslahu*¹⁶ (Gusw4ndy).

Hnutie si uvedomuje nedostatočne vyvinuté národné hospodárstvo, čo chce napraviť vytvorením spravodlivej, nezávislej a konkurencieschopnej ekonomiky (Muhammadiyah). °Abduh si aj v rámci ekonomický reforiem zakladal na islamských normách, ale zároveň si uvedomoval potrebu modernizácie ekonomiky. Uprednostňoval spravodlivý obchod, v ktorého prostredí by vznikol priestor pre rešpektujúcu konkurenciu, chudobných navádzal k šetreniu a bohatým pripomínal ich povinnosti voči štátu aj ľuďom.

¹⁶ Robiť to, čo je dobré a vyhýbať sa tomu, čo je zlé (Muslih).

3.2.3 Zhrnutie

Ahmad Dahlan založil hnutie Muhammadíja, najväčšie nepolitické hnutie v Indonézii v čase, kedy sa nielen v Egypte, ale aj za jeho hranicami rozširovali reformné myšlienky Muhammada °Abduha. Toto hnutie bolo primárne založené k pokračovaniu °Abduhových reforiem islamu do podoby z obdobia *as-salaf as-sálih* a takto zreformovaný islam následne aplikovať v rámci modernej spoločnosti, ktorá na neho bude pripravená vďaka zreformovanému vzdelaniu. Ahmad Dahlan, tak ako aj °Abduh, považoval islam za racionálne náboženstvo a dával dôraz na idžtihád, čo sa prejavilo v reforme vzdelania, pretože školy začali podporovať kritické a nezávislé myslenie. Je možné pozorovať aj kladný vzťah k súfizmu, ako u Dahlana, ktorý súfizmus považoval za prostriedok k očiste duše a mysle, tak aj u °Abduha, ktorý bol sympatizant mystiky, a dokonca bol stúpencom súfizmu počas jeho študentských čias.

3.3 Uplatnenie myšlienok Muhammada °Abduha v strane an-Nahda

Ovplyvnenie °Abduhom je tiež možné pozorovať v štátoch Severnej Afriky. Islam, na ktorý sa odvolávali nacionalisti Severnej Afriky, patril do °Abduhovej reformnej školy. °Abduh niekoľkokrát navštívil Alžírsko, Tunisko aj Maroko z dôvodu udržania kontaktov so svojimi prívržencami. V Alžírsku učili °ulamá islam, ktorý °Abduh propagoval a myslitelia v Maroku sa stavali do opozície proti takému mysticizmu, ktorý °Abduh neschvaľoval. Učenci písali publikácie ovplyvnené °Abduhovým pôsobením. Tuniský politický líder a spoluzakladateľ strany Destúr °Abd al-°Azíz at-Tha°alibí, ktorý strávil dva roky v Egypte s Afgháním a °Abduhom a tiež navštívil Ahmada Dahlana v Indonézii, obhajoval liberálny a racionálny prístup ku Koránu (Encyclopedia Britannica; Idris 1975: 63). At-Tha°alibí bol označovaný za heretika a spolu s ďalšími obvineniami bol uväznený (Green 1978: 185–186).

V mojej práci sa ďalej budem venovať tuniskej politickej strane an-Nahda. Táto strana bola založená pod názvom *Movement of Islamic Way* (MTI), avšak v roku 1989 bola premenovaná na *Hizb Harakat an-Nahda* (*Party Ennahdha*). História tejto strany siaha do roku 1974, keď sa v Tunisku z hnutia Da'wa oddelili dve samostatné časti. Jedna pokračovala ako hnutie Da'wa, druhá časť, inšpirovaná Muslimským bratstvom v Egypte, sa sformovala do Islamskej skupiny. Z nej sa po pozorovaní situácie Muslimského bratstva oddelila skupina radikálnejších mysliteľov, ktorý založili asociáciu *Progressive Islamist*, a za cieľ si kládli vybudovať modernú islamskú spoločnosť. Hnutie sa v roku 1981 premenovalo na *Movement of Islamic Way*, islamské hodnoty spájalo s uplatnením politického pluralizmu a žiadalo politický status (Garland 1992: 45–47).

