

Sekularismus v kontextu moderní islámské civilizace

Příspěvek k diskusi o sekularizačních procesech v mimokřesťanském prostředí

Miloš Mendel

Sekularismus a historický eurocentrismus

Sekularismus (resp. *sekularizace*) je poměrně důležitý termín pro historiografii, politologii i religionistiku. Přesto se zdá, že se tomuto fenoménu v moderních dějinách některých civilizací a náboženských systémů nevěnuje v české odborné produkci zasloužená pozornost.¹ Z letných zmínek v namátkou vybraných publikacích lze usoudit, že diskuse o sekularismu se může snadno zatížit civilizační nebo ideologickou orientací mluvčích.² Podobná obtíž vyvstane i v této studii přinejmenším ve chvíli, kdy začneme srovnávat, jak je daný termín či proces sekularizace chápán a vstřebáván různými civilizačními okruhy a vyznačují různých náboženství – například islámu. Z historicko-religionistického hlediska je sekularismus autochtonní pouze v západní, střední a severní Evropě, jinak řečeno, v protestantském nebo římskokatolickém prostředí. Etymologie termínu je spjata s latinským slovem *saeculum* (časnost, světskost, volněji stav uchopitelnosti smyslovým vnímáním). Jeho sémantický obsah implikuje opak nadčasovosti, transcendentna, sféry přesahující schopnosti lidských smyslů. V původním významu se tímto termínem označovala prozaická skutečnost – převádění nemovitého majetku církevní instituce a jí řízené veřejné správy do rukou státu (např. za Velké francouzské revoluce) nebo umírněnější formy vytěšňování církve z přímého vlivu na politickou moc

1 Autora by potěšilo, kdyby jeho článek byl chápán jako první příspěvek k hlubší výměně názorů na dané téma – jak v abstraktní rovině metodologických přístupů, tak formou dílčích případových studií o jednotlivých státech a náboženských systémech, jež sekularizační proces zažily.

2 Například v *Malé československé encyklopedii* (Praha: Academia 1987) se za sekularismus označuje „proces vytlačování náboženského vlivu z jednotlivých oblastí lidské činnosti; nahrazení náboženských funkcí a názorů institucemi ateistickými“. *Akademický slovník cizích slov* (Praha: Academia 2000) doslova opakuje první část výše zmíněné charakteristiky a zmínku o ateismu nahrazuje poukazem na „převedení církevního majetku do světských rukou“.

(např. josefinské reformy v Rakousku-Uhersku). Od 19. století se tohoto výrazu užívá k označení kulturního procesu vymaňování politiky, morálky, vědy či školství z přímého vlivu náboženství a církvi. V teologickém smyslu se ovšem chápe negativně – jako profanace, odpadnutí od Boha, ztráta právních hodnot, ateizace, výsledek ideologické konfrontace.³

Sekularismus se obvykle chápe jako pozitivní vymoženost západoevropské civilizace, jako jeden z průvodních rysů buržoazních revolucí a osvěcenských reforem konce 18. a celého 19. století. Oddělení církevních institucí od právních a vzdělávacích systémů moderního národního státu je považováno za základní předpoklad přechodu společnosti ke kapitalismu. Tento proces byl (alespoň teoreticky) provázen deklarováním tolerance vůči všem „nekonformním“ náboženským proudům, jejichž činnost a doktrína nejsou v příkrém rozporu s proklamovaným ideovým liberalismem. Revoluční princip „nezávislosti občana“ na jakékoli náboženské denominaci byl prohlášen za nedotknutelný, náboženství se svými kulty, symbolikou a formálními projevy religiozity bylo do značné míry vykázáno do soukromé sféry věřícího, jeho rodiny nebo struktury (např. náboženské obce) stojící napříště vně struktury státní.

Tyto jinak známé skutečnosti stojí za to si připomenout, chceme-li zkoumat sekularismus mimo Evropu, například v islámském světě, neboť tam není historicky autochtonní. Mezi sekularizmem a základními rysy historického vývoje v islámu není žádná přímá vazba, islám není se západním sekularismem kompatibilní.⁴ Diskuse o sekularismu v islámu mají proto často podobu poměrně abstraktních spekulativních esejů s nevyhraněným pojmoslovím a neberou příliš v potaz konkrétní historické souvislosti. Málo studií na dané téma vychází z nesporného předpokladu, že evropský kapitalismus, jehož průvodním rysem sekularizace je, mohl vzniknout a rozvíjet se pouze za určité historicko-kulturní konstelace v určitém civilizačním prostoru. Renesance, humanismus, reformace 16. století, osvícenství, vědeckotechnická revoluce – tedy procesy, jež předznamenaly zásadní kvalitativní změny 19. a 20. století v západní části Evropy – se v islámském světě neuskutečnily. Ba co víc, evropský vývoj zůstal přinejmenším od konce 15. století islámským světem nepovšimnut. Arabové o něm věděli velmi málo až do chvíle, kdy počátkem července roku 1798 k břehům Egypta dorazila osvěcensky zpupná Napoleonova flotila. Mezitím v letech 1757-1849 Angličané (Východoindická společnost) postupně ovládli Indii, když ekonomicky a vojensky rozvrátili tamější muslimské státy. Pro islám tehdy začal nedobrovolný

3 Podle B. Horyny in H. Pavlincová a kol., *Judaismus, křesťanství, islám*, Praha: Mladá fronta 1994, 285.

4 Na tuto skutečnost důrazně poukazují na Západě působící arabští historikové a politologové; viz např. Abdou Filali – Ansary, „The Debate on Secularism in Contemporary Societies of Muslims“, *ISIM Newsletter* (International Institute for the Study of Islam in the Modern World), Nr. 2, March 1999, 6-7.

a bolestný proces dílčí akulturace, který se přinejmenším do poloviny 20. století jevil jako nezvratný. V tomto kontextu se s různou intenzitou prosazovala i sekularizace. Ale proces, který byl pro Západ předpokladem a symbolem pokroku, byl do islámského prostředí implantován zvenčí a jako takový byl tamějšími společnostmi chápán jako cizorodý a neopodstatněný civilizační vzor, jehož smyslem je zničit muslimskou identitu.

