

POSTAVENÍ ŽEN

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.

Korán. 4:1

Pane náš, dej nám z manželek našich i potomstva našeho
radost srdce a učiň nás předními z bohabojných.

Korán. 25:74

Je třeba oddělit islámské učení od sociálních tabuizací,
utvrzovaných tradiční patriarchální společností.
Toto rozlišení však tmářské síly nechtějí uznat.

Bénazír Bhuttová při ženské konferenci OSN v Pekingu, září 1995

Tato otázka probouzí patrně nejvíce emocí při polemických střetech západních a islámských koncepcí. Na obou stranách se dotýká vysoce ceněného jádra hájených hodnot. Pro obhájce univerzálních lidských práv je nepřijatelné nerovnoprávné postavení, které ženě přisuzuje šarí'a (podřízenost v manželství, nižší dědický nárok, nemožnost sňatku s jinověřcem a znevýhodnění oproti mužovu právu na polygamiu a snadný rozvod) a do kterého ji tlačí různé kulturní tradice (zahalování, omezení ve veřejném životě). Muslimové radí rodinné a dědické právo k té části šarí'y, která se zakládá na přímých koránských pokynech. Proto také v moderní době nejvíce odolává snahám o liberální reformu. Západním kritikům muslimští autoři odpovídají jednak apologetickými vysvětleními, jednak moralizujícími protiútoky, k nimž jim slábnutí rodinných pout a konzumní, požitkářská mentalita bující v západním světě dávají hojnost argumentů.

Není třeba pochybovat, že Korán a Muhammadův osobní příklad poskytly ženám bezpečnější a důstojnější postavení, než měly ve staroarabské džáhilíji. Už od narození: Korán zakázal zabít z chudoby novorozená děvčátka (*wa'dl* dnes tento zákaz slouží jako argument proti interrupcím). Koránské a Prorokovy pokyny položily základ propracovaným právním úpravám, dodržovaným dodnes. Teoretikové islámského obrození je dnes hrdě - a nepřiměřeně paušálně - vykládají tak, že islám dal ženě právo na majetek, dědictví, rozvod a hmotné zabezpečení o celá staletí dříve, než toho dosáhly v Evropě. Postavení žen v muslimských společnostech určovaly vedle šari'cy ovšem také různé místní zvyky a stálou pozornost mu věnovali právníci, moralisté a autoři naukové i krásné literatury.

Méně se o ně naopak zajímali středověcí filosofové, a také teology silně zaujalo až v době moderních reformních snah. Vrcholný teolog al-Ghazzálí (z. lili) viděl úkol ženy jen v péči o děti, domácnost a mužovu spokojenost. Filosof al-Fárábí (z. 950) přiznává ženě tytéž duševní schopnosti, jako má muž, ale žádné důsledky z toho nevyvozuje. Ibn Siná (Avicenna, z. 1037) soudil méně příznivě, že u ženy převažují v duši iracionální části. Jediný Ibn Rušd (Averroes, z. 1198) ženu plně ocenil a domáhal se pro ni rovnoprávnosti a uplatnění ve veřejném a hospodářském životě. Ve velmi moderním duchu označil ženinu hmotnou závislost na muži za jeden z důvodů chudoby muslimských zemí. Podobnými úvahami se dnes zabývají západní historikové diskutující o příčinách stagnace islámské civilizace; vedle nevyužitých možností žen při tom ukazují i na sníženou soutěživost mužů v nesmíšeném prostředí. Někteří dnešní fundamentalisté, kteří si na rozdíl od velké většiny svých krajanů Ibn Rušda neváží, mu zazlívají mj. i uvedený „feminismus“.¹ Návrhy radikálů z alžírského FIS řešit otázku nezaměstnanosti tím, že ženy zůstanou v duchu starého pořádku doma, působí za stavu, kdy jsou jen málokteré zapojeny do výtěžných činností, podivínsky. Pečlivý přehled veřejného uplatnění žen v islámských společnostech vypracovala marocká socioložka Fatima Mernissi.²

Na liberální straně současného islámského myšlení se dnes objevují i počátky feministické teologie. Průkopnicí na tomto poli je pákistánská teoložka Riffat Hassan,