3.3.1 MTI (1989 an-Nahda)

Lídrom MTI sa stal Rašíd Ghannúší, silne inšpirovaný dielami Afghániho, al-Banná, Chomejniho a Mawdúdího. Svoje názory, ktorými vyzdvihoval islamskú spoločnosť a vystupoval proti sekularite, publikoval v časopise *al-Ma'rifá*, ktorý vydávalo *Association of Safeguarding of the Quran* (Vandewalle: 608-609). Počas 80. rokov sa MTI, ešte stále ovplyvnené aktivitami Muslimského bratstva, sústredilo na sociálne služby a vzdelávanie, ktoré vláda zanedbávala. Medzi svoje ďalšie ciele MTI zaradilo napríklad zmiernenie turizmu z dôvodu pohoršovania tuniskej spoločnosti západným spôsobom chovania a znovunastoliť islamskú kultúru (Kropáček 1996: 133).

Počas ekonomickej krízy spojenej s nedostatočným záujmom o islam sa MTI začalo politizovať. Ghannúší v zakladajúcej deklarácii v roku 1981 za cieľ MTI stanovil zmenu politického systému a cez reformu inštitúcií ako spôsob, ktorým bolo možné nastoliť islamský štát. Tiež uviedol, že MTI akceptovalo politický pluralizmus, pretože monopol by viedol k diktatúre (Vandewalle 1988: 611–612). Ghannúší sa tiež vyjadril, že demokracia je pre islam prijateľná v prípade, že spoločnosť šari'ou

nahradí sekulárne hodnoty¹⁷ (Kropáček 1996: 133). MTI však chýbal špecifickejší program, najmä čo sa týkalo spoločenskej reformy, avšak ani tento fakt nezabránil nárastu popularity hnutia (Boulby 1988: 605).

Radikalizáciou novovzniknutých islamských organizácií vznikla ostrá konfrontácia s vládou, ktorá vyústila uväznením vedenia MTI. V roku 1984 boli prepustení a Ghannúší musel pozmeniť charakter hnutia z dôvodu proti-islamistickým propagačným akciám (Kropáček 1996: 133; Vandewalle 1988: 612). V roku 1987 bol prezident Bourgiba, voči ktorému bola MTI v opozícii, zosadený nenásilným prevratom premiéra Bena Alího (Boulby 1988: 613). Ben Alí, ktorý pozoroval vzťah Bourgiby a MTI, zatknutých členov hnutia prepustil, a taktiež podnikol určité kroky podporujúce islam v krajine. Ben Alí sa týmito krokmi snažil zmeniť postavenie islamu, ktorý už počas Bourgibovej vlády predstavoval opozíciu, a to pomocou statusu štátu ako ochrancu islamu (Vandewalle 1988: 618). Pre možnú participáciu MTI vo voľbách predložil tri podmienky, medzi ktorými bola podmienka zmeny názvu hnutia tak, aby neobsahoval islam. Ghannúší všetky podmienky prijal a hnutie premenoval na an-Nahda (Garland 1992: 58). Ben Alí však naďalej nechcel uznať politický status an-Nahdy, pravdepodobne z dôvodu výsledku všeobecných volieb z roku 1989, kedy niektorí členovia an-Nahdy kandidovali ako nezávislí, získali 13%, čím predstavovali opozíciu sekulárnej a demokratickej strane (Murphy 1999: 180). Po voľbách sa Ben Alí vyjadril: „*Nie je tu priestor pre náboženskú stranu... Nikdy nie je nevyhnutné miešať náboženstvo a politiku*“ (Murphy 1999: 193).

Napätie medzi vládou a an-Nahdou viedlo k ďalším konfliktom, pričom hnutie našlo podporu najmä medzi mladými študentmi. Ghannúší sa k situácii vyjadril ako k „*pochopiteľnej reakcii skupiny muslimských mládežníckych aktivistov proti tyranskej a represívnej politike režimu*“ (Murphy 1999: 196).