Sekularismus v islámském prostoru (nebo alespoň to, co z něho islám poznal a vstřebal), je tedy třeba vidět jako nepůvodní importovaný a jednostranný proces či trend, který tam není primárně chápán jako pozitivní, neboť postrádá dostatečnou oporu v domácích společenských vrstvách, jež by byly nositeli nové ekonomické a politické kvality. Je až s podivem, kolik autorů západních politologických či historických prací tuto skutečnost přehlíželo a nepřiměřeně zdůrazňovalo sekularismus jako univerzální průvodní rys modernity, který se přirozeně musí uplatnit všude tam, kde dochází k stále dynamičtější migraci obyvatelstva za prací, urbanizaci, industrializaci a s tím souvisejícímu rozpadu tradičních sociálních struktur. K tomu v poslední době někteří autoři přiřazují „všeobsahující“ koncept globalizace či westernizace, jenž se chápe jako nezvratný a pro islámský svět příznivý.

Kritikové univerzality sekularismu nikdy nebyli ve většině a pro svou skepsi bývali usvědčovani z „orientalistického romantismu“, později z „kulturního relativismu“ nebo z toho, že zpochybňují ušlechtilost sekulárních modelů západních demokracií. Nicméně zhruba od počátku 80. let se odmítání univerzality stalo běžnějším, nikoli však výhradně kvůli specifickému vývoji v islámském světě, nýbrž vzhledem k vývoji v americkém protestantismu (tendence k různým formám neofundamentalismu) a zřetelnému posilování radikálních aktivistických proudů v judaismu, hinduismu a jinde.⁵ Jedním z představitelů tohoto trendu byl i sociolog David Martin, který ostatně už roku 1969 odmítl univerzální platnost sekularizace a došel až k závěru, že „slovo sekularismus by se mělo vyškrtnout ze sociologického slovníku“.⁶ V publikacích jiných současných sociologů náboženství se setkáme s výrazem *secularization myth*,⁷ *desecula-*

5 Na to poukazuje např. Herman De Ley ve studii *Humanists and Muslims in Belgian Secular Society*, University of Ghent 2000 (draft version), p. 4; na řadě míst rovněž spoluautoři sborníku R. S. Appleby & M. E. Marty (eds.), *Fundamentalisms Observed I*, Chicago – London 1991.

6 O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1987, 49.

7 Heba Raouf Ezzat, „Secularism, the State and the Social Bond“, in: A. Tamimi – J. L. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, London: Al-Saqi Books 2000, 124.

8 Ještě v roce 1993 renomovaný sociolog dějin Ernest Gellner cítil potřebu upozornit na to, že „Ve společenských vědách jednou z nejběžnějších tezí je teze o sekularizaci, která se uskutečňuje následovně: za podmínek převažujících ve vědecko-industriální společnosti se svěření společnosti náboženstvím uvolňuje. Do značné míry je to pravda.

rization, return of religion apod.⁸ Svou úlohu při relativizaci sekularismu jistě sehrály rovněž politické události ve střední a východní Evropě na přelomu 80. a 90. let, jejichž průvodním rysem byly mj. různě silné a formulované pokusy některých církví a jim nakloněných politických platforem o desekularizaci politického a společenského života. Teprve v tomto kontextu se začalo objevovat větší množství prací, jež poukazovaly na specifika sekularizačních procesů v mimoevropském prostoru.

Sekularismus a islámská civilizace

Právě na islámské civilizaci je možno demonstrovat, jak kontroverzní je mechanický model odluky náboženství od státu v moderních dějinách. Připomeňme si znovu, jaké základní teze obsahují diskuse o sekularismu, jež nejsou zatíženy omezujícím eurocentrismem. Sekularismus je v nich tak či onak chápán jako:

- a) antináboženský, případně „postnáboženský“ komponent kapitalistických, socialistických, resp. komunistických ideologií;
- b) komponent, jenž postupně zahrnul většinu typů státoprávního uspořádání v Evropě během 19. a 20. století;
- c) specificky západokřesťanská forma vztahu mezi moderním státem a náboženskými institucemi;
- d) model zajišťující kontrolu náboženských institucí politickou mocí, což je základní předpoklad demokracie, občanské společnosti a dynamiky kapitalistického modelu výroby;
- e) základní podmínka liberalismu, tolerance a úcty k nezadatelnému právu jedince zasvětit svůj duchovní život a světový názor idejím, jež mu nejlépe vyhovují.⁹

Rozporuplnost podobných typologií je evidentní dokonce z hlediska celoevropských dějin (katolické Španělsko, Irsko či Polsko, pravoslavný Balkán), natož z hlediska islámského světa. Už s pouhou deskripcí sekularismu tam mají problémy i programově sekularizovaní humanitní vědci. Je notoricky známo, že jakýkoli přenos určitého civilizačního hodnotové-

ale není to celá pravda. Je zde výrazná výjimka – islám. Za poslední století se sevění společnosti islámem neuvolnilo, a dokonce se zdá, že zesiluje. Je to zjevný důkaz neudržitelnosti teze o univerzální platnosti sekularizace...“ E. Gellner, *Marxism and Islam: Failure and Success*, cit. in A. Tamimi, „Origins of Arab Secularism“, in: A. Tamimi – J. L. Esposito (eds.), *Islam and Secularism...*, 13.

