

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Islámský feminismus

Daniela Navrátilová

Plzeň 2014

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Blízkovýchodní studia

Diplomová práce

Islámský feminismus

Daniela Navrátilová

Vedoucí práce:

Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2014

.....

Ráda bych poděkovala panu Mgr. Danielu Křížkovi, Ph.D za cenné rady a užitečné materiály, které mi poskytl během sepisování této práce. Děkuji rovněž své rodině za všeobecnou podporu.

Obsah

1	ÚVOD	1
1.1	Cíle.....	1
1.2	Metodologie.....	2
1.3	Poznámka k transkripci	3
2	ZAŘAZENÍ POJMU DO KONTEXTU	5
2.1	Feminismus	5
2.2	Feministická teologie.....	7
2.3	Feminismus ve vztahu k islámu a Blízkému východu	9
3	HLAVNÍ TÉMATA FEMINISTICKÉ INTERPRETACE TEXTŮ..	14
3.1	Postavení ženy před příchodem islámu a po něm.....	14
3.2	Role ženy mimo pozemský život	15
3.2.1	Příběh Stvoření.....	16
3.2.2	Pád člověka a vyhnání z ráje.....	18
3.2.3	Posmrtný život: existuje ráj pro ženy?	19
3.3	Role ženy na tomto světě	22
3.3.1	Zahalování: nosit či nenosit?	24
3.3.2	Svědectví a dědická práva.....	29
3.3.3	Soukromá vs. veřejná sféra: žena-matka, žena-vůdkyně...	30
3.4	Vztah muže a ženy	33
3.4.1	Patriarchát	37
3.4.1.1	Harém	40

3.4.2	Manželství.....	41
3.4.2.1	Polygamie	46
3.4.2.2	Vraždy ze cti.....	48
3.4.3	Rozvod.....	49
3.4.4	Sexualita	51
4	ISLÁMSKÝ FEMINISMUS V PRAXI.....	56
4.1	První společná modlitba vedená ženou.....	56
4.2	Hidžáb jako politický nástroj.....	59
4.3	Kam po Arabském jaru?.....	61
4.4	Co na to Západ a sekulární feministky?	62
5	ZÁVĚR	65
6	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ.....	67
7	RESUMÉ	74
8	PŘÍLOHY.....	75
8.1	Seznam obrazových příloh.....	75
8.2	Obrazové přílohy.....	76

1 ÚVOD

Známe to všichni: fotografie ženy se zahalenou tváří a pod ní článek o utrpení muslimky podřízené krutostem svého manžela. Na jiném místě se dočítáme o bezpráví, které na ženách páchají muži s Koránem v jedné ruce a s bičem ve druhé, řečeno obrazně. Zejména v dnešní globalizované době mediálního propojení vyvolává téma postavení ženy v islámu ostré debaty, které u laického publika obvykle končí konstatováním těžkého údělu muslimských žen trpících pod nadvládou svých manželů.

Proti tomuto pojetí však stojí muslimky hrdě se hlásící ke své víře, které bojují za zlepšení sociálního postavení právě prostřednictvím koránských veršů a své náboženství obhajují. Tvrdí, že to není islám, který je příčinou jejich podřízeného postavení ve společnosti, ale na vině je patriarchální tradice jejich zemí a politizace náboženství. Tyto ženy jsou hrdé na to, že jsou muslimkami.

Tato práce se tedy zabývá feministickou reflexí islámu, a to především v souvislosti s chápáním role ženy ve společnosti. K výběru této problematiky mě inspirovala právě ona skutečnost, že téma „žena a islám“ bývá obvykle v českém (a obecně euro-americkém) prostředí spjata s četnými paušalizujícími představami typu „zahalená žena je ženou trpící a zcela podřízenou muži“ a spojení *islámský feminismus* v tomto kontextu pak vyznívá spíše jako oxymóron. K obtížnému uchopení tohoto tématu přispívá i fakt, že k otázce postavení ženy v muslimské společnosti existuje velmi bohatá bibliografie i další neliterární zdroje kolísavé kvality, od beletristických příběhů popisujících skandální postavení muslimek v roli obětí přes jednostranné útočné polemiky až po odborné analýzy a sociologické výzkumy současného postavení ženy v zemích Blízkého východu.

1.1 Cíle

Cílem této práce je tedy seznámit čtenáře s východisky a stěžejními argumenty feministické reflexe islámu. Konkrétně se zde

zaměřuji na otázku interpretace islámských náboženských textů z pohledu feministického diskurzu. Práce usiluje o analýzu vybraných děl muslimských autorek, které se pokoušejí obhajovat postavení ženy na Blízkém východě z pozice islámu a „očistit“ jej tak od nánosů západních i tradičních předsudků, polopravd a demagogických výkladů.

V této práci se tedy zabývám především následujícími otázkami: Čím se feministická exegeze islámských náboženských textů vymezuje vůči tradičnímu (patriarchálnímu) výkladu? Co je podstatou feministické interpretace těchto textů? Lze feministický přístup využít i v boji za zlepšení sociálního postavení žen v islámských zemích? Může být islám chápán i jiným způsobem než (stereotypně) jako náboženství patriarchálního charakteru, které schvaluje genderově nerovnocennou společnost, či které dokonce vybízí k utlačování žen?

1.2 Metodologie

Práce je rozčleněna do tří hlavních kapitol a několika podkapitol. Po krátkém úvodu následuje část nabízející stručný úvod do zkoumané problematiky, tedy charakteristiku základních pojmů, nástin vývoje feministického smýšlení v muslimském prostředí a možné přístupy k chápání islámského feministického diskurzu. Další kapitola se již věnuje samotnému rozboru jednotlivých témat z pohledu vybraných myslitelek. Poslední část nabízí stručný pohled na současnou situaci muslimek ve společnosti zejména s ohledem na proces Arabského jara a na vztah západních (sekulárních) feminismu k tomu islámskému a zamýšlí se nad možnostmi, zda a jak feministická exegeze pomohla (či může pomoci) ke zlepšení postavení žen.

Vzhledem k velkému množství autorek věnujících se tématu feministické interpretace islámských náboženských textů jsem byla nucena k selektivnímu výběru. Pracuji především s díly těchto žen: Leila Ahmed, Amina Wadud, Asma Barlas, Margot Badran, Fatima Mernissi, dále používám publikace a studie od Rukaiyah Hill Abdulsalam, Asghar Ali Engineer, Naziry Zein-Ed-Din či Helen Watson.

Jsem si vědoma faktu, že jde o výběr subjektivní; mým záměrem bylo vybrat ty badatelky zabývající se danou tematikou, jejichž díla považuji za významná.

Jak vyplývá z charakteru zvoleného tématu, těžiště mé práce spočívalo především ve studiu monografií, článků a sborníkových statí vybraných autorek. Čerpala jsem z anglických překladů jejích děl a dále z relevantních monografií či sborníků věnujících se islámské feministické interpretaci. V českém odborném prostředí jde o téma nepříliš zpracované a proto je počet vhodných zdrojů v českém jazyce, z nichž jsem mohla čerpat, poměrně nízký. Zde bych zdůraznila dílo *Zpovzdálí se dívaly také ženy* feministické teoložky Jany Opočenské, která se zabývá feministickým pohledem na křesťanství. Cenným pomocníkem pro základní orientaci v tématu byl také sborník *Obrazy ženství v náboženských kulturách* od Blanky Knotkové-Čapkové a konkrétně kapitola z pera Luboše Kropáčka věnující se islámu. Považuji za zajímavé upozornit také na diplomovou práci Ivety Pštrossové obhájenou v roce 2011 na Univerzitě Pardubice s názvem *Feminismus a exegeze Koránu*, která se však v rozporu se svým názvem věnuje spíše srovnání islámské feministické teologie s křesťanskou. Nabízí nicméně zajímavý přehled historického vývoje obou proudů feministické teologie. Úplný seznam použitých zdrojů je uveden na konci práce.

1.3 Poznámka k transkripci

Při přepisu arabských názvů a jmen jsem se držela zjednodušené formy přepisu arabských jmen a názvů do češtiny, která nezaznamenává některé hlásky typické pouze pro arabštinu. Tento způsob přepisu používá například Luboš Kropáček v knize *Duchovní cesty islámu* nebo Eduard Gombár v díle *Moderní dějiny islámských zemí*.

Zjednodušená forma transkripce nepoužívá zvláštní znaky pro přepis některých arabských hlásek. Nerozlišuje například mezi emfatickou a znělou podobou některých hlásek, proto se třeba pro tři

různé arabské hlásky د , ض a ظ používá písmenko „d“. V práci je používána asimilace určitého členu *al* (tedy *an-nahr*, *aš-šams*). Hamza na začátku jmen je vynechávána (tedy Ajman, nikoli 'Ajman).

V některých případech je v zájmu zachování srozumitelnosti výraz ponechán v podobě ustálené v českém prostředí, přestože transkripce v takovém případě neodpovídá původnímu arabskému výrazu (jde například o slovo Káhira, které by se však správně mělo psát *al-Qáhira*).

Jména autorů či dalších osob jsou ponechána ve tvaru, v jakém se objevují v názvech používaných cizojazyčných zdrojů (tedy Wadud místo správnějšího Wadúd). K tomu kroku jsem přistoupila z důvodu usnadnění případného pozdějšího vyhledávání zmíněných osob čtenářem, například na internetu či v knihovní databázi. Výjimkou jsou ty osoby, jejichž jména jsou v českém prostředí používána často a mají tedy určitou „zdomácnělou“ podobu (např. Hudá Šaráwí, Qásim Amín); v takovém případě se držím úzu převažujícího v českých odborných studiích.

2 ZAŘAZENÍ POJMU DO KONTEXTU

Téma islámského feminismu je vzhledem k nejednoznačné definici natolik široké, že jej můžeme nahlížet z nejrůznějších perspektiv. Může být tedy spjata s dalšími tematickými okruhy, jako je například: feministická teologie (tedy nejen ta islámská), moderní islámské myšlenkové proudy, boj za lidská práva a za práva menšin, hnutí usilující o emancipaci žen ve společnostech Blízkého východu, hledání identity muslimů žijících na Západě a „setkávání kultur“, což zase souvisí s tématy islamofobie a imigrace muslimů do Evropy a USA.

V této části se čtenář seznámí se základní terminologií, tedy s pojmy jako je feminismus či feministická teologie a také získá základní orientaci v problematice feministického myšlení v muslimských zemích. Kapitola rovněž popíše islámský feministický diskurz, jeho východiska a metody.

Cílem této kapitoly je tedy zasadit islámský feministický teologický diskurz do kontextu širšího pojetí feminismu, feministické teologie a feminismu v muslimském prostředí.

2.1 Feminismus

Termín *feminismus* se začal objevovat koncem 80. let 19. století ve Francii, přičemž pravděpodobně poprvé jej použil Hubertine Aucklert v žurnálu *La Citoyenne*. Během prvního desetiletí 20. století se objevil i ve Velké Británii, po roce 1910 také v USA a začátkem 20. let 20. století začal být používán v Egyptě (kromě anglické formy také v podobě svého arabského ekvivalentu *an-nisá'íjja*).¹

Obecně přijímaná periodizace vývoje feminismu jej rozděluje tří fází. První vlna probíhala zhruba od roku 1775 přibližně do roku 1930. Průkopnicemi byly ženy volající po přiznání základních občanských a politických práv, jako právo na majetek, vzdělání či volební právo. Základním přáním byl požadavek svobody, tedy možnost (právo)

¹ Badran, 2009, s. 242.

rozhodovat o své osobě. Veřejně formou masového hnutí ženy poprvé vystoupily za Velké francouzské revoluce, hnutí se nicméně rozšířilo do dalších zemí, především Velké Británie, kde se pro stoupenkyně tohoto proudu vžil termín *sufražetky*.² Kolem roku 1930 první vlna feminismu odezněla ze dvou hlavních důvodů: jeho hlavní cíle byly v zásadě tou dobou již splněny; ženy se pod vlivem ekonomické krize a nástupu fašismu začaly věnovat jiným společenským otázkám.³

Počátek druhé vlny feminismu je datován do šedesátých let 20. století. Tomu nicméně předcházelo vydání několika stěžejních děl zabírajících se otázkou postavení ženy ve společnosti, zejména z pera spisovatelek Virginie Woolf a Simone de Beauvoir. Druhá fáze feministického hnutí reagovala zejména na změnu politického a sociálního prostředí v důsledku konce druhé světové války a také na obrovskou konzervativní vlnu v západních zemích, která „v padesátých letech 20. století opět přinesla ženám pocit neužitečnosti“.⁴ Tato fáze nabyla masové podoby především po roce 1968 v souvislosti s hnutím hippies, které bylo programově zaměřeno antiburžoazně, odmítajíc měšťanský model uzavřené rodiny. Ženské hnutí se postupně od proudu hippies oddělilo a jeho hlavním cílem pak byl požadavek, aby o sobě ženy rozhodovaly samy; resp. lze říci, že cílem bylo „plné osvobození ženy v rámci obnovy celé společnosti“.⁵ Už v počáteční fázi dosáhla tato druhá vlna ženského hnutí mimo jiné uznání práva na potrat, možnosti větší kontroly žen nad vlastním tělem a přístupu ke všem profesím. Postupně se hnutí přesunulo na univerzitní půdu (neboť ženy již měly oproti první vlně přístup ke vzdělání) a vygenerovalo se ve dvě vzájemně se ovlivňující větve: aktivistickou a akademickou. Druhá vlna tedy přinesla nové přístupy

² Z anglického *suffrage* – volební právo; šlo tedy o ženy bojující za získání volebního práva. Havelková, 2004, s. 170.

³ Havelková, 2004, s. 169-175.

⁴ Tamtéž, s. 177.

⁵ Pereirová, 1994, s. 150.

a témata, důležitou roli v ní sehrály nové poznatky z oblasti psychoanalýzy či pojetí kultury.⁶

Třetí vlna feminismu je datována do období počínajícího devadesátými lety 20. století, kdy začala být hlavní charakteristikou feminismu vnitřní pluralita a začalo se tak mluvit o feminismech v množném čísle. Dnes tak narazíme na feminismus radikální, socialistický, liberální, lesbický, ekofeminismus a mnoho dalších. Jejich souhrnným znakem je nicméně důraz na antidiskriminaci. Pokud jde o metodologii, jejich společným východiskem je kritická analýza dogmat a jiných předem daných tvrzení, a to zejména z genderového hlediska. Významným aspektem je pro feminismus sociální a kontextové hledisko a také konkrétní dopady na životní praxi. Feminismus se inspiroval v jiných myšlenkových směrech, jako je například filozofie dekonstrukce, psychoanalýza, postkoloniální a archetypální kritika a také Foucaultova kritika moci.⁷

2.2 Feministická teologie

Feministická teologie je proudem patřícím do systematické teologie, který se na půdě různých náboženských systémů rozvinul odlišnými způsoby. Obecně lze říci, že usiluje o revizi maskulinních atributů božství a odmítá sexismus a jakoukoli diskriminaci. Přitom zdůrazňuje historickou podmíněnost sociální podřízenosti žen v náboženských tradicích a klade důraz na principy vztahovosti, soucítění a osvobození. Základním východiskem feministické kritiky tradičních náboženství je tedy „kritika patriarchálního konstruování genderových stereotypů a hledání, jak je překonávat“.⁸

Stejně jako v případně feminismu jakožto socio-politického hnutí, ani o feministické teologii nelze mluvit v jednotném čísle, neboť se

⁶ Havelková, 2004, s. 175-182. Na tomto místě je zajímavé poznamenat, že druhá vlna feminismu nás prakticky minula, neboť k jejímu vzniku a rozvoji došlo v době, kdy u nás vládl komunistický režim, který feminismus do českého prostředí vůbec nepustil. (Tamtéž, s. 169)

⁷ Knotková-Čapková, 2008, s. 12.

⁸ Tamtéž, s. 12-13.

projevuje v různých proudech.⁹ Všechny nicméně mají společný objekt a subjekt – a tím je žena. Ústředním tématem je „reflexe o historických zkušenostech ženy. Je to reakce proti teologii, jež hledá podstatu ženy a nebere v úvahu její skutečnou existenci.“¹⁰ Vymezuje se tak vůči klasické (tradiční) teologii prosazované mužskými badateli, kteří ženu vždy stavěli do role předmětu. Česká feministická teoložka Jana Opočenská poukazuje na fakt, že feministická teologie se začíná rozvíjet v době změny paradigmatu; dochází k prosazování pluralismu. Dosud přehlížené subjekty se dostávají ke slovu a při novém promýšlení své víry vycházejí ze zkušenosti útlaku, utrpení a osvobození. Objevila se původně jako kritika katolické církve zevnitř; ve skupině věřících žen se objevil nesouhlas s církevním učením.¹¹ Feministická teologie „nestaví na ideálu neutrality, ale otevřeně straní všem marginalizovaným a znevýhodněným, a proto straní ženám. Tato skutečnost souvisí s tím, že tento typ teologické reflexe vznikl a je zakotven mezi věřícími ženami v moderním ženském hnutí.“¹²

Nejdelší historii má zřejmě křesťanský směr feministické teologie, jejíž počátky lze sledovat již na konci 19. století, kdy vyšla první verze *Bible pro ženy* – tedy pojednání sepsané komisí několika žen v čele s Elizabeth C. Stanton. Pokud jde o hermeneutiku, rozlišuje feministická teologie dva typy: *hermeneutiku podezírání* (kterou při četbě biblických textů prosazovala např. Elizabeth Fiorenze) a *hermeneutiku rekonstrukce* (znamenantící „odkrývání“ dějů mezi řádky „oficiální“ historie). Feministická teologie se tedy nesnaží o sjednocení s již existujícími teologickými paradigmaty, ale hledá nový způsob teologického myšlení z hlediska žen. Je to teologie kritická, afirmativní a inovační.¹³ Používá metodologii induktivní, vychází ze životní situace

⁹ Například Jana Opočenská rozlišuje tři trendy feministické teologie v křesťanském kontextu: reformní feministickou teologii, radikální feministickou teologii (také jako teologie osvobození) a feministickou spiritualitu matriarchální. (Opočenská, 1995, s. 9-10).

¹⁰ Pereirová, 1994, s. 151.

¹¹ Opočenská, 1995, s. 13.

¹² Tamtéž, s. 8.

¹³ Pereirová, 1994, s. 150-151. Feministická teologie obohatila „tradiční“ teologii v několika jejích oborech. V oblasti christologie usiluje o vytvoření jazyka popisujícího Ježíše Krista jako zdroj osvobození žen; tedy jazyka, který by ženy nediskriminoval, ale naopak zahrnoval muže i ženy rovným dílem. Důsledkem této snahy byla liturgická obnova. V antropologické oblasti usilují

či prožívané zkušenosti, přičemž tyto skutečnosti jsou poté uváděny ve vztah ke svědectví posvátných náboženských textů a dochází ke snaze o jejich teologickou interpretaci.¹⁴

Považuji za důležité na tomto místě zdůraznit, že náboženství samo o sobě není původcem sociální nerovnosti a genderové diskriminace. Ta je naopak produktem politizace náboženství a jeho využití pro mocenské cíle. K negativnímu vnímání náboženství jakožto strůjci nerovnosti přispívají i názory fundamentalistických skupin, které lpí na doslovném a jediném správném výkladu posvátných textů, přestože tyto texty vznikaly postupně a nabízejí tak mnoho různých interpretací.¹⁵

2.3 Feminismus ve vztahu k islámu a Blízkému východu

Nejednoznačnost pojmu *islámský feminismus* nám tedy umožňuje chápat jej přinejmenším dvěma způsoby: jednak jako sociopolitické hnutí usilující o zlepšení postavení ženy v muslimské společnosti a jednak jako teologický směr nabízející nový pohled na posvátné muslimské náboženské texty, který je v souladu s antidiskriminačním apelem feministické teologie. Oba proudy spolu samozřejmě souvisí a mají stejný motiv a cíl, tedy zlepšení sociálních postavení ženy formou kritiky patriarchálního pojetí světa. Tato práce se nicméně soustředí na druhý ze zmíněných proudů; k historickému vývoji ženských organizací na Blízkém východě existuje bohatá bibliografie a českému čtenáři jsou dostupné rovněž informace roztroušené v monografiích zabývajících se blízkovýchodní tematikou.¹⁶

feministické teoložky o zrušení obecně přijímaných představ démonizace ženy, které vznikly na základě nekorektně interpretované biblické výpovědi o Stvoření a prvotním hříchu. V oblasti ekleziologie se soustřeďuje na koncepci církve vypracovanou Elizabeth Fiorenze („Církev žen“), která zdůrazňuje, že ženy byly přítomny jakožto učednice v Novém zákoně. V etické oblasti se feministická teologie zabývá zejména etikou soustředěnou na kategorii odpovědnosti a péče o druhé. (Tamtéž, s. 151-152.)

¹⁴ Opočenská, 1995, s. 13.

¹⁵ Knotková-Čapková, 2008, s. 13-14.

¹⁶ Stručně shrnutí historického vývoje ženského socio-politického hnutí na Blízkém východě nabízí například publikace *Dějiny Egypta* vydaná Nakladatelstvím Lidové noviny. Pro účely této práce postačí zmínit, že počátky hnutí můžeme hledat již před první světovou válkou v Egyptě.

Otázka postavení ženy se v islámské teologické reflexi vyskytovala spíše na okraji, neboť v celkové struktuře islámského myšlení spadala do oblasti kultury a práva. Teprve koncem 20. století se zformovala islámská feministická teologie. Podle Luboše Kropáčka k tomu došlo pod vlivem okolního prostředí, jímž byly zejména americké univerzity.¹⁷

Jednoznačná shoda v přístupu k definici islámského feminismu nepanuje ani mezi autorkami, jejichž díla v této práci používám. Margot Badran¹⁸ definuje pojem *islámský feminismus* jako „feministický diskurz a praxe formovaná uvnitř islámského paradigmatu“.¹⁹ Podle Badran začalo být spojení *islámský feminismus* užíváno počátkem 90. let 20. století, kdy se objevil například v dílech íránských badatelek Afsaneh Najmabadi a Ziba Mir-Hosseini a mnoha dalších. Kolem roku 1995 se již o tomto pojmu vědělo i na globální úrovni.²⁰ V publikaci *Windows of Faith* editované Giselou Webb nalezneme následující definici: islámský feminismus je „na ženu zaměřené opětovné čtení Koránu a dalších náboženských textů aktivistickými badatelkami.“²¹

Badran zdůrazňuje, že bychom neměli zapomínat na fakt, že mezi „uživatele“ islámského feministického diskurzu patří jak věřící, tak sekulární muslimové a rovněž ne-muslimové. Navíc výrazy „sekulární“ a „věřící“ měly v různých historických dobách a na různých místech odlišné významy a proto je potřeba je vždy zasazovat do kontextu.²²

Velkou debatu ohledně ženské otázky otevřel spisovatel a právník Qásim Amín, považovaný za průkopníka feminismu, kterému se věnoval především v dílech *Osvobození ženy* a *Nová žena*. Po první světové válce se součástí feministického myšlení stala i otázka veřejného působení žen a významnou politickou pozici získala Safíja Zaghúl, manželka vůdce wafdistické strany přezdívaná *Matka Egyptanů*. Zakladatelkou feministického hnutí byla Hudá Šaráwí, která v roce 1919 zorganizovala protestní průvod žen a byla následně zvolena předsedkyní wafdistického ženského výboru. O čtyři roky později založila *Egyptský svaz žen* a téhož roku poprvé veřejně sňala svůj závoj z obličeje. V roce 1945 založila *Arabský svaz žen*. (Bareš, Veselý, Gombár, 2009, s. 541)

¹⁷ Kropáček, 1994, s. 163.