¹⁷ Ghannúší vo svojom diele z roku 1993 *Al-Harrjât al-^ċAmma fí ad-Dawla al-Islamíjja (Public Liberties in the Islamic State)* definoval myšlienku islamskej demokracie tak, že spojil šari^ċu, ako najvyššiu legislatívnu autoritu, so znakmi demokratických systémov, ako sú slobodné voľby alebo suverenita (Torelli: 76).

Medzi rokmi 1992 až 2011 an-Nahda stlmila svoju činnosť a taktiež sa nezapojila do prevratu, ktorý zvrhol autoritatívny režim Ben Alího a jeho strany *At-Tadžma^c ad-Dustúrí ad-Dímúkratí* (*The Democratic Constitutional Rally*) (Basly 2011). Vyhlásili sa prvé nezávislé voľby, v ktorých an-Nahda získala 89 kresiel z 217, čím si zabezpečila prvé miesto (Alhiwar 2011). Po výhre vo voľbách an-Nahda zmenila svoju rétoriku islamskej strany a zaviazala sa, že bude dohliadať na prechod k pluralizmu a podporovala na post prezidenta liberálneho Munsifa Marzúkího (Fawaz 2012: 16). Vo voľbách v roku 2014 an-Nahda vyhrala druhé miesto, kedy získala 27,79% hlasov a 69 z 217 kresiel v parlamente (prvé miesto vyhrala sekulárna Nidaa Tounes s 85 kreslami) (National Democratic Institute: 53).

3.3.1.1 O slobode, demokracii a ľudských právach

Od svojho založenia po výhru v parlamentných voľbách 2011 strana an-Nahda prešla vývojom a viacerými zmenami svojich politických vyjadrení. V dokumente pre voľby z roku 2011 za základ an-Nahda predstavuje svoju predstavu štátu, ktorého štátnym náboženstvom je islam, oficiálnym jazykom arabský jazyk a prioritou je štát založený na republikánskom modeli so zárukou slobodných pluralitných volieb, a ktorý je zárukou demokracie a dodržovania slobody a ľudských práv. An-Nahda zdôrazňuje rolu islamu v štáte ako umierneného prvku, kedy pomocou idžtihádu preukazuje prospešnosť pre celú spoločnosť. V programe sa ďalej spomína, že cieľom an-Nahdy je snaha o sociálny, kultúrny a ekonomický rozvoj založený na islamských hodnotách. (*Le Programme du Mouvement Ennahda 2011: 4–5*).

An-Nahda tiež zaručuje slobodné voľby, tlač, slobodu slova a vyznania, a uznáva rovnaké práva aj náboženským menšinám a rovnosť všetkým občanom, na čo by dohliadal na to určený bezpečnostný orgán (*Le Programme du Mouvement Ennahda 2011: 9*). An-Nahda oficiálne vyjadrila podporu tuniským židom a odmietla požiadavky extrémistov, aby opustili krajinu (Fawaz 2012: 16).

Čo sa týka zavedenia šari'ce, volebný program z roku 2011 sa k realizácii šari'ce nevyjadruje. Avšak po výhre volieb niektorí členovia an-Nahdy vyjadrili svoj pozitívny názor k zavedeniu šari'ce ako k jednému z viacerých zdrojov práva (Feuer 2012: 3).

V strane an-Nahda, ktorá vznikla na základe inšpirácie egyptským Muslimským bratstvom, sa vyskytujú určité spoločné znaky aj s °Abduhovými ideami. °Abduh, Muslimské bratstvo aj an-Nahda si za cieľ kládli vytvorenie slobodnej spoločnosti, ktorej pevným základom je islam a individuálna interpretácia islamu. An-Nahda, ktorá po zvrhnutí autoritatívneho Ben Alího v roku 2011 vyhrala voľby, presadzovala vznik štátu, ktorého náboženstvom bude islam, ako garancia pevnej opory pre všetky stránky života. Je možné pozorovať, že tak ako °Abduh, aj Muslimské bratstvo a an-Nahda považujú islam za systém, ktorý prinesie riešenie v oblasti sociálneho aj politického života.