9 Podle zobecňujících typologií in H. Bielefeldt, „Muslimen in dem säkularisierten Staat. Ihr Recht mit Europäer zusammenleben“, in: *Muslims in de Lekenstaat*, Gent 2000, 34-35; D. Antjes, *Der Islam. Religion – Ethik – Politik*, Stuttgart 1991; B. Tibbi, *The Crisis of Modern Islam. A Preindustrial Culture in the Scientific – Technological Age*, Univ. of Utah Press 1988; B. Tibbi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. München: Universitätsverlag München 1992.

ho systému do systému jiného naráží na potíže a nedorozumění už v rovině terminologie a její sémantické variability. Jakákoli rozprava na dané téma pak nutně naráží na bariéru neporozumění. Neologismy, jež si například arabština pro termín *sekularismus* vytvořila, jsou sémanticky stejně posunuté a neadekvátní, jako je tomu i v jiných případech, kdy jinak velmi pružný semitský jazyk musel vytvořit termín pro společenský jev, který v arabsko-islámském prostředí nebyl původní (např. revoluce, národ, občanství, vlast). Arabské ekvivalenty pro sekularismus se vytvořily teprve pod tlakem evropské diskuse v posledních dvou desetiletích. K jejich zavedení necítil potřebu ani jeden z „osvícených“ diktátorů 50. a 60. let, kteří se s dílčími úspěchy o reálnou sekularizaci pokoušeli.¹⁰ Arabské termíny pro sekularismus nejsou automaticky vnímány jako přirozené atributy základních pojmů arabského nacionalismu – pokroku (*takaddum*), rozvoje (*tatawwur*), ba dokonce ani socialismu (*ištirákija*).

Mnozí liberální intelektuálové (nemluvě o nábožensky vzdělaných a angažovaných) konstitucionální zásadu sekularismu, vycházející z principu odluky státu a náboženství a záruky náboženských svobod, často zaměňují za nežádoucí výraz protináboženského postoje nebo ateistického teroru.¹¹ Odstup od sekularismu na úrovni běžného diskurzu má navíc v islámských zemích historické opodstatnění vzhledem k západnímu kolonialismu. Muslímské společnosti byly v 19. a první polovině 20. století konfrontovány s nucenou sekularizací politiky, práva, správy a částečně školství. Zatímco v Evropě měla sekularizace (laicizace) jasný národně emancipační a strukturálně ekonomický efekt, v koloniích a protektorátech islámského světa nebylo (s výjimkou Turecka) síly, jež by měla ambici změnit vnitřní kvalitu ekonomické a společenské struktury mj. tím, že společnost vymaní z institucionálního „sevření církve“. Dokonce i dnes lze doložit, že sekularismus jako historicky přirozený soupeř kapitalismu zůstává v islámu spíše nepochopen. V jedné opovržením hodné kategorii importované ideologické náказы se sekularismus mnohdy ocitá se

-
- 10 Viz A. Tamimi, „Origins of Arab Secularism...“, 17; poukazuje na čtyřdílnou arabskou encyklopedii sekularismu pod názvem *Tafkik al-chitáb al-‘ilmáni* (Dekonstrukce sekulárního diskurzu) od egyptského badatele Abd al-Wahhába al-Masíriho, jež má vyjít v létě 2001. V ní autor předkládá 18 různých definic sekularismu, zaznamenaných v moderní arabsky psané odborné produkci. Arabština používá pro sekularismus tři různých novotvarů, jejichž vnitřní sémantický význam implikuje jevy a souvislosti, jež v islámském prostředí nemusí být vnímány jednoznačně pozitivně: *‘dámánija* (od *‘dám* – svět v politickém nebo geografickém smyslu), *‘ilmánija* (od *‘ilm* – věda, poznání), *dunjawija* (od islámského pojmu *dunja* – tento svět, opak *áchira* – Onen svět).
- 11 Např. současný marocký filozof Lahouari Addi používá slovo *lá’ikija* (neologismus vzniklý poarabštěním francouzského laicité) v kontextech, kde má naprosto pejorativní sémantické konotace (urážka, pohana, apod.). In: Lahouari Addi, „La laicité, malentendus et représentations“, in: R. Bistolfi (ed.), *Islam et laicité. Parcours européens*, Confluences Méditerranée, Nr. 32, 1999-2000, 39.

všemi pojmy západní filozofické a ideologické výbavy: racionalismem (*‘aqláníja*), materialismem (*máddíja*), humanismem (*al-haraka al-insáníja*), osvícenstvím (*tanwír*) nebo ateismem (*ilhád*), v některých případech i takovými pojmy jako pluralitní demokracie, politická strana nebo republika. Všechny tyto klíčové pojmy moderních evropských dějin jsou v islámském světě často traktovány rezervovaně, ne-li přímo odmítány jako vedlejší produkty nebo synonyma kolonialismu a západního kulturního impaktu.

Na druhé straně by zdaleka neodpovídalo realitě tvrzení, že cílený evropský pokus o implantaci vlastního ideového a politického modelu zůstal v islámských zemích zcela bez odezvy a trvalého vlivu. Ideový odkaz francouzské revoluce se muslimům zdál ostře protikřesťanský, což znamenalo negativní. Arabská a turecká inteligence v 19. století stále častěji sledovaly vývoj ve Francii s nadějí, že tam naleznou impulzy k pochopení a osvojení moderní vědy, školství a materiálních vymožeností, jimiž Evropa islámský svět tak ohromila a pokořila. Evropská myšlenka a praxe odluky náboženství od státu začala být stále přitažlivější pro řadu muslimských reformistických myslitelů 19. a 20. století. Z evropských univerzit se domů vraceli mladí, reformám oddaní intelektuálové, kteří byli v různé míře indoktrinováni evropským liberalismem a vědou, ale nedokázali si představit, že implantace těchto hodnot do islámské civilizace by mohla v delší perspektivě přivodit erozi dosud kompaktního životního stylu a role náboženství v tamějším společenském a politickém životě. Jen menší část myslitelů pochopila pravý smysl sekularizace pro Evropu a byla ochotna uvažovat o oddělení náboženských kategorií a struktur od moderní legislativy a politiky i doma. Naprostá většina islámských učenců – *‘ulamá* – si evropský sekularismus vůbec nespojovala s vlastním náboženstvím.¹² Teprve mnohem později se pozorováním okolního světa *‘ulamá* přesvědčili, jakou hrozbu pro dosavadní integritu a pozice islámu tento trend představuje. Velký otřes jim způsobila první (a dosud jediná) antiislámská revoluce, v jejímž čele stál někdejší osmanský generál Mustafa Kemal Atatürk. Od 20. let 20. století si žádný jiný revoluční nacionalistický vůdce nedovolil vyhlásit odluku jako základní princip svého revolučního teroru. Turecká zkušenost se proto stala v meziválečném období vděčným tématem polemických traktátů mnoha muslimských reformátorů, neboť turecká národní revoluce vyhlásila sekularismus za zákon republiky.¹³ Ale v arabském světě teprve egyptská revoluce v 50. a 60. letech učinila postupné kroky směrem k sekularizaci veřejného života (represe proti islámským stoupencům královského režimu a Muslimským