¹⁸ Margot Badran je historička a odbornice na genderová studia, která se zaměřuje především na zkoumání blízkovýchodních a islámských společností. Je vědeckou pracovnící v Centru Prince Al-Walída pro muslimsko-křesťanský dialog na Univerzitě v Georgetownu a docentkou na Northwestern University. (Kynsilehto, 2008, s. 117).

¹⁹ Badran, 2009, s. 242.

²⁰ Tamtéž, s. 243.

²¹ Tamtéž, s. 244.

²² Tamtéž, s. 244.

Některé autorky označují samy sebe za (islámské) feministky, jiné však nikoli. Například Fatima Mernissi²³ se odmítá nazývat feministkou.²⁴ Také Amina Wadud²⁵ původně označení sama sebe jako feministky odmítala, neboť je podle ní tento pojem používán v příliš zredukovaném významu (podobně jako termín „Západní“ je užíván téměř vždy ve smyslu „anti-islámský“).²⁶ S postupem času se však Wadud přestala ostře vymezovat vůči označení feministka a místo toho klade důraz na to, aby její názory čtenáři chápali. Nesouhlasí však s označením „západní feministka“. Také Riffat Hassan²⁷ akceptovala označení islámské feministky, avšak stejně jako Wadud se zajímá více o pochopení svého díla. Pro účely této práce budu na autorky, jejichž díla v této práci používám, odkazovat označením „muslimské feministky“ či „feministické autorky“.

Hlavním jazykem islámského feministického diskurzu je angličtina, přestože jeho představitelé používají i další lokální jazyky. Samozřejmě nezbytností je také znalost arabštiny, a to kvůli práci s Koránem a dalšími náboženskými texty psanými arabsky. Některé původně arabské výrazy již v anglické terminologii zdomácněly, jako je tomu například u pojmu *idžtihád*.²⁸

Islámský feministický diskurz vychází z přesvědčení, že koránský princip rovnosti všech bytostí byl pokřiven patriarchální ideologií a praxí. Islámská právní věda (*fiqh*), *šarí'a* i *hadíthy* – vše je ovlivněno patriarchálním myšlením; v případě hadíthů je často sporná jejich

²³ Fatima Mernissi pochází z Maroka, kde vystudovala univerzitu Muhammada V. v Rabatu, přičemž doktorát získala v oboru sociologie v USA. V současné době působí na akademické půdě v Rabatu. Je velmi známou badatelkou a spisovatelkou nejen ve své rodné zemi, ale celosvětově. Ve své profesní dráze se zabývá především otázkou postavení žen v islámských společnostech. (Mernissi, 1990, s. 112).

²⁴ Badran, 2009, s. 244.

²⁵ Amina Wadud je afro-americká profesorka Islámských studií na Virginia Commonwealth University. Mnozí ji považují za kontroverzní islámskou feministku, která se snaží prosazovat rovnost všech muslimů v soukromém i veřejném životě bez ohledu na jejich pohlaví. Je jednou z prvních žen, kterým se podařilo „porušit“ muslimské nařízení, že páteční modlitbu může vést pouze imám-muž. Více v podkapitole 4.1. (*Arabian Women – A Wake-up Call*, 2009, dostupné online na: <http://www.sistersinislam.org.my/comment.php?comment.news.213>, 7.2.2014)

²⁶ Wadud, 1999, s. XVIII.

²⁷ Riffat Hassan je pákistánská badatelka pocházející z Láhauru, dlouhodobě však působí na americké univerzitě v Kentucky. Zabývá se zejména etikou lidských práv. (Knotková-Čapková, 2008, s. 116).

²⁸ Badran, 2009, s. 245.

věrohodnost a navíc jsou užívány vytržené z kontextu. Proto se islámský feministický diskurz soustředí především na Korán.²⁹

Základními metodami islámského feministického diskurzu jsou klasické islámské metody, tedy *idžtihád*³⁰ a *tafsír*³¹, a další nástroje lingvistiky, historie, literární kritiky, sociologie či antropologie.³²

Margot Badran definuje tři hlavní přístupy feministické hermeneutiky:

1. reinterpretace koránských veršů za účelem opravení špatně interpretovaných příběhů (jako je *Stvoření*, události v zahradě Eden), které vedly k nastolení mužské nadřazenosti;
2. citování a zdůrazňování veršů, které jednoznačně propagují rovnost ženy a muže;
3. dekonstrukce veršů, které uznávají ženskou a mužskou odlišnost, avšak které byly tradičně vykládány způsobem ospravedlňujícím mužskou nadřazenost.³³

Podobně se k hermeneutice staví také Amina Wadud, která je přesvědčena, že těžiště feministické metodologie by mělo spočívat v exegezi (tedy snaze o objektivní výklad), nikoli ve čtení (což je druhý způsob možné interpretace textů, který je ale ovlivněn předchozími zkušenostmi čtenáře/badatele). Podle Wadud musí hermeneutika jakéhokoli textu brát v potaz tři aspekty:

1. kontext vzniku (seslání) textu;
2. gramatickou kompozici textu;
3. text jako celek – tedy jeho *Weltanschauung* („světonázor“).³⁴

²⁹ Autorky se nicméně zabývají různými prameny. Některé svůj výzkum zaměřují pouze na Korán (Amina Wadud, Riffat Hassan, Fatima Naseef), jiné zkoumají formování *šariátských* zákonů (Azíza Al-Hibrí, Saheen Sardar Alí), další se zabývají *hadíthy* (Fatima Mernissi, Hidayet Tuksal). Badran, 2009, s. 247.

³⁰ *Idžtihád* označuje vlastní interpretační nebo myšlenkové úsilí. (Kropáček, 2006, s. 75). Podle tradice vznikl ještě během Prorokova života a jeho cílem je „řešení otázek nových a neřešených předchůdci tak, aby se tato řešení opírala o zásady islámu a podporovala je“. (Bahbouh a kol., 2008, s. 108).

³¹ *Tafsír* označuje exegezi Koránu. Vznikl z potřeby chápat složitý a rozporný text, plný narážek, které s postupem času pozbývaly na srozumitelnosti. Základními kameny k exegezi jsou *hadíthy*, které často představují Muhammadovy komentáře ke zjeveným súrám. (Kropáček, 2006, s. 36).

³² Badran, 2009, s. 247.

³³ Tamtéž, s. 248.

³⁴ Wadud, 1999, s. 62 a 94.

Islámský feminismus slouží podle svých zastánců jedincům v jejich vlastních každodenních životech a může být mocnou silou ve zkvalitňování státu a společnosti. Podle Badran je islámský feminismus mnohem radikálnější než muslimský sekulární feminismus, neboť trvá na plné rovnosti muže a ženy napříč veřejným i soukromým spektrem, kdežto sekulární feminismus historicky přijal myšlenku rovnosti ve veřejné sféře, ale ve sféře soukromé akceptoval pouze náznak vzájemné rovnosti pohlaví. Představitelky islámského feminismu tvrdí, že žena může zastávat roli vůdkyně, soudkyně, muftí a může vést sborovou modlitbu.³⁵

Závěrem tedy můžeme shrnout, že islámský feminismus – jak jej budu chápat v této práci – se etabloval v rámci islámského diskurzu a jeho hlavním motivem je boj za práva žen, genderovou rovnost a sociální spravedlnost, o což usiluje prostřednictvím reinterpretace posvátných textů, především Koránu.

³⁵ Badran, 2009, s. 249.

3 HLAVNÍ TÉMATA FEMINISTICKÉ INTERPRETACE TEXTŮ

Tato část tvoří jádro celé práce. Na dílčích tématech týkajících se sociálního postavení ženy jsou představeny argumenty a přístupy jednotlivých autorek, které se zabývají feministickou interpretací islámských náboženských textů.

3.1 Postavení ženy před příchodem islámu a po něm

Změna ve společenském postavení ženy, kterou měl na svědomí příchod islámu na Arabský poloostrov v 7. století, je hojně diskutovaným tématem, které vyvolává značné emoce jak na muslimské straně, tak v západních kruzích. Není překvapením, že muslimové se shodují na přínosu islámu, jehož vznik a působení mělo podle nich za následek jednoznačné zlepšení sociálního statusu ženy v mnoha ohledech. Nejčastěji zmiňovaný je islámský zákaz staroarabské beduínské tradice zabíjení novorozených holčiček³⁶, které představovaly ekonomickou zátěž kmene. Zdůrazňovanou změnou je rovněž dědické právo, které islám ženě přiznal ještě dříve, než se ho dočkaly Evropanky.³⁷

Rovněž feministické autorky souhlasí s pozitivním vlivem islámu na tehdejší arabskou společnost. Například Amina Wadud³⁸ uznává, že příchod a rozšíření islámu přineslo mnohá zlepšení sociálního postavení ženy na Arabském poloostrově oproti předislámským

³⁶ Zajímavostí je, že tento zvyk měl ozvěnu i v moderní historii, když ženské delegace vedené tehdejší pákistánskou premiérkou Bénázír Bhutto kritizovaly na konferenci v roce 1995 čínskou politiku jednoho dítěte. (Knotková-Čapková, 2008, s. 121).

³⁷ Knotková-Čapková, 2008, s. 121.

³⁸ Amina Wadud je autorkou několika publikací, v nichž nabízí svůj pohled na feministickou interpretaci Koránu. Své dílo *Qur'an and Women* charakterizuje jako „analýzu představy ženy v Koránu.“ (Wadud, 1999, s. XX.). Stejně jako ostatní autorky i ona usiluje o myšlenkový návrat ke Koránu. Upozorňuje na to, že žádná metoda výkladu Koránu není plně objektivní; problém vidí hlavně v tom, že se zapomíná na rozdíl mezi textem a jeho výkladem. (s.1). Impulzem k výzkumu popsanému v díle *Qur'an and Women* byla otázka, proč Korán v některých pasážích rozlišuje mezi muži a ženami („věřící muži“ a „věřící ženy“) a proč na jiných místech píše pouze o mužích. Podle jejího názoru zahrnuje použití maskulinního plurálu rovnoměrně jak muže, tak ženy, pokud se nejedná o specifickou poznámku určenou pouze mužům. Každý verš vztahující se obsahově k ženám analyzovala v jeho kontextu, v kontextu obsahově podobných veršů v Koránu, v kontextu podobné jazykové struktury jiných koránských veršů, ve světle převažujících koránských principů a v kontextu *Weltanschauung*. Wadud také upozorňuje na

dobám: kromě již zmíněného zákazu zabíjení novorozeňat a přiznání dědického práva ženě vedl také k úpravě pravidel pro polygamiu, konkubinát a *zihár* (rozvod na základě přirovnání manželky k matce). K některým praktikám byl však Korán neutrální (konkrétně v oblasti sociálního a manželského patriarchy, ekonomické hierarchie či dělby práce v rodině), což u dnešních žen vyvolává otázku *proč*.³⁹ Podle feministické autorky Naziry Zein-ed-Din⁴⁰ je však například nezrušení polygamie zcela v souladu s Božím záměrem, neboť pokud by tento předislámský zvyk byl v rané muslimské komunitě zakázán, ve společnosti by nastal chaos. V případě okamžitého přísného zákazu polygamie by se totiž lidé od Proroka odvrátili a mnoho z jeho nařízení by tak zůstalo neuposlechnuto.⁴¹

Nesporným faktem je, že islám přinesl určité sociální reformy. Wadud říká, že konkrétní společenské reformy byly zavedeny k již existující praxi, což podle ní znamenalo jednoznačné zkvalitnění života žen, protože tehdejší androcentrická norma široce uspokojovala pouze mužské potřeby a touhy. Také poznamenává, že specifická práva a povinnosti týkající se žen a způsobů jednání se ženami jsou zmíněny až v medínských verších.⁴²

3.2 Role ženy mimo pozemský život

Tato podkapitola nastíní obraz ženy v příběhu o stvoření člověka, o jeho pádu a následném vyhnání z *Ráje* a obraz posmrtného života v souvislosti s ženou.

význam osobního jazykového a kulturního kontextu samotného interpreta, s nímž každý čtenář textu k jeho výkladu přistupuje. (s. 4,5).

³⁹ Wadud, 1999, s. 8,9.

⁴⁰ Nazira Zein-ed-Din se narodila v roce 1905 v tehdejší Osmanské říši, na území dnešního Libanonu. Již v mládí se začala zajímat o islámské učení, zejména v souvislosti s *hidžábem*. Motivací jí byly nedávné incidenty v Sýrii, kde bylo ženám zakazováno opouštět domovy bez šátku, a v Turecku, kde sekulární reformisté naopak usilovali o odstranění ženského zahalování. Zein-ed-Din publikovala výsledky svého výzkumu v roce 1928, přičemž tvrdila, že zahalování je přežitkem a že správně pochopený islám se k ženám a mužům chová rovnocenně. Její kniha byla okamžitě označena za kontroverzní dílo a po roce vydala druhý díl, v němž zveřejnila kritické dopisy, jichž se jí dostalo od čtenářů. Někteří ji obviňovali z toho, že není možné, aby autorkou takového díla byla mladá žena. Její další osud není znám. (Zein-ed-Din, 1990, s. 101).

⁴¹ Zein-ed-Din, 1990, s. 105.

⁴² Wadud, 1999, s. 78.

3.2.1 Příběh Stvoření

Příběh o stvoření člověka je jedním z motivů inspirovaných biblickou tradicí, přestože nenabízí tak rozsáhlý popis jako Bible.⁴³

Zásadní informaci o *Stvoření* podává verš 4:1⁴⁴ (súra *Ženy*). Amina Wadud podrobně rozebírá význam tří arabských výrazů použitých ve verši: *min* (zde předložka „z“), *nafs* (zde „bytost“) a *zawdž* (zde „manželka“). Výraz *zawdž* je obvykle brán jako pojem označující první ženu⁴⁵, Wadud nicméně upozorňuje, že gramaticky jde v tomto případě o mužský rod. Konceptuálně však není pojem ani feminní ani maskuliní, neboť je v Koránu používán i v případě označení zvířat a rostlin.⁴⁶ Podobně je tomu u termínu *nafs*⁴⁷, který je gramaticky feminní, konceptuálně však bezrodový, neboť je součástí jak muže, tak ženy. Badatelka dochází k závěru, že „koránská verze Stvoření není vyjádřena v genderových termínech“,⁴⁸ ale zároveň si klade otázku, proč v popisu *Stvoření* chybí detaily. Nachází hned několik možných vysvětlení: čtenář má již dostatek informací; Korán mluví o něčem *Nespatřeném*, tedy těžko vyjádřitelném slovy; tyto detaily nejsou z hlediska koránského *Weltanschauung* („světonázoru“) významné. Podle Wadud je *Stvoření* jedním z témat, v nichž Korán nečiní rozdíly mezi mužem a ženou⁴⁹. Muž a žena jsou dvě kategorie lidské rasy, jimž jsou dány rovné příležitosti a mají stejný potenciál. Debata o Stvoření je podle Wadud debatou o jazyku, neboť „každá diskuze o *Nespatřeném* zahrnuje nevyslovitelné“.⁵⁰

⁴³ Podle Kropáčka je důvodem předpoklad, že čtenáři Koránu se již s příběhem seznámili dříve a proto se spokojí s narážkami a kratšími referencemi. (Knotková-Čapková, 2008, s. 114).

⁴⁴ Lidé, bojte se Pána svého, jenž stvořil vás z bytosti jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil je oba v množství velké mužů i žen.

⁴⁵ První ženou míním tedy biblickou Evu, přestože v Koránu nikde není její jméno zmíněno. Kropáček nicméně upozorňuje na Hrbkův překlad termínu *zawdž* jako „druh“, a to například v případě súry 20:53: „On je ten, jenž pro vás učinil zemi kolébkou a narýsoval pro vás cesty a seslal z nebe vodu, pomocí níž dáváme růst rozličným druhům (v originále *azwádž*) rostlin.“ Také Abdalláh Júsuf Alí soudí, že Korán takto rozlišuje samčí a samičí orgány u rostlin, které jsou u jednodomých rostlin odděleny. (Knotková-Čapková, 2008, s. 115).

⁴⁶ Viz předchozí poznámka.

⁴⁷ *Nafs* odpovídá anglickému výrazu *self*, což je možno chápat jako „já“, „vlastní já“.

⁴⁸ Wadud, 1999, s. 19.

⁴⁹ Těmi dalšími tématy je „vyšší cíl“ Knihy a odměna, která je v Koránu slibována jedinci za správný nejhříšný život (Wadud, 1999, s. 15).

⁵⁰ Wadud, 1999, s. 15.

Pokud jde o výběr historických událostí, které mají pomoci naplnit *Weltanschauung*, je Korán v této věci velmi selektivní. Wadud je toho názoru, že právníci a exegeti by se měli zabývat spíše mekkánskými verši, neboť medínské byly určeny především medínské komunitě a nejsou tedy tak univerzální jako ty mekkánské.⁵¹

Stejný názor pokud jde o interpretaci rolí muže a ženy v příběhu *Stvoření* má také Asma Barlas⁵². Podle ní v Koránu nejsou muž a žena definováni na základě genderových vlastností a proto v celém konceptu *Stvoření* či v monoteismu jako takovém není nic, co by bylo primárně „anti-ženské“. Dodává, že stejně jako myšlenka *tawhídu* umožňuje holistický pohled na identitu člověka, tak zároveň je tato myšlenka osvobozující nejen pro ženy, ale také pro muže. Barlas také podotýká, že původní význam slova *nafs* není duše (jako to bylo interpretováno muslimskými středověkými učenici pod vlivem řecké filozofie), neboť islám nezná duality jako mysl-tělo nebo tělo-duše. Islám ve své podstatě také neprosazuje pohlavní dualismus (tedy myšlenku pohlavní diferenciaci) a výrazy *nafs* a *zawádž* potvrzují podle autorky spíše základní podobnost mezi mužem a ženou, nikoli rozdílnost.⁵³

Stvořením se podrobně zabývala také Riffat Hassan, která je podobně jako ostatní zde zmiňované autorky přesvědčena, že ženu nelze považovat za ontologicky druhotnou bytost stvořenou z muže. Své argumenty opírá o fakt, že představa ženy stvořené z Adamova žebra nemá podle ní žádnou oporu v Koránu; do islámu pronikla pomocí *hadíthů*. Hassan zdůrazňuje, že „žena patří k obecnému schématu párovosti“⁵⁴ a že příslušné koránské verše oslovují první lidský pár vždy společně, tedy dvojným číslem příslušných sloves.

⁵¹ Nicméně – jak již bylo zmíněno výše – Wadud na jiném místě své knihy poznamenává, že významným prvkem by mělo být zkoumání medínských veršů, které obsahují více konkrétních nařízení týkající se žen.

⁵² Asma Barlas je profesorkou politických věd a ředitelkou Centra pro studium kultury, rasy a etnicity na Ithaca College v americkém New Yorku. Zaměřuje svůj výzkum na osvobozující koránskou hermeneutiku, která muslimům umožňuje prosazovat pohlavní rovnost a bojovat proti patriarchy uvnitř islámského systému. (Kynsilehto, 2008, s. 117).

⁵³ Barlas, 2002, s. 103, 134.

⁵⁴ Knotková-Čapková, 2008, s. 116.

Kropáček nicméně upozorňuje na zjevný rozpor, kdy Hassan z nějakého důvodu zcela opomíjí řadu koránských veršů, které její tvrzení o absenci stvoření z Adamova žebra zpochybňují.⁵⁵ Jde například o verš 30:21⁵⁶, v němž se jasně říká, že žena byla stvořena až jako druhá.

O párovosti hovoří také Amina Wadud: všechny bytosti byly stvořeny v páru, nelze tedy tvrdit, že jedna část je důležitější než druhá, neboť obě jsou rovnocenně nezbytné. A přestože Korán rozlišuje mezi ženou a mužem, nepřipisuje téměř žádné vlastnosti ani jednomu z nich⁵⁷.

3.2.2 Pád člověka a vyhnání z ráje

Rovněž motivy pádu člověka a vyhnání z ráje jsou bezesporu inspirovány biblickým příběhem. Ani v Koránu první lidský pár neuposlechne Boha, protože ďáblova nabídka je natolik lákavá, že na Boží varování zapomenou. Poté si ale svou chybu uvědomí, litují jí a žádají o odpuštění. Koránský popis *Vyhnání* se ovšem od toho biblického v jedné věci zásadně liší: v Koránu jsou první lidé osloveni i v tomto případě vždy v dvojném čísle – zhřešili tedy oba dva, což souvisí s důrazem na individuální zodpovědnost člověka. Žena prostě není iniciátorem, není tím, kdo vyhnání z ráje způsobil. Tohoto prvku si autorky feministické interpretace velmi dobře všímají a stavějí na něm svou kritiku tradičního výkladu. Neboť i muslimská tradice, stejně jako židovsko-křesťanská, připisuje ženě vinu a s ní spojuje fyzická utrpení (menstruaci, těhotenské obtíže a porodní bolesti). Například Riffat Hassan však proti tomuto výkladu argumentuje tím, že Korán jasně hovoří o společné odpovědnosti muže

⁵⁵ Kropáček, 1994, s. 163-164.

⁵⁶ „A patří k Jeho znamením, že vám z vás samých manželky stvořil, abyste u nich klid nalezli (...)“

⁵⁷ Samozřejmě kromě biologického předpokladu, který ženu předurčuje k rození dětí, ovšem o dalších specificky ženských vlastnostech Korán podle Wadud nehovoří. (Wadud, 1999, s. 21-22).

a ženy. Lidé si podle ní pouze zvykli na chybné čtení náboženských textů a nalézají v něm podklady pro diskriminaci žen.⁵⁸

Navíc podle Wadud je z koránského popisu zřejmé, že člověk nikdy nebyl zamýšlen jako trvalý obyvatel ráje, nýbrž byla mu předurčena role *chalífy* (správce) na Zemi.⁵⁹ Tento argument je v souladu s interpretacemi některých dalších muslimských myslitelů 20. století jako je například Muhammad Iqbal. Vyhnání z ráje je tedy chápáno jako „moudrý projev Boží pedagogiky vůči člověku, který je povolán rozšiřovat a prohlubovat svá poznání nikoli skokem, ale pozvolnou, houževnatou prací.“⁶⁰ S tímto názorem souhlasí i Asma Barlas, která původ misogynních interpretací vidí právě ve spojování *Pádu* s motivem odcizení Boha a člověka. Jak Barlas zdůrazňuje, k žádnému odcizení nedošlo, neboť vyhnání z ráje umožnilo člověku získat Boží milosrdenství a trvalé vykoupení skrze vlastní morální praxi.⁶¹

3.2.3 Posmrtný život: existuje ráj pro ženy?

Svět, do něhož lidská duše vstoupí po smrti, je v Koránu popsán poměrně bohatě (na rozdíl od již zmíněného příběhu *Stvoření*).

