

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Feministická interpretace Koránu

Michaela Obersteinová

Katedra religionistiky
Vedoucí práce: doc. Pavel Hošek, ThD.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2009

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Feministická interpretace Koránu“ napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 20. června 2009

Michaela Obersteinová

Bibliografická citace

Feministická interpretace Koránu [rukopis] : diplomová práce / Michaela Obersteinová; vedoucí práce: Pavel Hošek. -- Praha, 2009. -- 64 s.

Anotace

Záměrem této práce je představit v hlavních rysech feministickou interpretaci Koránu a pokusit se definovat její klíčové hermeneutické principy. Nejprve je nastíněn vznik a vývoj koránské exegeze (*tafsíru*) se zvláštním zřetelem na jednotlivé exegetické směry dvacátého století. Následně je čtenář seznámen s okolnostmi vzniku feministického hnutí v muslimském prostředí a jeho základní charakteristikou a rozdělením (během doby se konstituovaly dva typy feminizmu – sekulární a islámský). Těžištěm celé práce je však kapitola, která na díle čtyř předních feministických autorek (Riffat Hassan, Azíza al-Hibrí, Amína Wadud a Asma Barlas) prezentuje feministickou interpretaci Koránu, její hlavní témata a metodologii. Závěrem je předložen nástin islámské feministické hermeneutiky.

Klíčová slova

Islámský feminizmus, *tafsír*, Korán, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, Amina Wadud, Asma Barlas.

Summary - Feminist Interpretation of the Qur'ān

The aim of this paper is to introduce the feminist interpretation of the Qur'ān in its main features and to try to define its key hermeneutical principles. First, the historical formation and development of Qur'ānic exegesis (*tafsīr*) is outlined with special attention to particular exegetical trends of the twentieth century. Second, the reader is introduced with the historical context of the origin of feminist movement in Muslim society and its basic characteristics and categorization (two types of feminism constituted in the course of time – secular and Islamic). The main chapter examines feminist interpretation of the Qur'ān based on the work of four leading feminist authors (Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, Amina Wadud a Asma Barlas) and presents its central themes and methodology. An outline of Islamic feminist hermeneutics is given in conclusion.

Keywords

Islamic feminism, *tafsīr*, Qur'ān, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, Amina Wadud, Asma Barlas.

Poděkování

Ráda bych na tomto místě poděkovala doc. Pavlu Hoškovi, ThD. za jeho připomínky a rady a především za vstřícnost při vedení této práce.

Obsah

Úvod	6
1. ZROD A VÝVOJ INTERPRETACE KORÁNU	7
1.1. Etymologie <i>tafsíru</i>	7
1.2. Počátky koránské exegeze	7
1.3. Vývoj <i>tafsíru</i> v průběhu staletí	8
1.4. Vývoj <i>tafsíru</i> v 19. a 20. století	10
1.4.1. <i>Vnitřní jednota</i>	11
1.4.2. <i>Racionalistický charakter tafsíru</i>	11
1.4.3. <i>Literárně-historická kritika</i>	12
1.4.4. <i>Hlavní témata objevující se v exegezi druhé poloviny 20. století</i>	13
2. FEMINISMUS V MUSLIMSKÉM PROSTŘEDÍ	16
2.1. Dva základní typy „feminismů“ v muslimském prostředí	17
2.2. Počátky feminismu a jeho vývoj na Blízkém východě	18
2.3. Islámský feminismus	22
3. FEMINISTICKÁ INTERPRETACE KORÁNU	28
3.1. Základní vymezení feministické exegeze	29
3.2. Teologické kořeny víry v mužskou nadřazenost	31
3.2.1. <i>Stvoření</i>	31
3.2.2. <i>Pád člověka</i>	33
3.3. Anti-patriarchálnost Koránu	34
3.3.1. <i>Bytostné určení člověka – ženy a muže</i>	35
3.3.2. <i>Boží sebe-odhalení</i>	37
3.4. Tematické okruhy v Koránu	40
3.4.1. <i>Polygynie</i>	40
3.4.2. <i>Zahalování (hidžáb)</i>	42
3.4.3. <i>Svědectví</i>	45
3.4.4. <i>Dědictví</i>	47
3.5. Kontroverzní verš 4:34	48
4. NĚKTERÉ HERMENEUTICKÉ PRINCIPY FEMINISTICKÉ INTERPRETACE KORÁNU	56
4.1. Vědomí subjektivity	56
4.2. Postačitelnost Koránu	56
4.3. Hermeneutika <i>tawhídu</i> (vnitřní jednoty)	56
4.4. Jazyková analýza	57
4.5. Zřetel na světonázor Koránu	57
4.6. Přiznaná historicita Koránu	57
4.7. Princip postupné reformy	58
Závěr	59
Seznam použité literatury	61