12 B. Lewis, *Islam and the West*, Oxford Univ. Press 1993, 184.

13 Turecko záměrně vypustilo z první republikánské ústavy jakoukoli zmínku o náboženství, přestože právě turecká společnost byla z náboženského hlediska poměrně ho-

bratřím, reforma univerzity al-Azhar počátkem 60. let, podřízení wakfů sekularizované státní správě). Ještě umírněnější cestou šel režim Habiba Burgiby v Tunisku, kde byly už v 19. století založeny mimořádně příznivé podmínky pro sekularizaci školství, vědy, postavení ženy apod. To vše v dané době vypadalo jako nezvratný proces, který sice čelí překážkám, ale v kontextu rozvoje západoevropského sekularismu, resp. poválečné praxe evropských komunistických států nemá alternativu.

Jako příklad toho, že vývoj v posledních dvaceti letech prokázal opak, mohou sloužit třeba ba'sistické strany (a jejich ideologie).¹⁴ Když Háfiz al-Asad a jeho alawitská frakce ba'sistické strany v únoru 1982 krvavě potlačovala islámsky orientovanou revoltu v Hamá (baště sunnitského islámu), syrský prezident donutil sunnitské uľamá v Damašku k vydání fatwy, jež legitimovala jeho „heretický“ režim a nechal se opakovaně vidět v televizi jako modlící se muslim a poutník do Mekky. Podobně irácký prezident Saddám Husajn, jenž v dubnu 1980 nechal veřejně oběsit příslušníky prominentní ší'itské teologické rodiny as-Sadr, kteří agitovali pro islámskou revoluci v sousedním Íránu, začal své státnické projevy obohacovat o verše z Koránu a svou politickou praxi legitimoval různými „podobnostvými“ ze života Prorokova. O několik měsíců později se nechal

mogenní – sunnitská. Šarí'a byla zrušena v plném rozsahu a nahrazena právním modelem podle francouzského a švýcarského vzoru. Bylo zrušeno mnohoženství, súfijské (mystické) řády, zdegenerovaná islámská forma otroctví a byla vyvlastněna nadační půda (*awkáf*) všude tam, kde bylo třeba zrušit instituci mešit a madras jako potenciálních ohnisků kontrarevoluce. Muži byli nuceni pod vysokými tresty vyměnit tradiční fezy za evropské klobouky, ženy z městských ortodoxních rodin nesměly vycházet na ulici v tradičních oděvech a se zahalenými obličejí. Obyvatelky sultánských a vezírských harémů byly „osvobozeny“ a vyhnány do výrobního procesu. Evropsky vyhlížející manželský pár a emancipovaná pracující žena se staly symboly turecké revoluce.

- 14 Socialistická strana arabské obrody (*Hiżb al-ba'ih al-'arabí al-iřtirákí*) vznikla v roce 1947 v Sýrii. V jejím čele stáli intelektuálové Michel 'Aflaq (syrský ortodoxní křesťan) a Saláhuđdín Bitár (sunnitský muslim). Jakkoli ideologicky přiznávala islámu pozitivní místo v dějinách „arabského národa“, byla to strana výrazně nacionalistická, a tedy „antiklerikální“. K moci se později dostaly dvě její frakce – v Sýrii (1963) a Íráku (libativně 1968), působila rovněž v Libanonu a Jemenu.
- 15 Dne 22. září 1980 Írák napadl Írán ve snaze obsadit jeho jihozápadní provincii Chúzestán s převážně arabským obyvatelstvem a strategickými ložisky ropy. Agrese se vyvinula v osmiletý konflikt, během kterého sekulární režim v Íráku využil všech možných náboženských symbolů a argumentů, jež mu měly dodat na legitimitě a psychologicky mobilizovat obyvatelstvo. Šel tak daleko, že na klasickou státní vlajku Íráku nechal umístit nápis *Alláhu akbar* (Bůh je veliký), což odhlasoval nejen sekulární irácký parlament, ale k vyjádření v podobě fatwy byl donucen i režimu loajální sunnitský klérus. Když bylo v roce 1985 na frontě nejhůř, irácké sdělovací prostředky oznámily, že „bojující prezident“ viděl ve snu Proroka, jenž mu vnukl myšlenku, aby *bezwěrcům* (zanádika, madžús – středověké výrazy pro heretiky a mágy, stoupence zoroastrismu) vyhlásil *al-džihád bi's-sajf* (džihád mečem), což je jedna z právních (šarí'atských) interpretací termínu *džihád* (úsílí o upevňování a šíření víry). Podobných příkladů bychom ze současného islámského světa mohli uvést celou řadu. Všechny by mohly posloužit jako důkazy stavu, v němž se nachází proces sekularizace v islámském světě.

snímat kamerami, jak se v polní uniformě modlí v centrální bagdádské sunnitské mešitě za vítězství svých zbraní nad „rasistickým perským nepřitelem“.¹⁵

Už celé čtvrtstoletí sledujeme sílící negativní reakci řady islámských subversivních hnutí a skupin, nepřesně nazývaných jako fundamentalistické, na praxi více nebo méně sekulárních režimů v Egyptě, Sýrii, Iráku, Alžírsku, Maroku, Bangladéši, Malajsii, Indonésii a dokonce i v baště sekularismu – Turecku. Jsme svědky různě formulovaných výzev k očistě od nánosu nežádoucích *inovací* (arabsky *bid'a*, pl. *bida'*) jimiž je zaplevelena „autentická šari'a“ a islámský mravní kodex. Jsme svědky toho, jak etnicko-konfesionální (nacionalistická) emancipační hnutí přijímají archaický islámský model státoprávního uspořádání za svůj ve snaze vymezit se vůči reálnému politickému nepříteli (Čečeni, bosenští a srbští Muslimové, muslimové na jižních ostrovech Filipín, Ujgurové v čínské provincii Sin-ťiang, etnicky autochtonní obyvatelstvo indonéského ostrova Sulawesi – Celebes, svým způsobem i hnutí Tálebáne hakk v Afghánistánu). Ve všech zmíněných a dalších případech se do středu pozornosti dostávají archaizující představy o státu a právu, jež byly před třiceti lety považovány za překonané. Po dlouhých desetiletích, kdy například arabský (lokální nebo panarabský) nacionalismus byl považován za nezpochybnitelnou konstantu společenského pokroku, jsme svědky spontánní negativní reakce významné části arabských společností na všechny dosud vyzkoušené typy sekularizace.