Podle tradičního muslimského chápání je bytí na *Onom světě* daleko lepší než pozemský život, a to hned ze tří důvodů:

1. je trvalé (a to, co je věčné je vždy lepší než to, co je *smrtelné*);
2. je skutečné;
3. pravdivé a čiré dobro je lepší než dobro zdánlivé (na Zemi je radost a bolest smíchána, oba aspekty existují souběžně; na *Onom světě* však jsou zkušenosti jednoznačné a čisté, jsou „jednodruhové“).⁶²

⁵⁸ Knotková-Čapková, 2008, s. 117

⁵⁹ Wadud, 1999, s. 23-25.

⁶⁰ Knotková-Čapková, 2008, s. 117.

⁶¹ Barlas, 2002, s. 139.

⁶² Wadud, 1999, s. 45.

Jednotlivé fáze posmrtné existence nejsou v Koránu řazeny chronologicky, pouze na některých místech se objevuje zdánlivé pořadí: *Smrt*, *Vzkříšení*, *Soud*, *Ráj* nebo *Peklo*; jindy však tyto fáze působí spíše jako jedna událost. Pokud jde o první fázi, *Smrt*, klíčovým je zde opět termín *nafs*. *Smrt* je podle Koránu nevyhnutelná pro každého bez ohledu na jeho gender. Ani v případě *Pekla* nemůžeme podle Wadud počítat s genderovou preferencí.⁶³

Spravedlivá odměna (či trest), která čeká každého jedince po příchodu na *Onen svět*, závisí vždy na konkrétních činech člověka, nikoli na jeho pohlaví, rase nebo dalších attributech. Amina Wadud na verších 40:39⁶⁴ a 40:40⁶⁵ dokazuje, že Korán hovoří neutrální formou o vstupu duše do *Ráje*. Někteří komentátoři interpretují verš 3:195⁶⁶ jako důkaz absence genderové preference na *Onom světě*, neboť se v něm jasně mluví o „jednom z vás, ať je to muž či žena“.⁶⁷

Wadud uvažuje o rozdílu mezi ženou jakožto individuálním jedincem a ženou jakožto členem společnosti. Korán podle ní nakládá se ženou vždy stejně, jako s mužem; jde o jedince, bez ohledu na jeho pohlaví, pro jehož označení je nejčastěji užíván termín *nafs*. Při příchodu na tento svět je každému jedinci do vínku dána zodpovědnost a výkonnost, což jsou dva aspekty, které následně určují podobu jedincovi posmrtné odměny či trestu. Rovněž ve vztahu k Bohu a v osobních touhách (cílech) jsou si muž a žena rovni.⁶⁸

Asma Barlas zaujímá ohledně odměny (trestu) po životě podobné stanovisko. Podle ní je jediným rozdílem mezi mužem a ženou míra jedincovy *taqwá* („bohabojnosti“), kterou v životě prokazoval. Právě na základě tohoto aspektu bude pozemský život

⁶³ Wadud, 1999, s. 52.

⁶⁴ „Lide můj! Tento pozemský život není nic než dočasné užívání, zatímco život budoucí bude příbytkem stálým.“

⁶⁵ „Kdokoliv koná špatné, ten odměněn bude něčím podobným, ale kdokoliv koná dobré – ať muž je či žena – a je věřící, ten do ráje vstoupí, kde obdařen bude darem nepočítaným.“

⁶⁶ „A Pán jejich je vyslyšel: ‚Nedopustím věru, aby se ztratil skutek jediný, který kdokoliv z vás učiní, ať je to muž či žena, vždyť jeden k druhému patříte. A těm, kdož se vystěhovali a byli z domovů svých vyhnáni a na cestě mé strádali a bojovali a byli přítom zabiti, těm věru vymažu špatné činy jejich a uvedu je do zahrad, pod nimiž řeky tekou.‘ To bude odměnou od Boha – a Bůh zajisté má u Sebe odměnu nejkrásnější.“

⁶⁷ Wadud, 1999, s. 50.

člověka po jeho smrti posuzován. Nikde v Koránu není zmínka o tom, že by muži měli lepší předpoklady pro projevení *taqwá* než ženy.⁶⁹

Při hledání odpovědi na otázku, jak vypadá *Ráj* pro ženy, nesmíme zapomínat na historický kontext vzniku koránských textů: popis *Ráje* odpovídá představám obyvatel Arabského poloostrova v 7. století, a proto nemusí být tedy atraktivní pro naši dobu. Společníci člověka na *Onom světě* jsou proto obvykle popisováni z mužského hlediska. Podle Wadud jsou popisy těchto společníků prezentovány na třech úrovních:

1. *húr-ul-^cajn* (tento popis odráží myšlení mekkánské komunity);
2. *zawdž* (reprezentuje praktický model islámského komunitního života v medínském období);
3. transcendence obou úrovní v něco mnohem většího (perspektiva vztahu mnohem většího než tyto dvě zmíněné úrovně).⁷⁰

Jeden z tradičních argumentů mužské nadřazenosti je právě představa „húrisek“, tedy jakýchsi prostitutek majících za úkol poskytnout fyzické potěšení duším chrabrých muslimských válečníků. Výraz *húrí* používali původně Arabové z pouštních oblastí k označení „ženy s bílou kůží“. V medínském období již Korán tento termín nepoužívá; ve verších z tohoto období je místo toho k označení společníka použit výraz *azwádž* pro „věřící“. Wadud tvrdí, že věřícími jsou běžně jak muži, tak ženy, a že tedy *azwádž* rovněž označuje nejen ženy (neboť *azwádž* je plurál od slova *zawdž* běžně překládaného jako „manželka“), ale i muže.⁷¹

Během medínského období se výraz *zawdž* používal k označení společníků čekajících v *Ráji* na věřící. Většina autorů ztotožňuje *zawdž* s *húrí* na základě slovesa *zawwadža* ve verši 44:54⁷² ve významu „a spárujeme je s *húr-ul-^cajn*“. Podle Wadud ale označení *zawdž* znamená spíše „společník“ (tedy „příjemný ideální společník“). Použití

⁶⁸ Wadud, 1999, s. 34.

⁶⁹ Barlas, 2002, s. 142-143.

⁷⁰ Wadud, 1999, s. 53-54.

⁷¹ Tamtéž, s. 55.

výrazu *azwádž* (resp. oslovení *antum wa azwádžu-kum* – „vy i manželky vaše“) například ve verších 43:69-70⁷³ interpretuje Wadud jako „vy a kdokoli je s vámi spjat s ohledem na vaši povahu, činy, víru atp.“ Nesouhlasí tedy s tím, že by na každého věřícího čekal zástup *húrí* a argumentuje tím, že plurál *azwádž* je použit pouze z důvodu užití plurálu slova „věřící“. *Zawdž* tedy podle jejího názoru nemůže být totožné s označením *húrí*, protože by to znamenalo „redukci koránského zobrazení“.⁷⁴

Wadud ve svém díle zdůrazňuje, že musíme mít stále na paměti historický kontext vzniku posvátných textů: *Ráj* je v muslimském nevědomí popisován jako „místo, kde na mě budou čekat veškeré radosti, které mám rád“. Pro první publikum Muhammadova zjevení, tedy arabské beduíny 7. století, těmito radostmi byly mladé panny s velkýma očima a bílou kůží. To ovšem, jak autorka připomíná, nelze brát jako univerzální představu platnou dodnes. Na základě analýzy koránských veršů se můžeme podle autorky domnívat, že původním záměrem Muhammada bylo nakládání se ženou-jedincem stejně jako s mužem-jedincem; rozhodujícím hodnotícím kritériem by mělo být pouze jedincovo *taqwá*.⁷⁵

3.3 Role ženy na tomto světě

Názory na roli, jaká je ženám určena ve veřejné a soukromé sféře, se liší nejen v rámci islámsko-západního dialogu, ale také uvnitř muslimské společnosti jako takové. Zastánci tradičního výkladu a fundamentalistických proudů například požadují, aby byl veřejný prostor ženám zcela zapovězen. Jak se k tomu staví muslimské feministky?

⁷² „Tak stane se! A oženíme je s dívkami velkých černých očí.“

⁷³ „Těch, kdož uvěřili v Naše znamení a do vůle Boží byli odevzdáni.“ „Vejděte do ráje, vy i manželky vaše (*antum wa azwádžu-kum*), v radování!“

⁷⁴ Wadud, 1999, s. 56-57.

⁷⁵ Tamtéž, s. 58.

Zde zmiňované autorky si na pomoc berou konkrétní ženské postavy z Koránu. Wadud na jejich základě rozlišuje tři kategorie společenských rolí ženy, k nimž je v Koránu odkazováno:

1. role reprezentující sociální, kulturní a historický kontext, v němž určitá ženská postava žila (bez kritického náhledu textu);
2. role naplňující univerzálně akceptovanou funkci ženy (pečující, vychovávající), k níž mohou být (a v Koránu byly) učiněny výjimky;
3. role naplňující bezgenderovou specifickou funkci (např. role reprezentující lidské úsilí na zemi).⁷⁶

Na příkladu tří ženských postav z Koránu Wadud dokazuje, že exegeti jejich příběhy vyprávěli vždy stejným způsobem, tedy bez ženského pohledu, přestože jejich životy byly rozdílné. Těmito ženami jsou Mojžíšova matka, Marie a Bilqís (královna ze Sáby). Mojžíšova matka je jednou z postav, která obdržela *wahj* (komunikaci od Boha) a je tedy dokladem toho, že každý jedinec může být příjemcem Boží komunikace, nikoli pouze muž. Významnou úlohu zaujímá v Koránu Ježíšova matka Marie. Je jedinou ženou, jejíž jméno je přímo zmíněno a Wadud se domnívá, že je tomu tak zřejmě proto, že Ježíš byl počat neobvyklým způsobem. Úcta vůči Marii je patrná také z jejího přívlastku, kterým je v Koránu také označována: *sestra Árona*. Wadud se domnívá, že nejde o chybu⁷⁷, ale o čestný titul typický pro oblast Arabského poloostrova tehdejší doby používaný v Koránu pro zmínku o významných ženách.⁷⁸ Marie je navíc v Koránu označena za „jednu z *qánitín*“⁷⁹, přičemž výraz *qánitín* (zbožní či pokorně oddaní) je ve formě mužského plurálu. V případě Bilqís jde podle Wadud o důkaz toho, že Korán nepřisuzuje schopnost politického vedení jen mužům; naopak vyzdvihuje

⁷⁶ Wadud, 1999, s. 29.

⁷⁷ Za chybu a důkaz Muhammadovy údajné neznalosti starozákonních příběhů ji považuje například Ibn Warraq ve své značně kontroverzní knize *Proč nejsem muslim*.

⁷⁸ Wadud, 1999, s. 38-39.

⁷⁹ Wadud, 1999, s. 40. Jedná se o verš 6:12: „A uvádí i Marii, dceru Imránovu, jež panenství své střežila a do níž jsme vdechli ducha Svého. A za pravdivá prohlásila slova Pána svého i Písma Jeho a patřila mezi Bohu pokorně oddané.“ Užití slova *qánitín* v mužském plurálu nasvědčuje, že dosažení nejvyšších duchovních sfér nezávisí na pohlaví. (Vznešený Korán, 2007, s. 639).

politické schopnosti a náboženské dovednosti královny ze Sáby a tím popírá, že by vedení bylo nevhodné pro ženy.⁸⁰

Zajímavostí v souvislosti s tímto tématem je to, že Korán nikdy neuvádí vlastní jména ženských postav – výjimkou je pouze Marie, Ježíšova matka; ženou jsou vždy označovány ve spojitosti s mužem, s nímž jsou nějak spjaté, tedy např. jako: *zawdž-Ádam* (Adamova žena), *umm-Músá* (Mojžíšova matka), *ucht-Hárún* (Áronova sestra). Tradiční interpreti to vykládají jako další důkaz ženiny podřízenosti muži, který podle nich v historických událostech zaujímá vždy významnější místo. Wadud je však toho názoru, že jde o kulturní *idiosynkrazii* (jedinečnost), která je naopak vyjádřením respektu k těmto ženám.⁸¹

Na následujících řádcích prozkoumáme, jaká je podle feministických autorek role ženy ve společnosti. Zaměříme se tedy především na otázky odívání (zahalování), dědické a svědecké právo a role ženy v soukromém (role matky) a veřejném životě (role vůdkyně).

3.3.1 Zahalování: nosit či nenosit?

Zahalování ženy je dalším z témat, které vyvolává ostré reakce jak v muslimském světě samotném, tak (a to především) mimo něj. Ani mezi muslimskými feministkami nepanuje jednoznačná shoda.

Není pochyb o tom, že zahalování je původně předislámskou praktikou, která byla (a stále je) vlastní mnoha jiným mimo-islámským společnostem. Institucionalizován byl nicméně tento zvyk až v rámci islámu.⁸²

Zahalování má jak praktický, tak symbolický význam. Helen Watson upozorňuje, že neexistuje jeden jediný postoj muslimek vůči nošení šátku či jiného závoje; je to spíše otázka osobní volby, způsob vyjádření společenského postavení a zároveň náboženská povinnost a tradiční styl oblékání.⁸³ Zahalování má dnes mnoho podob i jmen⁸⁴,

⁸⁰ Wadud, 1999, s. 40.

⁸¹ Tamtéž, s. 33.

⁸² Ahmed, 1982, s. 523.

⁸³ Watson, 1994, s. 143.

⁸⁴ V arabštině obvykle *hidžáb*, v perštině *čádor*, turecky *türban*, v Indii *parda* a v Indonésii *džilbáb*. (Kropáček, 1996, s. 88).

přičemž standardní a ve většině zemí užívaný je šátek pokrývající vlasy a šíji, který ponechává obličej volný.

K tomuto tématu se v Koránu vyjadřují četné verše⁸⁵ a je nutné zdůraznit, že Korán přímo zahalování nepožaduje. Obě pohlaví pouze vyzývá k cudnému klopení zraku a po ženách chce slušné, skromné a nevyzývavé odívání se.⁸⁶ Celé téma zahalování úzce souvisí s konceptem skromnosti (*sitr al-c'awra*)⁸⁷. Ten se vztahuje jak na ženy, tak i na muže (například verš 24:58⁸⁸), tradiční interpretace se nicméně soustředily spíše na ženy. V obecném smyslu se ke skromnosti vyjadřuje verš 31:19⁸⁹ a 24:30⁹⁰, v užším smyslu pak verše 24:31⁹¹, které uvádějí specifické instrukce týkající se žen.⁹²

Watson upozorňuje, že koránské odkazy na odívání je potřeba analyzovat v jejich chronologickém a textovém kontextu řazení. Navíc je podle ní potřeba zkoumat vztah mezi islámskými ideály, koránskými předpisy a původním významem *hidžábu* a zahalování. Ve verši 7:22⁹³ (*súra al-a'raf*) jsou narážky na odívání genderově neutrální. Verše 24:31 a 24:60⁹⁴ (*súra an-núr*) odkazují na hanbu a nahotu ve společenských vztazích, tedy stále jde ještě o genderově poměrně

⁸⁵ Například: 24:30-31, 33:32-33, 33:53 a 33:59-60 (viz dále).

⁸⁶ Kropáček, 1996, s. 88.

⁸⁷ Podle Watson bývá tento termín do angličtiny překládán jako „covering one's nakedness“, tedy „zakrývání vlastní nahoty“. Tradiční výklad jej tedy redukuje na jeho sexuální aspekt, chápe jej jako „zakrývání pohlavních partií“. (Watson, 1994, s. 143).

⁸⁸ „Vy, kteří nevěříte! Necht' žádají vás o dovolení vstoupit otroci vaši a ti, kdož nedosáhli ještě mužnosti, třikrát: před ranní modlitbou, a když odkládáte oděvy své okolo poledne, a po modlitbě večerní – a to jsou tři chvíle, kdy jste nazí. (...)“

⁸⁹ „Bud' umírněný v chůzi své a ztišuj hlas svůj, vždyť nejodpornější z hlasů všech je věru hlas oslův.“

⁹⁰ „Řekni věřícím, aby cudně klopiли zrak a střežili svá pohlaví – a to je pro ně čistší, vždyť Bůh dobře je zpraven o všem, co konají.“

⁹¹ „A řekni věřícím ženám, aby cudně klopiily zrak a střežily svá pohlaví a nedávaly na odívání své ozdoby kromě těch, jež jsou viditelné. A necht' spustí závoje své na řadra svá. A necht' ukazují své ozdoby jedině svým manželům nebo otcům nebo tchánům nebo synům nebo synům svých manželů nebo bratřím nebo synům svých bratří či sester anebo jejich ženám anebo těm, jimž vládne jejich pravice, nebo služebníkům, kteří nemají chťiče, anebo chlapcům, kteří nemají pojem o nahotě žen. A necht' nedupou nohama, aby lidé postřehli ozdoby, které skrývají. A konejte všichni pokání před Bohem, ó věřící, snad budete blaženi!“

⁹² Watson, 1994, s. 143.

⁹³ „A takto je mámením svým v bloudění zavedl. A když oba ochutnali ze stromu, odhalila se jim nahota jejich a jali se šítí na sebe oděvy z listů rajskeho. A zavolal na ně Pán jejich: Což jsem vám dvěma nezakázal tento strom a neřekl vám, že satan je vaším nepřítelem zjevným?“

⁹⁴ „A není hříchem pro starší ženy, které již nemají naději na sňatek, jestliže odloží své oděvy, aniž ovšem staví na odívání ozdoby své. Však zdrží-li se toho, bude to pro ně vhodnější. A Bůh je slyšící, vševědoucí.“

neutrální hodnocení, nicméně zde se již objevuje poznámka ke specifickému odívání žen. Ve verších 33:53⁹⁵ a 33:59⁹⁶ (*súra al-ahzab*) potom nalézáme konkrétní zmínku o izolaci Prorokových žen.⁹⁷

Podle Watson byly *súry an-núr* a *al-ahzab* součástí koránského zjevení v 5. a 6. roce *hidžry*, když se muslimská komunita etablovala v Medíně. Předpisy ohledně oblékání obsažené v těchto súrách tedy byly součástí procesu etablování osobních i společenských kódů v rané muslimské společnosti.⁹⁸

Úzký vztah mezi zahalováním a sexualitou (respektive manželstvím) ukazuje již zmíněný verš 24:31, který obsahuje seznam těch, kdo mohou vidět ženu nezahalenou. Tento verš se týká ženy pohybující se v prostoru soukromém, kde je po ní požadováno zahalení se do *chimáru* před zraky mužských návštěvníků. K ženskému odívání v prostoru veřejném se vyjadřuje zmíněný verš 33:59, který požaduje nošení *džilbábu*, když se žena vydává mimo dům.⁹⁹

Z jiného úhlu pohledu se ke koránskému konceptu odívání staví *súra al-a^oraf*, která pojednává spíše o vztahu mezi odíváním na jedné straně a pokorou a skromností na straně druhé. Helen Watson soudí, že ve verši 7:26¹⁰⁰ se hovoří o třech různých formách odívání, které byly člověku ukázány:

1. základní nástroje zakrývání nahoty;
2. *jemné oblečení* („fine clothes“) indikující osobní status, bohatství a osobní preference;

⁹⁵ „Vy, kteří nevěříte! Nevcházejte do domů prorokových, pokud vám to nebude dovoleno, kvůli jídlu, nečekajice, až bude připravené! Jste-li však vyzváni, vstupte! A když dojdete, rozejděte se a nepouštějte se do důvěrných hovorů, neboť to se dotýká proroka a on se před vámi stydí! Avšak Bůh se nestydí říci pravdu. Když žádáte manželky prorokovy o nějaký předmět, žádejte o to přes závěs, to bude čistší pro srdce vaše i jejich. A není vám dovoleno bolestně se dotýkat posla Božího ani se kdy oženit s manželkami jeho po něm; a to je před Bohem hřích nesmírný.“

⁹⁶ „Proroku, řekni manželkám svým, dcerám svým i věřícím ženám, aby přitahovaly k sobě závoje! A toto bude nejvhodnější k tomu, aby byly poznány a nebyly uráženy. A Bůh je odpouštějící, slitovný.“

⁹⁷ Watson, 1994, s. 144 a 146.

⁹⁸ Tamtéž, s. 145.

⁹⁹ Tamtéž, s. 145.

¹⁰⁰ „Synové Adamovi, seslali jsme vám již oděvy, které nahotu vaši přikrývají, i ozdoby, avšak oděv bohabojnosti je lepší. A toto je jedno ze znamení Božích – snad si to připomenou!“

3. a symbolicky subjektivní *šaty zbožnosti* („robes of piety“, arabsky *libásut taqwá*).

Hidžáb tedy může být podle Watson chápán jako šat zbožnosti, který vyjadřuje nositelčinu zbožnost a skromnost, přestože z teologického hlediska není závoj automatickou zárukou zbožnosti.¹⁰¹

Obhájci *hidžábu* (muži i ženy) jej chápou jako znak ochrany a důstojnosti nositelky. V tomto smyslu hovoří také Fatima Mernissi, která *hidžáb* považuje za „Boží odpověď komunitě s hrubými způsoby“.¹⁰² Odvolává se totiž na *hadíth*, který popisuje, jak chtěl čerstvě ženatý Prorok být se svou ženou Zajnab o samotě, ale nemohl se zbavit skupinky netaktních svatebních hostů, kteří se neměli k odchodu. Muhamad se poté rozkročil mezi dveřmi tak, že stál polovinou těla uvnitř místnosti a druhou polovinou vně a nechal spustit závěs oddělující jeho manželku od návštěvníků, a to byl právě původ koránského verše 33:53. Mernissi připomíná, že opět nesmíme zapomínat na kontext, z něž koránské verše pocházejí – tedy z každodenního života Muhammada a jeho současníků; v případě mnoha nařízení jde tedy často o reakci na nastalou situaci. Autorka se nicméně pozastavuje nad nezvyklou rychlostí, s jakou byl tento verš zjeven v návaznosti na onu situaci, neboť obvykle podle tradice trvalo nějakou dobu, než Bůh Prorokovi zjevil ve formě verše řešení nastalého problému.¹⁰³ Mernissi považuje tento verš, který požaduje vydělení Muhammadových manželek z veřejného života, za symbol islámského odklonu od vize genderově spravedlivé společnosti, kterou Prorok zamýšlel nastolit.¹⁰⁴

V podobném duchu jako Mernissi hovoří i Tariq Ramadan: argumentuje tím, že není známo, že by Prorok požadoval, aby žena zůstala doma a aby jí byla veřejná sféra zcela zapovězena. Naopak – Muhammadova vlastní manželka byla obchodnice, přicházela tedy pravidelně do kontaktu s „vnějším“ světem. Ramadan také upozorňuje

¹⁰¹ Watson, 1994, s. 146.