Úvod

V současnosti, kdy je mediální obraz islámu utvářen zejména nadužívaným spojením „islámský fundamentalismus“ či „islámský terorismus“, budí zmínka o islámském feminizmu většinou údiv a rozpaky. Je vůbec možné spojovat učení islámu s feministickými myšlenkami, s rovností pohlaví? Nejedná se o *contradictio in adjecto*? Islám bývá často nahlížen jako náboženství, které z ženy činí bytost druhořadou, méněcennou, muži naprosto podřízenou. Tento pohled je jistě podporován určitým klišé o muslimských ženách jako zahalených, izolovaných a pasivních bytostech. Na druhou stranu je skutečností, že v řadě muslimských zemí neustále dochází k potlačování ženských práv. Muslimská společnost je společností, kde dominují muži a ženám bývá namnoze upírána možnost uskutečnit svůj lidský potenciál. Přesto: znamená to, že samotný islám nadřazenost muže nad ženou hlásá? Jak se na tuto otázku dívají některé věřící muslimky, bude obsahem této práce. Je třeba si uvědomit, že stejně jako v případě ostatních náboženských systémů, ani islám není monolitický, jednotvarý. V jeho rámci mají prostor různé myšlenkové proudy. Mezi ty liberální patří i islámský feminismus.

Jak samotné označení napovídá, islámský feminismus je feminismem zakotveným v islámském náboženství. Ve své snaze o prosazování a uskutečňování rovnosti pohlaví se tudíž na učení islámu odvolává. Je třeba říci, že cílem této práce není představit islámské feministické hnutí v celé jeho šíři, tj. včetně jeho různorodé společenské angažovanosti. Tato práce se zaměřuje především na náboženské východisko tohoto hnutí, tedy na feministické porozumění islámské zvěsti zjevené v Koránu. Z tohoto důvodu bude hlavní část práce věnována feministické exegezi Koránu.

Záměrem práce je nejprve uvést čtenáře do problematiky koránské exegeze, tj. nastínit její vznik a vývoj se zvláštním zřetelem na dvacáté století (1. kapitola). Posléze přejdeme k fenoménu feminizmu v muslimském prostředí. Součástí kapitoly bude základní rozdělení na dva typy feminizmu – sekulární a islámský (2. kapitola). V následující kapitole bude na díle čtyř předních muslimských autorek představena feministická interpretace Koránu, její hlavní témata a metodologie. Závěrečná část práce (4. kapitola) nabídne na základě předešlé kapitoly stručné shrnutí hermeneutických principů islámské feministické exegeze.

1. Zrod a vývoj interpretace koránu

1.1. Etymologie *tafsíru*

Pro exegezi Koránu se již v době, kdy tato disciplína vznikala, užívalo dvou termínů: *tafsír* a *ta'wíl*.¹ Slovo *tafsír* znamená interpretaci, nebo také akt interpretování, výkladu. Je odvozeno z aramejského *pišrá* a hebrejského *péšer*.² Slovo *ta'wíl* je arabského původu, utvořené ze slovesa *ta'awwala*, které taktéž znamená interpretovat. Zpočátku byly oba termíny zaměnitelné, nicméně později nabyl termín *ta'wíl* významu alegorické či duchovní interpretace, zatímco *tafsír* si podržel svůj původní význam klasické exegeze.³ *Tafsír* je v sunnitských kruzích doposud pokládán za jednu z hlavních teologických disciplín. Poskytuje základnu islámské teologii (*kalámu*) a právní vědě (*fiqhu*). Naopak *ta'wílu* se užívá pro označení interpretace v rámci súfijských bratrstev, stejně tak jako pro ší'itskou interpretační tradici. Oproti racionalistickému charakteru *tafsíru* s jeho důrazem na filologii, by mohl být *ta'wíl* popsán jako interpretace skrze duši spíše než skrze intelekt.⁴

1.2. Počátky koránské exegeze

Interpretace Koránu se zrodila z potřeby společnosti porozumět určitým nejasným místům. Její původ tedy nespadá do oblasti akademického zájmu, ale je ryze praktické povahy.⁵ Toto je doloženo v některých *hadíthech*⁶ či koránských verších, které vypravují o tom, jak se posluchači dotazovali Proroka na význam zjevených veršů.