Egypt – sekularizace v půli cesty

Egypt je v mnohém ohledu osou celého islámského světa. Káhira je sídlem nejrenomovanějšího islámského vysokého učení – univerzity al-Azhar, centrem islámského reformního myšlení na přelomu 19. a 20. století, kolébkou arabského nacionalismu, arabského socialismu, liberálně marxistických koncepcí i různých odstínů tzv. islámského fundamentalismu. Právě Egypt je vhodným příkladem, na němž je možno sledovat a analyzovat svár sekulárních a islámských tendencí v moderních dějinách.

Významné spory se odehrály ve 30. letech 20. století, v době, kdy formálně (od roku 1922) nezávislý Egypt byl politicky a ekonomicky stále závislý na Velké Británii a střídavě v něm vládly tzv. palácové strany, sdružení probritské kompradorské buržoazie a wafdisté – strana vlastenecky orientovaných středních a podnikatelských vrstev. Byla to doba, v níž se na intelektuální scéně profilovaly dva tábory: sekulárně smýšle-

16 Mezi muslimskými reformisty návrat k tradici a původní čistotě víry a práva nejkonceptnější prozaval Muhammad Rašid Ridá (1865-1935), mj. protagonistu teze o potřebě návratu k odkazu „ctihodných předků“ (*as-salaf as-sálh*), na jehož názory navázal intelektuální proud *salafija* a také Hasan al-Banná, zakladatel hnutí Muslimských bratří.

jící nacionalisté s přetrvávající hlubokou úctou k islámskému kulturnímu dědictví a stále radikálnější představitelé tradicionalistického proudu v islámském reformismu,¹⁶ z nichž mnozí své politické aspirace projevíli opoziční činností v rámci Asociace muslimských bratří, patříce k vrstvě *‘ulamá*, jež s nimi přinejmenším sympatizovala. Je ironií dějin, že ideové střety, k nimž tehdy v Egyptě docházelo, se mohly transparentně odvíjet právě díky relativně liberálnímu ovzduší, jež v zemi vládlo. V Atatürkově Turecku té doby by něco podobného nebylo možné.

Řada diskusí přerostla v otevřené skandály a ideové boje, z nichž některé neunikly pozornosti západní islamistiky, jiné málem upadly v zapomnutí. Takový byl i příběh Muhammada Abú Zajda.¹⁷ I když jeho případ zaujal egyptskou veřejnost, zůstal ve stínu dvou dobových dramatických kauz, jejichž aktéry byli dva slavní myslitelé celoislámského rozměru – *‘Alí ‘Abd ar-Ráziq* a *Táhá Husajn*.

Muhammad Abú Zajd byl *šajch* ústřední mešity ve městě Damanhúr, v hluboce tradicionalistickém prostředí nilské delty. Byl uznávaný *chatíb*¹⁸ pátečních modlitebních obřadů a ve 20. letech napsal několik esejů s exegetickou tematikou, jež nevybočovaly z rámce konvenčních, obsahově nepřilíš plodných úvah řadových *‘ulamá*. V prosinci 1930 však uveřejnil komentář ke Koránu pod klasicky rýmovaným názvem *Al-hidája wa ‘l-‘irfán fí tafsír al-Qur‘án bi ‘l-Qur‘án* (volně: Boží vedení a mystická iluminace ve výkladu Koránu Koránem samým). Dílo bylo staženo z prodeje a patrně se nezachoval jediný výtisk.¹⁹ Izraelský badatel Ami Ayalon se pokusil rekonstruovat jeho obsah analýzou řady dobových polemických komentářů. Abú Zajd například zapojil do interpretace koránských zázraků (jinak v Koránu látka nepřilíš frekventovaná) racionalistická kritéria a odmítl jakákoli jejich vysvětlení, jež by nebyla v souladu s lidským rozumem a empirickým poznáním. Zpochybnil tradiční pojetí Prorokovy nebeské pouti (*isrá‘*) na hřbetě okřídleného oře Buráka z Mekky do Jeruzaléma a usoudil, že dotyčné koránské verše se vztahují k Muhammadovu odchodu (*hidžra*) z Mekky do Medíny. Za Nejvzdálenější mešitu (*al-masdzid al-aksá*), kde měl Muhammad vystoupit na nebesa (*mi‘rádž*),

17 Jedinou referenci na tento případ lze najít in A. Jeffery, „The Suppressed Qur’an Commentary of Muhammad Abu Zaid“, in: *Der Islam* XX, 1932, 301-308, a krátkou zmínku u H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago: Chicago Univ. Press 1947, 54. O analýzu dobových arabských materiálů téma rozšířil až izraelský politolog Ami Ayalon ve studii *Egypt’s Quest for Cultural Orientation*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University, 2000.

18 *Chatíb* – volně „kazatel“, zpravidla představitel duchovenstva (*‘alim*), mající kvalifikaci prováděti promluvu (*chutba*) při páteční kolektivní modlitbě v mešitě. Chutba má povinnou (formální) část v arabštině a exegetickou (teologicko-etickou) část v rodném jazyce. Antologie slavných promluv známých *‘ulamá* bývají jedním z vědeckých žánrů soudobé islámské nábožensko-právní literatury.

