

Úvod

V dnešní době vystupňovaného napětí mezi západním (euroamerickým) a islámským světem patří kritika genderových vztahů nepochybně k nejfrekventovanějším tématům vzájemných výtek a polemik. Bibliografické spektrum je tu velmi rozsáhlé a kvalitativně zřetelně nevyrovnané. V evropské knižní nabídce se velmi často setkáváme s víceméně zbeletrizovanými tendenčními spisky o nedůstojném postavení žen ve světě islámu, z muslimské strany zase zaznívají kritiky rozkladu rodiny a tradičních morálních hodnot na Západě. V naší krátké studii ponecháme mimo obzor úvah takovouto, zpravidla nedostatečně poučenou a neuvážlivou literární produkci z obou stran. Soustředíme pozornost na vážné, fundované analýzy, jaké nyní dosáhly svého nepochybného vrcholu v šestidílné encyklopedii, kterou v nedávné době vypracoval mezinárodní tým asi tisícovky předních odborníků pod názvem *Ženy a islámské kultury (Women and Islamic Cultures*, viz Joseph 2003–2007). Práce na monumentálním díle začaly již v roce 1998. Jako hlavní editorka encyklopedii řídí Suad Joseph z Kalifornie.

V nemalé části příspěvků autoři upozorňují, že seriózní zpracování genderové tematiky v kulturách světa islámu vyžaduje rozsáhlý interdisciplinární přístup: podílejí se na něm historikové, antropologové, sociologové, religionisté, literární vědci, právníci, ekonomové a politologové; specifický příspěvek přináší také zeměpis, demografie a některé obory medicíny, například fyziologie ženy a sexuologie. Přitom podstatné složky, tj. historické analýzy, v mnoha

případech zůstávají stále jen předběžné; genderová tematika v muslimských společnostech totiž nebyla až do moderní doby náležitě sledována a spíše jen živořila ve stínu zájmů o politické a makroekonomické dějiny.

V této krátké studii byly informace a úvahy rozčleněny podle schématu dohodnutého jednotně pro celý sborník a silný důraz byl položen na náboženské základy utváření a vnímání ženství v islámu. Jsme si vědomi slabin v heuristice potřebné k nezjednodušujícímu historickému obrazu, jak je naznačila výše uvedená encyklopedie, a nezbytnosti vícekrát důrazně upozorňovat na rozdílnosti v postavení žen podle jednotlivých dob, míst a sociálních poměrů.

PŘEDISLÁMSKÉ OBDOBÍ

O náboženském myšlení a kultu u předislámských Arabů máme jen kusé a zčásti nepřesné informace z pozdějších zdrojů. Arabští muslimští historikové nazvali toto období dobou *džáhilije*, tj. nevědomosti či barbarství. V jejich pojetí přineslo náležité poznání teprve prorocké působení Muhammadovo, tedy islám. Diskusím zůstává otevřena otázka, do jaké míry byly v Arabii rozšířeny judaismus a křesťanství, resp. komunity židokřesťanských ebionitů, kteří se jeví jako nejpravděpodobnější hlavní zdroj monoteistických, profetických idejí pro vznikající islám.¹ Zprávy o tomto duchovním proudu v dosti skrovném objemu dochovaly některé spisy raných církevních historiků, celkem vzato je tato pramenná báze nicméně již vyčerpaná. Příležitostně nové poznatky je snad stále ještě možné očekávat od archeologického průzkumu, jaký v minulém desetiletí například umožnil identifikovat dávný, zaniklý Wabar.²

Pátrat po mytologických kořenech pojmání genderu u starých Arabů znamená tedy hledat ve vícerech směrech. Jde zčásti o astrální pastevecké a rovněž v oázách a zvláště v Jemenu zemědělské kultury a pak také o cizí vlivy, které působily na tomto poli. Jde také o poměrně bohaté kulturní vrstvy převzaté z židovství a křesťanství

a to z dosti širokého spektra heterodoxních tradic. Mytické postavy a ideje zanechaly různé, byť většinou mělké stopy v islámu, kterých si přirozeně všimneme. Nejvýrazněji se ženský božský prvek projevil jednak v pojetí božských trojic, jednak v kultu tří bohyň – Manát, al-Lát a al-ʿUzzá.

Představa božské trojice, reflektující zkušenost lidské rodiny, se objevila již ve starém Egyptě a v dalších starověkých civilizacích. U jižních Arabů se formovala i v souvislosti s měsíčním (mužským) a slunečním (ženským) božstvem, k nimž se připojovala hvězda Venuše (*Zuhara*, „zářivá“). Nepřekvapuje, že název Slunce je v arabské štině femininum (*Šams*), ostatně stejně jako Země (*ard*), přestože svou samotnou formou by tato substantiva mohla figurovat jako maskulina. U Země zřejmě převážilo vědomí její rodivé síly, u Slunce zase Arabové užívali epiteton Mocná. Neastrální, rodinné pojetí trojice se přeneslo i do Koránu (5:116 aj.); mylnými názory v této otázce – přičítání božství Marii (*Marjam*) – a jejich vysvětlením se budeme důkladněji zabývat později.

Podrobnější rozbor si v kontextu *džáhilije* zaslouží postavy tři předislámských bohyň, které se zvláštním způsobem ocitly jako pohanské pokušení i v podáních o vznikajícím islámu. Jde o Manát, al-Lát a al-ʿUzzá. Byly uctívány v různých podobách na vícerých místech Arábie i v jejím sousedství, odkud patrně jejich kult přišel, a ztotožňovány s ženskými božstvy i mimo poloostrov. Tak např. al-ʿUzzá byla ztotožňována s Venuší a al-Lát zase s Athénou či Minervou. Pro mekkánské Qurajšovce měly ovšem zvláštní význam jejich svatyně působící poblíž Mekky: v případě al-Lát v údolí Wadždž u Tá'ifu, u Manát v Qudajdu při cestě z Mekky do Medíny a pro úctu k al-ʿUzzá v údolí Nachla při cestě mezi Mekkou a Tá'ifem. Vyskytovala se i další jména ženských bohyň, např. *Rabbat a Ba'alat* („Pani“) a pro sluneční bohyni *Iláhat* či *Ha-Ilát*. Jméno *al-Lát* znamená prostě „bohyně“, nabylo však – stejně jako u odpovídající mužské formy *Alláh* – specifického významu označení bohyně přesně tímto jménem určené. Jméno se objevuje již v nápisech Nabatejců a palmyrských Arabů. V její svatyni u Tá'ifu působilo její kněžstvo. Jejím jménem, populárním u vícerých beduínských kmenů, se zapřísahali

četní předislámské básníci. Její oblíbenou modlu představoval bílý ozdobený kámen a také palma.

Manát byla podle některých údajů (Ibn al-Kalbi) pokládána za nejstarší bohyni; podle jiných (Ibn Hišám) byla starší al-ʿUzzá. Jméno Manát, které má obdoby v aramejštině a hebrejštině, naznačuje vládu nad osudem, zvláště smrtí. Byla uctívána v podobě černého kamene umístěného ve svatyni v Qudajdu. Zdá se, že úcta zahrnovala i zvláštní lidové poutě. V jejím kultu si libovaly i kmeny jihoarabského původu Aus a Chazradž z Jathribu, vděčící za své významné postavení v dějinách pozváním do Jathribu, tj. Medíny, které učinily Muhammadovi, když hledal cíl pro svou hidžru.

Jméno al-ʿUzzá znamená „Mocná“. Ve svatyni ji symbolicky představovaly tři akácie, svatý kámen a dutina, kde se zachycovala krev obětovaných zvířat. Zdá se, že úcta k al-ʿUzzá nabyla v Mekce postupně nejvyššího stupně. I u jiných severních Arabů byla uctívána, zvláště u Syřanů. Byla také ztotožněna s jitrenkou a se semitskou bohyní Ištar. Na její počest ženy pekly a obětovaly koláče.