3.3.1.2 Ženská otázka

Aj napriek tomu, že an-Nahda vznikla podľa vzoru Muslimského bratstva v Egypte, Ghannúší podporuje zvýšenie participácie žien v parlamente (Fawaz 2012: 16). Ďalej sa zaväzuje k sociálnej, kultúrnej a ekonomickej podpore žien a chce zabezpečiť ich rovnosť v participácii v týchto oblastiach života a slobodu v štýle obliekania (Le Programme du Mouvement Ennahda: 23–24). Na základe tohto programu by bolo možné predpokladať, že pohľad an-Nahdy na rolu ženy v spoločnosti je progresívny, avšak výrok člena an-Nahdy Alího al-Arída, v ktorom obhajuje polygamiu ako ušitú pre tuniskú spoločnosť, je aj z °Abduhovho pohľadu ako odporcu polygamie, trochu kontroverzný (Fawaz 2012: 16). Navyše, polygamia je v Tunisku zakázaná od roku 1956 (AlArabiya 2012). Čo sa týka participácie v politike, z 33 volebných okrskoch je v dvoch vedení žena, a Ghannúší sa vyjadril: „*Tuniská žena zatiaľ nedosiahla vedúce postavenie*“ (Chrisafis 2011).

3.3.1.3 Ekonomika

An-Nahda si za cieľ pokladá vytvoriť ekonomické vzťahy na základe moderného systému, ktorý by zároveň obsahoval islamské kritéria. V dokumente z roku 2014 si an-Nahda určuje za cieľ povolenie vzniku islamských bánk a vznik národného centra, ktorý by mal na starosti poistenia, s dôrazom na zdravotné poistenie (Le Programme du Mouvement Ennahda: 5; 14). Taktiež si kladie za cieľ upevniť ekonomické vzťahy s krajinami Maghribu, čím by sa podporila jednota medzi arabskými národmi (Ennahdha). Taktiež sa zaväzuje k podpore solidárneho trhového hospodárstva tak, aby vznikla prirodzená hospodárska konkurencia (Le Programme du Mouvement Ennahda: 5).

An-Nahda v programe z roku 2011 vykazuje typickú rétoriku islamskej politickej strany, kedy modernizáciu ekonomiky a hospodárstva demonštruje na základe islamských princípov. An-Nahda, rovnako ako °Abduh, uprednostňuje spravodlivý obchod, zasluhuje sa o vznik islamských bánk a uvedomuje si dôležitosť majetkového a zdravotného poistenia.

3.3.2 Zhrnutie

Aj napriek tomu, že strana an-Nahda vznikla na základe inšpirácie Muslimským bratstvom, oproti predošlým skúmaným zriadeniam nie je badať priamy vplyv na jej názorový vývoj. V niektorých bodoch je možné pozorovať podporu rovnakých hodnôt u °Abduha aj an-Nahdy, avšak je diskutabilné, či boli do programu strany uplatnené na základe inšpirácie jeho názorov. V ideológii an-Nahdy, ako u islamskej strany, má islam dôležité postavenie. Jej cieľom je vytvoriť islamskú modernú spoločnosť, ktorej štátnym náboženstvom je islam a jeho normy uplatniť v štáte spolu s demokratickými princípmi. °Abduh aj an-Nahda podporujú idžtihád a slobodnú spoločnosť, v prípade °Abduhových názorov oslobodenú od autority a zverenia moci jedincovi.

Čo sa ale v skúmaných organizáciách prejavuje jedine u an-Nahdy je vyjadrenie sa k štýlu obliekania žien. ⁶Abduh, ako podporovateľ európskej kultúry považoval európsky typ ženy za prirodzený model ženy, a to sa týkalo aj štýlu obliekania. ⁶Abduh poukazoval na to, že žiadny článok v Koráne sa nezaoberá nosením hidžábu, a teda je očividné, že nosenie hidžábu nie je náboženským zvykom, ale vychádza z kultúrneho podtextu.

4 ZÁVER

Muhammad ʿAbduh považoval islam za dynamické a progresívne náboženstvo, ktoré však dlhodobým pôsobením konzervatívnych ʿulama stagnovalo. ʿAbduh bol schopný identifikovať slabosti muslimskej ummy, a na základe toho navrhoval reformy, ktoré považoval za potrebné k pozdvihnutiu kultúrneho a národného povedomia spoločnosti, a podnietiť ich k progresu, pretože veril, že muslimská umma je schopná predbehnúť úroveň Západu, čo demonštroval vierou v kompatibilitu náboženstva, rozumu a vedy.