19 A. Ayalon, *Egypt’s Quest...*, 4.

20 *Ibid.*; viz též A. Jeffery, „The Suppressed Qur’an Commentary...“, 306.

prý je patrně nutno považovat hlavní modlitebnu Muhammadovy ummy v Medíně, a nikoli fiktivní svatostánek na Chrámové hoře v Jeruzalémě.²⁰

Když se kniha objevila, známý 'álím univerzity al-Azhar, šajch Muhammad Ahmad az-Zawáhíri, si všiml, že mladí asistenti šíří spisek mezi studenty a činí ho tématem exegetických seminářů. Obrátil se na státní úřady a docílil toho, že kniha byla státní bezpečností světské moci konfiskována a asistenti přeloženi na provinciální univerzity v Asjútu a Tantě. Pětičlenná komise význačných konzervativních 'ulamá sepsala 75-ti stránkovou rozpravu, uveřejněnou v náboženské revui *Madžallat al-Azhar*, v níž byl Abú Zajdův tafsír „vyvrácen“ (*taháfut*). Hovoří se v ní o autorových „bludech“ (*dalálát*) a „pomýlenostech“ (*abátíl*). Taková „překroucení“ (*tahríf*) Koránu (rozuměj autentického slova Božího) byla důkazem, že autor je „zbloudilec“ (*há'ir*) a „lhář“ (*affák*). Jeho názory jsou „strašnou herezí proti víře“ (*al-ilhád aš-šaris fi'd-dín*) a „výpad“ (*hur-rúdž*) proti Poslu Božímú (*rasúlu'lláh*). Následoval *hukm* (forma fatwy, svého druhu interdikt). Abú Zajd byl jako 'álím exkomunikován, bylo mu zakázáno nejen přednášet na islámských vysokých učeních v Egyptě, ale i působit v mešitách jako chatíb.

Případu se ujal i přední představitel reformního myšlení Muhammad Rašíd Ridá, který dokonce vyjádřil zklamání nad umírněností azharské exkomunikace a vyzval k veřejnému pranýřování učence. Sám mu věnoval čtyři zdrcující traktáty ve své věhlasné revue *al-Manár* (Maják), v nichž Abú Zajda během roku 1931 obvinil z apostaze (*irtidád*) a pokrytectví (*nifáq*).²¹ Neváhal použít výrazů jako „bezvěrectví“ (*kufr*), „ateismus“ (*ilhád*) a (volně) „pomahač strůjců rozvratu“ (*mus'á'id al-mihna*). Na základě těchto obvinění skupina duchovních podala u sekulárního soudu podnět k trestnímu stíhání, neboť takový člověk neměl právo být ženat s muslimkou a dědit po svých muslimských předcích. Soud v prvostupňovém řízení uložil obžalovanému rozvod. Teprve odvolací soud v Káhiře rozsudek zrušil, ale Abú Zajd se musel vystěhovat a svou ztracenou společenskou prestiž už nikdy nezískal zpět.

Pro onu dobu byl ovšem symptomatický zejména případ vynikajícího reformního myslitele 'Alího 'Abd ar-Ráziqa.²² Věhlasný 'álím a šari'atský soudce (*qádí*) z al-Mansúry uveřejnil v roce 1925 knihu pod názvem *Al-islám wa usúl al-hukm* (Islám a základy moci).²³ Její hlavní význam spo-

21 A. Ayalon, *Egypt's Quest...*, 5.

22 Blíže viz např. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, Oxford Univ. Press 1970, 183-191; C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, New York: Russel & Russel 1933; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin: University of Texas Press 1988, 62-68; L. Binder, *Islamic Liberalism. A Critic of Development Ideologies*. Chicago: Chicago Univ. Press 1988, 128-169.

23 Autor má k dispozici reed. vydání *Al-islám wa usúl al-hukm. Bahth fi'l-chiláfa wa'l-hukúma fi'l-islám*. (Islám a základy moci. Studie o chalífátu a islámské vládě), al-Qáhira 1987.

čival v tom, že při interpretaci počátků a místa islámu v dějinách vstoupil do prostoru, kam se dosud žádný reformistický myslitel neodvážil nebo ani odvážit nechtěl. Vysoce profesionálně a s použitím principu svobodné interpretace svatých textů (*idžtihád*) nově formuloval pojetí a vizi budoucnosti instituce chalífátu, když došel k závěru, že islám nikdy na politickou moc neaspiroval a že *umma*, resp. *chiláfa* znamenají pospolitost a její formální strukturu především v duchovním smyslu. K otázce politické moci a úloze islámu ve společnosti přistoupil ze sekularistické perspektivy a na mnoha místech zdůraznil, že politické elity v dějinách islámské civilizace se většinou ideálům islámu zpronevěřovaly nebo je programově ignorovaly. Proto by měl islám dobrovolně ustoupit efektivnímu modelu státoprávního uspořádání, jenž by, nicméně, měl být autentický a odpovídající slavným tradicím islámských dějin. Islám by měl sloužit pouze jako zdroj morální korekce politické praxe.

Skandál, který tato kniha vyvolala v náboženských kruzích, si můžeme představit, zvláště uvědomíme-li si širší dobový kontext. Kniha vyšla necelý rok poté, kdy turecký sekulární reformátor Mustafa Kemal Atatürk oficiálně zrušil instituci chalífátu, jejímiž formálními ochránci byli po celá staletí osmanští sultáni. Kemalistické reformy byly v islámských kruzích vášnivě odmítány, a ^cAbd ar-Ráziq se tak stal mj. „mluvčím ďábla našeptávače“ (*an-nátiq bismi'd-dadžďžál*).²⁴ Nejvyšší radou pro vydávání fatw (*Madžlis al-iftá' al-a'lá*) byl zbaven univerzitního diplomu a práva vykonávat funkci soudce. Nesměl vykonávat ani náboženské obřady a účastnit se exegetických rozprav. Na jeho stranu se postavili liberální a levicoví intelektuálové, jejichž ódy na sekularismus a výpady proti náboženským konzervativcům odsouzenému jen přitížily. Probritská vláda a neschopný královský dvůr zaujaly pragmatickou pozici „mrtvého brouka“, ačkoli se jednalo o konkrétní projev vleklého strategického střetu mezi vládnoucí vrstvou národní nebo kompradorské buržoazie a mezi společenskými silami, jež rozvoj egyptského kapitalismu a liberalismu brzdily.