Podání o životě Muhammadově bylo poznamenáno nejkontroverzněji údaji některých raných muslimských historiků a exegetů (Ibn Hišám, al-Wáqidí, al-Tabarí), že prý Prorok v roce 614 projevil ochotu uznat všechny tři pohanské bohyně, u mekkánských Qurajšoviců velmi oblíbené, za možné přímluvkyně u Boha. Tímto kompromisem si mohl získat přízeň svých rodáků, kteří to od něho přímo požadovali jako podmínku uznání jeho mise. Muhammad věděl, že ostatní „vlastníci Pisma“ (*ahl al-Kitáb*, tj. židé a křesťané či židokřesťané) uznávají anděly a jiné duchovní bytosti, aniž je ovšem stavi na roveň Bohu. Snad hledal pro oblíbené bohyně podobné zařazení. Uvědomil si ale, že by touto cestou akceptace pohanských božstev rozbil přísně monoteistickou stavbu své zvěsti. Proto věty o přímluvkyních (původně prý označených za „vznešené labutě, v jejichž přímluvu lze věru doufat“) odsoudil jako vnuknutí od satana, „satanské verše“, a nahradil je verši, které jména všech tří pohanských bohyň označily za pouhá prázdná slova (53:19–23). V argumentaci byla zároveň zavržena představa, že „Bůh by měl mít pouze dcery,“ za-

timco lidé, příjemci koránského textu, mají syny. Ostré odmítnutí jakéhokoli prvku pohanské viry a samotné představy, že by Bůh plodil potomstvo, přinesly i pozdější sůry (109, 112 aj.). Qurajšovci všechny tři předmětné bohyně velmi ctili a užívali i jako svérázný bojové standardy. Podle slavného historika Tabariho (z. 923)³ přední mekkánský Muhammadův odpůrce Abū Sufján – ironií dějin otec pozdějšího zakladatele umajjovské dynastie Mu‘āwiji – nesl prý symboly al-Lát a al-‘Uzzá roku 625 do bitvy u Uhudu, kde Mekkánci Muhammadovo medinské vojsko porazili. Po Muhammadově triumfálním vstupu do Mekky roku 630 byly svatyně všech tří „bohyně“ zničeny. Nicméně ještě koncem 19. století anglický orientalista a cestovatel Ch. M. Doughty zaznamenal u beduinů Arábie, že se v nesnázích, jako třeba v nemoci, dovolávají pomoci tři inkriminovaných „bohyně“.⁴

STVOŘENÍ A PÁD ČLOVĚKA

V představě o stvoření světa a člověka islámská věrouka v podstatě sleduje biblické podání. V Koránu sice nenajdeme tak souvislé líčení, jaké nabízí působivý hymnus, jímž se otevírá kniha Genesis, muslimští vykladači zde nicméně na ideu a sled Božího stvořitelského díla vyložené v Bibli navázali. Stejně jako u velkého počtu příběhů biblických postav Korán zřejmě počítá s tím, že posluchači či čtenáři se s příběhem již seznámili a koránský text se tedy může spokojit s pouhými narážkami nebo krátkými referencemi. Co se týče stvoření, podstatný je především silný důraz na Boží moc, která vše stvořila ze své svobodné vůle pouhým příkazem *Kun!* („Budiž!“). Tuto ideu islámská ortodoxie nesmlouvavě hájila ve vrcholném středověku, když proti koránskému pojetí stvoření z ničeho (*creatio ex nihilo*) filosofové, ovlivnění řeckým aristotelismem a novoplatonismem, stavěli odlišné představy prvního hybatele, sestupné emanace či stvoření od věčnosti (*creatio ab aeterno*). Z hlediska genderu je na místě upozornit, jak významná je v Koránu při líčení počátků života role komplementárních párů. Důležitým tématem předkládaným

k přemýšlení je moudrost Bohem daného řádu. Párovost se objevuje již ve zmínkách o reprodukci rostlin. Překladatelé a exegeti Koránu zde postupují různě. Hrbkův český překlad dává před doslovným údajem o „párech“ (*azwádž*) rostlin přednost výrazu „druhy“, jako v následujícím případě: „On je ten, jenž pro vás učinil zemi kolébkou a narýsoval pro vás na ní cesty a seslal z nebe vodu, pomoci níž dáваме vyrůst rozličným druhům (v originále *azwádž*) rostlin.“ (20:53) Hovořit o „druzích“ pokládá za vhodnější také Abdalláh Júsuf Ali, autor výkladového komentáře k českému vydání Koránu publikovanému českou muslimskou unií. Zároveň však upozorňuje, že Korán zřejmě rozlišuje samčí a samičí orgány u rostlin, které jsou u jedno-
domých rostlin (např. datlová palma a papája) odděleny.⁵

Odlišně na otázku párovosti pohlíží francouzský lékař Maurice Bucaille, který se po své konverzi k islámu proslavil monografií o Bibli, Koránu a vědě.⁶ Vyšla v překladech do všech jazyků světa islámu. Snaží se dokázat, že Korán – jakožto Boží zjevení – předjímá vědecké poznatky moderní doby. K otázce reprodukce rostlin připomíná, že o jejich párovém rozlišení hovoří Korán také ve verších 22:5, 31:10 a 13:3. Vrcholnou oslavu Boží přináší verš „Sláva tomu, jenž stvořil v párech všechny druhy, jež ze země vyrůstají, a stvořil i je samé i to, co ještě neznají.“ (36:36) Význam páru přirozeně roste při úvahách o reprodukci živočichů: „On stvořil pohlaví mužské a ženské z kapky semene vystříknuté.“ (53:46) Bucaille se pak již nezabývá reprodukcí savců, jejíž způsoby jsou dávno celkem dobře známy, a přechází přímo k člověku. K tomuto tématu uvádí velký počet koránských veršů, které vykládá jako pozoruhodné znalosti prenatalního vývoje od spermatu až k narození. Text, jenž lze číst jako sugestivní až poetické podání, interpretuje jednoznačně jako vědeckou znalost, v 7. století neočekávanou (verše 16:4, 75:37, 23:13–14, 76:2, 22:5, 40:67, 75:37–38, 86:6–7).

Stvoření člověka je v Koránu a v islámské tradici líčeno způsobem, navazujícím dosti úzce na biblické podání. Moderní doba a v jejím rámci feministické tendence přinesly nicméně nové snahy o interpretaci. První stvořený člověk – Adam – je většinou chápán jako muž. Nescházejí však ani náměty pokládat jej prostě za před-

stavitele lidství, bez nutnosti pohlavního upřesňování. V Koránu se jeho jméno uvádí velmi často. Jeho žena Hawwá' je sice v Koránu zmiňována, avšak její jméno není uvedeno. Bylo převzato do muslimské náboženské dějepřavy z hebrejštiny. O jejím životním příběhu psali přední historikové a exegeti (Tabarí, Ibn al-Athír), jakož i autoři kdysi velmi oblíbených děl nazývaných Příběhy proroků (*Qisas al-anbiyá'*) Tha'labí a Kisá'í. Tito autoři vstoupili muslimům příběhy a představy odpovídající podání z knihy Genesis.

Ve feministické kritice mýtu o Adamovi a Evě došla na půdě islámu nejdále zřejmě pákistánská badatelka, hlasatelka liberálního islámu blízkého etice lidských práv, profesorka Riffat Hassan. Pochází z Láhauru, ale již dlouhá léta působí ve Spojených státech na univerzitě v Kentucky. Svou kritiku opírá o důraz na skutečnost, že o celé řadě prvků známého příběhu, který muslimové převzali z židovské a křesťanské tradice, Korán vůbec nehovoří.⁷ Tyto látky nicméně pronikly do islámu prostřednictvím *hadithů*, tj. tradovaných vyprávění o výroci proroka Muhammada, které se v mnoha případech rozšířily do obecného povědomí. Platí to již o představě, že Bůh Hawwu stvořil ze žebra uspaného Adama. Tento názor sdílela velká většina muslimů, avšak v Koránu – podle soudu R. Hassan – oporu nemá. Ženu tedy nelze pokládat za ontologicky druhotnou. Ba dodejme, že žena patří k obecnému schématu párovitosti velké většiny tvorstva, jak o ní byla řeč. Korán takovouto interpretaci může podpořit tím, jak Bůh první lidský pár oslovuje vždy společně dvojným číslem příslušných arabských sloves. Oproti úvahám R. Hassan založeným na absenci zmínky o žebře v koránském líčení stvoření je ovšem na místě všimnout si, jak Korán klade důraz na sounáležitost obou osob páru: „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.“ (4:1) „A patří k Jeho znamením, že vám z vás samých manželky stvořil, abyste u nich klid našli...“ (30:21) Další pokračování lidstva líčí již Korán se zřetelem k součinnosti obou pohlaví: „Lidé, věru jsme vás stvořili z muže a ženy a učinili jsme z vás národy a kmeny, abyste se vzájemně poznali.“ (49:13) Výraz „že vám z vás samých manželky stvořil“, může ovšem impliko-

vat představu stvoření Evy z Adamova žebra, takže teze, s níž vystupuje Riffat Hassan, je tím zpochybněna.