¹⁰² Mernissi, 1991, s. 85.

¹⁰³ Tamtéž, s. 86-88.

¹⁰⁴ Stowasser, 1994, s. 133.

na to, že šátek je vlastně prostředkem, který by ženy měl „donutit“ vyjít z domu do veřejné sféry, měl by jim umožnit působení ve veřejné sféře, protože přeci šátek není určený pro domácí používání, ale naopak k nošení venku.¹⁰⁵

Nazira Zein-ed-Din se na druhou stranu ptá, jak může být kus látky na obličeji měřítkem mravnosti. Odkazuje přitom na Prorokův výrok: „Byl jsem k vám poslán, abych vám pomohl dosáhnout nejvyšší ctnosti.“ Autorka dochází k závěru, že pokud je *hidžáb* vyjádřením neschopnosti ženy ochránit sama sebe bez něj, zároveň je důkazem toho, že muž – jakkoli dobře vychován a podporující ženu – je zrádce a zloděj cti.¹⁰⁶

Další odpůrkyní zahalování žen je Leila Ahmed¹⁰⁷, která připomíná, že první volání po zrušení nošení šátku se v muslimských společnostech (konkrétně v té egyptské) objevilo již počátkem 20. století. Velkým zastáncem tohoto proudu byl již zmiňovaný spisovatel Qásim Amín, který ve svém díle *Osvobození ženy* zdůrazňoval nutnost změny společenského postavení žen, neboť důvod politické a kulturní stagnace zemí Blízkého východu viděl právě v nízkém sociálním statusu žen. Jednou ze změn mělo tedy být zrušení požadavku zahalování, což podle něj nebylo nijak v rozporu s islámem.¹⁰⁸

Navzdory tomuto volání po zrušení zahalování můžeme v současnosti pozorovat nárůst oblíbenosti nošení šátku v soudobých muslimských společnostech. Fatima Mernissi to vysvětluje mimo jiné měnícím se charakterem trhu práce; ženy často potřebují vydělávat samy na sebe, proto chodí do práce a šátek tedy podle ní nosí paradoxně spíše jako vyjádření své identity a asertivity než z donucení.

¹⁰⁵ Tariq Ramadan on Islamic Feminism and Women's Leadership, 2007, dostupné online na: <<http://www.youtube.com/watch?v=Do--YdH-888>>, 17. 4. 2014.

¹⁰⁶ Zein-ed-Din, 1990, s. 103.

¹⁰⁷ Leila Ahmed se narodila v roce 1940 v Káhiře. Získala doktorát na univerzitě v Cambridge a dlouho působila na univerzitách v Massachusetts a na Harvard Divinity School. Zaměřuje se zejména na témata jako je otázka gender v islámu či západní stereotypní představy o muslimských ženách, přičemž vychází také z vlastní zkušenosti – muslimky žijící na Západě. Vydala několik publikací, ve kterých zkoumá sociální postavení žen od vzniku islámu do současnosti, a to jak v teorii, tak v praxi. (Ahmed, 2006, s. 177).

¹⁰⁸ Ahmed, 2011, s. 19.

Nelze jej tedy považovat za důkaz mužské nadvlády.¹⁰⁹ Mernissi je zároveň toho názoru, že při analyzování dynamiky muslimského světa musíme rozlišovat mezi dvěma dimenzemi: první se vztahuje k realitě a zákonům a otázce, jak se lidé vyrovnávají s rychlými změnami; druhá je o seberepresentaci a konstruování vlastní identity. Proto i volání (fundamentalistických) muslimů po zahalování muslimek musí být chápáno v kontextu jejich potřeby seberepresentace a snahy o udržení alespoň minimální míry vlastní identity v matoucí a měnící se realitě.¹¹⁰

3.3.2 Svědectví a dědická práva

Tradiční výklad islámu považuje svědeckou výpověď jednoho muže rovnou svědecké výpovědi dvěma ženám (viz verš 2:282¹¹¹). To zejména odpůrci rovnoprávného postavení žen s oblibou používají jako další argument dokazující ženskou méněcennost.

Podle Wadud se toto nařízení objevilo v Koránu z důvodu zabránění možné korupci: v případě, že by svědčící ženě někdo vyhrožoval (jakožto slabšímu pohlaví a tedy „snadné kořisti“), je s ní druhá žena, která ji psychicky podrží.¹¹²

Podle Naziry Zein-ed-Din bylo právo svědčit u soudu spíše na obtíž, než že by se jednalo o kdovíjaké privilegium. Bůh tedy nařízením o poloviční hodnotě ženské svědecké výpovědi chtěl vlastně ženám ulehčit. Autorka navíc připomíná Prorokův výrok o tom, že „jedna dobrá žena je lepší než tisíc nedobrych mužů“.¹¹³ Svědecké právo tedy podle ní nemůže být namířeno *proti* ženám.

¹⁰⁹ Watson, 1994, s. 152.

¹¹⁰ Mernissi v této souvislosti poznamenává, že rostoucí vlna islámského fundamentalismu je vlastně vyjádřením touhy po identitě. Dochází ke střetu zájmů mezi fundamentalistickými muslimy a nefundamentalistickými muslimkami. (Mernissi, 1988, s. 8). Více o otázce zahalování v současnosti viz v kapitole Hidžáb jako politický nástroj.

¹¹¹ „(...) A žádejte svědectví dvou svědků z mužů vašich, a nemáte-li dva muže, pak vezměte jednoho muže a dvě ženy z těch, které uznáte za vhodné svědkyně; aby, kdyby jedna z nich se zmýlila, druhá ji mohla připomenout. A necht' se svědkové nezdráhají, jsou-li přizváni. Nezanedbávejte zapsat dluh, ať již je malý či velký, až do lhůty jeho! (...)“

¹¹² Wadud, 1999, s. 85.

¹¹³ Zein-ed-Din, 1990, s. 105.

K dědickému právu se vyjadřují verše 4:11¹¹⁴ a 4:12¹¹⁵. V Koránu podle Wadud není nikde zmíněno, že dědictví ženy by mělo odpovídat polovině dědictví muže. To je pouze jedním z několika možných řešení. Přesvědčení, že by ženy měly být vyděděny, je totiž čistě předislámským zvykem. Korán navíc požaduje splnění podmínky, že veškeré dělení dědictví mezi příbuznými musí být rovnocenné.¹¹⁶

Verše, které jsou tradičně vykládané jako argumenty podporující mužskou převahu nad ženou, chápe Zein-ed-Din zcela opačně. Tyto verše se týkají zejména dědictví (žena dědí polovinu toho, co muž), již zmíněného svědectví (ženina výpověď je Bohem považována za poloviční) a také rodinného práva (Bůh povolil muži oženit se a rozvést se čtyřmi ženami, přičemž rozvod může proběhnout i bez souhlasu žen). Autorka tvrdí, že tato pravidla jsou vlastně namířena proti mužům, nikoli proti ženám. S výjimkou případu ženské svědecké výpovědi však Zein-ed-Din v článku neuvádí jasnou argumentaci, proč jsou podle ní tato nařízení zaměřena proti mužům.¹¹⁷

3.3.3 Soukromá vs. veřejná sféra: žena-matka, žena-vůdkyně

Předpoklad, že sociální role ženy spočívá pouze v její úloze matky, nemá podle Asmy Barlas oporu ve výkladu posvátných textů. Korán nedefinuje ženu v jejím mateřském rozměru, protože nemůžeme předpokládat, že každá žena se nakonec matkou stane. °Á'iša

¹¹⁴ „A Bůh vám stanoví o dětech vašich toto: synovi podíl rovný podílu dvou dcer; a je-li dcer více než dvě, patří jim dvě třetiny toho, co zůstavil. A jestliže je dcera pouze sama, tedy jí patří polovina. A rodičům jeho: každému z nich jedna šestina toho, co zůstavil, jestliže měl mužského potomka. Jestliže neměl mužského potomka, pak po něm dědí jeho rodiče, přičemž matce jeho patří jedna třetina. A jestliže měl bratry, pak matce náleží jedna šestina toho, co zůstane po vyplacení odkazů a uhrazení dluhu“. A vy nevíte, kdo z rodičů či dětí vašich je vám užitečnější. A toto je ustanovení od Boha a věru Bůh je vševědoucí, moudrý.“

¹¹⁵ „Vám náleží polovina z toho, co zůstavily manželky vaše, jestliže neměly mužského potomka. A jestliže měly mužského potomka, patří vám z toho, co zůstavily, jedna čtvrtina poté, když byly vyplaceny odkazy a uhrazeny dluhy jejich. A manželkám patří jedna čtvrtina toho, co zůstavíte, jestliže nemáte mužského potomka. A jestliže máte mužského potomka, pak patří manželkám jedna osmina toho, co jste zůstavili po vyplacení odkazů a po uhrazení dluhů. Jestliže muž nebo žena zanechají dědictví po boční linii a mají bratra nebo sestru, pak každému z obou patří jedna šestina. A je-li jich více, pak jsou podílníky na jedné třetině po vyplacení odkazů a po uhrazení dluhů aniž se tím někomu uškodí. A toto je ustanovení od Boha a Bůh je vševědoucí, blahovolný.“

¹¹⁶ Wadud, 1999, s. 87.

¹¹⁷ Zein-ed-Din, 1990, s. 104.

například nebyla matkou a přesto je velmi významnou postavou islámské tradice. Navíc v Koránu nenajdeme ani popis vlastností nebo dalších funkcí matky; ve výše uvedeném verši je zmíněna pouze její biologická role, není zde nic ohledně dalších aktivit, jako je kojení nebo pozdější výchova dětí.¹¹⁸ Wadud to tedy vykládá tak, že péče o dítě je podle koránských nařízení volitelná. Žena si může zařídit chůvu, přičemž se nejedná o hřích.¹¹⁹

K rodičovské roli se vyjadřují koránské verše 31:14-15¹²⁰. Ty lze chápat jako vyzývající člověka k úctě a respektu vůči svým rodičům. Obzvláště je v tomto verši zdůrazněna obětavost matky v souvislosti s rozením a výchovou potomků.¹²¹

Feministické autorky hovoří rovněž o nutnosti revize stávajícího pohledu na působení ženy ve veřejné sféře. Upozorňují třeba na fenomén tzv. neviditelných žen, který se objevil v zemích Blízkého východu už v 70. letech. Tyto ženy pracují především v oblasti zemědělství nebo v nějakém odvětví rodinného podnikání a „neformálního“ sektoru. V průměru stráví prací více hodin než jejich mužští kolegové, ovšem jejich práce není nijak finančně odměněna, neboť nejsou považovány za pracovníky. Jako příklad lze uvést výzkum na téma pracovního uplatnění v Sýrii, kdy většina dotázaných Syřanů na otázku, zda jejich manželka pracuje, odpověděli, že nikoli. Na otázku: „Pokud by vám vaše žena nepomáhala s prací, byli byste nuceni najmout si jinou pracovní sílu?“ však naprostá většina dotázaných odpověděla, že ano.¹²² Tento případ do jisté míry vyjadřuje paradoxní situaci, kdy ženy sice mají veřejnou sféru oficiálně zapovězenou, ve skutečnosti však v ní určitým způsobem působí.

¹¹⁸ Barlas, 2002, s. 179.

¹¹⁹ Wadud, 1999, s. 89.

¹²⁰ „A uložili jsme člověku laskavost k rodičům jeho - neb nosila jej matka jeho se samými nesnáze a odstavila jej po dvou letech - řkouce: ‚Buď vděčný Mně i rodičům svým neb u Mne je cíl konečný!‘“ „Nutí-li tě však usilovně, abys ke Mně přidružoval něco, o čem nemáš vědění žádné, pak je neposlouchej! Buď k nim na tomto světě laskavý podle zvyklosti uznané, avšak následuj cestu těch, kdož kajících se ke Mně obrátili! Ke Mně se pak uskuteční návrat váš a Já vás poučím o tom, co jste konali.“

¹²¹ Barlas, 2002, s. 175.

¹²² Hijab, 1996, s. 41.

Otázkou ženy ve veřejné sféře se z hlediska interpretace posvátných textů zabývala také Amina Wadud. Jak již bylo zmíněno, podle Wadud není nikde v Koránu řečeno, že muži jsou přirozenými vůdci komunity. Jde pouze o předislámskou praxi, neboť „tak, jako není péče o děti výhradní povinností žen, není vůdcovství výhradní povinností mužů“.¹²³ Korán předkládá příklad ženského vůdce z předislámské Arábie – je jím zmiňovaná Bilqís, královna ze Sábý. To, že Bilqís poslala svému protivníkovi dar, interpretují někteří vykladači jako čistě feminní akt, který do mezinárodních vztahů vnesl prvek diplomatického řešení konfliktů, což podle autorky není na škodu ženy. Wadud navíc zmiňuje příklad Muhammadovy manželky ʿÁ'išy, která byla významnou veřejně činnou osobou.¹²⁴ Fatima Mernissi rovněž uvádí příklad Prorokových žen, které byly aktivní ve veřejném životě (podrobněji v kapitole o patriarchátu).¹²⁵

Feministický pohled na otázku ženy v roli matky a vůdkyně je toho názoru, že žena má v obou případech možnost volby, přičemž ani jedna varianta není zcela v rozporu s koránským učením.

Podobného názoru je i Tariq Ramadan, který tvrdí, že nejen tradiční islámští komentátoři a myslitelé jsou posedlí „škatulkováním“; resp. lpěním na tom, aby žena plnila svou roli matky a manželky. Místo toho bychom se ale měli soustředit debatu o ženě jako takové, měli bychom brát v potaz její význam pro společnost. Ramadan navíc podotýká, že je povinností každého muslima, ať ženy či muže, vzdělávat se. Odkazuje přitom na Muhammadův výrok: „Vyhledávání znalosti je povinností každého muslima“. Žena tedy má právo na rozhodování o svém životě i o svém působení ve veřejné sféře.¹²⁶

¹²³ Wadud, 1999, s. 88.

¹²⁴ Tamtéž, s. 40.

¹²⁵ Stowasser, 1994, s. 133.

¹²⁶ Tariq Ramadan on Islamic Feminism and Women's Leadership, 2007, dostupné online na: <<http://www.youtube.com/watch?v=Do--YdH-888>>, 17. 4. 2014.

3.4 Vztah muže a ženy

V islámu jsou rozlišeny dvě kategorie vztahů mezi mužem a ženou: *nikah* (překládáno jako „manželství“) a *zina* (nezákonný – tedy mimomanželský – styk).¹²⁷ Tradiční výklad Koránu staví muže do role nadřazené ženám; podle Az-Zamachšářího „Alláh preferuje muže“, Abbás Mahmúd al-^cAqqád zase soudí, že „muži zasluhují přednost“.¹²⁸ Feministické autorky poukazují na negativní dopady takovýchto interpretací, které kladou přílišný důraz na rozdíl mezi mužem a ženou a tím říkají, že ženy jsou méně člověkem než muži. Amina Wadud poukazuje na to, že tyto výklady bývají vztahovány i na islám jako takový, nikoli pouze na zastánce těchto interpretací. Navíc je zde patrný rozpor: autoři těchto výroků tvrdí, že Korán usiluje o nastolení sociální spravedlnosti, ale ve skutečnosti z toho ženy vylučují.¹²⁹

Wadud rozebírá vybrané verše, myšlenky a termíny z těchto perspektiv:

1. absence systému hierarchie (na muže ani na ženu není vkládána žádná inherentní hodnota);
2. Korán nezobrazuje striktně role žen a mužů tak, aby zobrazil pouze tuto jedinou možnost pro každé z pohlaví (tzn. že není nutné, aby ženy naplnily pouze a jen tuto roli a muži pouze a jen tuto).¹³⁰

Feministické autorky zdůrazňují, že Korán nakládá s ženou-jedincem stejným způsobem jako s mužem-jedincem. Rozdíl spočívá v míře jedincovy *taqwá*, které není podmíněno genderem a lze tento výraz chápat několika způsoby. Wadud jej překládá jako „bohabojnost“; nejušlechtlejší je ten, kdo má nejvíce *taqwá*, bez ohledu na jeho národnost,

¹²⁷ Watson, 1994, s. 143.

¹²⁸ Wadud, 1999, s. 35.

¹²⁹ Jde podle Wadud o něco podobného jako u výroku Thomase Jeffersona „Všichni muži jsou si rovni“, který se ale ve své době automaticky nevztahoval na příslušníky černošského obyvatelstva. (Wadud, 1999, s. 35).

¹³⁰ Wadud, 1999, s. 62.

věk či pohlaví.¹³¹ Autorka tvrdí, že skutky jsou bezgenderové a odvolává se při tom na verš 4:124.¹³²

Co se muslimské feministky snaží dokázat je především fakt, že „žena není jenom biologie“¹³³. V Koránu není podle Wadud nikde jednoznačně řečeno, že rození potomků má být primární funkcí ženy. Verš 4:1 (viz kapitola o *Stvoření*) bývá považován za verš vyjadřující respekt vůči ženám obecně. Žádná další funkce není exkluzivně vyhrazena jednomu či druhému pohlaví. Některé verše obsahují dva pojmy užívané jaké ukazatele hodnoty v rámci funkčního rozlišení mezi jedinci a skupinami na Zemi:

1. *daradža* (pl. *daradžát*) – „stupeň“, „míra“, „úroveň“;
2. *faddala* – sloveso „dávát přednost“, „preferovat“ (*tafdíl* – preference; obvykle se používá právě ve spojení s *daradžát*; od stejného kořene pochází výraz *fadl* – „shovívavost Boha“).¹³⁴

Jedinec nebo skupina může získat *daradža* nad jinými jedinci (skupinami), obvykle v důsledku konání dobrých skutků. Korán stanovuje pravidla pro získání *daradžát*: činy provedené s *taqwá* jsou hodnotnější.¹³⁵

Verš 2:228¹³⁶ bývá vykládán jako další důkaz toho, že žena je podřízena muži. Feministická interpretace však opět zdůrazňuje, že je potřeba interpretovat jej v kontextu: věta „...nicméně muži jsou o stupeň výše“ neznamena tedy univerzální nadřazenost muže, protože se jedná o verš pojednávající o rozvodu. Muž má tedy pouze v tomto případě výhodu nad ženou.¹³⁷

¹³¹ Wadud, 1999, s. 63, 36-37.

¹³² „A ten, kdo koná dobré, a je věřící – ať je to muž, či žena – ten vejde do ráje a nebude ošizen ani o slupku pecky datlové.“

¹³³ Wadud, 1999, s. 64.

¹³⁴ Tamtéž, s. 65.

¹³⁵ Tamtéž, s. 66-67.

¹³⁶ „A rozvedené ženy nechť samy čekají po tři periody a není jim dovoleno zatajovat to, co Bůh stvořil v lůnech jejich, věří-li v Boha a v den soudný. A je spravedlivější, jestliže manželé jejich si je vezmou nazpět v tomto stavu, pokud si přejí usmíření. A ony mají pro sebe stejné právo jako oni podle zvyklosti, nicméně muži jsou o stupeň výše - a Bůh je mocný, moudrý.“

¹³⁷ Wadud, 1999, s. 68.

Rovněž Asma Barlas poukazuje na to, že v Koránu není nikde rozlišováno mezi morální a sociální praxí mužů a žen. Obě pohlaví naopak mají stejné předpoklady ke správnému životu (tj. podle Božích nařízení) a není řečeno, že by si muži a ženy byli vzhledem k vzájemným biologickým rozdílům navzájem nerovní a ani není uvedeno, že by muži disponovali zvláštními schopnostmi nebo potenciálem, který ženy nemají.¹³⁸

Další problematickou částí z hlediska výkladu jsou verše dokládající to, že Alláh dal přednost (*faddala*) některým bytostem před jinými:

- jednak lidstvu před zbytkem stvoření (např. verš 17:70¹³⁹);
- jednak některým prorokům před jinými proroky (verše 2:253¹⁴⁰, 6:86¹⁴¹, 17:55¹⁴²); zároveň se ale na jiném místě dočteme, že „žádný rozdíl mezi nimi není“ (2:285¹⁴³).¹⁴⁴

Zřejmě nejcitovanějším veršem, který se konkrétně vyjadřuje ke vztahu mezi mužem a ženou, je verš 4:34:

„Muži zauímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jedněm z vás před druhými (*Ar-ridžálu qawwamúna ʿalá an-nisá'i bimá faddala alláhu ba^cda-hum ʿalá ba^cdin*), a proto, že muži dávají z majetků svých (ženám). A ctnostné ženy jsou pokorně oddány a střeží skryté kvůli tomu, co Bůh nařídil střežit. A ty, jejichž

¹³⁸ Barlas, 2002, s. 143-144.