Táhá Husajn, jeden z nestorů egyptského moderního myšlení a zakladatel moderní arabské literární vědy, se stal obětí podobného střetu. Absolvent al-Azharu a profesor na světské Káhirské univerzitě ve druhé polovině 20. let uveřejnil odbornou monografii s názvem *Fi's-š'ri al-džáhilí* (O předislámské poezii), v níž uplatnil metody moderní literární kritiky při analýze předislámského literárního dědictví. Jeho studie obsahovala i výzvu k reinterpretaci textu Koránu a sunny (prorockých tradic) v souladu s postupy moderní křesťanské biblistiky a světské vědy. Podnítil diskusi o „časovosti“ a „lidské dimenzi“ obou posvátných textů, pokusil se je

24 O. Carré, *Ali Abdel-Razek et les autres. Leurs conception nouvelle du monde musulman dans l'époque moderne*, Paris: Soleil 1989, 54.

nově nahlédnout jako reflexi historické reality, jako prameny vhodné ke kritické analýze.²⁵ Ulamá z al-Azharu ho rovněž označili za heretika a soudně vymáhali jeho vyloučení z univerzity a veřejného života. Soud první instance ho obvinil z urážky státního náboženství a Táhá Husajn musel dočasně opustit zemi.

Všechny tři výše zmíněné případy, přes své odlišnosti, mají společný signifikantní rys: byly nesporným výrazem latentního historicky podmíněného napětí mezi dvěma světovými orientacemi – islámskými tradicionalisty a islámskými „liberálními modernisty“. Předmětem sporu nebylo nic menšího než charakter egyptské kulturní identity a orientace. Šlo o to, zda se prosadí lokální nacionalismus a s ním sekularizace společenských a státoprávních struktur. Pro všechny tři kauzy je příznačné, že v době, kdy konzervativní egyptský klérus pochopil nebezpečí sekularismu pro budoucnost islámu jako základního civilizačního (národního) tmelu, nositelé sekularizačních tendencí ovládající sekularizovanou exekutivu a legislativu, se nedokázali postavit za ty představitele intelektuálního spektra, kteří nabízeli svou pomoc – vážnou celospolečenskou rozpravu o budoucím strategickém vztahu mezi státem a náboženstvím.

Nastolené téma se stane ještě zajímavějším, když situaci v Egyptě 30. let srovnáme s tamějšími poměry o 60 let později. Pikantnost srovnání bude ještě ostřejší, když vybereme případ islámského intelektuála stejného jména – Abú Zajda. Nasr Hámíd Abú Zajd (nar. 1943) byl docentem na katedře arabštiny Filozofické fakulty Káhírské univerzity.²⁶ V květnu 1992 podal k profesorskému řízení práci založenou na výsledcích svého bádání ve třech monografiích a řadě článků, v nichž se zabýval kritickou analýzou islámských textů a témat reformistické diskuse meziválečného období. Vědecká rada posuzovala jeho práci dlouhých sedm měsíců a konzultovala ji s řadou externích odborníků na islámské právo a exegetiku. V prosinci rozhodla Abú Zajdovu žádost nedoporučit s tím, že jeho studie obsahují blasfémii. Proti němu se postavil zejména profesor lingvistiky Abd as-Sábúr Šáhín, který mu nemohl zapomenout, že v roce 1988 veřejně kritizoval praktiky některých tzv. „islámských investičních společností“. Šáhín držel 13. dubna 1992 chutbu v známé káhírské mešitě Amra Ibn al-Áse, v níž obvinil Abú Zajda z odpadlictví za to, že ze-

25 C. Adams, *Islam and Modernism...*, 254-259; N. Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge: Harvard Univ. Press 1961, 130-131, 153-155, 165-167; J. Oliverius, *Moderní literatury arabského Východu*, Praha: Univerzita Karlova 1995 (skriptum) – dle rejstříku.

26 K případu Nasra Hámida Abú Zajda je k dispozici několik studií: N. Kermani, „Die Affäre Abu Zayd, eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen“, *Orient* 35, 1994, 1, 25-49; M. Abaza, „Civil Society and islam in Egypt: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd“, *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies* 2, 1995, 2, 29-42; G. N. Sfeir, „Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture; Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd“, *Middle East Journal* 52 (Summer 1998), 3, 402-414.

směšnil Korán „zavádějícími úvahami“ (*chawátir dálla*) o takových pojmech jako je ráj (*firdaus*), peklo (*džahanna*) a den zmrtvýchvstání (*jawm al-qijáma*), a z toho, že „chápe Písmo (*al-Kitáb*) tak, jako by to byl výtvar lidské bytosti“.²⁷ Znemožnění akademického postupu a veřejné pranýřování však nestačilo. Šáhín inicioval vydání fatwy, jež Abú Zajda usvědčila z hereze (*irtidád*). Jako *murtadd* nesměl dále zůstat ve svazku se svou muslimskou ženou Ibtihál Júnis, profesorkou francouzské literatury na Káhírské univerzitě. Fatwa dokonce připouštěla, že v takovém případě může být provinilec zabit. Šáhínova výzva byla záhy vyslyšena a skupina azharských *‘ulamá* dala podnět k Abú Zajdově stíhání a zrušení jeho sňatku. V lednu 1994 soud v prvostupňovém řízení prohlásil žalobu za neopodstatněnou, ovšem proto, že „žalobce nemá pro požadavek rozvodu žádný přímý osobní důvod“. Zdálo se, že věc je tím uzavřena. Abú Zajd dokonce napsal ironické pojednání se zvukomalebným názvem *At-takfír fí zamán at-takfír* (Myšlení v době obviňování z bezvěrectví). V květnu byl jmenován profesorem a začal znovu sebevědomě publikovat.

Šáhínova skupina se verdiktem sekulární justice cítila ponížena a jednala dál. Zorganizovala masivní kampaň ve sdělovacích prostředcích a veškeré hlasy na Abú Zajdovu podporu ze strany spisovatelů či novinářů označovala za „marxistický komplot“ proti islámu. V polovině roku 1995 odvolací soud vrátil rozsudek s tím, že Abú Zajda vskutku shledal odpadlíkem, a nařídil jeho rozvod. Jeho „neetické názory“ údajně „nezaručovaly harmonické manželství s bezúhonnou občankou státu“.