Cieľom tejto diplomovej práce bolo určiť, do akej miery boli moderné islamské strany a hnutia ovplyvnené ʿAbduhovými progresívnymi myšlienkami, a na konkrétnych príkladoch demonštrovať jeho vplyv. Pre toto porovnanie som si vybrala tri vybrané politicko-náboženské a socio-náboženské strany či hnutia v islamskom svete, konkrétne dve politické strany, a to egyptské Muslimské bratstvo a tuniskú an-Nahdu a ďalej socio-náboženské hnutie Muhammadíja v Indonézii..

Muslimské bratstvo bolo založené na myšlienkach Rašída Ridy, ktorý bol ʿAbduhovým žiakom a pokračoval v jeho učení. Vplyv týchto myšlienok je možné vidieť vo viacerých myšlienkach. Jednou z najvýznamnejších bola zlučiteľnosť modernej doby s takou podobou islamu, ktorá sa vyskytovala v dobe predkov, v období *as-salaf as-sálih*. Prvotnou ideou Muslimského bratstva bolo zjednotenie muslimskej ummy pod chalífát a ustanoviť šariʿu za legislatívny zdroj. Aj po ďalšom vývine Muslimského bratstva je možné pozorovať ovplyvnenie týmto myšlienkovým smerom. Zatiaľ čo ʿAbduh bol v rámci svojej doby progresívny aj čo sa týkalo názorov na ženy, podporoval ich vzdelanie a rovnoprávne postavenie v spoločnosti, Muslimské bratstvo pristupuje k tejto otázke opatrnejšie. V programe z roku 2007 síce zaručovalo rovnocenné postavenie ženy, ale jej konanie malo byť v súlade šariʿe a v rámci zachovania jej čestnosti.

Hnutie Muhammadíja dnes vystupuje ako najväčšie náboženské hnutie v Indonézii. Bolo založené Ahmadom Dahlanom v roku 1912, keď myšlienkový smer Muhammada °Abduha stále silne ovplyvňoval vývoj ideológií nie len v Egypte, ale aj za jeho hranicami. Dahlan, oboznámený s °Abduhovými myšlienkami cez jeho diela a časopis *al-Manár*, za cieľ hnutia určil šírenie °Abduhových myšlienok v rámci indonézskej muslimskej ummy. Ako nepolitické hnutie sa Muhammadíja zamerala najmä na zakladanie škôl, v ktorých by sa okrem islamských tradícií a kultúry vyučovali aj moderné vedy, a toto vzdelanie malo byť prístupné pre všetkých. Školy Muhammadíje tiež podporovali idžtihád. Druhou významnou myšlienkou, ktorou bola Muhammadíja ovplyvnená, bol návrat islamu do podoby z doby predkov a jeho použitie v každodennom živote modernej muslimskej ummy.

Poslednou vybranou politickou stranou pre analýzu bola tuniská an-Nahda. An-Nahda bola pri svojom vzniku inšpirovaná egyptským Muslimským bratstvom, avšak krátko po svojom vzniku sa od Muslimského bratstva oddelila. Aj napriek tomu je možné pozorovať určité prvky spoločné pre an-Nahdu aj v myslení Muhammada °Abduha, a to najmä vo vzťahu k islamu a chápaní jeho role, či v postavení ženy v spoločnosti, avšak nemôžem bližšie určiť, či boli tieto názory v ich programe aplikované zámerne na základe myšlienok °Abduha.

Po preskúmaní dostupných zdrojov som prišla k záveru, že Muslimské bratstvo a Muhammadíja vykazujú nasledovanie myšlienok Muhammada °Abduha, pričom v prípade Muslimského bratstva išlo viac o politickú ideológiu a v prípade Muhammadíje sa jednalo predovšetkým o inšpiráciu v pojatí rôznych sociálnych aktivít, vrátane aktivít vzdelávacích a výchovných. Z výsledkov analýzy vyplýva, že v prípade strany an-Nahda nie je miera vplyvu °Abduha na jej ideológiu pozorovateľná, či preukázateľná vo vysokej miere.