Zákaz jíst ovoce z vyznačeného stromu je skutečně v Koránu re-produkován. Svůdcem je ďábel (*Iblis*), jenž rovněž oslovuje muže i ženu společně (srov. Korán 7:18 a dále). Zvláštní provinění ženy, která z jeho podnětu svedla muže, není v Koránu nikterak specifikováno a Riffat Hassan je z pozic svého islámského feminismu odmítá. Muslimské tradice nicméně stejně jako židovské a křesťanské ženě vinu přičítají a spojují s ní jako trest fyzická utrpení, jaká jsou spjata s ženským údělem: menstruaci, potíže v období těhotenství a porodní bolesti. Hassan na základě pečlivého výběru koránských veršů staví proti takovéto interpretaci své přesvědčení, že Korán svědčí o společné odpovědnosti muže i ženy před Bohem. Soudí, že lidé si zvykli na špatné čtení Bible a Koránu, v jehož duchu tradiční patriarchální křesťanství a stejně tak islám nalézají argumenty k diskriminaci žen. Přesnější, očištěný výklad může – podle jejího názoru – lépe sladit naše pochopení Písma s tradiční vírou mono-teistických náboženství v Boží spravedlnost ke všemu tvorstvu. Sluší se dodat, že stejně jako v židovských a křesťanských exegezích se objevuje rovněž v muslimských výkladech Koránu názor, že prvním hříchem – „poznání“, po němž následuje stud za nahotu – byl sexuální styk.

Vyhnání z ráje bylo v islámských reflexích ve 20. století někdy interpretováno nejen jako zasloužený trest, ale také jako moudrý projev Boží pedagogiky vůči člověku, který je povolán rozšiřovat a prohlubovat svá poznání nikoli skokem, ale pozvolnou, houževnatou prací. Tak mýtus interpretuje slavný indický filosof a básník Muhammad Iqbal.⁸ Podle tradičních muslimských lidových představ bylo součástí vyhnání, a tedy trestu, také rozdělení prvního lidského páru. Adam byl přenesen až na ostrov Šrí Lanku (Cejlón), Hawwá' žila v okolí dnešní Mekky. Oba se za svou vinu káli a Bůh jim odpustil; islám tudíž neuznává dědičný hřích, i když někteří autoři řadí do takovéhoho kontextu lidský sklon k agresivitě. Opuštění umožnilo oběma kajicníkům znovu se setkat a žít společně. Stalo se tak poblíž Mekky.

Hawwá' byla po letech po svém skonu pochována u Rudého moře, v místě, které bylo pojmenováno podle jejího hrobu Džidda, tj. „ba-
bička“ či „pramáti“. Její hrob v Džiddě se po staletí těšil lidové úctě.
Když v roce 1924 získali celou oblast Hidžazu Saúdovci, hrob byl
zničen, protože wahhábovský přísný směr islámu vystupoval vždy
proti úctě projevované u hrobů. Dnes v rušném velkoměstě Džiddě
už není po hrobu žádná památka, v lidové paměti však zůstává.

FEMINITA V KORÁNU A SUNNĚ

Obrazy žen i obecné úvahy o ženách najdeme rozptýleny v Koránu
i v Prorokově tradici, *hadíthech*, poměrně v hojném počtu. Mezi tra-
denty se vyskytuje i několik žen, zvláště často nejmladší Muham-
madova manželka 'Á'íša. Jednoznačně však převažují muži, a proto
nepřekvapuje, že prakticky ve všech podáních dominuje mužský po-
hled. Těžko bychom našli obecnou genderovou úvahu o mužích
jako protiváhu pasáží o ženách. Zvláštní místo je vyhražováno mu-
žům hlavně v textech zabývajících se manželstvím a normami pro
rodinný život. V takových případech však muži většinou figuruji
jako ti, jimž Korán nebo prorocká tradice dávají poučení, jak se cho-
vat. Zřetelně se projevuje dominantní postavení přiznané mužům.
V sumárním pohledu obrazy žen ukazují na velké rozdílnosti povah
a způsobů chování, takže v náboženských hodnoceních nalezneme
výroky pochvalné i kritické. Všimneme si příkladů z obou skupin
a také některých pasáží, které jako by se obecným schématům vy-
hýbaly. Začneme postavami jednoznačně kladnými.

Za dokonalé ženy označuje islámská tradice čtyři: Marjam, Cha-
didžu, Fátimu a Ásiji.⁹ V Koránu připadá jednoznačně nejpřednější
postavení Marjam, panenské matce Ježíše ('Ísy). Vypráví se zde
v několika pasážích její příběh, který ovšem navazuje více na apo-
kryfni než na kanonická evangelia. Marjam prý před svým naroze-
ním byla svými rodiči zaslíbena chrámu, kam pak byla v dětství sku-
tečně předána, přestože šlo o dívku a nikoli očekávaného chlapce.
Bůh ji zázračně živil. Když dospěla, anděl *Džibríl* (Gabriel) jí zvěsto-

val, že porodí syna. Toho Bůh v jejím lůně stvořil tak, jako kdysi Ada-
ma.¹⁰ Po narození syna Marii jako neprovdané rodičce hrozí zloba
židů, zachránějí ji však novorozený 'Ísá, který zázračně promluví
o vyložení, jak byl počat.¹¹ Vzhledem ke svému vzornému, zbožnému
životu se Marjam těší u muslimů velké úctě. Někteří autoři ji stejně
jako jiné výrazné biblické postavy označují za proroka; v takovém
případě je jedinou „prorokyní“ (*nabíja*), jakou lze odvodit z Koránu.
Má na takovýto titul nárok, protože Bůh k ní přímo hovořil. Nemá
ale statut „posla“ (*rasúl*, fem. *rasúla*), protože nebyla poslána k žád-
nému určenému lidu.¹²

Významné místo v islámu patří také všem Muhammadovým man-
želkám. Podle Koránu (33:6) je lze označovat za „matky věřících“ (*um-
mahát al-mu'mínin*) a muslimská zbožnost tak ráda činí. Muslimů se
proto velmi zle dotkl urážlivý výsměch, který jim adresoval Salman
Rushdie v *Satanských verších*. Se svou první ženou Chadidžou Mu-
hammad žil po léta v monogamním manželství. Dala mu děti (čtyři
dcery a syna, který však zemřel již jako dítě), materiální zabezpečení
a také jistotu, když se ji jako prvnímu člověku svěřil se svým počínají-
cím koránským zjevením. Dnes Chadidžu někdy lidová zbožnost
označuje na základě její životní dráhy za patronku žen podnikatelek.
V očích mnohých patří zvláštní úcta také nejmladší a nejmilejší Pro-
rokově ženě 'Á'íše, v jejímž náručí zemřel. Z Muhammadových dcer
patří přední místo Fátimě, provdané za Muhammadova bratrance
'Alího a matce dalšího sledu imámů z Prorokova a 'Alího rodu, k nimž
se upíná hluboká zbožná úcta šiitů.

Ásija, kterou některé *hadithy* řadí do čtveřice „dokonalých žen“,
je poměrně nejméně známa a ctěna. Její jméno uchovává pouze tra-
dice, Korán se o ní zmiňuje, aniž ji jmenuje, jako o ženě Faraonově:
„A Bůh uvádí těm, kdož uvěřili, příklad ženy Faraonovy, když zvolá-
la: Pane můj, postav pro mne u Sebe v ráji příbytek a zachraň mne
před Faraonem a jeho skutky a zachraň mne před lidem nespraved-
livým!“ (66:11) Někdy bývá ztotožňována se ženou, která zachránila
život malému Mojžíšovi (28:9). Uvedený koránský verš staví Ásiji na
píedestal pokory a hluboké zbožnosti, netíhnoucí zaslepeně k nád-
heře Faraonova dvora. Bývá proto uváděna jako vzor ženy duchov-

né hluboké. Podle některých exegetů možná skonala mučednickou smrtí. Některé koránské postavy žen lze vnímat v dobrém i bez pelu silné svatosti, jaké se v plné míře těší obzvláště ženy z Muhammada okruhu. Velmi oblíbený je příběh královny ze Sáby, jejíž příběh s králem Šalomounem (*Sulajmánem*) zahrnuje řadu kouzelných i démonických prvků. Byla z lidu nevěřícího, avšak po zkušenosti se Šalomounem se odevzdala do vůle Boží (27:22–44). Korán neuvádí její jméno, avšak v arabském prostředí, zvláště v Jemenu, kde je časvarianty židovskou, křesťanskou (evropskou a etiopskou dynasticou) a v několika verzích muslimskou.¹³

Zvláštní postavení zaujímá žena egyptského hodnostáře, jejíž milostná touha rozvíjí téma v koránské súře *Júsuf* (12). Na rozdíl od biblického příběhu Josefa Egyptského není hodnostář v Koránu pojmenován. Na základě koránskému příběhu byl příběh krásného Josefa v perské klasické poezii i v lidové tradici přetvořen v příběh silné lásky. V samotném Koránu zůstává pouze ve fázi ženiny nezkrotné touhy, zpestřený navíc humorným přídavkem, v němž si její kamarádky pořežou ruce nožem na ovoce, okouzleny krásou mladého muže (12:31). Ten sám svádění odolá. Souvisle vyprávěný příběh ve 12. súře mnozí sunnitští exegeti označují za mimořádně krásný. K puritánství se klonící sekta cháridža ji naopak vzhledem ke „košilatému“ tématu svými některými teoretiky zahrnuje jako tematicky nenáležící do svaté Knihy.