¹ Kugelgen, A. v. [1994] s. 55

² Syntézou jejích početných prací na toto téma je F. Mernissi: *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Zed Books, New York, 1996

ovlivněná zřejmě prostředím amerických univerzit, na nichž dnes působí. Snaží se reinterpretovat starozákonní mýtus o stvoření člověka, který křesťanství a islám sdílejí a v podstatě i vykládají společně. Hassanová zdůrazňuje, že Korán nehovoří ani o stvoření ženy z Adamova žebra, které by ji činilo jaksi ontologicky druhotnou a určenou muži, ani o její roli svůdkyně k prvotnímu hříchu. Tyto představy pronikly do běžného povědomí muslimů až na základě několika hadísů a převyprávění biblických látek v komentářích ke Koránu a v lidové literatuře.³ Hassanová vybírá koránské verše svědčící o společné odpovědnosti obou lidských partnerů před Bohem a dospívá k názoru, že tradiční patriarchální křesťanství a islám diskriminují ženy mj. i proto, že se vžilo špatné čtení Bible a Koránu. Jejich přesnější výklad umožní lépe sladit naše pochopení Písma s tradiční vírou obou náboženství v Boží spravedlnost ke všemu tvorstvu.

V Koránu lze ovšem nalézt i výroky o podřízenosti žen (např. 4:38), z nichž vycházejí pozdější právní rozpracování. Jde však zřejmě jen o vnitřní uspořádání vztahů v rodině. Před Bohem a ve vztahu k němu si jsou obě pohlaví rovna. Islám ukládá ženám týchž pět základních „pilířových“ povinností jako mužům (vyznání víry, modlitba, zakát, půst v ramadánu a pouť do Mekky) a ženy je plní s drobnými rozdíly. Modlí se spíše v ústraní a *hadždž*. v Mekce vykonávají ve více zakrývajícím oblečení.

Muslimská rodina je ovšem bytostně patriarchální. Jak známo. Korán dovoluje muži, aby se oženil až se čtyřmi ženami (4:3), ovšem za podmínky, že bude všem trvale poskytovat rovný díl hmotného zabezpečení i své přízně. Na jiném místě v téže súře, věnované z velké části ženám, uvádí, že takováto spravedlnost není v lidských silách (4:128). Na počátku našeho století vyslovalo na tomto základě několik reformátorů názor, že Korán vlastně přikazuje monogamii. Byli mezi nimi mj. v Egyptě M. Abduh a v Indii Amír Alí, autor kdysi velmi oblíbeného liberálního výkladu o vzniku a podstatě islámu.⁴ Reformátoři ukazovali také na vzor Prorokův, který prožil dlouhá léta v harmonickém monogamním manželství s Chadídžou.

³ Hassan, Riffat: *Frauen im Islám und im Christentum*, v: *Cimcilium*, Juni 1994, s. 207-210. Komentuje Kropáček, L. [1994-b]. Tamtéž poznámka k autorčinu opomenutí koránské verše uvedeného v záhlaví této kapitoly a k jazykovému paradoxu jeho arabského originálu. Tato kapitola přebírá základní schéma uvedeného článku.

⁴ Ameer Ali: *The Spirit of Islám*. Kniha vyšla v první verzi již r. 1873 v Londýně, v konečném znění r. 1922. Dočkala se více než desítky anglických reedic a byla zkráceně přeložena do arabštiny, turečtiny a indických jazyků.

Některé východní státy využily takovýchto argumentů k zákazu mnohoženství (1926 Turecko, 1956 Tunisko, 1973 Jižní Jemen). Šarí'ca ovšem regulovanou polygamií (přesněji: tetragynií) připouští, avšak novodobé legislativy a dohodnutá znění smluv uzavíraných při sňatku ji svazují dalšími podmínkami. De facto dnes všude v muslimském světě převažuje monogamní rodina jako reálná skutečnost a kulturní vzor vyhovující lépe současné mentalitě.