¹³⁹ „Věru jsme milostí Svou syny Adamovy poctili a na pevnině i na moři jsme je nosili a obživu jsme jim uštědřili výtečnou a před mnohými z těch, jež jsme stvořili, přednost jsme jim dali významnou.“

¹⁴⁰ „A dali jsme některým z těchto poslů přednost před jinými. A jsou mezi nimi někteří, s nimiž Bůh hovořil, a jiní, jež v hodnostech povznesl. A dali jsme Ježíšovi, synu Marie, znamení jasná a posílili jsme jej Duchem svatým: A kdyby byl Bůh chtěl, pak by se nebyli navzájem zabíjeli ti, kdož po nich přišli poté, co dostalo se jim jasných znamení. Avšak dostali se do rozporů a byli mezi nimi ti, kdož uvěřili, a byli mezi nimi i ti, kdož byli nevěřící. A kdyby byl Bůh chtěl, nebyli by se vzájemně zabíjeli, avšak Bůh věru činí, co chce.“

¹⁴¹ „a Ismaela, Elišu, Jonáše a Lota a vyznamenali jsme všechny nad lidstvo veškeré“

¹⁴² „Pán tvůj zná nejlépe ty, kdož na nebesích jsou i na zemi. A věru jsme posly některé nad druhými vyznamenali a Davidovi jsme žaltář dali.“

¹⁴³ „Uvěřil posel v to, co od Pána jeho mu bylo sesláno, a uvěřili všichni věřící v Boha, anděly Jeho i Písma Jeho i posly Jeho - a My neděláme rozdíl mezi posly Jeho - a řekli: „Slyšeli jsme a uposlechli jsme; o odpuštění Tvé prosíme, Pane náš, a u Tebe je konečný cíl náš!“

¹⁴⁴ Wadud, 1999, s. 69.

neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místa na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou však poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody! A Bůh věru je vznešený, veliký.“

Tradiční komentátoři spojení *qawwamúna ʿalá* obvykle vykládají ve smyslu „nadřazenosti“. Například Pickthall jej překládá jako „na starosti“ („in charge of“). Podobně hovoří Az-Zamachšarí: „muži mají na starosti záležitosti žen“ a také Maudúdí: „muži jsou manažery záležitostí žen, protože Bůh učinil jednoho nadřazeného druhému“. Wadud spojení *qawwamúna ʿalá* překládá jako „na základě“ („on the basis of“). K uvedenému verši dodává, že nesmíme zapomínat na užití slova *baʿd*, tedy „někteří“. Věta tedy neříká, že „všichni muži jsou nadřazeni všem ženám ve všech ohledech“, ale že Bůh dal přednost „některým z nich před některými“ (*baʿdahum ʿalá baʿdin*).¹⁴⁵ Badran podobně jako Wadud překládá slovní spojení *qawwamúna ʿalá* jako „zodpovědní za“, tedy: „Muži jsou zodpovědní za ženy, protože Bůh dal jednomu více síly než druhému a protože je podporují (muži podporují ženy) za svých prostředků“.¹⁴⁶ Výraz *qawwamúna ʿalá* tedy podle autorky v žádném případě neznamena bezpodmínečnou mužskou autoritu nad ženou, jak to interpretuje tradiční výklad.¹⁴⁷

Feministické autorky kladou důraz na verše jednoznačně vypovídající o rovnosti obou pohlaví, jako je například 9:71¹⁴⁸ svědčící o vzájemné odpovědnosti a ochraně mezi ženou a mužem.¹⁴⁹

K otázce výkladu slov *qawwamúna ʿalá* Wadud ještě dodává: pokud nejvýznamnější funkce ženy spočívá v rození dětí (což je zásadní krok v rámci zachování lidské existence), jaká je potom funkce muže tak, aby byla svým významem ekvivalentní? A právě zde podle ní přichází na řadu tzv. *qiwáma*, která je tedy základní zodpovědností

¹⁴⁵ Wadud, 1999, s. 70-71.

¹⁴⁶ Badran, 2009, s. 248.

¹⁴⁷ Podle Badran je tento nový výklad důkazem toho, jak feministický klasická patriarchální interpretace proměnila „specifické náhodné“ v „univerzálně platné“. (Badran, 2009, s. 249).

¹⁴⁸ „Věřící muži a věřící ženy jsou si vzájemně přáteli a přikazují vhodné a zakazují zavrženíhodné, dodržují modlitbu, dávají almužnu a jsou poslušní vůči Bohu a Jeho poslu. Nad těmi se Bůh věru slituje, neboť Bůh mocný je i moudrý.“

¹⁴⁹ Badran, 2009, s. 249.

muže. Jedná se tedy o označení povinnosti muže zajistit ženě vše, co potřebuje, aby nebyla zatěžována dalšími zodpovědnostmi a mohla se tak věnovat naplňování své primární role matky. Korán tedy ukládá muži funkci poskytnout ženě fyzickou ochranu a materiální zabezpečení. To vytváří rovnocenný a vzájemně závislý svazek. Wadud nicméně soudí, že v dnešní době již takovýto svazek není možný a obrací pozornost k čínské politice jednoho dítěte a kapitalistickým USA, kde jeden příjem rodinu neživí. Rovněž se zamýšlí nad otázkou, zda žena zasluhuje *qiwáma* i v případě, že je neplodná a nemůže tak svou primární roli splnit.¹⁵⁰

3.4.1 Patriarchát

Není žádným tajemstvím, že zavedeným společenským řádem na Arabském poloostrově byl v době koránského zjevení patriarchát. Uspořádání nově se rodící muslimské komunity tak logicky muselo být reakcí na tehdejší společensko-politický systém. Wadud v této souvislosti uvádí, že Korán usiloval o postupné zavádění reform, nikoli o okamžité zrušení starých praktik (jako polygamie či otroctví) a jejich nahrazení novými.¹⁵¹ Rovněž Zein-ed-Din je toho názoru, že reformy nemohly být příliš radikální, aby neodradily nové stoupence tehdejšího raného islámu.¹⁵²

Patriarchální uspořádání společnosti se projevuje samozřejmě (a to především) na úrovni vztahů mezi mužem a ženou (o čemž podrobněji pojednávala předchozí kapitola 3.4). Na tomto místě se tedy podíváme blíže na koncept patriarchátu z pohledu jednotlivých autorek.

Asma Barlas poukazuje na zjevný rozpor, kdy muslimové běžně odmítají zpodobňovat Boha jakožto otce či muže, na druhou stranu nemají problém s maskulinizací Boha lingvisticky. Tím vlastně podporují teorii o mužské nadvládě nad ženami. Tradiční islámský

¹⁵⁰ Wadud, 1999, s. 72-73.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 80.

¹⁵² Zein-ed-Din, 1990, s. 105. Více v kapitole 3.1.

výklad spočívá v přesvědčení, že Bůh není otec, syn ani manžel – jak je tedy potom možné, aby byl mužem? Problémem podle Barlas není ani tak to, že by určité pohlaví bylo Bohu připsáno, ale to, že určitý význam byl historicky připsán tomuto pohlaví – význam, který sloužil tomu, aby legitimoval pohlavní hierarchii a nerovnost. Problémem tedy není reprezentace Boha jakožto muže, ale naše vlastní definice „mužství“. Podle ní je Korán jednoznačně antipatriarchální text nebo přinejmenším by měl být v tomto duchu vykládán.¹⁵³

Podle Wadud byl princip patriarchátu potřebný pro to, aby nás dostal z jeskyní. Avšak ve chvíli, když už jsme z jeskyní venku, nás jakožto civilizaci patriarchát zničí. Jedinci se totiž musí naučit být tolerantní vůči sobě navzájem a sdílet moc uvnitř společnosti. Misogynie i homofobie pramení podle autorky právě z patriarchálního uspořádání, neboť jde v obou případech o výraz dominance, „já jsem lepší než ty“ na základě genderových rozdílů.¹⁵⁴

Fatima Mernissi přisuzuje patriarchální rozložení soudobých blízkovýchodních společností na vrub tomu, že v rané muslimské společnosti došlo prostřednictvím manipulace rukopisů k vytvoření zdánlivě předislámské tradice, která sloužila zájmům tehdejších vládnoucích elit. Mernissi považuje manipulaci rukopisů za „strukturální charakteristiku vykonávání moci v muslimských společnostech. Jelikož veškerá moc byla od 7. století legitimizována náboženstvím, politické síly a ekonomické zájmy tlačily na to, aby byly vytvořeny falešné (předislámské) tradice.“¹⁵⁵ Islám je podle Mernissi založen na předpokladu, že ženy jsou mocné a nebezpečné bytosti a v důsledku toho mohou být veškeré genderově orientované instituce (jako polygamie, zapuzení manželky či pohlavní segregace) chápány jako součást strategie získávání moci.¹⁵⁶

Leila Ahmed popisuje názor negramotné ženy, která je přesvědčena, že důvodem, proč muži tak hystericky trvají na

¹⁵³ Barlas, 2002, s. 95, 99, 127.

¹⁵⁴ Women Imams – Amina Wadud, 2011, dostupné na: <http://www.youtube.com/watch?v=jJo8y-AxZHY>, 17. 4. 2014.

¹⁵⁵ Watson, 1994, s. 147.

patriarchálním rozdělení společnosti a na tom, aby žena zůstávala pouze v domácnosti v roli matky a poslušné manželky, je jejich strach z obrovského potenciálu žen. Muži si totiž vždy uvědomovali (a nejen v době předislámské), že ženy mají z vlastní podstaty velkou šanci uspět ve veřejné sféře a konkurovat tak mužům či je dokonce ovládnout, takže dělali vždy vše proto, aby ženám takového působení znemožnili.¹⁵⁷

Podobný názor zastává i již zmíněná Fatima Mernissi: podle ní byly Muhammadovy manželky (a ženy tehdejší doby obecně) dynamickými a vlivnými členy komunity, byly plně zapojené do veřejného života. Zároveň to byly Prorokovi intelektuální partneri, které jej doprovázely i na vojenských taženích a on naslouchal jejich radám. Podle Mernissi viděl Muhammad rodící se muslimskou společnost jako rovnostářskou, kde budou mít ženy i muži stejná práva. Členové tehdejší komunity nicméně nebyli připraveni na takové dramatické změny a Prorok tedy musel svou vizi obětovat v zájmu zachování a přežití muslimské komunity.¹⁵⁸

V této souvislosti je nutné poznamenat, že patriarchální uspořádání společnosti nejsou vlastní jen islámské společnosti. Pravidla regulující společenský řád můžeme najít třeba i ve Všeobecném občanském zákoníku z roku 1811, který dokazuje, že evropská žena byla v 19. století právně považována za „součást image muže. Společenský systém pohlížel na ženu jako na nesvéprávnou.“¹⁵⁹ V tomto případě se tedy nejedná o žádnou výsadu islámu, ale o důsledek přechodu od feudální k moderní společnosti. V té době existovala poměrně ostrá hranice mezi veřejnou a soukromou sférou, muž byl považován za občana s občanskými právy, kdežto žena nikoli.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Watson, 1994, s. 147.

¹⁵⁷ Ahmed, 1982, s. 530.

¹⁵⁸ Stowasser, 1994, s. 133.

¹⁵⁹ Havelková, 2004, s. 172.

¹⁶⁰ Další analogii s některými současnými muslimskými společnostmi můžeme hledat také v podobnosti s viktoriánskou érou: „V předmoderní době nebyl ani předmanželský sexuální život žen tak kontrolován jako v tzv. viktoriánské éře, kdy dívky musely být při odchodu z domova vždy někým doprovázeny. Někteří autoři dávají prudký nárůst prostituce v této době do

3.4.1.1 Harém

Harém je jedním z témat, které obvykle vyvolávají ostré debaty, vášnivé reakce či dokonce pocity pohoršení. Podobně jako závoj a polygamie je i harém zejména západní společností vnímán jako symbol útlaku ženy v islámské společnosti.

Leila Ahmed upozorňuje, že harém lze definovat dvěma způsoby: obvyklá (západní) definice jej chápe jako systém, který umožňuje muži mít sexuální přístup k většímu množství žen. Druhá definice v něm však vidí systém, kde spolu tráví čas i prostor ženské příslušnice rodiny z mužovy strany; manželky, sestry, matky, tety a dcery. V tomto smyslu jde o systém umožňující ženám častý a jednoduchý kontakt s dalšími ženami uvnitř komunity, jak vertikálně tak i horizontálně. Ahmed se odvolává na středověké evropské spisy zmiňující se o harému a poznamenává, že tato představa harému často u západních mužů vyvolala zbožné odsouzení tohoto systému kvůli jeho sexuální uvolněnosti a nemorálnosti. Západní muži se však více zabývali aspektem velkého počtu žen žijících pospolu; obvykle totiž tito muži podléhali víře, že mezi ženami v harému existují vzájemné sexuální vztahy. Evropští cestovatelé středověku neměli žádný přístup k těmto harémům, přesto při svých cestách po tehdejších Blízkém východě pohoršeně popisovali do nejmenších detailů harémy (nebo veřejné lázně) jakožto místa plná neřesti a prostopášností prováděných mezi ženami navzájem.¹⁶¹

Význam harému ukazuje Ahmed na příkladu saúdskoarabské společnosti. Ta sice umožňuje jednotlivému muži mít kontrolu nad jednotlivou ženou, nicméně charakter společnosti dává mužům podstatně méně kontroly nad tím, jak ženy přemýšlejí, jak vnímají

souvislosti právě s vynuceným celibátem měšťanských žen (...) a z rétoriky dobových spisů vycházejí měšťanské ženy a prostitutky jako dva různé živočišné druhy.“ (Havelková, 2004, s. 173). Podobnost s určitými aspekty dnešní společnosti Saúdské Arábie zřejmě netřeba dlouze dokazovat.

¹⁶¹ Ahmed poznamenává, že jediný realitě bližší popis ženské muslimské komunity pochází z pera Lady Mary Wortley Montagu, manželky anglického velvyslance v Turecku, která v roce 1716 pobývala v Turecku. Díky tomu, že měla volný přístup k tamějším ženám, do harémů i do

samy sebe a jak vnímají muže. Společnost totiž vymezuje mužský prostor, ale zároveň jasně definuje také prostor, do něhož mají přístup ženy – kam je vstup mužům přísně zakázán. Muž přibližující se k tomuto ženskému prostoru, musí svůj přístup předem ohlásit, čímž poskytuje ženám čas na případnou změnu tématu hovoru. Naproti tomu žena blížící se k mužskému prostoru žádné takové ohlášení provádět nemusí.¹⁶²

Ahmed také upozorňuje, že v přísně segregovaných společnostech téměř každá činnost, která je prováděna muži ve světě mužů pro muže, musí mít svou obdobu ve světě žen. Ženské věštkyně a čarodějnice, exorcistické seance organizované ženami – tedy praktiky, za něž byly evropské ženy perzekvovány – jsou nedílnou součástí blízkovýchodního folklóru. Právě tak je i harém místem zapovězeným mužům, o čemž vypovídá i etymologie slova: harém pochází z arabského výrazu *harám*, tedy „zakázaný“ či také „posvátný“ nebo „nedotknutelný“. To naznačuje myšlenku, že to byly ženy, kdo mužům zakázal přístup do své společnosti a kdo tedy jako první nastolil model přísné segregace. Ahmed jako příklad uvádí tzv. *tafríty*, tedy jakési odpolední „dýchánky“ jemenských žen, kdy se 40-50 žen pravidelně schází, aby spolu debatovaly, žvýkaly *qát*, tančily či zpívaly – to vše samozřejmě bez přítomnosti mužů.¹⁶³

3.4.2 Manželství

Velmi rozebíraným je již zmíněný verš 4:34 (viz kapitola 3.4), jehož druhá část je tradičně vykládána jako důkaz toho, že muž má právo svou manželku fyzicky trestat. Podle Wadud je slovo *qanítát* (výše uvedeno jako „ctnostné“) v Koránu používáno v souvislosti jak s ženami, tak s muži. Výraz *nušúz* (zde „neposlušnost“) je rovněž užíván jak pro muže, tak pro ženy, a nemůže proto znamenat

lázní, mohla popsat prostředí těchto míst způsobem více odpovídajícím skutečnosti než její mužští současníci. (Ahmed, 1982, s. 524-525).

¹⁶² Ahmed, 1982, s. 527.

¹⁶³ Tamtéž, s. 528-529.

„neposlušnost vůči muži“. ¹⁶⁴ Rovněž Asma Barlas poukazuje na to, že Korán nikde neuvádí, že by poslušnost vůči muži byla známkou lepší manželky. Jako příklad uvádí manželky Proroka, o nichž není známo, že by byly nějakým způsobem nuceny k tomu, aby svého manžela bezvýhradně poslouchaly, stejně tak jako je velmi nepravděpodobné, že by je Muhammad za jejich případnou neposlušnost fyzicky trestal. ¹⁶⁵

Navíc i podle tradičních exegetů je bití až posledním stupněm (prvním stupněm je slovní řešení, druhé je dočasné fyzické oddělení manželů a pouze v extrémních případech je dovoleno řešit konflikty třetím stupněm, tedy bitím). Verš 4:128 ¹⁶⁶ také dokazuje, že mír a „korigování“ je lepší než násilí a nucené uposlechnutí. ¹⁶⁷

Ve zmíněném verši 4:34 je dalším kontroverzním pojmem slovo *daraba* („udeřit“). Toto sloveso má však i další významy, nemusí znamenat pouze použití fyzické síly. Například spojení *daraba alláhu mathalan* znamená „Alláh na příkladu ukázal“. Rovněž jej lze užit ve smyslu „vydat se na cestu“ nebo „odejít pryč“. ¹⁶⁸ V tomto smyslu hovoří například Leila Ahmed, která odkazuje na dílo Laleh Bakhtiar. Ta je autorkou prvního anglického překladu Koránu z pera americké muslimky – její překlad vyvolal značné reakce právě kvůli nové interpretaci verše 4:34. Bakhtiar došla ve svém bádání k závěru, že kořen slova *daraba* nemusí znamenat pouze „udeřit“ či „bít“, ale má také jiný význam, kterým je právě „odejít“ či „opustit“ („to go away“). Verš tedy vlastně pouze nabádá muže k tomu, aby odešel z domu od ženy, která mu nepřestává klást odpor. Navíc – jak podotýká Bakhtiar – o Prorokovi není známo, že by on osobně některou ze svých žen bil. ¹⁶⁹ Asma Barlas podotýká na odlišný význam slov *daraba* a *darraba*: druhé ze zmíněných znamená „uhodit opakovaně či

¹⁶⁴ Wadud, 1999, s. 74.

¹⁶⁵ Barlas, 2002, s. 187.

¹⁶⁶ „Jestliže se žena obává od manžela svého hrubosti či lhostejnosti, není pro ně oba hříchem, dospějí-li mezi sebou ke vzájemné dohodě, neboť dohoda je to nejlepší. A v duších je stále přítomna lakota; budete-li však konat dobré a budete-li bohabojní - vždyť Bůh věru dobře je zpraven o všem, co činíte.“

¹⁶⁷ Wadud, 1999, s. 75.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 76.

¹⁶⁹ Ahmed, 2006, s. 266-267.

intenzivně“ a v Koránu v této souvislosti použito není.¹⁷⁰ Setkáváme se také s názorem, že *daraba* je metaforické označení pro pohlavní styk. To tvrdí například pákistánský myslitel Ahmad Ali, který se odvolává na lexikografa a exegeta Raghiba Isfaháního. Ten vykládá výraz *daraba al-fahl al-naqata* jako „samec velblouda se spáčil s velbloudicí“.¹⁷¹

Wadud doplňuje, že Korán v žádném případě nenařizuje ženám poslouchat muže. Dodává, že ženy v minulosti obvykle muže, který materiálně zajišťoval rodinu, poslouchaly z vlastního přesvědčení, neboť soudily, že takový muž zkrátka *má být* poslouchán.¹⁷²

Anti-islámské interpretace považují sňatek v islámu za jasný projev patriarchálního uspořádání společnosti, neboť umožňuje „převedení“ práva ženy na svou vlastní sexualitu „od jejího kmene k manželovi“. Asma Barlas však argumentuje, že tyto názory nemají oporu v Koránu, ale že pocházejí z konzervativní (patriarchální) exegeze. Odvolává se přitom na verš 3:14:

„Je okrášlena pro lidi láska vášnivá k ženám, k synům, k nahromaděným kintárům zlata a stříbra, k čistokrevným koním, ke stádům i k polím obdělaným. To vše je však jen užívání života pozemského, zatímco u Boha je útočiště nejkrásnější.“

A také na verše 2:222-223:

„A dotazují se tě na menstruaci. Rci: ‚To je neduh (*huwa azan*); zdržujte se tedy žen svých po dobu menstruace a nepřibližujte se k nim, dokud se neočistí. A když se očistí, přicházejte k nim tak, jak Bůh vám to přikázal. A Bůh věru miluje ty, kdož se kají, a miluje ty, kdož se očišťují!“

„Ženy vaše jsou pro vás polem (*nisá'u-kum harth la-kum*); vcházejte tedy na pole své, odkud chcete, však učiňte předtím něco

¹⁷⁰ Barlas, 2002, s. 188.

¹⁷¹ Engineer, 2005, s. 49.

¹⁷² Wadud, 1999, s. 77.

pro duše své a bojte se Boha a vězte, že se s Ním setkáte! Oznam tuto zvěst radostnou věřícím!“

První ze zmíněných veršů interpretuje Barlas tak, že posmrtný život nepožaduje po muži, aby vyměnil lásku k ženě za lásku k Bohu. Bůh a žena spolu nebojují o pozornost mužského věřícího. Přestože je žena v tomto verši zahrnuta mezi věcmi, po kterých muž touží, je důležité mít na paměti, že jde o seznam věcí, po kterých muž touží, nikoli věcí, po kterých *by měl* toužit z pohledu Boha (tedy po blízkosti Boží). Verš hovoří jasně v tom smyslu, že podlehnutí chťiči a žádostivosti může muže stát posmrtný život, nehovoří však o tom, že by žena měla být mužovým majetkem.¹⁷³

Druhá dvojice z uvedených veršů bývá tradičně vykládána jednak jako argument pro právo muže na to, aby měl pohlavní styk se svojí manželkou kdy se mu zlíbí a bez jejího souhlasu, a jednak jako důkaz toho, že menstrující ženy (a tedy ženy obecně) jsou považovány za nečisté. Barlas zdůrazňuje původní význam arabského slova *azan* (zde jako „neduh“), které v překladu může znamenat „poškození“, „škoda“, „újma“, „smutek“ nebo „problém“; v žádném případě však neznamená „znečištění“. I v případě, že chápeme krev jako znečišťující¹⁷⁴, neznamená to automaticky, že žena nebo její tělo jsou nečisté; v Koránu nic takového nenajdeme. Navíc zákaz v souvislosti s menstruací se vztahuje pouze na pohlavní akt, není řečeno, že by žena měla kvůli tomu být sociálně ostrakizovaná. Povinnost rituálního očištění v souvislosti s menstruací neznamená, že by „nečistota“ souvisela s biologickými rozdíly mezi mužem a ženou, nýbrž souvisí s biologickými *funkcemi* lidského těla obecně, neboť Korán přikazuje rituální omytí i po pohlavním aktu a po vykonání potřeby – což se týká také muže. Barlas tyto verše interpretuje jako nařízení usměrňující

¹⁷³ Barlas, 2002, s. 160.