Vysloveně negativní prokreslenější obrazy nehodných konkrétních žen Korán nepřináší. Chtivě a neposlušně se chovaly a byly za to potrestány žena Noemova a žena Lotova (66:10). Paušální zatracení je adresováno čarodějnicím, „jež do uzlů prskají“. (113:4) Exegeta Abdalláh Júsuf Alí soudí, že šlo o intrikánskou magii směřující k zastrasování lidí.

Velmi mnoho údajů a soudů o ženách přinášejí, jak lze očekávat, *hadíthy*. Známy je hold mateřské roli vyjádřený větou, že „ráj je pod nohama matek“. O příslibech ctnostným ženám se rozepsal ve své sbírce zvláště obecně velmi přísný Ahmad Ibn Hanbal. V *hadíthech* jde už většinou nikoli o konkrétní pojmenované vzory, ale o normy

pro chování žen v rodině, městitě nebo obecně na veřejnosti. Podle Ibn Hanbala je dobrá žena nejlepší výbavou domácnosti (II, 168). Oproti *hadíthům* vyjadřujícím názory přízivé ženám lze nalézt nemalý počet takových, které odsuzují některé prvky ženského chování. Ženy jsou v obecné formulaci označovány za strůjkyně rozkolu (*fitna*), a to v řadě sbírek *hadíthů*: Muslim, Tirmidhi, Ibn Mádža, Ahmad Ibn Hanbal. Ještě tvrději vyznívá údaj, že ženy tvoří hlavní osazenstvo pekla. Všechny výroky takového rázu je ovšem třeba číst a zvažovat v širokém kontextu.

SPOLEČENSKO-PRÁVNÍ POSTAVENÍ ŽENY

K tomuto tématu, které mnoha svými stránkami nezřídka jitrí emoce a otevřené spory mezi obránci západního a islámského pojetí a praxe ženských práv, je nejsprávnější přistupovat diferencovaně historicky, místně i sociálně. Muslimové rádi ukazují na významná zlepšení postavení žen, jaká přinesl islám. Patří k nim např. právo dědit, které podle jejich často vyslovovaného názoru muslimská žena získala mnohem dříve než ženy v Evropě. Ještě více přirozené bije do očí zákaz, kterým islám skoncoval se zvykem staroarabských beduínských kmenů zahrabávat novorozená děvčátka, a tak je usmrcovat, jako materiální břemeno pro kmen žijící v nehostinném pouštním prostředí. Tento někdejší barbarský zvyk, nazývaný *wa'd*, může i dnes sloužit jako výstražný příklad zavrženíhodnosti cílené interrupce. V tomto smyslu muslimské ženské delegace v čele s tehdejší pákistánskou premiérkou Bénázír Bhutto kritizovaly v roce 1995 na světové konferenci o ženách, konané v Pekingu, důsledky, k jakým vede čínská populační politika omezování velikosti rodiny na jediné dítě.

Postavení ženy v muslimských společnostech můžeme nejsnáze přehlednout, jestliže rozlišíme postavení v náboženském hodnocení, v rodině a ve veřejném životě. Ve všech případech přitom ovšem narazíme na značné rozdíly, které by nás měly varovat před přílišným zobecňováním.

Z pohledu islámu jako víry a kultu je žena rovna muži. Byla již řeč o nové interpretaci zakládajícího mýtu o prvním lidském páru, v níž se Riffat Hassan snaží oprostit chápání Koránu od biblického patriarchálního vzoru, a tak očistit ženu od představy ontologické drůtýž náboženské povinnosti jako na muže: pět sloupů náboženství (vyznání víry čili šaháda, modlitba, almužna či náboženská daň zakát, půst v měsíci ramadánu a jednou za život pouť do Mekky). Některé odlišnosti při tom přináší biologická jinakost ženy. Projevují se v předpisech o rituální čistotě (*tahára*) vzhledem k ženině menstruaci a šestineděli, o půstu (úlevy v těhotenství a při kojení) i o pouti do Mekky, kde se předpokládá, že žena cestuje s náležitým bezpečným mužským doprovodem. Uspořádání modlicích se mužů a žen v mešitě určuje tradice tak, aby pohled na ženy muže nerušil. Ženy se proto modlí stranou, za zástěnou nebo v řadách za muži.

Uzavření manželství a život v rodině se řídí převážně předpisy šarí'atského práva. V některých oblastech se spolu s ním uplatňovaly i prvky místního zvykového práva (*urf*), vcelku však šarí'a jednoznačně převládla. Potvrzení její důležitosti nalezneme i v cestopisných zprávách arabských středověkých a raně novověkých autorů, kteří při líčení svých poznatků z nemuslimských zemí, např. z Evropy nebo subsaharské Afriky, pravidelně věnují pozornost uspořádání rodinného života, jež patří k hlavním indikátorům stupně islamizace společnosti. Moderní doba přinesla některé částečné úpravy do způsobů uzavírání sňatků a způsobů případného rozvodu, avšak zásadní reforma připadá těžko v úvahu, neboť šarí'atské rodinné právo se opírá o explicitní ustanovení Koránu (zvl. súra 4).¹⁴

Koránské verše 4:22–23 vypočítávají kategorie žen, s nimiž se muž nesmí oženit. Jde o vztahy příbuzenství po krvi a po mléce. Za incest by se tedy pokládal manželský styk s jakoukoli ženou z příbuzenstva – s výjimkou vztahu bratrance a sestřence – a se soukojenkou. Překážku sňatku může tvořit také rozdílnost náboženství: žena muslimka se smí provdat pouze za muslima, zatímco muž muslim se může oženit také s *kitábijí*, tj. ženou z náboženské skupiny *ahl al-Kitáb*, „lid knihy“, tedy nejspíše s křesťankou nebo židovkou. Toto

uspořádání zaručuje, že děti budou vždy muslimy; náboženství se totiž dědí po otci.

Šarí'a muži dovoluje být ženatý zároveň se čtyřmi ženami. „Berete si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři a čtyři; avšak bojíte-li se, že nebude spravedliví, tedy si vezměte jen jednu nebo ty, jimž vládnou pravice vaše. A tak se nejlépe vyhnete odchýlení.“ (4:3) Souhlas s polygamií – či přesněji tetragynií – dalo muslimům koránské zjevení po bitvě u Uhudu, v níž mnoho mužů padlo, a tak vyvstala potřeba postarat se o vdovy a sirotky. Hlavním motivem byla tedy starostlivost, nikoli vysoká libidinóza, z níž muslimům byla tedy starověká Evropa. Polygamie je navíc hned v Koránu podmíněná požadavkem chovat se ke všem manželkám spravedlivě, a to v rozdělování materiálního zabezpečení i citů, tedy včetně rotace manželského styku. V současnosti polygamních svazků citelně ubylo, diskuse o tématu však trvají dál. Muslimští apologeti kladou silný důraz na moudrost islámského uspořádání, které umožňuje řešit šetrně, bez rozvodu, případy neplodnosti ženy a různé další otázky. Žena neplodného muže má ovšem menší okruh možností. Jestliže je muž impotentní nebo ji v manželském soužití zanedbává, může sice žena zažádat šarí'atského soudce o rozvod, ale v žádném případě nemůže aspirovat na to, že by si obstarala možnost mateřství souběžným stykem s druhým mužem. Polyandrii islám rozhodně nedovoluje. Styk s dalším mužem by byl trestán jako cizoložství. V minulosti se s možností mužské sterility jaksí vůbec nepočítalo. Obecně panuje přesvědčení, že mít děti je především právem otce a žena se musí smířit s nepříznivým stavem, který pro ni může nastat. Muslimští apologeti také zdůrazňují, že polygamie je poctivá a upřímná, zatímco evropská a americká monogamie, kombinovaná často se stykem ve vedlejší vztahu s milenkou, vede k falešnému, pokryteckému chování.¹⁵