5 ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Publikácie

Amárat, A. (1993). *Al-^cAmál al-Kámila li'l-Imám aš-Šajch Muhammad ^cAbduh* (Bejrút; Káhira: Dár Aš-Šarúk).

Adams, Ch. (1933). *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell & Russell).

American Foreign Policy Council (2015). Muslim Brotherhood. 2015, s. 14.

Badawi, Z. (1980). *The Reformers of Egypt: Critique of al-Afghani, 'Abduh and Ridha* (Open Press).

Barker, C. (2000). *Cultural Studies: Theory and Practise* (Great Britain: SAGE Publications Ltd; 4 edition).

Belkeziz, A. (2009). *The State in Contemporary Islamic Thought*. Centre for Arab Unity Studies.

Bellah, R. (1991). *Beyond Belief* (California: University of California Press).

Brown, Daniel. W. (1999). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press).

Burhani, A. N. (2007). *Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of the Muhammadiyah Islamic Movement in Indonesia* [dizertačná práca] (Manchester: The University of Manchester).

Elhady, A. (2015). *Muhammadiyah: A Reform Movement for Empowerment and Enlightenment* [univerzitná práca] (Indonesia: Institute for Islamic Studies).

Esposito, J. (1999). *The Oxford History of Islam* (NY: Oxford University Press).

- Esposito, J. – Shahin, E. (2013). *Islam and Politics* (NY: Oxford University Press).
- Garland, J. E. (1992). *Tunisia: Islam as a Political Force* [diplomová práca] (California: Naval Postgraduate School).
- Gesink, I. F. (2010). *Islamic Reform and Conservatism* (NY: I. B. Tauris).
- Gombár, E. (2009). Moderní Egypt. In: Bareš, Ladislav – Veselý, Rudolf – Gombár, Eduard, *Dějiny Egypta* (Praha: Lidové noviny).
- Green, A. H. (1978). *The Tunisian Ulama 1873-1915: Social Structure and Response to Ideological Currents* (Leiden: Brill).
- Hajj, S. (2009). *Reconfiguring Islamic Tradition* (California: Stanford University Press).
- Hourani, A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age 1798- 1939* (NY: Cambridge University Press).
- House of Commons Foreign Affairs Committee* (2016). 'Political Islam', and the Muslim Brotherhood Review. 7. 11. 2016, s. 58.
- Idris, M. (1975). *Kiyai Haji Ahmad Dahlan, His Life and Thought* [dizertačná práca] (Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University).
- Islahi, A. A. (2012). *Economic Thought of Muhammad Abduh: An omitted aspect of his biography* (Saudi Arabia: MPRA).
- Kerr, M. H. (1966). *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Los Angeles: University of California Press).
- Kropáček, L. (1996). *Islámský fundamentalismus* (Praha: Vyšehrad).
- Laffan, M. F. (2003). *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia* (London: RoutledgeCurzon).

Lechner, F. J. (1998). Modernism. In: Swatos, William H. – Kivisto, Peter, *Encyclopedia of Religion and Society* (United States of America: AltaMira Press), s. 306–307.

Le Programme du Mouvement Ennahda (2011).

McTurnan Kahin, G. (1952). *Nationalism and Revolution in Indonesia* (New York: Cornell University Press).

Menchik, J. (2016). *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism* (NY: Cambridge University Press).

Mitchell, T. (1988). *Colonising Egypt* (London: University of California Press).

Murphy, E. C. (1999). *Economic and Political Change in Tunisia: From Bourgiba to Ben Ali* (Great Britain: Macmillan Press LTD).

National Democratic Institute (2014). Final Report on the 2014 Legislative and Presidential Election in Tunisia. 2014, s. 85.

Porter, J. D. (2002). *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: RoutledgeCurzon).

Rosyad, R. (2006). *A Quest for True Islam a Study of the Islamic Resurgence Movement Among the Youth in Bandung, Indonesia* (Australia: ANU E Press).

Ruswan (1997). *Colonial Experience and Muslim Educational Reforms: A Comparison of the Aligarh and the Muhammadiyah Movements* [dizertačná práca] (Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University).