¹⁷⁴ V této souvislosti je zajímavý argument, se kterým přišla Konca Kuris, členka turecké odnože radikálního Hizballáhu, sama sebe označující za islámskou feministku. Ta se ptá, jak může být menstruační krev považovaná za nečistou, když je to zároveň to, co přispívá k výživě lidského plodu v děloze. Vžití vnímání krve jako nečisté tekutiny je podle ní „výtvozem patriarchální elity, která chtěla ženu odstavit od praktikování náboženství a uctívání Boha.“ (Hatem, 2002, s. 46).

sexuální chování: dovoleno je pouze to, co je přikázáno Bohem, proto je také použita metafora se vstupem na pole. V žádném případě to podle autorky nedává muži právo jednat se svou manželkou jako se svým sexuálním majetkem.¹⁷⁵

Tento argument Barlas podporuje také poukazem na užití výrazu *harth* (zde jako „pole“) v uvedeném, které bývá interpretováno jako „majetek“; ani v 7. století však nemohlo jít o význam ve smyslu vlastnictví, neboť v tehdejší společnosti na Arabském poloostrově ještě koncept vlastnictví půdy neexistoval. Autorka zároveň upozorňuje na to, že pokud by se výraz vztahoval na „zemi“ či „půdu“, potom je třeba mít na paměti koránské nařízení o tom, že zem (půda) „má být chráněna, nikoli ničena nebo znečišťována“. Metafora s polem zároveň naznačuje podobnost mezi obděláváním pole (setím) a sexuálním aktem, který je tím pádem přirozenou součástí života. Výraz *harth* se objevuje také v souvislosti s posmrtným životem, a to ve verši 42:20¹⁷⁶, kde podle Barlas nemůžeme slovo *harth* chápat ve smyslu „vlastnictví“, neboť nelze předpokládat, že *Ráj* bude „rozparcelován“ a předán věřícím jako jejich majetek.¹⁷⁷ „Vzhledem k tomu, že ne všichni věřící jsou vlastníky půdy a Korán se nezabývá primárně zemědělstvím, užití metafory s kultivací pole naznačuje, že je míněna ve smyslu kultivace lásky a soucitu, což jsou ústřední témata koránského učení o sňatku a vztazích mezi mužem a ženou.“¹⁷⁸

Feministické autorky také zdůrazňují, že islám sice určuje muži vedoucí roli v manželství, to však v žádném případě neznamena, že by se muž měl chovat vůči své ženě majetnický, nebo že by dokonce mělo jít o vztah pán-otrok. Abdulsalam přirovnává systém manželství podle islámu ke způsobu, jakým fungují organizace nebo uskupení lidí. Skupina musí mít nějakého vůdce, které přebírá zodpovědnost

¹⁷⁵ Barlas, 2002, s. 161.

¹⁷⁶ „Kdokoliv si přeje pěstovat pole života budoucího, tomu rozmnožíme pole jeho; a kdokoliv si přeje obdělávat pole života pozemského, tomu z něho dáme část, avšak nebude mít podílů žádného v životě budoucím.“ (*Man kána juridu hartha al-áhirati nazid la-hu fi harthi-hi wa man kána juridu hartha ad-dunjá nu'ti-hi min-há wa má la-hu fi-l-áhirati min nasíbin.*)

¹⁷⁷ Barlas, 2002, s. 162-163.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 164.

zejména v případě výskytu problému a který je schopný činit potřebná rozhodnutí. Jde tedy o hierarchické uspořádání umožňující fungování skupiny – v tomto případě skupiny dvou sezdáných osob. Žena není v manželství bezpodmínečně podřízena muži jakožto nějakému autoritářskému vládci. Navíc je zřejmé – jak zdůrazňují především feministické autorky s odkazem na Prorokův život –, že násilí vůči ženám nemá v islámu místo.¹⁷⁹

Zajímavé je také pozastavit se u konceptu cudnosti: Barlas poznamenává, že účelem manželství není pouze zajistit cudnost u ženy, ale stejně tak má manželský svazek zabránit muži, aby podlehl přirozenému sexuálnímu chtíči.¹⁸⁰

3.4.2.1 Polygamie

V mnoha muslimských zemích je dnes tato praktika¹⁸¹ protiústavní. K tematice se vyjadřuje verš 4:3¹⁸², jehož původním významem bylo podle Wadud nakládání se sirotky a obecné úsilí o spravedlnost.¹⁸³ Tento verš podle feministických autorek dává jasně najevo „nechť“ k uplatňování polygamie. Tu se islám snažil jakožto předislámskou praktiku vymýtit zcela, ovšem bylo jasné, že úplný zákaz by vyvolal vlnu nevole a nepřátelství uvnitř tehdejší staroarabské komunity vůči nově vzniklému náboženství. Korán tedy připouští možnost polygamie za určitých podmínek a stanovuje také maximální počet žen, které muž může pojmout za manželky.¹⁸⁴ Rovněž na

¹⁷⁹ Abdulsalam, 1998, s. 137-138.

¹⁸⁰ Barlas, 2002, s. 156.

¹⁸¹ Zajímavostí je, že polygamie je spjatá nejen s islámem, ale vyskytovala se také ve společnostech vyznávajících hinduismus či některá přírodní náboženství. V těchto společnostech byla polygamie logicky považovaná za přirozený zvyk, ženy se proti němu obvykle nijak nebránily. (Engineer, 2005, s. 78).

¹⁸² „Bojíte-li se, že nebudete spravedliví k sirotkům... berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři a čtyři; avšak bojíte-li se, že nebudete spravedliví, tedy si vezměte jen jednu nebo ty, jimiž vládne pravice vaše. A tak se nejlépe vyhnete odchýlení.“

¹⁸³ Wadud, 1999, s. 82.

¹⁸⁴ Engineer, 2005, s. 80.

základě verše 4:129¹⁸⁵ se soudí, že monogamie je Koránem upřednostňována.

V souvislosti s otázkou polygamie se můžeme setkat s následujícími argumenty, které polygamií ospravedlňují:

1. finanční (dnes již ale neplatí, že pouze muž přispívá do rodinného rozpočtu);
2. neplodnost ženy (to ale v Koránu není jasně řečeno; možným řešením je také adopce);
3. mužova nenasytnost, chtíč (jde však o zcela nekoránské odůvodnění).¹⁸⁶

V dnešní době je ve většině společností polygamie považována za zlo. V mnoha zemích je navíc na základě platných zákonů žena legálně postavena na roveň mužům – podobně, jako je tomu v případech svědeckého a dědického práva. Podle Naziry Zein-ed-Din se vlády těchto liberálních zemí v roli autorů těchto zákonů nedostávají do rozporu s Božím poselstvím, neboť zrušení polygamie bylo Božím záměrem „odpradáva“. Reformy však z důvodu úspěšné implementace musely být zaváděny postupně, jinak by ve staroarabské společnosti neuspěly.¹⁸⁷

Často zmiňovaným argumentem namířeným proti praktikování polygamie je také islámský požadavek vytvoření spravedlivé společnosti. Islám ve své podstatě usiloval o nastolení sociální, politické, ekonomické a osobní (rodinné) spravedlnosti či rovnosti, avšak sociální normy, zvyklosti a praktiky dosažení tohoto cíle znesnadňovaly.¹⁸⁸ Ve smyslu nastolení rovnosti mezi mužem a ženou lze vykládat i již zmíněný verš 2:228¹⁸⁹.

¹⁸⁵ „Nikdy vám nebude možno, abyste byli spravedliví mezi ženami, i kdybyste si to přáli. Neprojevujte však jedné z nich úplnou náklonnost a nenechávejte jinou jakoby visící ve vzduchu! Dosáhnete-li dohody a budete-li bohabojní - vždyť Bůh je věru odpouštějící, slitovný.“

¹⁸⁶ Wadud, 1999, s. 84.

¹⁸⁷ Zein-ed-Din, 1990, s. 106.

¹⁸⁸ Engineer, 2005, s. 79.

¹⁸⁹ „...A ony mají pro sebe stejné právo jako oni podle zvyklosti, nicméně muži jsou o stupeň výše.“ Tuto část lze nicméně přeložit i jako: „...A ženy mají práva podobná těm, kteří jsou proti nim spravedlivým způsobem.“ (Engineer, 2005, s. 79).

3.4.2.2 Vraždy ze cti

Fenomén tzv. vražd ze cti souvisí s tématem manželství a vztahů mezi mužem a ženou obecně. Jedná se o případy, kdy je žena zabita svým otcem, manželem nebo bratry za to, že se dopustila (nebo byla podezřelá z dopuštění se) předmanželského nebo mimomanželského poměru. V některých zemích jsou tyto vraždy ze cti legalizovány zákonem – resp. nejsou klasifikovány jako trestný čin.¹⁹⁰

Téma souvisí s konceptem rodinné cti, jejímž strážcem je podle tradice vždy mužská část příbuzenstva. Podle Mernissi je celá tato představa patriarchální cti založena na myšlence ženského panenství, což redukuje roli ženy na její sexuální dimenzi – tedy roli ženy jakožto nástroje biologické reprodukce. Představa dospělé menstrující nevdané ženy je muslimskému rodinnému systému natolik cizí, že je buď zcela nepředstavitelná anebo zákonitě spjata se společenským rozvratem, *fitnou*.¹⁹¹

Abu-Odeh poukazuje na to, že většina muslimských vykladačů práva v zemích Blízkého východu si za předlohu bere egyptský právní systém bez toho, aby vzali v potaz systém své vlastní země. Určité rozdíly mezi jednotlivými zeměmi však existují, jedním z nich je například fakt, že v egyptském systému pouze manžel považován za toho, na něhož se vztahuje „právo“ zabít beztrestně svou ženu, kterou přistihl *inflagranti*¹⁹², kdežto libyjský zákoník za příjemce tohoto práva označuje kromě manžela i otce a bratry. Podobným konceptem je také tzv. vražda z vášně. Na rozdíl od předchozího typu jde čistě o vztah

¹⁹⁰ Abu-Odeh, 2000, s. 363-365.

¹⁹¹ Mernissi, 1988, s. 11.

¹⁹² Podle tradičního islámského výkladu musejí být splněny dvě podmínky, aby vražda ze cti nebyla považována za trestný čin: žena musí být přistižena při činu (důležitý je tedy moment překvapení) a její zabití musí proběhnout ihned poté. (Abu-Odeh, 2000, s. 375). Za poskvrnění rodinné cti může být považováno i domnělé flirtování (žena je přistižena při hovoru se sousedem), ženino zpoždění při servírování rodinného oběda a častým důvodem bývá předmanželský sex nebo podezření z něj. Je dokonce zdokumentován případ, kdy muž zavraždil svoji manželku na základě snu, který se mu zdál, v němž mu žena byla nevěrná. V jiném případě byla v Turecku žena zabita proto, že v rádiu zazněla milostná píseň, kterou ji někdo neznámý nechal zahrát. (Mayell, 2002, dostupné online na: <http://news.nationalgeographic.com/news/2002/02/0212_020212_honorkilling.html>, 18.4.2014)

mezi mužem a ženou, nejsou do něj zahrnuti další mužští rodinní příslušníci ze strany ženy.¹⁹³

Feministické autorky se shodují na tom, že v Koránu není o vraždách ze cti ani zmínka. Jedná se o praktiku, která je hluboce zakořeněna v kulturním povědomí islámské společnosti; souvisí to s vírou, že žena je vlastnictvím muže, který si jakožto majitel může dovolit nakládat se svým majetkem podle svého. Koncept vlastnictví tedy proměnil ženu ve zboží, které může být vyměněno, prodáno i koupeno.¹⁹⁴ Asma Barlas například poznamenává, že všechny Muhammadovy manželky (s jedinou výjimkou) byly před svatbou s Prorokem vdovy. Z toho vyplývá, že požadavek, aby žena projevila svou čistotu tím, že vstoupí do manželství jako panna, není založen na původních islámských náboženských textech, ale jedná se čistě o společností zavedený zvyk.¹⁹⁵

3.4.3 Rozvod

V islámu je rozvod sice povolený, ale jedná se o zcela poslední možné řešení manželských neshod. Rozvod je vysloveně zakázán v určitých případech: je zakázáno žádat o rozvod v období menstruace ženy, či pokud je žena těhotná. Takováto nařízení vyjadřují snahu ochránit ženu před možným materiálním strádáním, které s sebou rozvod může přinést. Po vyjádření mužova přání rozvodu je navíc nutné dodržet tříměsíční čekací lhůtu (tzv. *idda*), než bude manželství rozvedeno. V případě těhotenství ženy je čekací lhůta až do doby narození dítěte – do té doby nemůže být manželství právně ukončeno. Z těchto opatření je rovněž patrná snaha chránit ženu, což právě feministické autorky zdůrazňují.¹⁹⁶ Pokud již rozvedená žena porodí dítě, předpokládá se, že se o ni i o potomka bude její bývalý manžel starat po dobu následujících dvou let.¹⁹⁷

¹⁹³ Abu-Odeh, 2000, s. 367, 369, 376.

¹⁹⁴ Mayell, 2002, dostupné online na: <http://news.nationalgeographic.com/news/2002/02/0212_020212_honorkilling.html>, 18.4.2014.

¹⁹⁵ Barlas, 2002, s. 155.

¹⁹⁶ Abdulsalam, 1998, s. 143-144.

¹⁹⁷ Barlas, 2002, s. 194.

Důležité je zmínit, že koránské výroky týkající se rozvodu jsou adresovány mužům, neboť v předislámské společnosti Arabského poloostrova právo ženy na rozvod neexistovalo.¹⁹⁸ Iniciovat rozvod podle islámské tradice je tedy ze strany manžela bezesporu jednodušší; stačí, aby třikrát za sebou pronesl formuli „rozdávám se s tebou“¹⁹⁹. Koránské verše o rozvodu navazují na tehdejší předislámskou praxi, která ze své androcentrické podstaty stranila mužům. Wadud však namítá, že nikde však není řečeno, že by právo muže zapudit manželku mělo pokračovat anebo že by obdobné právo mělo být odpíráno ženě.²⁰⁰

To je fakt, který zdůrazňují i další autorky; například Asghar Ali Engineer tvrdí, že celá víra v jednoduchost rozvodu pro muže pochází ze špatné interpretace verše 2:237²⁰¹, který je tradičně vykládán tak, že pouze ten, v jehož rukou je manželství (resp. uzavření manželské smlouvy), může iniciovat rozvod – tedy muž. Jde však pouze o odvození, nikoli o bezvýhradně platné pravidlo.²⁰²

Na druhou stranu verš 2:229²⁰³ podle tradičního výkladu uznává právo obou partnerů na iniciování rozvodu, nicméně říká, že pokud rozvod požaduje žena, musí svému muži zaplatit vyrovnání a nemůže pro sebe požadovat žádné zaopatření, neboť její rozhodnutí je porušením manželské smlouvy. Korán také omezuje počet rozvodů s jednou ženou; muž může rozváděcí formuli vyslovit i vzít zpět pouze dvakrát, přičemž při rozvodu nesmí požadovat od své ženy zpět to, co jí daroval k příležitosti uzavření sňatku.²⁰⁴ Jde o opatření stanovené

¹⁹⁸ Barlas, 2002, s. 192.

¹⁹⁹ Přestože v některých zemích je to podmíněno dalšími povinnostmi – například v Malajsii, kde tato formule musí být pronesena před soudem. (Wadud, 1999, s. 79).

²⁰⁰ Wadud, 1999, s. 79.

²⁰¹ „Jestliže se s nimi rozvedete dříve, než jste se jich dotkli, ale již jste jim určili obvěnění - pak jim patří polovina toho, k čemu jste se zavázali, pokud se toho nevzdají nebo se toho nevzdá ten, v jehož rukou je uzavření manželské smlouvy. A vzdát se toho je blíže k bohabojnosti. A nezapomínejte si vzájemně prokazovat velkomyslnost, vždyť Bůh jasně vidí vše, co děláte!“

²⁰² Engineer, 2005, s. 89.

²⁰³ „Rozvod je možný dvakrát, potom lze podržet manželku podle správné zvyklosti nebo ji propustit v dobré vůli. Není vám dovoleno vzít nic z toho, co jste jí dali, leda že oba se obávají, že nedodržíte omezení Bohem daná. Jestliže se obávají, že nedodržíte omezení Bohem daná, tedy nebude pro žádného z obou vás hříchem, jestliže žena se vykoupí. Toto jsou omezení Bohem daná, nepřekračujte je! Ti, kdož překračují Boží omezení, ti jsou nespravedliví.“

²⁰⁴ Engineer, 2005, s. 90.

islámem za účelem vymýcení předislámské praxe, kdy se manžel mohl nechat rozvést se ženou, kterou poté naoko přijal zpátky, aby se s ní opět rozešel – to vše s cílem získat její věno anebo zabránit jí, aby hledala ochranu u jiného muže.²⁰⁵

Z verše 2:237 je patrné, že je žádoucí, aby se muž choval rozumně a mírně během celého procesu rozvodu. V podobném duchu hovoří také verš 65:1²⁰⁶, který muži zakazuje vyhánět ženu z domu nebo se k ní zachovat hrubě.²⁰⁷

3.4.4 Sexualita

Téma sexuality je natolik rozsáhlé a polemické, že by si jednoznačně zasloužilo rozsáhlejší analýzu, na kterou však na těchto stránkách není prostor. Proto se v souvislosti s touto tematikou zaměřím pouze na otázku funkce a vnímání sexuality v islámu a na ženskou homosexualitu.

Sexualita (resp. pohlavní akt) byla zejména v křesťansko-židovské tradici vždy považována za mocnou sílu, kterou je potřeba sociálními, morálními i lékařskými autoritami kontrolovat. Byla spjata především s představou ženy, která je hrozbou pro mužův řád, život a zdraví a jejíž tělo je otevřeno možnému posednutí démonem. V kontrastu s tímto démonizujícím pohledem na sexuální akt nabízí islám zcela osvobozující přístup, neboť považuje sexuální pud za sloužící především Božímu záměru a za nedílnou a potřebnou součást lidské existence. Na druhou stranu Asma Barlas zároveň připouští, že islámským patriarchálním společenstvem se podařilo myšlenky inspirované křesťansko-židovským strachem z pohlavního aktu částečně implementovat do vlastního společensko-náboženského

²⁰⁵ Barlas, 2002, s. 197.

²⁰⁶ „Proroku! Rozvádíte-li se se svými ženami, tedy se s nimi rozvedte v ustanovené pro ně lhůtě a počítejte přesně dny čekací lhůty a bojte se Boha, Pána svého! Nevyhánějte je z jejich domů a nechtě z nich neodcházejte, leda kdyby se dopustily hanebnosti zjevné. A toto jsou omezení Boží, a kdo přestupuje omezení Boží, ten sám sobě křivdí. Ty nevíš, ale možná že Bůh později způsobí nějakou věc jinou.“

²⁰⁷ Barlas, 2002, s. 193.

řádu; zejména jde o tendenci vnímat sex jako nečistý a nebezpečný a ženy jako morálně zkažené a kazící muže.²⁰⁸

Podle Mernissi má sexuální touha v islámu dvě funkce dané Bohem: jednak je prostředkem usnadňujícím lidskou reprodukci (slouží tedy účelu pozemskému), jednak je nástrojem motivujícím jedince, aby spořádaným životem vstoupil po smrti do ráje (tj. to, co zakusí po uspokojení sexuální touhy, má jedinci sloužit jako „ochutnávka“ toho, co jej čeká věčně po vstupu do ráje; slouží tedy i účelu nebeskému).²⁰⁹ Verš 30:21²¹⁰ navíc naznačuje na tu dobu poměrně revoluční myšlenku, že totiž sexuální (manželský) vztah má být založen na vzájemné lásce a harmonii. Zdůrazněním této vzájemnosti je vlastně řečeno, že jak muži, tak i ženy mají určité potřeby a mají stejné právo tyto potřeby uspokojit.²¹¹

George Murdock rozděluje společnosti do dvou kategorií podle toho, jakým způsobem regulují sexuální pud: jedna vynucuje dodržování sexuálních pravidel skrze silnou internalizaci zákazů během socializačního procesu (západní civilizace); druhá si vynucuje respektování pravidel vnějšími bezpečnostními opatřeními jako je „pravidlo vyhýbání se“ (společnosti, v nichž existuje zahalování). Mernissi se však domnívá, že rozdíl mezi těmito dvěma společnostmi (západní a islámskou) je spíše v otázce konceptu ženské sexuality: ve společnostech s převládající segregací žen je koncept ženské sexuality aktivní, kdežto v těch ostatních je ženská sexualita považována za pasivní. Například Qásim Amín dospěl k závěru, že ženy jsou schopné větší sebekontroly než muži a proto je genderová segregace nástrojem chránícím vlastně muže, nikoli ženy. Muslimská společnost je totiž hnána strachem z *fitny*, tedy chaosu či nepořádku, v němž se muž může ocitnout i v důsledku „pobláznění“ krásnou ženou.²¹²

²⁰⁸ Barlas, 2002, s. 150-151.

²⁰⁹ Mernissi, 1987, s. 29.

²¹⁰ „A patří k Jeho znamením, že vám z vás samých manželky stvořil, abyste u nich klid našli. A vložil mezi vás lásku a dobro - a věru jsou v tom znamení pro lidi přemýšlivé.“

²¹¹ Barlas, 2002, s. 153.

²¹² Mernissi, 1987, s. 30-31.

Mernissi dává do kontrastu dílo egyptského spisovatele Abbáse Mahmúda al-^cAqqáda, který se nechal inspirovat Sigmundem Freudem, a středověkého učence Al-Ghazzálího. Oba dva (respektive Freud a Al-Ghazzálí) zkoumali ženskou sexualitu a každý ji chápal jinak: Freud byl toho názoru, že ženská sexualita je pasivní, Al-Ghazzálí ji naopak považoval za aktivní. Ironií je, že oba myslitelé docházejí ke stejnému závěru: žena je destruktivní silou vůči sociálnímu řádu – podle Al-Ghazzálího proto, že je aktivní, podle Freuda naopak proto, že je pasivní.²¹³

Asma Barlas podotýká, že Korán nejenom že nepoužívá gender k diskriminování žen, ale ani nedémonizuje pohlavní akt jako takový; naopak jej považuje za přirozenou součást života mužů i žen. Podle autorky je navíc důležité rozlišovat mezi pojmy *pohlaví* (biologický rozměr) a *gender* (sociální rozměr). Vnímání těchto pojmů se v průběhu dějin několikrát proměnilo, například ve starověkém Řecku existoval „jednopolhavní model“, kdy *pohlaví* bylo sociologickou nikoli ontologickou kategorií. Společnost se však od 19. století nachází v „dvoupohlavním modelu“, který vychází z předpokladu, že existují dvě pevně dané pohlaví a že tedy politické, ekonomické i kulturní životy mužů a žen jsou ovlivněny tímto faktem. Tento model tedy nejen zaměňuje *gender* s *pohlavím* tím, že předpokládá zásadní biologické rozdíly mezi mužským a ženským pohlavím (a tedy mezi mužem a ženou), ale zároveň staví muže a ženu do neoddiskutovatelného přísného protikladu.²¹⁴

Homosexualita – jak mužská, tak ženská²¹⁵ – je tradičním islámským výkladem považována za hřích a středověkými učenici (k nimž patřil například Ibn Hadžar al-Hajtamí) byla stavěna na úroveň praktik jako zoofilie či nekrofilie. Zajímavé je, že přestože většina muslimských společností má určité povědomí o existenci

²¹³ Mernissi, 1987, s. 40-41, 44.

²¹⁴ Barlas, 2002, s. 130-131.