V moderní době byla v muslimských zemích možnost polygamie zákonem zrušena v Turecku za kemalistické revoluce (1926), v Tunisku po nezávislosti roku 1956 a také v Jižním Jemenu v období marxistického režimu, jež skončilo spojením se severní částí Jemenu (1990). Polygamie není povolena také v zemích s někdejšími ko-

munistickými režimy ve Střední Asii a na Balkáně. Veřejnoprávně není uznávána také v evropských zemích, i když by ji přistěhovalecké muslimské komunity chtěly praktikovat. Po válce v Bosně (1992–1995), v níž zahynula řada mužů, se v této zemi ozvaly návrhy umožnit polygamii, ale neuspěly. Podobné tendence se objevují také v postsovětských republikách jako důsledek zoufalé demografické situace. Silný je zvláště přebytek žen v Tádžikistánu, postiženém důsledky občanské války. V Kyrgyzstánu byl zdokumentován značný počet „vicemanželek“.

V rodinném životě náleží vedoucí úloha mužů: „Muži zaujímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jednomu z vás před druhými, 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 neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místo na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou však poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody!“ (4:34) Muslimská rodina je tedy patriarchální a patrilineární. Povolení ženy bit, uváděné velmi často v západní publicistice, je muslimskými exegety vykládáno jako souhlas s mírným trestem, který může být pro stabilitu rodiny účinnější než dlouhé hádky. Svou vůdčí převahu je muž povinen vyvažovat plnou materiální péčí o manželku i o děti. Muslimská rodina nezná bezpodílové spoluvlastnictví manželů. Odpovědnost za její zaopatření nese vždy jenom muž, a to v plné míře, i tehdy, když žena s jeho souhlasem chodí do zaměstnání a dostává vlastní mzdu. Muž i žena mají každý svůj majetek. Vedoucí postavení muže v rodině se pečlivě dodržuje před veřejností, za zavřenými dveřmi bytu se leckdy vliv ženy – byť nikoli právní pravomoci – projevuje silněji. Záleží na povaze obou partnerů a na jejich vzájemném vztahu. V historické perspektivě se majetkové poměry žen někdy těžko zjišťují. Cenným pramenem tu mohou být zakládací listiny nadací (*waqfy*, v maghribských zemích *hubús*).

V případech úmrtí jednoho z manželů se rozdělují dědické podíly podle šari'atského dědického práva. To se stejně jako právo rodinné zakládá na explicitních pokynech Koránu (4:7–12). Systém je dosti složitý, podíl ovdovělé ženy závisí výrazně na tom, zda žena má

syny. Obecně platí, že dědické podíly děvčat představují vždy polovinu nároku jejich bratrů. Muslimští apologeti vysvětlují, že muž bude více potřebovat peněžní prostředky než ženy z téže dědické kategorie: jednak na obvěnění (*mahr*), které ženich musí platit nevěstě při svatbě, jednak pak na materiální péči o rodinu. Žena takováto finanční břemena neponese.

Manželské soužití může také skončit rozvodem (*taláq*). Pro muže je snadný, postačí jen zřetelný projev jeho vůle, třikrát pronesený. Žena se s návrhem na rozvod musí obrátit na šari'atský soud (na *qá-dího*). Jako platné důvody může uplatňovat, že muž neplní svou ali-mentační povinnost – třeba i proto, že je dlouhodobě nevěstný –, trpí impotencí nebo odpor vzbuzující nemoci, případně neplní některá ustanovení svatební smlouvy.¹⁸

Jestliže žena ovdoví, zpravidla se brzy provdává za nového muže. Svatební obvěnění (*mahr*), které platí ženich za vdovu nebo rozvedenou ženu, je ovšem podstatně nižší než u poprvé provdávané panny. Koránská ustanovení o mnohoženství až do počtu čtyř žen současně (zvl. *súra* 4) byla obci, jak již bylo připomenuto, seslána po bitvě u Uhudu, kde mnoho muslimských mužů padlo, aby bylo možno novými sňatky zabezpečit ženám rodinné soužití a s ním související materiální péči a ochranu. Díky islámské polygamii (tetragynii) nezůstávaly v muslimské společnosti dlouho neprovdané „staré panny“. Této skutečnosti si všímali v 19. století angličtí cestovatelé do země Orientu, kteří ji sarkasticky komentovali jako kladný jev oproti viktoriánské Anglii s velkým počtem frustrovaných *spinsters*.

Postavení žen ve veřejném životě muslimských společností se velmi liší podle místa a sociální skupiny. Můžeme se setkat se ženami zcela zahalenými a úzkostlivě dbajícími, aby se nedotkly cizího muže rukou ani pohledem. Na druhé straně v několika muslimských zemích ženy dosáhly funkcí ministryň, premiérek (Pákistán, Bangladéš, Turecko) i prezidentky (Indonésie). V Bangladéši šlo přitom u premiérky Bégam Chálidy Zijá (1991) o vdovské následnictví a u Šejch Hasíny Vazíd (1996) o uchování významného jména dcery. Podobně se uplatnila v Pákistánu Bénázir Bhutto jako dcera premiéra Bhutta.

V islámských dějinách se tento rozporný model objevoval i v minulosti, přestože vysoké politické postavení žen bývalo vždy dosti vzácné. V dějinách se také měnila míra a způsob zahalení žen. Podrobnější údaje a úvahy k těmto tématům přinese kapitola o zpochybnění genderových stereotypů v moderní a postmoderní době.

Významným a přitom až donedávna dosti málo zkoumaným tématem genderových vztahů je otázka státní příslušnosti dětí, jestliže rodiče pocházejí z různých zemí. Jak ukázal sborník odborných analýz, které soustředila jako editorka Suad Joseph, ve všech zemích na Blízkém a Středním východě je státní příslušnost dětí vždy určována podle otce. Matka nemá vyhlidku na přenesení své příslušnosti na děti, a to ani tehdy, jestliže manžel zemře a ona o děti pečuje pouze sama jako vdova.

GENDER A SEXUALITA

Sexualita v islámu se rozhodně vymezuje s autoritativní převahou jako dichotomní, heterosexuální kategorie. V eroticky zaměřené beltrii a v erotologické literatuře se věnuje pozornost i homosexuálním vztahům a pedofilii. Homosexuální vztahy samozřejmě existují i v reálném životě, ale islámské právo a veřejné mínění je rozhodně odsuzují. Odlišné orientace vyplývají nejednou z pocitů frustrace neuspokojených mladíků, kteří musí řadu let čekat, než si našetří na vstup do řádného manželství se ženou.

O sexu se v muslimských společnostech v minulosti i dnes hovoří velmi různě, někdy stydlivě jako o tabuizovaném tématu, někdy otevřeně. Nalezneme dokonce velmi početné texty z minulosti a řadu svědectví z přítomné doby, kde hovor o sexu je veden přímo s nadšením. Vzhledem k tomu, že společnost bývá pro přátelská posezení a rozhovory rozdělena na mužskou a ženskou, i diskurz o sexu se odbývá nejčastěji v prostředí nesmíšeném, které někdy jako by vybízelo k větší otevřenosti. V poslední době se však objevují i diskuse o sexu v médiích. Velkou pozornost v tomto směru na sebe strhla egyptská sexuoložka Heba Qutb, absolventka tohoto oboru na Flo-

ridě, která se nebrání ve své egyptské televizní talk show odpovídat na jakékoli otázky.

Tématem, které v poslední době znovu rozvířilo zájem přímo v islámských právních kruzích, je ženská obřízka. Jde zřejmě o zvyk předislámský. Rozšířil se v nilském údolí, praktikuje se ve velkém měřítku v Egyptě, Súdánu, v mimořádně drastické podobě v Somálsku, a také v řadě afrických subsaharských společností, kde patří k domácím tradicím, nikoli k islámu. V mnoha muslimských zemích není znám: např. v Maghribu a ve většině zemí v Asii. V Koránu ani v Prorokově sunně se o něm nikde nehovoří. Dnes proti němu aktivně vystupují významní představitelé islámu, jako kupříkladu šejch al-Azharu Muhammad Sajjid Tantáwí. Někteří místní islámští právníci (*fuqahá'*) však trvají na názoru, že obřízka je dobrá, protože tlumí sexuální apetenci ženy a činí ji poddajnější vůli manžela. Nemálo arabských intelektuálů, které byly v mládí podrobeny této barbarické mrzačící operaci (FGM – *female genital mutilation*), vzpomíná na tento zákrok jako na traumatický zážitek, který je poznamenal na celý život. Mezi ženami, které se o této kliteridektomií rozepisují, si získala značný věhlas zvláště egyptská lékařka Nawál as-Sa'dáwí.