Sedgwick, M. (2010). *Muhammad Abduh* (England: Oneworld Publications).

- Scharbodt, O. (2008). *Islam and the Baha'í Faith* (Oxon: Routledge).
- Skovgaard-Petersen, J. (1997). *Defining Islam for the Egyptian State* (Leiden: Brill).
- Sukma, R. (2003). *Islam in Indonesian Foreign Policy* (London: RoutledgeCurzon).
- Tadros, M. (2012). *The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt: Democracy Defined Or Confined?* (Oxon: Routledge).
- Ťupek P. (2015). *Salafitský islám* (Praha: Academia).
- Zahid, M. (2010). *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis* (London: I. B. Tauris).
- Zayd, Nasr Abu (2006). *Reformation of Islamic Thought* (Amsterdam: Amsterdam University Press).
- Vickers, A. (2005). *A History of Modern Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Wickham, C. R. (2013). *The Muslim Brotherhood* (New Jersey: Princeton University Press).

Časopisy

- Amir, N. A. – Shuriye, A. O. – Daoud, J. I. (2013). Muhammad Abduh's Influence in Southeast Asia. *Middle-East Journal of Scientific Research* (13), s. 124–138.
- Boulby, M. (1988). The Islamic Challenge: Tunisia since Independence. *Third World Quarterly*, Vol. 10 (2), s. 590–614.

- Din Syamsuddin, M. (1995). The Muhammadiyah Da'wah and Allocative Politics in the New Order. *Studia Islamica*, Vol. 2 (2), s. 37–71.
- Elad-Altman, I. (2006). Democracy, Elections and the Egyptian Muslim Brotherhood. *Current Trends in Islamist Ideology* 3 (1), s. 24-37.
- Fadel, M. (2013). Judicial institutions, the legitimacy of Islamic state law and democratic transition in Egypt: Can a shift toward a common law model of adjudication improve the prospects of successful democratic transition? *I•CON* (2013), Vol. 11 (3), s. 646–665.
- Fawaz, G. (2012). The Many Voices of Political Islam. *The Majjala* 11.6. 2012, s. 5.
- Federspiel, F. M. (1970). The Muhammadiyah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia. *Indonesia*, No. 10, s. 57–79.
- Feuer, S. J. (2012). Islam and Democracy in Practice: Tunisia's Ennahdha Nine Months In. *Middle East Brief*, No. 66, s. 9.
- Fuad, M. (2002). Civil Society in Indonesia: The Potential and Limits of Muhammadiyah. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 17 (2), s. 133–163.
- Kömeçoğlu, U. (2014) Islamism, Post-Islamism, and Civil Islam. *Current Trends in Islamist Ideology*, Vol. 16, s. 17.
- Lauzière, H. (2010). The Construction of Salafiyya: Reconsidering salafism from the perspective of conceptual history. *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 42 (3), s. 369–389.
- Schatbrodt, O. (2007). The Salafiyya and Sufism: Muḥammad 'Abduh and His Risālat al-Wāridāt. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 7., s. 89–115.

Vandewalle, D. (1988). From the New State to the New Era: Toward a Second Republic in Tunisia. *Middle East Journal*, Vol. 42 (4), s. 602–620.

Vatikiotis, P. J. (1957). Muḥammad ‘Abduh and the quest for a Muslim Humanism. *Arabica*, Jan. 1957, s. 55–72.

Internetové zdroje

Ahmed, M. (2015). What is the Muslim Brotherhood? *Religion and Geopolitics*. 8. 9. 2015 (<http://www.religionandgeopolitics.org/muslim-brotherhood/what-muslim-brotherhood>, 27. 2. 2017).

Aisyiyah (<http://www.aisyiyah.or.id/en/page/identitas-visi-dan-misi.html>, 30.4. 2017).

AlArabiya (2012). *Islamist organization demands Tunisia legalize polygamy*. 30. 8. 2012 (<https://english.alarabiya.net/articles/2012/08/30/235171.html>, 9. 5. 2017).

Alhiwar (2011). *an-Natá'idž an-Nihá'ijja li Intichábát al-Madžlis al-Watani at-Ta'sísí* (<http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd=22972>, 2. 3. 2017).