Rozsudek vyvolal nebyvalou vlnu odporu v kruzích sekularizované inteligence, avšak spíše mimo univerzitní půdu, jež je od 70. let převážně ovládána „islámskými sdruženími“ (*al-džamá‘át al-islámíja*), studenty, z jejichž aktivit mají sekularisté opodstatněné obavy. Do ulic vyšly také tisíce stoupců Muslimských bratří žádající provinilcovu smrt. Po sérii výhrůžek a insultací manželský pár opustil Káhiru a nakonec získal práci na univerzitě v Leidenu. V srpnu 1996 Nejvyšší soud odmítl odvolání a potvrdil verdikt prvostupňového řízení. Ačkoli šlo o nejvyšší justiční orgán poměrně výrazně sekularizovaného islámského státu, stále ještě zbývalo několik procedurálních kroků, aby byl případ právně uzavřen. Diskuse právních expertů ve sdělovacích prostředcích nebraly konce a teprve po měsíci státní soudce vystoupil v televizní debatě, v níž s odkazy na Korán a Prorokovu shovívavost vůči jiným názorům oznámil veřejnosti, že Abú Zajd v Egyptě nemůže být odsouzen za přečiny, z nichž je obviňován.

Případ profesora Abú Zajda opět prohloubil propast mezi dvěma trendy v egyptské společnosti. Radikální islámský tábor označoval verdikt odvolacího soudu za „velký úspěch v boji proti všem, kdo nabádají ke zlu... ja-

27 Citace k případu Abú Zajda jsou převzaty z M. Abaza, „Civil Society and islam...“; G. N. Sfeir, „Basic Freedoms...“.

ko dobrou zprávu egyptské ummě, že éra faraonistů (*fir^ʿauníjún*),²⁸ sekularistů a marxistů v islámském Egyptě skončila“. Sekularizovaná inteligence, křesťané a egyptská levice – ti všichni byli šokováni tím, že „v zemi Gamála Násira se světská justice bázlivě krčí před fanatickými křiklouny a dává průchod stanoviskům reakčních elementů“. Představitelé některých politických stran, právníci, novináři, akademické kruhy a levicovní aktivisté vystupovali na shromážděních na sekulární univerzitě ʿAjn Šams a zdůrazňovali, že výsledek Abú Zajdova případu ukáže, zda Egypt patří mezi moderní země světa. Vytvořil se občanský *Výbor na podporu Abú Zajda* sdružující osoby různé politické orientace a intenzity náboženského přesvědčení. V jedné televizní debatě například spolu vystupovaly dvě intelektuálky – liberální marxistka a jistá profesorka s Univerzity v Zaqáziq, jež v reakci na rozvod nařízený Abú Zajdovi vyjádřila ochotu stát se jeho druhou legitimní manželkou a své rozhodnutí označila jako „džihád za Boha“.

Není pochyb o tom, že přívrženci obou táborů na případu Abú Zajda ideologicky parazitovali, demonstrující tak věrnost mnohem hlubším zásadám příští politické a kulturní orientace Egypta. To není překvapivé zjištění. Zajímavé ovšem je, že po šedesáti letech se představitelé exekutivy, justice, státních úřadů a vedení sekulárních vysokých škol zachovaly ke kauze, jež hýbala veřejností, přinejmenším stejně oportunisticky či pragmaticky, jako Brity podporovaná vláda neoburžoazie počátkem let třicátých. Premiér, ministr spravedlnosti, vysokého školství i vnitra – ti všichni necítili potřebu se k věci vyjádřit, neboť neholdlali „zasahovat do činnosti nezávislé justice“, „porušovat princip svobody slova“ a „bránit věřícím v jedinstvo Boží a Boží zjevení Koránu (*al-muʿminúna biʿt-tauhíd wa tanzíl al-Qurʿán*)), aby v egyptské vlasti svobodně vyjadřovali kritické pocity“.

28 Faraonisté – narážka na ideologické priority egyptského sekulárního nacionalismu, který ve 20. století kromě islámského a křesťanského (koptského) dědictví pozitivně zhodnocoval i dědictví předislámských starověkých civilizací na území Egypta.

SUMMARY

**Secularism in the Context of Modern Islamic Civilization:
Contribution to the Debate on Secularization Process in a non-Christian Milieu**

The article examines one of the most controversial topics concerning developments of the Islamic societies in the modern and contemporary history. The author stresses that while the secularism is, by no means, an authentic attribute of the modern history within the West European space, in the Islamic civilization, on the contrary, the same process, or at least some of its features, have been implemented, sometimes by force, from outside. The article also questions attitudes of a rather representative group of scholars of various branches, who stand behind the principle of universality of secularization, and submits some examples of „desecularization“ even in a very heart of Western civilization – the American Protestant neofundamentalism and Christian revival on the whole, not spoken about similar contemporary events and phenomena in so deeply secularized regimes as that of India, Israel etc. The author further speaks about „half-way-secularized“ Islamic societies returning to the beginnings of modern era in Islam from the viewpoint of the place of the religion in the state structure. He places the historical roots of Islamic mistrust in the secular worldview to the times of European colonial impact. While in Europe the secularization and laicisation had clear emancipatory effects (liberating society and man’s mind from the ideological and institutional shackles of the Church, Muslims at that time were confronted with alien secular values imposed by Western powers. Nevertheless, the author realizes, the process separating a modern state and political structure from the influence of religious institutions, left, at least to some extent, traces in Muslim societies, but still labels the present situation as possibly (likely) reversible. In the third chapter he describes several concrete cases of cruel clash between two mainstreams in the Egyptian society – represented by traditionalist Islamic scholars being supported by radical fundamentalist groupings which angrily refuse all Western values (including secular law system) and adherents of more or less secularized strata of Egyptian society, whose present position seems to be now even weaker and more defensive than some sixty years ago.

Orientální ústav AV ČR
Pod vodárenskou věží 4
182 08 Praha 8

MILOŠ MENDEL