¹ V práci používám následujícího přepisu arabských slov a vlastních jmen: ' – hamza (hrdelná hláska nazývaná česky ráz), tj. odsazení hlasu; ' – 'ajn, hrdelnice připomínající zesílenou hamzu; th – neznělá interdentála, odpovídající anglickému neznělému th (three); dh – znělá interdentála, odpovídající anglickému znělému th (there); dž – vyslovuje se jako jedna hláska; gh – ráčkované r podobné francouzskému; h – zahrnuje přepis 2 fonémů, neznělé hrdelnice a normálního h; s,d,t,z – kromě obvyklých hlásek jsou jimi přepisovány i jejich emfatické protějšky; q – měkkopatrová závěrová neznělá hláska (zadní „k“); w – obouřetné v odpovídající anglickému w (well).

² J. VAN ESS, J. M. TODD, *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge: Harvard University Press, 2006, s. 160.

³ Ibid.; J. WAARDENBURG, *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*, Berlin: de Gruyter, 2002, s. 118; H. GÄTJE, A. T. WELCH, *The Qur'ān and Its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, London: Routledge and Kegan Paul, 1976, s. 32.

⁴ WAARDENBURG, *Islam*, s. 118-120.

⁵ Ibid., s. 114.

⁶ *Hadíth* doslova znamená „hovor“, „vyprávění“, či „novina“. V náboženském významu pak označuje zprávu o činech a výrociích Proroka Muhammada či jeho druhů.

Podle tradiční muslimské verze má exegeze svůj základ v Koránu samotném (výklad jednotlivých oddílů souvisejícími oddíly). Korán tedy tvoří první z počátečních čtyř zdrojů exegeze, jimž náleží nejvyšší autorita. Druhým zdrojem je Muhammadův výklad koránských veršů, který se dochoval v *hadíthech*. Po Muhammadově smrti pokračovali v interpretaci Koránu jeho současníci (*sahába*), z nichž nejuznávanějším se stal Muhammadův bratranec Ibn ‘Abbās. Čtvrtou exegetickou vrstvu představují následovníci Muhammadových druhů (*tábi‘ún*).⁷

Důvěryhodnost výkladů byla garantována autoritativním řetězcem tradentů (*isnád*). Téže techniky se užívalo také při tradování *hadíthů*. Jakmile byla ustavena pravidla pro spolehlivost *isnádu*, byly všechny exegetické výroky postrádající spolehlivý *isnád* odmítnuty, zejména interpretace založená na osobním názoru. Mezi orientalisty nicméně panuje určitá nejistota ohledně historicity těchto řetězců, neboť nemáme žádný doklad z prvního exegetického období a musíme se tedy spoléhat na tvrzení autorů druhé poloviny druhého století Hidžry, že opravdu prezentují látku dřívějších autorit.

1.3. Vývoj *tafsíru* v průběhu staletí

Jak vyplývá z termínu užitého v názvu této kapitoly, v níže zpracovaném přehledu hlavních posunů ve vývoji koránské exegeze ponechám stranou mystickou a ší‘itskou interpretační tradici, tedy *ta‘wíl*, a soustředím se na exegetický vývoj v sunnitském islámu.

V raném období koránské exegeze, tj. od počátku osmého století do poloviny devátého století n. l., se objevují následující typy exegetických prací. První komentáře koránských veršů byly parafrastické⁸, většinou lexikální povahy, např. termín *rabb* byl vyložen pomocí slova *sajjid* (oba nesou význam „pán“)⁹. Parafrastické jádro bylo případně rozšířeno formou vyprávění, jak je tomu například u komentáře *Tafsír Mudžáhid*.¹⁰ Druhou kategorií tvoří narativní exegeze. V té je verš vykládán pomocí poučného příběhu. Komentátoři čerpali tyto příběhy z blízkovýchodních tradic, zejména

⁷ H. BERG, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, London: RoutledgeCurzon, 2005, s. 65-66.

⁸ Tj. mající povahu parafráze (z řec. *parafrazein*).

⁹ LEEMHUIS, „Origins and Early Development of the Tafsír Tradition”, s. 22.