Převažující názor, vyvozovaný z Koránu, pokládá sexuální potěšení za radostnou stránku života; musí být ovšem regulována náležitým sňatkem. Existují i jiná regulující pravidla, např. v ramadánu je sex přípustný pouze v noci: „Jest vám dovoleno přiblížit se v noci postní k manželkám svým – ony jsou pro vás oděvem a vy jste oděvem pro ně... Nyní tedy souložte s nimi a usilujte o to, co Bůh vám předepsal.“ (2:187) Nejčastěji se o pohlavním životě cituje koránský verš 2:223: „Ženy jsou pro vás polem, vcházejte tedy na pole svá, odkud chcete, však učiňte předtím něco pro duše své a bojte se Boha...“ Verš svým kontextem navazuje na zákaz souložení s menstrující ženou a ukazuje na nezbytnost vážného, důstojného přístupu k sexu; nejde tedy o schválení mužovy zvůle, jak někdy soudí západní komentátoři. Kladný vztah k sexu se odráží i v nechuti k celibátu. Pro islámské mystiky, súfije, patří k jejich životnímu stylu příležitostná askeze, např. v období noviciátu, zahrnující různé újmy, zvláště

spánku, nikoli však celibát. Jen málokterí se odřikají manželství a jeho potěšení. Jde nejspíše o snahu odlišit se od křesťanských mnichů s jejich sliby poslušnosti, chudoby a čistoty. Islám akceptuje pouze první dvě normy chování, nikoli třetí. Potřebu regulace intimního styku řeší jinak sunnitské a jinak šiitské právo. Podle šiitů je přípustné obstarávat si legální radost v cizím prostředí i svatební smlouvou na dobu určitou („sňatek pro potěšení“, *zawádz al-mut'a*). Toho využívají při pobytech v cizích městech např. obchodníci, vojáci apod. V dnešním Íránu je stále propagován jako ochrana před prostitucí. Sunnitští právníci jej ovšem neschvalují.

Islámské pojetí sexu přiznává právo na tuto radost mužům i ženám. Ženy mají např. právo na rozvod, pokud manžel ztratí potenci nebo svou ženu v intimní sféře zanedbává. Moderní výklady Koránu kladou často důraz na majestátní charakter náležitě upraveného sexuálního života. Velmi podrobně a hluboce tuto stránku, islámu často neprávem upíranou, probírá Abdelwahab Bouhdiba.

Nejde však o pouhý odraz dnešního postmoderního nazírání v Evropě, ale nepochybně o tendenci přítomnou ve významné části islámské kultury již po staletí. Milostného – romantického až platonického – vztahu mezi muži a ženami, jak se odrážel v klasické arabské a perské poezii, si všimneme v poslední kapitole této studie. Pokud jde o díla vysloveně erotologická, víme z početných záznamů, že tvořila značně oblíbený žánr. Ve svém slavném Katalogu (*Fihrist*) zaznamenal Ibn Nadím v 10. století asi stovku erotologických pojednání. Většina z nich se bohužel nedochovala. Takovouto tematikou se zabývali také slavní autoři jako al-Džáhiz (v Basře, z. 869) a egyptský polyhistor as-Sujúti (z. 1505). Nemalý počet traktátů, které se dochovaly, je dnes uchováván v pařížské Bibliothèque nationale.¹⁷ Dochoval se i rukopis věnovaný téměř výlučně zapovězeným formám pohlavního styku, včetně pederastie a otázek hermafroditů, lesbických praktik a nymfomanie. Autorem je Ahmad Ibn Júsu'f al-Tífaší (z. 1253) z Maghribu. Nejznámějším erotickým dílem je ovšem jiná práce, rovněž od maghribského autora, vydaná v moderní době vícekrát tiskem a bohatě překládaná jako jakási arabská obdoba

Kámasútry. Nazývá se *Al-rawd al-átir fi nuzhat al-átir* (francouzsky zkráceně *Jardin parfumé*, Zahrada vůní) a sepsal ji v 16. století šejch Nefzáwi, údajně pro tuniského beje, jehož záliba v těchto líčeních prý zdržovala panovníka od popravy Nefzáwiho podobně jako vyprávění Šahrazády králi Šahrijárovi.

K arabské erotologické literatuře můžeme přidružit také moderní dílo zkoumající měnící se názory na ženskou krásu. Publikoval je Saláhuddín al-Munadždžid pod titulem *Džamál al-mar'a 'inda l-Arab* (Krása ženy u Arabů) v Bejrútu v roce 1957. Autor datuje a lokalizuje zálibu v korpulentních tvarech (uchovávanou dodnes zvláště v Mauritánii) i její protiklad, tedy důraz na pevné tvary. Zvláštní pozornost věnuje velikosti a tvaru ňader a rozvažuje o různých estetických přirovnáních, jako je např. „oko gazely“. Líčení fyzické krásy mužů či spíše bezvousých mladíků se objevuje nezřídka v lidových a pololidových vyprávěních, kupříkladu v pohádkách *Tisíce a jedné noci* a často také v perské poezii. Silný důraz na krásu Josefa Egyptského najdeme již v Koránu v sůře 12.

Jen ve volné vazbě k tomuto tématu lze připojit i pozorování autora této studie o silné erotické působivosti, jakou mají v Arábii u Zálivu rozpuštěné nezakryté vlasy. Pokud se v ropných monarchiích v některých hotelích připouští taneční vystoupení dívek, pak velké oblíbenosti se těší „vlasový tanec“: decentně ustrojené dívky tančí s rozpuštěnými vlasy, kterými v rytmu hudby pohazují ze strany na stranu – s velkým ohlasem u místních diváků.

Obecně lze konstatovat, že ve světě islámu nalezneme v dějinách i dnes velmi široké rozpětí ve vztahu k sexu. Jeden pól tvoří fundamentalisticky pojímaná šarí'a, podle níž se muž i žena poskvírní lehkým znečištěním (*hadath*) jakýmkoli dotykem osoby opačného pohlaví, a musí tedy před modlitbou přistoupit k očištění. V protikladném pólu se setkáme s velkou mírou libida. To se u mužů – zvláště v rozhovorech v mužské společnosti – stává i předmětem horlivé sebechvaly. Sexuální apetence žen bývá často ze strany mužů naopak kritizována. Na druhé straně však mnozí pod vlivem amerických a evropských filmů přičítají ženám na Západě značnou zálibu v sexu a při cestách do Evropy se snaží ji využít. Je třeba dodat, že roz-

dílná míra sexuální naruživosti nezávisí jen na místně a dobově formovaných společenských normách, ale i na osobní, individuální dispozici, kterou bychom v muslimských společnostech neměli zakrývat paušalizujícími názory a přehlížet.

ZPOCHYBNĚNÍ GENDEROVÝCH STEREOTYPŮ V MODERNÍ A POSTMODERNÍ DOBĚ

Relativizace genderových stereotypů sice v muslimských společnostech postupuje, avšak rozdílným tempem a intenzitou v různých zemích a v různém sociálním prostředí. Patrně nejvýraznější změnu přináší výrazné rozšíření možností vzdělání pro dívky a ženy. Leckde naráží školní docházka děvčat stále na předsudky, zvláště ve venkovském prostředí. Vysloveně negativní přístup ke vzdělávání žen zaujímal tálibánský režim v Afghánistánu. Byl v této otázce ve své době ostře kritizován širokým spektrem muslimských autorů na internetu i v jiných médiích. Školy pro dívky až po úroveň vysokých škol jsou dnes jinak samozřejmostí i v zemích kladoucích velmi silný důraz na svou islámskou identitu. V Íránu počet vysokoškoláček převýšil již v devadesátých letech počet jejich mužských kolegů. V Saúdské Arábii se vzdělávání žen prosadilo hlavně od šedesátých let, mj. zásluhou jedné z manželek krále Fajsala. Není však přípustná koedukace. Na vysokých školách mají studentky své fakulty a své vyhrazené dny v univerzitní knihovně, takže s chlapci spolužáky nepřicházejí prakticky do styku. Přednášející muži k nim hovoří z jiné místnosti prostřednictvím obrazovky. V naprosté většině muslimských zemí se však takovéto komplikace nepěstují a dívky se na vysokých školách vzdělávají stejně jako muži. V Kuvajtu dokonce řídí univerzitu rektorka, tj. žena.