V polemikách je tedy praktický význam mnohoženství někdy zbytečně přeceňován. Muslimští apologeti je hájí jako princip historickými, sociologickými i etickými argumenty a ukazují přitom s karatelským důrazem na pokrytectví mimomanželských styků, jaké si dnes veřejné mínění v euroamerickém světě zvyklo pokládat víceméně za samozřejmost.⁵

Obecně platí, že muslimská společnost neschvaluje celibát a váží si spořádaného rodinného života. Rodinná soudržnost zahrnuje všechny generace i boční větve, starostlivá péče o děti i o zestárlé rodiče a prarodiče je podložena jak Koránem, tak živou tradiční mentalitou. Instrukce typu domovů důchodců se objevily jako novota teprve nedávno v důsledku moderních civilizačních jevů, jako je třeba dočasná emigrace mladých za prací do zahraničí. Šarí'ca sice připouští v případě nutnosti rozvod, ale shodně s veřejným míněním ho označuje za nežádoucí (*makrúh*). Moderní legislativa jednotlivých zemí rozvody někdy upravuje tak, aby ženě zabezpečila více ochrany jak při svévolném zapuzení, tak tehdy, chce-li se sama rozvést. Přestože je rozvod z vůle muže teoreticky snadný, nedochází k němu často. Muslimští moralisté tu spatřují ve srovnání se značně vyšší rozvodovostí v euroamerickém světě doklad morální převahy islámu.

Muž nese plnou odpovědnost za hmotné zabezpečení rodiny. Pokud je žena - s jeho souhlasem - zaměstnána, její výdělek patří jen jí. Jejím výhradním majetkem je také *mahr*, který muž zaplatil podle svatební smlouvy. Ta může obsahovat doložku o další částce (*mahr mu'achchar*), kterou by muž byl povinen zaplatit, kdyby se s manželkou rozvedl. I pak šarí'ca stanoví, jakou má vůči ženě vyživovací povinnost. Tímto právním stavem muslimští autoři obhajují ustanovení dědického práva, podle něhož činí podíl ženy vždy polovinu podílu muže z téže dědické skupiny. V září 1995

⁵ Početné racionální a morální argumenty ve prospěch umírněné legální polygamie rozvádí Abdalati H. [1992?]; kniha byla napsána v Severní Americe a podává tedy obraz islámu způsobem vhodným pro západní čtenáře.

na konferenci o ženách v Pekingu delegace muslimských států nedovolily schválit požadavek stejného práva mužů a žen na dědictví, za nějž se stavěl mj. Vatikán. (S Vatikánem se muslimské státy naopak shodly v odmítnutí konceptu „sexuálních práv“.) Podobně ustanovení šari‘y, podle něhož při soudních sporech svědectví muže váží tolik jako svědectví dvou žen, muslimští autoři obhajují zase tím, že žena nemá takové zkušenosti z praktického života a mohla by tak svou méně kvalifikovanou výpověď mimovolně poškodit některou ze stran sporu.

Je zřejmé, že tyto i jiné diskriminační normy je třeba posuzovat v jejich kontextu. Některé zvykové, nekoránské prvky nerovnosti, jako právo příznávané otci provdat dceru podle své vůle (tzv. *džabr*), byly v nové době téměř všude zrušeny. Ledacos ze staré mentality a tradic mužské nadřazenosti na sociálně a kulturně nehomogenní mapě muslimského světa ovšem přežívá. Muslimští apologeti rozhodně odmítají myšlenku, že by šari‘a ženu diskriminovala. Z jejich pohledu islám poskytuje ženě stejně široká práva jako muži, nikoli však totožná. Postavení ženy v muslimské rodině je ovšem vždy - s výjimkou malé, silně emancipované menšiny - postavením závislosti a jeho skutečná kvalita závisí nepochybně na hodnotě, kterou právní ani sociologické nástroje nepostihnou: na míře vzájemné lásky.⁶