²¹⁵ Faktem je, že o ženské muslimské homosexualitě se toho ve středověkých pramenech mnoho nedočteme; zato můžeme mít z těchto pramenů dojem, že homosexuální vztahy mezi muži byly ve středověku poměrně obvyklou součástí života muslimských elit – byť šlo o praktiku nábožensky zapovězenou. (Ali, 2005, s. 80).

homosexuality, je převážnou většinou (zejména konzervativních vrstev) muslimů stále vnímána za něco „západního“, „moderního“ a stoprocentně „neislámského“.²¹⁶

Někteří příslušníci homosexuální minority se islámu vzdají, jiní se snaží oddělovat náboženskou stránku od té sexuální. V posledních několika letech jsou nicméně stále silnější hlasy homosexuálních muslimů a muslimek, kteří usilují o to, aby jejich homosexuální vztahy byly uznány – a to zcela v rámci islámského kontextu. Klíčovým a zdůrazňovaným argumentem je (podobně jako u emancipačních snah „nemuslimských“ gayů a lesbiček) poukazování na fakt, že homosexualita je vrozenou vlastností, již se jedinec nezbaví. V muslimských nábožensko-právních polemikách však nepanuje ani shoda ohledně toho, jestli můžeme v Koránu nalézt nějakou zmínku o ženské homosexualitě či nikoli. V této souvislosti bývá zmiňována súra 4:15²¹⁷, ovšem Kecia Ali upozorňuje, že zde není použito gramatické duální oslovení žen. Hned v následujícím verši 4:16²¹⁸ je použit maskulinní duál, který může zahrnovat jak dva muže, tak také muže a ženu.²¹⁹

Ali také poukazuje na to, že volání po lepším postavení muslimských homosexuálů má větší odezvu mezi (západními) hnutími, které mluví za práva dalších minorit, než u čistě muslimských organizací (byť působících na Západě). Například *Muslimská ženská liga* vydala prohlášení, které jednoznačně odsuzuje jakékoli projevy homosexuality a identifikaci s ní, neboť jsou v rozporu s pravidly islámu. Zároveň je však v tomto prohlášení uznán fakt, že homosexualita je vrozenou vlastností některých jedinců. Jedná se o první takové přiznání ze strany muslimské autority.²²⁰

²¹⁶ Ali, 2005, s. 75, 79.

²¹⁷ „Proti těm z vašich žen, jež dopustí se hanebnosti, vezměte jako svědky čtyři z vás. A jestliže tito to dosvědčí, podržte ženy v domech, dokud smrt je nezavolá anebo Bůh pro ně nepřipraví nějaké východisko.“

²¹⁸ „Ty dva z vás, kteří se toho dopustí, potrestejte! A jestliže se pak kajícně obrátí a polepší, nechte je být! A Bůh věru je milostivý ke kajícníkům a slitovný.“

²¹⁹ Ali, 2005, s. 81.

²²⁰ Tamtéž, s. 86-87.

Na Západě je nicméně situace muslimských homosexuálních párů lepší: v roce 2013 proběhla ve Velké Británii svatba dvou Pákistánek, s nichž se tak stal první muslimský lesbický pár oddaný civilním sňatkem na britské půdě. V muslimském prostředí na Blízkém východě však pravděpodobně k nějakému podobnému průlomu v dohledné době nedojde.²²¹

²²¹ Philby, 2013, dostupné online na: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/pakistani-women-rehana-kausar-and-sobia-kamar-marry-in-britains-first-muslim-lesbian-partnership-8632935.html>>, 19. 4. 2014

4 ISLÁMSKÝ FEMINISMUS V PRAXI

Jakým způsobem je feministická reflexe svatých textů islámu využívána v boji za práva žen? Jaká je situace muslimky v současné západní i blízkovýchodní společnosti?

Je jasné, že vzhledem k obrovské různorodosti současných muslimských společností je jakákoli zobecňující odpověď na tyto otázky zkreslující. Tato kapitola proto nabízí jen stručný nástin současné situace sociálního postavení ženy a vztahu muže a ženy v některých muslimských zemích. Jde pouze o „letmý pohled“ na soudobý stav v souvislosti s určitými tématy: společná modlitba vedená ženou, otázka zahalování jakožto politického nástroje, reformy muslimských společností po Arabském jaru v souvislosti s postavením žen a vztah islámského feministického (emancipačního) smýšlení k sekulárnímu feminismu na Západě.

Tato kapitola tedy doplní výše uvedené a má za cíl dokázat, zda může teoretické bádání feministických autorek mít nějaký přesah do každodenního života muslimských žen a zda může nějak napomoci zlepšení jejich statusu v rámci společnosti.

4.1 První společná modlitba vedená ženou

Lze říci, že v posledních dvaceti letech lze pozorovat nemalý obrat v muslimském vnímání společenské role ženy. Jednou z významných událostí byla velká páteční společná modlitba žen a mužů, kterou oproti tradičním zvyklostem vedla žena.²²²

První veřejně oznámenou (a tím pádem světově známou) společnou modlitbu mužů a žen vedla Amina Wadud. To se jí poprvé podařilo v březnu roku 2005 v episkopálním kostele²²³ na Manhattanu;

²²² Tři ze čtyř sunnitských právních škol dovolují ženě vést modlitbu, které se však účastní pouze ženy. Naprostá většina muslimských autorit s ženským vedením společné modlitby mužů a žen nesouhlasí. (Taylor, 2010, dostupné online na: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html>>, 18. 4. 2014).

²²³ Jednalo se o Cathedral of St. John the Divine; Wadud bylo umožněno vést zde modlitbu poté, co jí tři mešity a jedna výstavní galerie odmítly. (*Research Report: Amina Wadud*, 2005, dostupné online na: <<http://www.pluralism.org/reports/view/111>>, 18. 4. 2014).

muslimské náboženské instituce jí totiž tento krok na své půdě provést nepovolily.²²⁴ Modlitby se zúčastnilo 80 až 100 lidí, přičemž muži a ženy byli rovnoměrně zastoupeni. Ostré negativní reakce (včetně výhružek smrtí) na sebe nenechaly dlouho čekat – a to i přesto, že k tomuto aktu došlo v USA, tolik proklamovaném symbolu svobody.²²⁵ V roce 2008 Wadud tento čin zopakovala ve Velké Británii a stala se tak rovněž první ženou vedoucí společnou páteční modlitbu na britských ostrovech.²²⁶ Proti se postavil například tehdejší libyjský vůdce Muammar Kaddáfí, další z negativních reakcí byla také *fatwa*, kterou měl na svědomí známý katarský šajch Jusúf al-Qaradáwí. Tomu se nelíbil zejména fakt, že by žena měla vést modlitbu, které se účastní muži. Al-Qaradáwí zdůraznil požadavek tradičního islámského výkladu, že totiž žena může vést modlitbu více lidí pouze v případě, že je to modlitba soukromého charakteru a že jsou na ní přítomny jen ženy.²²⁷ Dalšími argumenty, jež stoupenci konzervativního přístupu uvádějí, je například to, že imám má určité povinnosti, které žena ze své podstaty splnit nemůže. Jde například o účast na pohřbu, kdy je zvykem, že imám se podílí na spouštění těla do hrobu.²²⁸

Ve světovém mínění se však objevily také pozitivní ohlasy na tento odvážný počín, a to dokonce i ze strany uznávaných islámských autorit. Velký muftí Egypta šejch ^cAlí Gom^a uznal právo ženy vést společnou modlitbu za podmínky, že to svolí daná kongregace.²²⁹ Zajímavostí je také to, že mezi souhlasnými hlasy se objevil také Gamál al-Banná, bratr slavného zakladatele Muslimského bratrstva Hasana al-Banná. Gamál vydal dokonce krátký spis vyjadřující

²²⁴ *Arabian Women – A Wake-up Call*, 2009, dostupné online na: <<http://www.sistersinislam.org.my/comment.php?comment.news.213>>, 18.4.2014

²²⁵ *Research Report: Amina Wadud*, 2005, dostupné online na: <<http://www.pluralism.org/reports/view/111>>, 18. 4. 2014.

²²⁶ *Arabian Women – A Wake-up Call*, 2009, dostupné online na: <<http://www.sistersinislam.org.my/comment.php?comment.news.213>>, 18.4.2014

²²⁷ *Research Report: Amina Wadud*, 2005, dostupné online na: <<http://www.pluralism.org/reports/view/111>>, 18. 4. 2014.

²²⁸ Malick, dostupné online na: <http://masjidan-noor.com/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=123:about-islam-1&catid=36:islamic-articles&Itemid=83>, 20. 4. 2014.

²²⁹ *Shaykh Ali Gomaa Approves of Woman-led Prayer*, 2013, dostupné online na: <<http://jumacircle.com/shaykh-ali-gomaa-approves-of-woman-led-prayer/>>, 18. 4. 2014.

podporu činu Aminy Wadud.²³⁰ Podporovatelé toho, aby společnou modlitbu vedla žena, opírají svou argumentaci i o náboženské texty, neboť samotná Prorokova žena ʿÁ'iša byla náboženskou autoritou podobně jako Umm Saláma, další z žen z období raného islámu. Navíc velká část literatury *hadíthů* je založena právě na výpovědích ʿÁ'išy. Pro ši'ítské muslimy jsou zase významné *hadíthy*, o něž se velkou měrou zasloužila Fátima, Prorokova dcera.²³¹

Záměrem Aminy Wadud nebylo nastolení nového způsobu modlitby, který by měl nahradit stávající princip, podle kterého se musejí ženy modlit za muže, a modlitba musí být vedena mužem. Spíše jí šlo o poukázání na to, že by mělo existovat široké spektrum možných interpretací, které lze uplatňovat a debatovat o nich.²³²

Po činu Aminy Wadud bylo několik dalších společných modliteb vedených ženami. Ještě ve stejném roce proběhla podobná modlitba pod vedením Asry Nomani, novinářky a liberální muslimky. Nomani také založila iniciativu *Muslim Women's Freedom Tour*, která pomáhá sponzorovat činnost Aminy Wadud a dalších aktivistek usilujících o zavedení principu ženy-imámky. V roce 2005 byla také ženou vedena první společná modlitba v kanadské mešitě – vedla ji Pamela Taylor, předsedkyně organizace *Progressive Muslim Union*.²³³

V současné době stále neexistuje jednotný přístup muslimských autorit k otázce ženy v roli imámky. Mimo USA a evropské země se tyto případy téměř nevyskytují. Spíše úsměvný pokus o vedení společné modlitby ženou proběhl například již v roce 2004 v Bahrajnu, kde byla v mešitě těsně před začátkem obvyklé páteční modlitby zadržena žena převlečená za muže, která měla v úmyslu vést páteční modlitbu.²³⁴ Jasně to vyjádřil již zmíněný egyptský šejch ʿAlí Gomʿa: „Pokud Američané schvalují právní názor, který ženám dovoluje vést muže v modlitbě, potom je to jejich vlastní volba, ale my v naší zemi

²³⁰ Ahmed, 2011, s. VII.

²³¹ *Research Report: Amina Wadud*, 2005, dostupné online na: <<http://www.pluralism.org/reports/view/111>>, 18. 4. 2014.

²³² Tamtéž.

²³³ Tamtéž.

²³⁴ Ghafour, 2004, dostupné online na: <<http://www.arabnews.com/node/258117>>, 18.4.2014.

nevydáme žádnou takovou *fatwu*, protože by to bylo proti našemu vlastnímu kulturnímu dědictví.“²³⁵

Podle Wadud jsou potřeba nové strategie na několika frontách: ona sama se věnuje teologii, zároveň ale spolupracuje s právní sférou. Aby se nová interpretace náboženských textů prosadila v každodenním životě, je potřeba provést určité reformy, a to za pomoci lidí, kteří umí nejen obhájit změny, ale také je navrhnout a uvést v praxi. Také jsou podle ní důležití aktivisti a lidé, kteří pracují „v terénu“.²³⁶ Organizací a hnutí, které usilují o prosazování obecných ženských práv (tedy nejen těch souvisejících s vedením společné modlitby ženou), je několik; patří mezi ně i *Sisters In Islam*, která funguje již od konce 80. let 20. století, její členkou je mimo jiné právě Amina Wadud.²³⁷

4.2 Hidžáb jako politický nástroj

Zahalení muslimek je na Západě obvykle vnímáno jako symbol útlaku těchto žen. Naopak samotnými muslimkami (například během tzv. šátkové aféry ve Francii) je *hidžáb* často vnímán jako výraz kulturní identity, konkrétně v případě Francie sloužil jako symbol odboje muslimek proti francouzským snahám o kulturní asimilaci; sloužil tedy vlastně jako vyjádření politického postoje. Dalším rozměrem debaty o zahalování je pak otázka svobody jedince: konkrétně svobody náboženského projevu a svobody oblékání. Jak již bylo zmíněno v kapitole o zahalování, ani feministické autorky se v názoru na nošení šátku neshodnou.

Pokud jde o Západ, zřejmě nejvášnivější reakce vyvolává otázka zahalování ve Francii²³⁸, kde byl v roce 2004 vydán zákon zakazující

²³⁵ *Shaykh Ali Gomaa Approves of Woman-led Prayer*, 2013, dostupné online na: <<http://jumacircle.com/shaykh-ali-gomaa-approves-of-woman-led-prayer/>>, 18. 4. 2014.

²³⁶ *Women Imams – Amina Wadud*, 2011; dostupné online na: <<http://www.youtube.com/watch?v=jJo8y-AxZHY>>, 17. 4. 2014.

²³⁷ *Sisters in Islam*; dostupné online na: <<http://www.sistersinislam.org.my/>>, 20. 4. 2014.

²³⁸ Jedná se o problematiku, která by si zasloužila mnohem hlubší a detailnější analýzu než jaké jsou možnosti této práce. Otázku zahalování muslimských imigrantek v Evropě a USA je potřeba zkoumat také v kontextu témat jako je islamofobie, imigrace a s ní spojené ekonomické důsledky či rasismus. Neměli bychom zapomínat ani na historický kontext politicko-sociálního vývoje Francouzské republiky, která je postavena na sekulárních základech oddělujících církev od státu. Podobně je tomu i v případě Turecka, které je poměrně zvláštním případem sekulární

nošení šátků a dalších náboženských symbolů na státních školách. V roce 2011 pak v platnost vstoupil jiný zákon zakazující nošení *niqábu* (jakožto kus zakrývající obličej) na veřejných místech. Muslimky narozené ve Francii a žijící celý život v relativním poklidu neskrývají rozčarování: „Zdá se, že Francie si vybíjí svůj vztek na muslimy tím, že z žen strhává šátky.“²³⁹

Sekulární euro-americká společnost má většinou pocit, že muslimské ženy musejí být zachráněny tím, že budou osvobozeny od islámu, který je zdrojem veškerého útlaku (viz například obrázek č. 3 v příloze). Muslimské imigrantky na Západě naopak vnímají *hidžáb* jako výraz své příslušnosti k určité kulturní identitě. „Kus látky, kvůli kterému jsem vypadala jinak a který způsobil, že na mě lidé zírali a smáli se mi, se postupně stal mojí pýchou,“ říká jedna z nich. Ta ale zároveň připouští, že na Blízkém východě je mnoho žen, které jsou k nošení *hidžábu* nebo k jiným formám zahalování nuceny okolnostmi, zejména svými rodinami. Za negativní vnímání *hidžábu*, které se v západní společnosti objevuje, si podle ní můžou muslimky samy „vysíláním nesprávného poselství“.²⁴⁰

Velkou odezvu veřejnosti lze zaznamenat také v souvislosti s debatou o uvolnění zákazu nošení šátků v Turecku, které je zemí, kde „silná vůle republikánského státu odsouhlasila existenci veřejného prostoru bez náboženství, ale se ženami.“²⁴¹ Turecký parlament v roce 2008 odsouhlasil návrh zákona rušícího zákaz nošení šátků na univerzitách, přičemž argumentoval především tím, že některé dívky nechtějí na univerzitu vstupovat bez šátku. O pár měsíců později však nevyšší soud tento návrh zamítl s odůvodněním, že novela je v rozporu

země v rámci většinově islámského regionu. K otázce zahalování muslimských žen existuje značné množství literatury, zde zmíním alespoň: *The Politics of the Veil* od Joan Vallach Scott nebo již citovaná kniha *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* od Leily Ahmed. Zajímavým příspěvkem bude zajisté i sborník studií *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law* editovaný Evou Brems, jehož vydání je plánováno na září 2014 (kniha vyjde v Cambridge University Press).

²³⁹ Chrisafis, 2013, dostupné online na: <<http://www.theguardian.com/world/2013/jul/22/frances-headscarf-war-attack-on-freedom>>, 20. 4. 2014.

²⁴⁰ Reem, 2012, dostupné online na: <<http://muslimmatters.org/2012/01/29/when-hijab-becomes-cultural/>>, 20. 4. 2014

s platnou tureckou ústavou.²⁴² Případ dokazuje to, co již bylo zmíněno, že totiž ani v rámci muslimské společnosti nepanuje shoda v názoru na otázku zahalování muslimek.

4.3 Kam po Arabském jaru?

Přinesly revoluční události související s procesem Arabského jara nějaké zásadní politicko-sociální změny v životech žen v arabských zemích? Přispělo například arabské jaro k tomu, že se nová interpretace islámských náboženských textů dostala k širšímu okruhu veřejnosti?

Pro zjištění dopadů Arabského jara a jeho důsledků na životy muslimek by bylo nezbytné provést rozsáhlou analýzu a nejlépe terénní výzkum. I bez toho ale můžeme v posledních několika letech zaznamenat případy, které dokazují, že na Blízkém východě dochází k určitým změnám společenského vnímání otázek souvisejících s postavením ženy. Jedním z takových příkladů je třeba tzv. *Blue Bra Revolution* v Egyptě. V médiích se objevilo video, na kterém byla mladá zahalená žena brutálně zmlácena příslušníky pořádkových sil. K incidentu došlo v prosinci 2011 během protestů na náměstí Tahrír a vešel ve známost jako *Blue Bra Revolution*, protože útočníci ženu vysvlékli do spodního prádla. Novinářka Asra Nomani poukazuje na změnu ve společnosti, která v souvislosti s touto událostí nastala: zatímco dříve by byla žena obviněna z toho, že si za zneuctění své osoby může sama svým „necudným“ chováním, po zveřejnění videa se většinová společnost postavila na stranu napadené ženy s tím, že „to byli vojáci, kdo ji zneuctil.“²⁴³ Zde je jasně vidět, že koncept cti (zmíněný v kapitole 3.4.2.2) není rozhodně univerzálně platný ve všech muslimských zemích.

²⁴¹ Nilüfer, 2008; dostupné online na: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2008/02/21/a-headscarf-affair-a-womens-affair/>>, 20. 4. 2014.

²⁴² *Court Annuls Turkish Scarf Reform*, 2008, dostupné online na: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7438348.stm>>, 20. 4. 2014

²⁴³ Berlinerblau, 2012, dostupné online na: <http://www.huffingtonpost.com/jacques-berlinerblau/islamic-feminism-and-the-blue-bra-revolution_b_1369879.html>, 17.4.2014.

Významná role, kterou nová média a sociální sítě sehrály v procesu Arabského jara, už byla nespočetněkrát popsána. Je také nesporné, že ženy na Blízkém východě používají čím dál více internet (zejména sociální sítě, blogování) jako prostředek komunikace mezi sebou navzájem i s vnějším světem. Rovněž již zmíněná společná modlitba mužů a žen vedená Aminou Wadud byla svolána mimo jiné prostřednictvím internetové stránky.²⁴⁴

Závěrem zmiňme, že dalším pozitivním aspektem (který ale začal již před vypuknutím procesu Arabského jara) je zajiště také narůstající zájem o zpřístupnění vzdělání žen, který můžeme v současné době v muslimských společnostech pozorovat. Nárůst podílu studujících muslimek zřejmě souvisí se změnou charakteru společnosti: „Muži, tváří v tvář vlastnímu studijnímu selhání a nezaměstnanosti, oddalují sňatek, zatímco ženy se, tváří v tvář nutnosti postarat se samy o sebe, soustředí na dosažení co nejlepšího vzdělání.“²⁴⁵

Přestože panuje určitá obava, že by progresivní změny mohly být zrušeny a směřování muslimských společností by mohlo nabrat zcela jiný kurz pod vedením islamistických režimů, které se v některých zemích po Arabském jaru ujaly moci nebo alespoň získaly větší vliv, optimismus převládá. Arabské jaro dalo ženám minimálně „platformu, která jim umožňuje být slyšet.“²⁴⁶

4.4 Co na to Západ a sekulární feministky?

Velmi zajímavým tématem je postoj západních sekulárních feministek vůči autorkám reprezentujícím islámský feminismus. Radikální aktivistky z ukrajinského hnutí *Femen* například tvrdí, že nic jako islámský feminismus neexistuje a automaticky považují veškeré muslimky na světě za utlačované oběti nespravedlivého autoritářského systému, jakým podle nich islám je. Muslimské feministky jim vcelku pochopitelně vyčítají nedostatek ochoty islám pochopit a rozhodně

²⁴⁴ Mona Eltahawy – *Prosaic Mosaic Lecture – Islam and Feminism*, 2011, dostupné online na: <<http://www.youtube.com/watch?v=xGoEEInH2ys>>, 18. 4. 2014.

²⁴⁵ Mernissi, 1988, s. 11.

²⁴⁶ Arshad, 2012, s. 115.

nechtějí být „osvobozeny“ těmito polonahými aktivistkami, které se prohlašují za „mluvčí všech utlačovaných žen na Zemi.“ V návaznosti na to vznikla i Facebooková stránka *Muslim Women Against Femen*, na které se objevily fotografie muslimek se slogany jako „*Hidžáb je moje právo*“, „*Nahota mě neosvobozuje*“ atp. (viz obrazová příloha č. 5, 6, a 7). V současné době má tato stránka více než 15 tisíc označení *To se mi líbí*.²⁴⁷

Široká otázka islámského feminismu se tak nutně propojuje s tématy jako je islamofobie, imigrace muslimů a lze hovořit rovněž o kulturním střetu mezi Západem a islámským světem.²⁴⁸ V souvislosti s imigrací muslimů na Západ a jejich tamější integrací se nabízí otázka atraktivity islámu pro mladé lidi. Fatima Mernissi²⁴⁹ vidí příčinu popularity islámu v tom, že islám „hovoří o moci a sebeposílení“. Západ podle ní totiž působil na muslimský svět invazivně, a to hned na dvou úrovních: fyzické (například ve formě okupace Afghánistánu či Libye) i kulturní (v podobě importu populární CocaColy, seriálu Dallas apod.). Některé technické vymoženky Západu sice muslimové přijali vcelku bez výhrad (telefon, tranzistor či motor), ovšem s tím, co ohrožuje autoritu (svobodně zvolený parlament, svobodně soutěžící politické strany, příliš emancipované ženy), je problém. Proto například i nezahalené muslimky byly v muslimské společnosti vnímány vždy spíše negativně, jako něco, co do kulturně-sociální sféry islámu nepatří.²⁵⁰

Podle Watson jde na společenské úrovni také o výraz protestu proti konzumerismu a westernizaci. Podle Akbar Ahmed mediální

²⁴⁷ Meaker, 2014, dostupné online na: <<http://www.indexoncensorship.org/2014/03/islam-feminism/>>, 18.4.2014.