Možností dosahovat vysokého vzdělání se ženám otevírají nové perspektivy profesních uplatnění. Některá omezení ovšem zůstávají. Kupříkladu v Íránu jsou ženám přístupná teoreticky všechna povolání, mimo soudnictví. Značným hendikepem jsou pro vdané ženy velmi častá těhotenství a pak péče o velký počet dětí. Z tohoto důvo-

du i absolventky vysokých škol zůstávají po svatbě a porodech dětí zpravidla doma.

Zvláště paradoxně je biologický hendikep žen reflektován v Libyi. Na jedné straně v Kaddáfího *Zelené knize*, ve 3. díle věnovaném sociálním otázkám, je žena charakterizována jako lidsky rovná muži, avšak postihována každý měsíc stavem oslabení, který autor popisuje jako nemoc. Současně ostře kritizuje západní praxi svěřovat malé děti do péče jeslí a případně i školek. Na druhé straně v Libyi jsou ženy cvičeny i ve zbraní a jsou zařazovány do ozbrojených sil, policie i armády, včetně letectva. V osmdesátých letech upoutávala velkou pozornost západních médií ženská garda, kterou se Kaddáfí dával doprovázet při svých zahraničních cestách. To však představuje spíše maskulinizaci ženy než směřování k rovnoprávnosti.

Tematice emancipace žen se rozsáhle věnují jak západní, tak domáci muslimská média a muslimští vzdělanci. Reálné zrovnoprávnění žen se stalo od přelomu 19. a 20. století důležitým požadavkem intelektuálů hlásících se v Egyptě k myšlenkám modernizační reformy islámu v duchu idejí Muhammada Abduha. Velký ohlas měly v tomto směru spisy Qásima Amína (z. 1908), na něhož navázala plejáda žen razících cestu egyptskému či obecně arabskému feminizmu. Stoupenci těchto emancipačních tendencí se dožadovali zrušení polygamie, úpravy rozvodů soudní cestou omezující mužovu svobodu a zvyšující práva ženy požádat o rozvod. V obecném pohledu – k němuž lze ovšem nalézt množství výjimek – lze říci, že sekularizace muslimských společností, včetně rostoucí emancipace žen, vykazovala ještě v šedesátých letech minulého století zřetelné doklady o postupu. Jako by se modernizace na Blízkém a Středním východě ubírala cestou ke kulturní konvergenci s Evropou. Tendenci k emancipaci žen podpořily ideové politické proudy tureckého a arabského nacionalismu, které právem spatřovaly v ženách důležitý element růstu národního sebevědomí. V české odborné literatuře zpracovávala myšlenku spojení národní a ženské emancipační ideje zvláště Jitka Malečková.

Směřování ke konvergenci se změnilo od následujícího desetiletí. V Evropě se po zkušenostech s generační vzpourou roku 1968 proje-

vila tendence rozvolňování hodnot v duchu postmoderny, zatímco v muslimských zemích – po porážkách Arabů ve válce s Izraelem (1967) a Pákistánem ve válce s Indií (1971) – vzrostla nedůvěra k Západu spolu s odmítáním jeho ideologií a modernizačních vzorů. Zesílily tendence označené za islámský fundamentalismus, včetně nedůvěrých selektivních přístupů k modernizaci. Tento vývoj poznamenal v řadě ohledů i postavení a očekávané role žen.

Vizuálně dobře patrným znakem se staly zvýšené tlaky na konzervativní ustrojení žen. Zatímco do šedesátých let přibývalo muslimských žen strojících se podle evropských vzorů, nyní islamisté začali zdůrazňovat „islámské oblečení“ (*zijj islāmī*). Rozumí se jím zpravidla zakrytí vlasů a šije *hidžábem* a volný, dlouhý šat s dlouhými rukávy. Ovál obličeje nemusí být zakryt, závoj zakrývající obličej (*niqáb*, *burqa*) nosí jen menší počet žen, zvláště v konzervativních zemích Zálivu. Pytlovitá, celé tělo zakrývající *burka*, jakou ženám vnutil tálibánský režim v Afghánistánu, zůstávala pro většinu muslimů excesem, s jakým nesouhlasili. Muslimské feministky pokládají *hidžáb* za nástroj reakčních sil určený dusit snahy o demokratizaci společnosti. Toto pojetí prosazuje obzvláště výmluvně známá marocká socioložka Fatima Mernissi (Mernissi 1996). Turecká socioložka Nilüfer Göle se svou zkušeností z tureckého potlačování zakrývaných vlasů (*türban*) ve státních školách a úřadech označuje takové oblékání naopak za nástroj ochrany a sebedůvěry žen jako znak desexualizace ženy, a tedy jejího plného zrovnoprávnění na trhu práce a ve veřejném životě vůbec.¹⁸ Atraktivní způsob, jak kultivovaně ukazovat cestu, lze spatřovat v přístupech známé celoarabsky sledované televize *al-Džazíra*. Vysílá z Kataru, tedy z blízkého sousedství Saúdské Arábie. Její novináři se rekrutují z mnoha arabských zemí. Redaktorky a reportérky vystupují na obrazovce většinou v decentním oblečení evropského typu a prostovlasé. Korán *burku*, *niqáb* či jiné způsoby zahalování obličeje nepřikazuje. Koránské pokyny o oblečení vyzývají obě pohlaví strojit se nevyzývavě, decentně a vystříhat se zároveň žádostivých pohledů. Mohli bychom dokonce říci, že koránská etika se tu jinými slovy blíží k evangelijnímu pojetí cudného vnímání: „...každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci“. (Mt 5,28)

Vedle snah o snížení nebo úplné omezení vynucovaného zahalování zahrnuje úsilí o emancipaci i větší míru prostorové desegregace. Na prvním místě jde o to, že ženy se vymaňují z úzkého prostoru ženské části domu (*harím*, „harém“), kam mají přístup pouze ženy, děti a blízce příbuzní muži, s nimiž nepřipadá v úvahu manželský vztah. V evropské literatuře se již před generacemi rozšířila exotická představa harému jako místa bezuzdného rozkošnictví falokratických mocipánů. Podle historických údajů skutečně za abbásovských chalífů nebo za Mughalů měli panovníci harémy údajně s tisícovkami konkubín. Dnes takového uspořádání mizí. Konkubíny byly svým právním statusem otrokyně a institut otroctví moderní islámské právo od šedesátých let minulého století pokládá již za historicky uzavřený. Existence ženské části domu je dnes většinou místem zabezpečujícím ženám soukromí, do něhož nemají přístup cizí návštěvníci, kteří přišli za jejich mužem.

Přejímání moderních technických a vědeckých novinek zpravidla nenaráží na odpor. Leckteré mohou usnadňovat ženám i práce v domácnosti, jaké jim podle starých stereotypů připadají. Výrazné zkvalitnění života přinesla také moderní medicína: porodnictví a preventivní i léčebná péče. V Egyptě a osmanském Turecku se porodní asistentky a vyškolené ženy lékařky (*hakímát*) prosadily již v první polovině 19. století. Poměrně málo jsou dodnes rozšířené dětské kočárky; ženy – ale v tomto případě příležitostně i muži, otcové – nosí obvykle malá děcka na rukou. Větší míra dělby úkolů v domácnosti, včetně péče o děti, není nicméně v muslimských společnostech rozšířena tak, jak se o to snaží diskurz rozšířený v dnešní Evropě. V bohatších rodinách, které vlastní automobil, se o vůz stará většinou muž. Má k dispozici kvalifikovanou pomoc jiných mužů, z nichž některým svěřuje zakázky, některé třeba přímo sám zaměstnává. Pouze v jediné zemi – v Saúdské Arábii – je ženám řízení auta zakázané. V létě roku 1990, po irácké okupaci Kuvajtu, prchalo do Saúdské Arábie mnoho kuvajtských rodin, leckdy část jejich vozového parku řídily i ženy. Saúdanky se jejich vzorem inspirovaly k demonstrativní jízdě ulicemi Rijádu. Nepříjemnosti s úřady pak měli jejich manželé. Dnes v sousedních emirátech jezdí už dokonce

i taxikářka. Městská rada v emirátu Ra's al-Chajma dovolila totiž v roce 2001 ženám pracovat jako taxikářky pro zákaznice, které odmítaly jezdit taxikem s mužským řidičem.