Jablkem nejostřejšího sváru mezi liberálními muslimy a militantními fundamentalisty nejsou dnes vztahy v rodině, nýbrž otázka místa ženy ve veřejném životě. Fundamentalisté volají po markantním oddělení žen, jaké již na první pohled vyjádří závoj (arabsky *hidžáb*, persky *čador*, turecky *türban*, v Indii *parda*, indonésy *jilbab*). Zahalení mělo a dones má mnoho místních podob, dalších jmen a barev (nejčastější je ovšem černá, v Alžírsku bílá). Velmi nepěkně vypadají ženy s úplně zakrytými obličejí. Současný puritánský standard představuje šátek, který pokrývá vlasy a šíjí, ale ovál obličejě ponechává volný. Připomíná někdejší šlojíř nebo loktuši, jakou kdysi nosívaly také evropské vdané paní. Liberálové jej odsuzují jako cizorodou novotu z dob úpadku, radikální modernizátoři v Turecku a Íránu ve dvacátých a třicátých letech se jej snažili vymýtit. Korán zahalování nepožaduje; *vyzývá*, pouze obě pohlaví cudně klopit zrak a ženám přikazuje strojit se slušně a skromně a nechovat se vyzývavě (24:30-31, 33:32-33, 33:59). Při liberálním výkladu lze tyto myšlenky

⁶ V české diskusi o postavení žen v televizní Aréně advokát JUDr. O. Chodera poznamenal: *Ve fungující rdnině se partneři o rovnoprávnost nezajímají.*

přirovnat k výstraze evangelia (Mt 5:27-28). Fundamentalisté je však rozvádějí do přísných nařízení, která silně zužují sociální svět ženy. Dnes již klasický výklad jejich pojetí podal Mawdúdí.⁷ Ve fundamentalistické deformaci se závoj a jeho všechny implikace povyšují na důležitý znak požadované islamizace společnosti a radikálové je prosazují i zašpásováním a násilím. V Iránu a Saúdské Arábii může být žena bez náležitého závoje potrestána mravnostní hlídkou. V Saúdské Arábii jde segregace pohlaví tak daleko, že ženy nesmějí ani řídit auta, univerzitní studentky poslouchají přednášku muže profesora v odlišné místnosti a v Rijádu byla zřízena i zvláštní banka, kde personál i klientelu tvoří výhradně ženy. Sejch Ašmáwí výstižně poznamenává, že závoj se dnes pokládá za znamení víry, ve skutečnosti je ale uniformou politického islámu.⁸

Puritánský trend a islamismus zesílily v téže době, kdy se ženy v nebyvalé velkém počtu zapojovaly do veřejného života. V Egyptě na příklad od r. 1952 do 1976 stoupl poměr děvčat k chlapcům na odborných a vysokých školách z 1 :13 na 1 :2.⁹ Je to zároveň doba pokračujícího přílivu venkovanů do měst, kde je obklopí nezvyklé sexuální napětí. Všude, kde se setkávají neznámí lidé, na pracovištích, v ulicích, v dopravních prostředcích, muži i ženy si zvykli vnímat šátek jako ochranu nositelky, znak její nedostupnosti a určité asexuality. Obhájci *hidžábu* - a jsou to opět muži i ženy - zdůrazňují právě tento moment ochrany a důstojnosti. Navíc mnoho muslimských žen a dívek nosí závoj z vlastního přesvědčení jako výraz kulturní identity a hrdosti na příslušnost k islámu. V tomto smyslu si právo nosit šátek vynutily studentky v Turecku i v některých dalších muslimských zemích, kde si jej ředitelé škol nepřáli. K vážným konfliktům dochází v evropských školách, kde studentky z přistěhovalých muslimských rodin nejen nosí šátek, ale také se odmítají účastnit ve sportovním oblečení tělesné výchovy a plavání. Ve Francii se tato otázka několikrát vyhrotila do konfliktů, které se ocitaly na prvních stranách tisku zejména na podzim 1989 a znovu v r. 1994.¹⁰ Střetly se zde principy důrazu na uchování laického charakteru školy a práva na kulturní identitu. Váhání mezi oběma názory se projevilo i

⁷ Mawdoodi, Abul Ala: *Purdah and the Status of Woman in Islam*, 1939 a mnoho dalších vydání a překladů

⁸ M.S. Al-Ashmawi: *The Veil is not Islamic. v: Index in Censorship*, London, May/June 1994, s. 129