Azarva, J. – Tadros, S. (2007). The Problem of the Egyptian Muslim Brotherhood. *Ikhwan web*. 2. 12. 2007 (<http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=14768>, 28. 3. 2017).

Basly. R. (2011). The Future of Ennahda in Tunisia. *Carnegie Endowment for International Peace*. 20. 4. 2011 (<http://carnegieendowment.org/2011/04/20/future-of-al-nahda-in-tunisia/ic>, 7. 1. 2017).

Brown, N. – Hamzavy, A. J. (2008). The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood. Foray Into Political Integration or Retreat Into Old Positions?. *Carnegie Papers* (89), (http://carnegieendowment.org/files/cp89_muslim_brothers_final.pdf, 22. 4. 2014).

Chrisafis, A. (2011). Tunisia's women fear veil over Islamist intentions in first vote of Arab spring. *The Guardian*. 20. 10. 2011 (https://www.theguardian.com/world/2011/oct/20/tunisia-elections-women-grow-anxious?newsfeed=true, 29. 1. 2017).

Ennahdha. □□ □□ □□□□ □□□□□□ (*Political Statement*) (http://www.ennahdha.tn/العاشر-المؤتمر-من-تذقيته-بجد-الأساسي-النظام, 3. 5. 2017).

Gusw4ndy. *Philosophy of Muhammadiyah* (https://gusw4ndy.wordpress.com/articles/other-subjects/philosophy-of-muhammadiyah-2/, 8. 1. 2017).

Hamzavy, A. – Brown, N. J. (2010). The Egyptian Muslim Brotherhood. Islamist Participation in a Closing Political Environment. *Carnegie Papers* (19), (http://carnegieendowment.org/files/muslim_bros_participation.pdf, 4. 3. 2017).

Hunter, Shireen T. (2013). Islamic Reformism: Definition and Prospects. *Georgetown Journal of International Affairs*. 24. 12. 2013. (http://journal.georgetown.edu/islamic-reformism-definition-and-prospects-shireen-t-hunter/, 16. 1. 2017).

Ikhwan web (2007). *The Muslim Brotherhood's Program*. 13. 6. 2007 (http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=811, 9. 4. 2017).

Muhammadiyah, Historical Events, (http://www.muhammadiyah.or.id/en/content-154-det-timeline-muhammadiyah.html, 21. 1. 2017).

Muhammadiyah, Programs, (<http://www.muhammadiyah.or.id/en/content-55-det-program-kerja.html>, 9. 3. 2017).

Muslih, M. Democracy. *Oxford Islamic Studies Online*. (<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0185>, 5. 1. 2017).

Young Tunisian. *Encyclopedia Britannica*. 20. 7. 1998 (<https://www.britannica.com/topic/Young-Tunisians#ref82078>, 7. 5. 2017).

6 RESUMÉ

In my diploma thesis I focused on the topic “Muhammad ‘Abduh and the manifest of his thoughts in the modern islamic political parties and movements”. My goal was to analyse which thoughts of ‘Abduh were applied in the Islamic political parties and movements. For this analyze I have chosen political parties Muslim Brotherhood in Egypt and al-Nahda in Tunisia and socio-religious movement Muhammadiyah in Indonesia. The methodology of the work is a content analysis of programs and agendas of chosen parties and movement.

I began with the life of ‘Abduh, important events of his life and his work and then I continued with ‘Abduh’s thoughts and reforms. After I summarized his thoughts, I continued with describing parties and movement and their agendas with contemplating which thoughts of ‘Abduh were applied. In the end of every chapter about particular party or movement is a short summary of how was ‘Abduh’s thoughts put in the programs.

From my analysis I can say Muslim brotherhood and Muhammadiyah were influenced with ‘Abduh’s thoughts in a large scale. Muslim brotherhood was influenced mostly with thoughts about politics and society and Muhammadiyah was influenced mostly with social activities. However, in activities and program of al-Nahda I did not find a lot of connection with ‘Abduh’s thoughts.

Muhammad ‘Abduh was an important scholar of his time whose thoughts and reforms had a significant influence not only on his pupils but they are also keeping alive nowadays in the modern political parties and movements.