Vrátíme-li se v přehledu vytlačovaných stereotypů znovu na vrchol společenské hierarchie, stojí za zaznamenání, jak se ženy postupně prosazují i v politických funkcích. V Kuvajtu, který jako první a dlouho jediný z arabských monarchií Zálivu zavedl parlament, bylo konečně ženám dáno aktivní i pasivní volební právo. Několik let to navrhoval sám emír, avšak poslanci – muži – byli proti, protože oni sami prý představují vždy celou rodinu. Od léta 2005 mají v Kuvajtu ministryni, a to rezortu plánování a pro rozvoj administrativy. V oblasti Zálivu zasedá ve vládě žena také v Kataru. Ve většině arabských i jiných muslimských zemí je jinak výskyt ministryní dnes již běžný. Ženy zasedají také v městských radách. Žen v politice pozvolna přibývá. Volební právo žen se šíří z komunální úrovně na úroveň celostátní. Nejpomalejší je zatím takovýto progres v Saúdské Arábii. Zmapujeme-li si situaci v konzervativních monarchiích Arábie v posledních dvaceti letech, můžeme konstatovat, že směr vývoje je jednoznačný a další změny jsou jen otázkou času.

NĚKTERÉ NÁBOŽENSKÉ A LITERÁRNÍ REFLEXE

Moderní doba rozvolnila podoby modelově žádaných a reálných vztahů mezi muži a ženami. Jejich značnou variabilitu, jak o ní již byla vícekrát řeč, nalézáme samozřejmě i v dějinách. I v samotném Koránu lze sledovat pasáže oslovující jednostranně jen muže a verše v mladších súrách, kde se hovoří vyváženě o muslimech a muslimkách (*muslimún wa muslimát*). O Prorocké tradici (*hadíthech*) bylo také konstatováno, že zahrnuje kritiku žen i jejich chválu, zvláště matek.

Pro vztah mezi pohlavími se v Koránu prosazuje nejen potřeba řádu a užitečnost manželství, ale také ideál vzájemné lásky (citovaný verš 30:21 „...a vložil mezi vás lásku a dobro...“). Láska se stala důležitým hodnotovým pojmem islámské mystiky, sufismu. Není

náhodou, že zavedení tohoto tématu přičítá tradice ženě. Rábí'a al-ʿAdawija z Basry (z. 801, pokud šlo o reálnou historickou postavu) vkládala horoucí lásku jako nejdůležitější hodnotu zbožnosti mezi člověka a Boha. V dalším vývoji mystiky (v jehož asketické složce jsme si již všimli nechuti k celibátu) se vztah mezi Milujícím a Milovaným komplikoval do záměrně nejasné dvojznačnosti; jde skutečně o lásku duchovní, nebo profánní? Tento esteticky tvárný a působivý prvek se bohatě uplatnil zvláště v perské súfijské poezii a také v poezii arabské, osmanské, urdské aj. Perština, která nerozlišuje gramatický rod, jej navíc propletla záměrnou nezřetelností pohlavní identity uváděných osob.

V arabské kultuře se již od předislámských dob těšila oblibě nostalgická připomínka prožité lásky na následně opuštěném tábořišti (*nasib* jako úvodní partie klasické *qasídy*) a dále pak básnická tématika silné, avšak nenaplněné lásky k ženě. Naplnění brání překážky ze strany rodiny nebo společenských předsudků. Znamé jsou zvláště milenecké dvojice Qajs a Lubná, Madžnún a Lajlá (persky Lajlí), případně básník černé pleti Antar a jeho milovaná Abla. Estetikou tragické lásky se proslavil zejména kmen ʿUdhra, jehož muži – podle slavného výroku Heinricha Heina – „sterben, wenn sie lieben“. Žánr platonické lásky uplatnili později s velkou zálibou arabští básníci v muslimském Španělsku, odkud se jeho vliv rozšířil do křesťanské Evropy k provenzálským i jiným románským trubadúrům a k německým minnesängernům.

Podstatně menší míru okouzlení feminitou nalezneme u středověkých arabských teologů a filosofů. V jejich reflexích se odráží spíše podřadné postavení žen ve společenské realitě rodinného i veřejného života. Al-Fārábí (z. 950) přiznává ženě tytéž duševní schopnosti, jako má muž, ale nevyvozoval z toho žádné důsledky. Ibn Siná (Avicenna, z. 1037), který podle řady údajů projevoval značnou zálibu v sexu, soudil, že v ženské psyché mají silné místo iracionální prvky. Naopak filosof a básník Ibn Hazm (z. 1064) z muslimské Andalusie se neostýchal ličit i vlastní zkušenosti při popisech fyziologických a psychických účinků lásky. Mnohostranný systematik Al-Ghazzálí (z. 1111) viděl úkol ženy jen v péči o děti a o mužovu spokojenost. Ná-

ležité ženu ocenit dokázal zřejmě jen Ibn Rušd (Averroes, z. 1198), který si uvědomoval jak její schopnosti, tak skutečnost, že její druhořadé společenské postavení ochuzuje muslimské země, neboť polovina jejich potenciálu zůstává do značné míry nevyužita. Tento poznatek se znovu objevil v moderní době v úvahách o příčinách stagnace muslimského světa.

Tematika žen a záměrně dvojznačně koncipované lásky se po zbožném uvedení tématu u Rábi'y al-^oAdawije objevovaly již trvale, byť s různou intenzitou, v literatuře z pera mystiků. Vrcholný arabský súfijský mistr Ibn ^oArabi (z. 1240) zanechal na tomto poli hlubokou stopu svým osobním příběhem z Mekky, kde jej okouzila svou krásou dívka Nizám. Uvědomoval si a procítěně psal, že její krása je odrazem nesmírné krásy Boží. V čistě mystické praxi se toto téma dále příliš neodráželo. Ženy měly některé vlastní súfijské řády (*tariqy*), účast v nich byla ovšem mnohem nižší než v *tariqách* mužských. Smíšenými obřady *dhikru* si vysloužil určitou, ne právě pozitivní pověst turecký řád bektášija, a to hlavně až v moderní době. Klasická pojetí heterosexuální (a někdy také homosexuální) lásky se v arabské, perské, turecké i dalších muslimských společnostech uchovávala jako esteticky působivé vzory až do počátků moderní doby. Tuto zálibu pěstovala a šířila klasická poezie, pololidová vyprávění (pohádky *Tisíce a jedné noci*) i třeba morálně naučná díla (*fürstenspiegely*), jako například erotologicky značně explicitní perská *Qábús-náme* (autor Kajkáús 1082, český překlad 1977). Obdobnou estetiku milostného života rozvíjely vizuálně miniatury a malby z mughalské Indie a Íránu ze 16. a 17. století.

Moderní doba přinesla evropské vlivy. V literatuře nastoupila románová a povídková tvorba líčící postavení ženy a milostnou tematiku buď realisticky, nebo podle módních tendencí přebíraných z Evropy. Objevily se i romány na způsob evropské četby pro náctileté (např. v Egyptě oblíbené romány Ihsána ^oAbdal-quddúse). V Evropě zesílený zájem o problematiku muslimských žen vyvolal novou vlnu publikací. Velmi často jsou autorkami ženy, které samy prožily ústrky a omezení za pobyť v některých muslimských zemích, zvláště třeba v Saúdské Arábii nebo Pákistánu. Na českém

knížním trhu se prodávají desítky přeložených knížek psaných autorkami, které leckdy sklouzávají až k islamofobii. Jde jim o to zvývednout, jak byly utlačovány, a nedokáží zvážít, že mnoho místních žen projevuje se svým postavením spokojenost, a zamyslet se nad tím proč. Erudovaněji vycházejí z vlastních zkušeností ženy, které přispěly do sborníků, jež editovala M. Frouzová.

V muslimských zemích se zatím v duchovním a morálním zaměření prosadily a nadále prosazují trendy silícího individualismu, jejichž souvislost se západními vzory zůstává patrná i tam, kde jde o úsilí reislamizovat životní formy. Francouzský islamolog Olivier Roy přesvědčivě ukazuje, že tak působí dopady globalizace. V tomto obecném rámci lze dnes sledovat i zákruty diskurzu a praxe směřujících k plnější emancipaci a desegregaci žen, ať již západní cestou, nebo cestou (re)islamizace. V obou směrech číhají překážky a zřejmě mravní úskali.