²⁴⁸ O situaci muslimek integrovaných do západní společnosti a o jejich hledání identity podrobněji pojednává například publikace *Women in Islam: The Western Experience* z pera norské konvertitky k islámu a profesorky historie Anne Sofie Roald.

²⁴⁹ Ke kontrastu mezi západním a islámským postojem k ženě Mernissi dodává: „Moc západního muže spočívá v tom, že může ženám diktovat, jak se mají oblékat a jak mají vypadat. Má pod kontrolou celý módní průmysl od kosmetiky po spodní prádlo. Západ je vlastně jediným místem na Zemi, kde je ženská móda zcela podřízena mužskému businessu. (...) Jsem ráda, že konzervativní mužská [islámská] elita o tomto nemá ponětí. Představte si, kdyby fundamentalisté přešli od požadavku zahalování k požadavku, aby se ženy vešly do velikosti číslo 6.“ (Mernissi, 2007, s. 150, 151).

²⁵⁰ Mernissi, 1988, s. 10.

stereotyp (muslimské) ženy v roli pasivního předmětu „reflektuje názor hraničící s misogynií, který západní společnost obecně vůči ženám zaujímá“.²⁵¹

Faktem zůstává, že rovnost je o tom dát mužům i ženám stejně absolutní možnost volby – bez ohledu na jejich vyznání. Nelze přece požadovat po druhém, aby v rámci získání svobody vypadal, choval se a myslel stejně jako já. Navíc: „svoboda a tolerance by vždy měly stát na jedné straně barikády“.²⁵²

²⁵¹ Watson, 1994, s. 153.

²⁵² Meaker, 2014, dostupné online na: <<http://www.indexoncensorship.org/2014/03/islam-feminism/>>, 18.4.2014.

5 ZÁVĚR

Islámský feminismus je komplexní pojem, který může zahrnovat několik různých perspektiv. Pro účely této práce, jejímž cílem bylo poskytnout čtenáři jakousi základní orientaci v tématu, jsme si jej vymezili jako určitý teologický směr nabízející nový pohled na posvátné muslimské texty. Feministická reflexe islámu usiluje o takovou interpretaci náboženských textů (zejména Koránu), která je oproštěna od tradičního patriarchálního čtení, protože takovéto čtení ve svém důsledku vede k určitému sociálně-ekonomickému zvýhodňování muže. Úsilí muslimských feministických autorek je tedy motivováno zejména bojem za lepší postavení žen a dodržování jejich práv, genderovou rovnost a spravedlivou společnost – v tomto bodě se islámský feminismus v širším kontextu prolíná s některými dalšími koncepty, jako jsou různé antidiskriminační proudy, boj za práva menšin, multikulturalismus atp.

Na předchozích stránkách jsme si ukázali, v čem se feministické čtení svatých textů vymezuje proti tomu tradičnímu. Feministické autorky se shodují v tom, že příčinou patriarchálního uspořádání islámské společnosti není náboženství, ale společensko-politické struktury středověkého Arabského poloostrova, na které raná muslimská společnost musela určitým způsobem reagovat. Setkali jsme se také s názory, že patriarchát a nařízení stavějící ženu do nevýhodné pozice mají vlastně chránit muže: ženy mají obrovský potenciál, díky němuž by snadno mohly muže „převálcovat“, převzít nad nimi kontrolu, což si mužská část (nejen předislámské) společnosti uvědomovala. Proto se muži snažili udělat vše pro to, aby ženě znemožnili naplno její potenciál využít. Muži museli zničit aktivitu ženy, která by jinak zničila je samotné.

Na vině domnělého utlačování ženy islámem není tedy náboženství, ale jeho různé výklady, které byly vždy ovlivněny kontextem doby, v níž vznikaly. Feministické autorky zdůrazňují – a to můžeme považovat za obecně platný požadavek – že je vždy potřeba

číst text interpretovat jej v dobovém politicko-sociálním kontextu. Mnoho neshod, konfliktů a válek vzniká právě na základě rozdílné interpretace určitého textu či na základě nepochopení ze strany vašeho partnera v diskuzi.

Dalším tematickým okruhem, jehož se tato práce okrajově dotkla, byl vztah islámského feminismu se Západem, kde už jen slovo „islám“ vyvolává převážně negativní reakce. Feministické autorky říkají, že islám jako takový nebezpečím není; nebezpečím je kromě chybné interpretace také nepochopení a předsudky či neochota podívat se na danou tematiku z pohledu druhého. Zjednodušeně lze situaci přirovnat k dokonale začarovanému kruhu: Západ vnímá muslimy jako hrozbu na základě mediálně zkonstruovaných informací a snaží se je asimilovat a vnutit jim svůj jediný správný pohled na věc, muslimský svět se v obavě o svou identitu radikalizuje a „generuje“ (mediálně atraktivní) vůdčí postavy islámských fundamentalistů, které Západ vnímá jako hrozbu.... a tak dále, stále dokola.

Domnívám se, že islámské feministky mají obtížný úděl: bojují totiž nejen proti tradičnímu patriarchálnímu výkladu svého náboženství, ale zároveň i proti zastáncům západních sekulárních feministických tendencí, kteří (v domněnání, že dělají chvályhodnou věc) požadují, aby se muslimky zcela vzdaly své víry, neboť ta je podle Západu zdrojem útlaku a bídy životů muslimských žen. Nezbývá než doufat, že oboustranné zvýšení informovanosti přinese vzájemné porozumění a pochopení a umožní nám ze začarovaného kruhu vystoupit.

6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

Primární zdroj

Vznešený Korán: Komentářem a rejstříkem opatřený překlad významu do jazyka českého. (2007). Přeložil Dr. Ivan Hrbek, komentář napsal Abdulláh Jusuf ^cAli. Praha: AMS.

Monografie, sborníky a články

ABDULSALAM, R. H. (1998): *Women's Ideal Liberation: Islamic Versus Western Understanding.* Jeddah: Abdul-Qasim Publishing House.

ABU-ODEH, L. (2000): *Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies.* In: Ilkkaracan, P. (ed.): *Women and Sexuality in Muslim Societies.* Istanbul: Women for Women's Human Rights, s. 363-380.

AHMED, L. (2011): *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America.* New Haven and London: Yale University Press.

AHMED, L. (1982): *Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem.* In: *Feminist Studies*, Vol. 8, No. 3., s. 521-534.

AHMED, L. (2006): *Women in the Rise of Islam.* In: Kamrava, M. (ed.): *The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity.* Berkeley: University of California Press, s. 177-200.

ALI, K. (2005): *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Quran, Hadith and Jurisprudence.* Oxford: Oneworld Publications.

ARSHAD, S. (2012): *The Arab Spring: What did it do for Women?* In: *Arches Quarterly*, Vol. 6., No. 10, s. 110-115. Dostupné také online na: <http://www.thecordobafoundation.com/publication.php?id=1&cat=1>, 20. 4. 2014.

BADRAN, M. (2009): *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications.

BAHBOUH, Ch.; Fleissig, J.; RACZYŃSKI, R. (2008): *Encyklopedie islámu*. Brandýs nad Labem: Dar Ibn Rushd.

BAREŠ, L.; VESELÝ, R.; GOMBÁR, E. (2009): *Dějiny Egypta*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

BARLAS, A. (2002): *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, Texas: University of Texas Press.

ENGINEER, A. A. (2005): *The Quran, Women and Modern Society*. New Delhi: New Dawn Press Group.

GOMBÁR, E. (1999): *Moderní dějiny islámských zemí*. Praha: Nakladatelství Karolinum.

HATEM, M. (2002): Gender and Islamism in the 1990s. In: *Middle East Report*, No. 222, Jaro 2002, s. 44-47.

HAVELKOVÁ, H. (2004): První a druhá vlna feminismu: podobnosti a rozdíly. In: Formánková, L. (ed.): *ABC feminismu*. Brno: Nesehnutí, s. 169-182.

HIJAB, N. (1996): Women and Work in the Arab World. In: Sabbagh, S. (ed.): *Arab Women: Between Defiance and Restraint*. New York: Olive Branch Press, s. 41-52.

KYNSILEHTO, A. (ed.): *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Tampere: Juvenes Print. 2008.

KNOTKOVÁ-ČAPKOVÁ, B. (2008): *Obrazy ženství v náboženských kulturách*. Praha: Paseka.

KROPÁČEK, L. (2006): *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.

KROPÁČEK, L. (1996): *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.

KROPÁČEK, L. (1994): Úděl muslimské ženy. In: *Teologické texty*. 1994:5, s. 163-165. Dostupné také online na: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/1994-5/Udel-muslimske-zeny.html>>, 4. 2. 2014.

MERNISSI, F. (1990): A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. In: Badran, M. (ed.): *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. Bloomington: Indiana University Press, s. 112-126.

MERNISSI, F. (1987): *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

MERNISSI, F. (1988): Muslim Women and Fundamentalism. In: *Middle East Report*, No. 153, červenec-srpen 1988, s. 8-11,50.

MERNISSI, F. (2007): Size 6: The Western Women's Harem. In: Cook, N. (ed.): *Gender Relations in Global Perspective: Essential Readings*. Toronto: Canadian Scholar's Press Inc., s. 147-151.

MERNISSI, F. (1991): *Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. New York City: Perseus Books Publishing.

OPOČENSKÁ, J. (1995): *Zpovzdálí se dívaly také ženy*. Praha: Kalich.

PEREIROVÁ, T. M. (1994): Bilance feministické teologie. In: *Teologické texty*. 1994:5, s. 150-153. Dostupné také online na: <<http://www.teologicketexty.cz/casopis/1994-5/Feministicka-teologie.html>>, 29. 1. 2014.

PŠTROSSOVÁ, I. (2011): *Feminismus a exegeze Koránu*. (Diplomová práce). Vedoucí DP: Mgr. Viola Pargačová, PhD. Katedra religionistiky, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice.

ROALD, A. S. (2001): *Women in Islam: The Western Experience*. London and New York: Routledge.

SCOTT, J. W. (2010): *The Politics of the Veil*. New Jersey: Princeton University Press.

STOWASSER, B. F. (1994): *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. New York: Oxford University Press.

WADUD, A. (1999): *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.

WARRAQ, I. (2005): *Proč nejsem muslim: Nekompromisní kritika islámského fundamentalismu*. Olomouc: Votobia.

WATSON, H. (1994): Women and the Veil: Personal Responses to Global Process. In: Akbar, S. A. (ed.): *Islam, Globalization and Postmodernity*. London: Routledge, s. 141-159.

ZEIN-ED-DIN, N. (1990): Unveiling and Veiling. In: Badran, M. (ed.): *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*. Bloomington: Indiana University Press, s. 101-106.

Internetové zdroje a články

Arabian Women – A Wake-up Call. Sisters in Islam; publikováno 1. 4. 2009; dostupné online na: <<http://www.sistersinislam.org.my/comment.php?comment.news.213>>, 7. 2. 2014.

BERLINERBLAU, J. *Islamic Feminism and the Blue Bra Revolution*. Huffington Post; publikováno 26. 3. 2012; dostupné online na: <http://www.huffingtonpost.com/jacques-berlinerblau/islamic-feminism-and-the-blue-bra-revolution_b_1369879.html>, 17. 4. 2014.

Court Annuls Turkish Scarf Reform. BBC News; publikováno 5. 6. 2008; dostupné online na: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7438348.stm>>, 20. 4. 2014.

GHAFOUR, A. *Woman Imam Held in Bahrain Mosque*. Arab News; publikováno 15. 11. 2004; dostupné online na: <<http://www.arabnews.com/node/258117>>, 18. 4. 2014.

CHRISAFIS, A. *France's Headscarf War: It's an Attack on Freedom*. The Guardian; publikováno 22. 7. 2013; dostupné online na: <<http://www.theguardian.com/world/2013/jul/22/frances-headscarf-war-attack-on-freedom>>, 20. 4. 2014.

NILÜFER, G. *A Headscarf Affair, a Women's Affair?* The Immanent Frame; publikováno 21. 2. 2008; dostupné online na: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2008/02/21/a-headscarf-affair-a-womens-affair/>>, 20. 4. 2014.

MALICK, A. H. W. Q. *Why Women Can't be Imams – Capabilities vs. Inabilities*. Masjid an-Noor; dostupné online na: <http://masjidan-noor.com/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=123:about-islam-1&catid=36:islamic-articles&Itemid=83>, 20. 4. 2014.

MAYELL, H. *Thousands of Women Killed for Family „Honor“*. National Geographic News; publikováno 12. 2. 2002; dostupné online na: <http://news.nationalgeographic.com/news/2002/02/0212_020212_honorkilling.html>, 18. 4. 2014.

MEAKER, M. *Islam and Feminism: A Battle of Viewpoints*. Index on Censorship; publikováno 25. 3. 2014; dostupné online na: <<http://www.indexoncensorship.org/2014/03/islam-feminism/>>, 18.4.2014.

Mona Eltahawy – Prosaic Mosaic Lecture – Islam and Feminism. Project Mosaic; publikováno 6. 5. 2011; dostupné online na: <<http://www.youtube.com/watch?v=xGoEEInH2ys>>, 18. 4. 2014.

PHILBY, C. *Pakistani Women Rehana Kausar and Sobia Kamar Marry in Britain's First Muslim Lesbian Partnership*. The Independent; publikováno 26. 5. 2013; dostupné online na: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/pakistani-women-rehana-kausar-and-sobia-kamar-marry-in-britains-first-muslim-lesbian-partnership-8632935.html>>, 19. 4. 2014.

REEM, U. *When Hijab Becomes Cultural*. Muslim Matters; publikováno 29. 1. 2012; dostupné online na: <<http://muslimmatters.org/2012/01/29/when-hijab-becomes-cultural/>>, 20. 4. 2014.

Research Report: Amina Wadud. The Pluralism Project; 2005; dostupné online na: <<http://www.pluralism.org/reports/view/111>>, 18. 4. 2014.

Sisters in Islam; dostupné online na: <<http://www.sistersinislam.org.my/>>, 20. 4. 2014.

Shaykh Ali Gomaa Approves of Woman-led Prayer. El-Tawhid Juma Circle; publikováno 5. 10. 2013; dostupné online na: <<http://jumacircle.com/shaykh-ali-gomaa-approves-of-woman-led-prayer/>>, 18. 4. 2014.

Tariq Ramadan on Islamic Feminism and Women's Leadership. Salzburg Global Seminar; 16. 5. 2007; dostupné online na: <<http://www.youtube.com/watch?v=Do--YdH-888>>, 17. 4. 2014.

TAYLOR, J. *First Woman to Lead Friday Prayers in UK*. The Independent; publikováno 10. 6. 2010; dostupné online na: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/first-woman-to-lead-friday-prayers-in-uk-1996228.html>>, 18. 4. 2014.

Women Imams – Amina Wadud. Deviant Productions; publikováno 3. 11. 2011; dostupné online na: <<http://www.youtube.com/watch?v=jJo8y-AxZHY>>, 17. 4. 2014.

Zdroje obrazových příloh

Blog *Serendip Studio*; dostupné online na: <<http://serendip.brynmawr.edu/exchange/critical-feminist-studies-2013/polly/veil-liberating>>, 20. 4. 2014.

Facebookový profil *Muslim Women Against Femen*; dostupné online na: <<https://www.facebook.com/MuslimWomenAgainstFemen>>, 20. 4. 2014.

Fórum *My Posting Career*, dostupné online na: <http://25.media.tumblr.com/d2b916bb191d16b12858584b5caabdd6/tumblr_mljo0eH8361s521iio1_1280.jpg>, 20. 4. 2014.

Stránky *Red Bubble*, dostupné online na: <<http://ih1.redbubble.net/image.4340365.3422/fc,800x800,white.jpg>>, 20. 4. 2014.

7 RESUMÉ

This thesis deals with the feminist interpretation of Islam. The work is divided into three major parts. The first one introduces the reader to the topic in terms of the basic terminology, an outline of the development of feminist thinking in the Muslim environment and possible approaches to the definition of Islamic feminist discourse. Second part represents the core chapter of the thesis. It analyses various topics (connected somehow with the socio-cultural situation of a woman) from the perspective of selected authors. Among them are: Leila Ahmed, Amina Wadud, Asma Barlas, Margot Badran, Fatima Mernissi and I also use some articles and studies by Rukaiyah Hill Abdulsalam, Asghar Ali Engineer, Nazira Zein-ed-Din and Helen Watson. The last chapter provides a brief overview of the current situation of Muslim women and it is aimed at answering the question if (and how) feminist exegesis actually helps to improve the status of women.

Islamic feminism aims at finding new interpretations of Islamic religious texts (especially the Qur'an); such an interpretation that is freed from the traditional patriarchal reading. The efforts of Islamic feminists are therefore particularly motivated by the struggle for women's empowerment, gender equality and just society.

Islamic feminist authors agree that the cause of the patriarchal order of Islamic society is not Islam itself but the socio-political structure of the pre-Islamic society which Islam had to cope with. Various misinterpretations of the Qur'an are the cause of the disadvantaged social situation of Muslim women.

Islamic feminists face a difficult task: they have to fight not only against the patriarchal interpretations of Islam but also against Western secular feminist tendencies which demand that the Muslim women abandon their faith completely, as it is viewed by the West as the source of oppression and misery in the lives of Muslim women.

8 PŘÍLOHY

8.1 Seznam obrazových příloh

Obrázek 1: Tradiční vs. feministické myšlení v islámu

Zdroj: Fórum *My Posting Career*, dostupné online na: <http://25.media.tumblr.com/d2b916bb191d16b12858584b5caabdd6/tumblr_mljo0eH8361s521iio1_1280.jpg>, 20. 4. 2014.

Obrázek 2: Symbol islámského feminismu

Zdroj: Stránky *Red Bubble*; dostupné online na: <<http://ih1.redbubble.net/image.4340365.3422/fc,800x800,white.jpg>>, 20. 4. 2014.

Obrázek 3: „Sundej ten šátek, osvobodíme tě!“ Západ chápe „osvobození“ jinak než Východ...

Zdroj: Facebookový profil *Muslim Women Against Femen*; dostupné online na: <<https://www.facebook.com/MuslimWomenAgainstFemen>>, 20. 4. 2014.

Obrázek 4: „Vše zahalené kromě očí – jak krutá mužem dominovaná kultura!“ „Nic zahaleno kromě očí – jak krutá mužem dominovaná kultura!“ Západní (sekulární) vs. východní (islámský) feminismus: kdo je tedy více utlačován?

Zdroj: Blog *Serendip Studio*; dostupné online na: <<http://serendip.brynmawr.edu/exchange/critical-feminist-studies-2013/polly/veil-liberating>>, 20. 4. 2014

Obrázek 5: "Femen ukradl náš hlas. Birminghamské muslimky proti Femen."

Zdroj: Facebookový profil *Muslim Women Against Femen*; dostupné online na: <<https://www.facebook.com/MuslimWomenAgainstFemen>>, 20. 4. 2014.

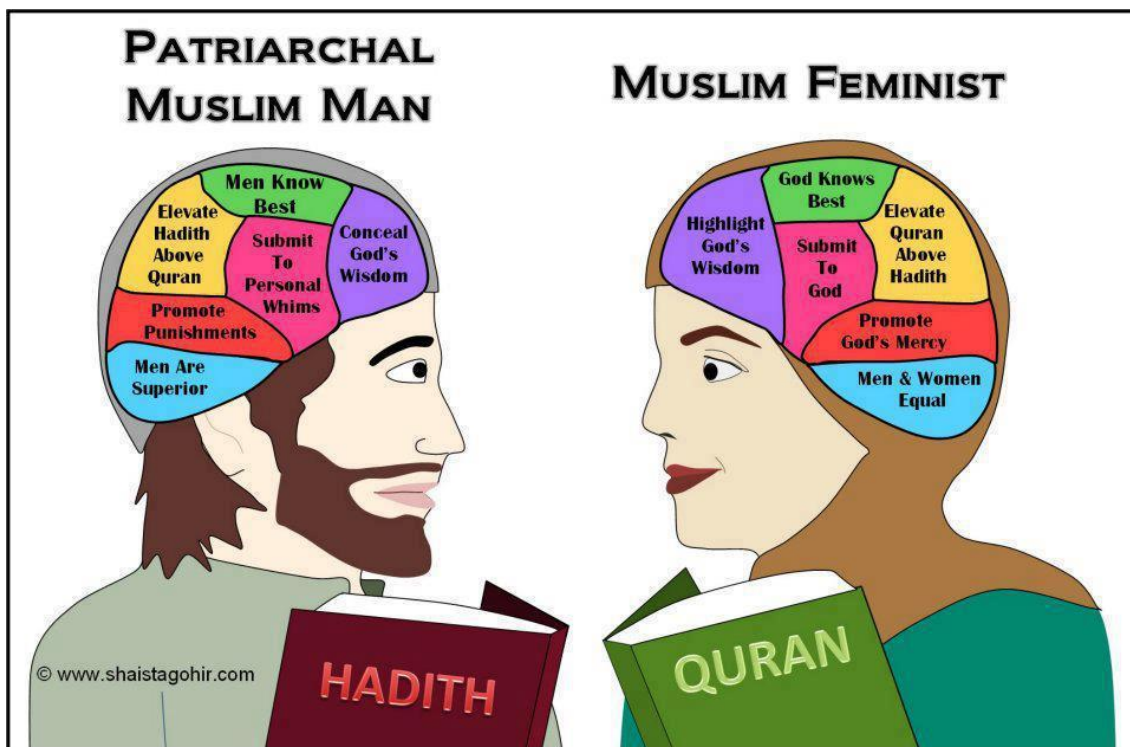
Obrázek 6: "Nahota mě neosvobozuje a nepotřebuji záchranu."

Zdroj: Facebookový profil *Muslim Women Against Femen*; dostupné online na: <<https://www.facebook.com/MuslimWomenAgainstFemen>>, 20. 4. 2014.

Obrázek 7: "Připadám vám utlačovaná?"

Zdroj: Facebookový profil *Muslim Women Against Femen*; dostupné online na: <<https://www.facebook.com/MuslimWomenAgainstFemen>>, 20. 4. 2014.

8.2 Obrazové přílohy



Obrázek 1: Tradiční vs. feministické myšlení v islámu



Obrázek 2: Symbol islámského feminismu



Obrázek 3: „Sundej ten šátek, osvobodíme tě!“
Západ chápe „osvobození“ jinak než Východ...



Obrázek 4: „Vše zahalené kromě očí – jak krutá mužem dominovaná kultura!“ „Nic zahaleno kromě očí – jak krutá mužem dominovaná kultura!“
Západní (sekulární) vs. islámský feminismus: kdo je tedy více utlačován?



Obrázek 5: "Femen ukradl náš hlas. Birminghamské muslimky proti Femen."



Obrázek 6: "Nahota mě neosvobozuje a nepotřebuji záchranu."



Obrázek 7: "Připadám vám utlačovaná?"