⁹ Lapidus, I. [1983], s. 27

¹⁰ Sátková aféra 1989 byla vícekrát vyličená a analyzována. Její význam pro zásadní posun sebereflexe muslimských komunit ve Francii zpracovává výstižně Kepel, G. [1994], s. 239 a nás!

rozdílným názorem základního a odvolacího soudu. Soud první instance kvalifikoval šátek jako znamení příslušnosti ke zvláště netolerantní orientaci, která odmítá osobám ženského pohlaví rovnost, již jim přiznávají demokratické instituce Francie. U nás by se v tomto případě názory veřejnosti patrně také rozdělily.¹¹ Rozpaky vyvolala také polemika bangladéšské pronásledované feministky Taslimy Nasrínové s marockými studentkami vyloučenými z lycea za nošení šátku. Obě strany si podržely svůj původní názor a nejinak patrně i čtenáři. V západní Evropě jsou známy spisy egyptské lékařky Nawal El Saadawi, která ostře zavrhuje *hidžáb*. K dnešnímu islamismu rozhodně patří i feministky, které se domáhají zároveň práva nosit závoj a účastnit se veřejného života, na příklad turecká profesorka sociologie Nilüfer Göle. Radikální muslimky se s hlavou náležitě zakrytou chodí okázale modlit do mešit, zatímco dříve se ženy modlily spíše doma. Muslimky v „islámském šatu“ jsou vzdělané a zapojují se do náročných povolání a iniciativně organizují společenskou činnost v celé řadě oblastí. Ve středních vrstvách v některých zemích je dnes *hidžáb* vnímán jako znak desexualizace ženy, a tedy legitimace ke společenské rovnoprávnosti.

V citlivé otázce postavení a uplatnění žen v současném islámském světě se odráží vějířovitě široké rozpětí názorů a kulturních norem, které se ostatně střetávaly v celých bohatých islámských dějinách a jež moderní doba dále zvýraznila. Dnešní realita sahá od neforemně zabalených žen, které nesmíte oslovit a jimž nemůžete podat ruku, k ženám v uniformách armád či jiných ozbrojených sborů (Libye, Súdán, Írán aj.) a dále až k elegantním, vysoce kultivovaným intelektuálkám, podnikatelkám a předsedkyním vlád (Turecko, Pákistán, Bangladéš). V létě 1995 svolala Bénazír Bhuttová do Islámábadu první konferenci poslankyň muslimského světa. Delegátky z 35 zemí se shodly s hostitelkou, že zaostávání žen v mnoha muslimských zemích jde na vrub tradiční „mužské kultuře“ a činnosti „skupin tmářů“, kteří chtějí ženy zavírat doma, zatímco islám jim přináší svobodu a rovnost. Podnikatelky se vedle obecných principů islámu dovolávají i příkladu Muhammadovy první ženy Chadídži. Pozitivní vzory ze společenské špičky jenom dokreslují složitost a rozmanitost reálných situací žen i jejich smyšlení: od žen odevzdaných údělu žít v úzce vymezeném prostoru a

¹¹ Srov. článek M. Preiové v *Respektu* 1995/30, s. 19, hájící názor, že Evropa musí cizincům jasně určit meze veřejného chování, které je ještě ochotna tolerovat.

někdy se ho i domáhat účasti ve fundamentalistických hnutích, až k zaníceným bojovnicím za emancipaci blízko západnímu pojetí.

V aktuálních diskusích o lidských právech muslimští apologeti obviňují dokument OSN, že na poli práv ženy prosazuje neuváženě západní individualismus a opomíjí vyšší zájem harmonického rodinného celku. Právě ten hájí, podle jejich názoru, nejlépe šari'ah. Mnozí muslimové nicméně sdílejí toto mínění jen s výhradami a ukazují na osobní dramata vyvolávaná špatně zvládanou modernizací za situace, kdy jsou tradiční sakrální hodnoty ideologizovány pro politické cíle. Někteří přitom vyslovují úctu generacím žen, které zajistily přežití společenství na úkor možnosti realizovat vlastní osobnost v tvořivé svobodě.¹² Tento postoj by určitě nevyzněl bezdůvodně ani mimo rámec islámské kultury.

¹² Arkoun, M. [1989] s. 104