¹⁰ Další informace o původní podobě komentářů a *Tafsír Mudžáhid* viz LEEMHUIS, „Origins and Early Development of the Tafsír Tradition,” s. 19-30. Odlišný pohled na počátky *tafsíru* předkládá Wansbrough, který pokládá za počáteční formu exegeze narativní exegezi – viz J. WANSBROUGH, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretations*, Oxford: Oxford university press, 1977, s. 119-246.

pak z materiálů židovsko-křesťanských, pro které se ujal označení *isrá'illját*. V těchto exegezích má vykládaný verš vlastně druhotný význam. Slouží jako základ pro vyprávění, na které je upřena hlavní pozornost. Nejdůležitějšími představiteli tohoto typu komentářů jsou Muqátíl ibn Sulajmán a al-Kalbí. V tomto raném období se dále vyskytuje ještě jeden typ exegeze – právní. Ten přirozeně vyplynul z praktických potřeb lidí, kteří hledali správný způsob chování a řešení životních situací. Interpretace Koránu v tomto případě postupovala podle jednotlivých témat, např. modlitba, almužna, dědictví, manželství, atd.¹¹

V první polovině devátého století se do popředí koranického bádání dostává gramatika a lingvistika. Exegeté jako al-Farrá', Abú 'Ubajda či Ibn Qutajba se pokoušeli vysvětlit problematiku pasáže pomocí gramatiky, syntaxe, analýzy stylu, případně znalosti starověké poezie a rétoriky.¹² Lingvistika si tehdy vydobyla hlavní postavení v exegetickém bádání a udržela si ho i pro následující období.

Od devátého století dále, komentátoři v podstatě kombinovali všechny předešlé exegetické postupy a čím dál tím víc se zabývali sbíráním *tafsírů* se spolehlivým *isnádem*, ze kterých pak vytvářeli sebrané komentáře. Jedním z prvních autorů byl Ádam ibn Abí Ijás, následován Muhammad ibn Humajd al-Rázím (z. 862) a al-Muthanná ibn Ibráhím al-Amulím (z. 854).¹³ Tato encyklopedická exegeze pak byla završena dílem Muhammad ibn Džarír al-Tabarího (z. 923), jehož *tafsír* shrnoval exegetické úsilí předchozích tří století a je podnes ceněn jako jeden z hlavních zdrojů výkladů Koránu.

Neopomenutelný vliv na vývoj exegeze měl také vznik spekulativní teologie (*kalámu*) během abbásovského chalífátu. Rozšíření racionalistického směru mu'tazila přispělo k rozpoutání hluboké diskuze o teologických otázkách. Ostatně teologům této doby se říká *mutakallimún*, tj. „ti, kdo diskutují“. Hlavní teologicky sporná témata, jako svoboda lidské vůle, preexistence Koránu, či Boží jedinnost, postupovala exegetické práce jak mu'tazilitů, tak jejich oponentů z řad ortodoxie. Zatímco dřívější autoři se soustředili především na spolehlivé předávání exegetických výstupů svých předchůdců, pro teology této doby je charakteristické zapojení vlastního interpretačního úsilí

¹¹ LEEMHUIS, „Origins and Early Development of the Tafsír Tradition“, s. 13-30; WANSBROUGH, *Quranic Studies*, s. 119-247.

¹² LEEMHUIS, „Origins and Early Development of the Tafsír Tradition“, s. 30.

¹³ Ibid.

(*idžtihádu*). Na základě tohoto rozdílu se dřívější *tafsír* nazývá *tafsír bil-ma'thúr* (interpretace skrze tradici), zatímco exegeze *mutakallimú* nese označení *tafsír bil-ra'j* (interpretace na základě rozumu).¹⁴ Jako příklad mu'tazilijské exegeze je na místě uvést *Al-Kaššáf* od Džár Alláh al-Zamachšarího (z. 1144). Podobě jako ostatní mu'tazilité se i Zamachšarí v některých případech uchyluje k symbolickému výkladu (*ta'wíl*) a zásadně odmítá jakoukoli pověru jdoucí proti rozumu. Ve výkladu jednotlivých veršů si všímá terminologie, struktury textu a také širšího kontextu veršů.¹⁵ Polemické dílo k mu'tazilijské exegezi představuje na straně ortodoxie *Mafátih al-ghajb* (Klíče transcendence) od Fachr al-Dín al-Rázího (z. 1210). K určitému smíření obou protikladných přístupů dochází v *tafsíru* šáfi'ovského teologa 'Abd Alláh bin 'Umar al-Bajdáwího (z. 1291), jehož dílo *Anwár at-tanzíl* (Světla zjevení) je v sunnitských kruzích dodnes používán.¹⁶

1.4. Vývoj *tafsíru* v 19. a 20. století

Novodobý *tafsír* často zůstává podobný klasickým exegetickým dílům středověku. Řada autorů upadá do pouhého opakování starších zdrojů bez jakékoli vlastní invence. Přesto zde existují určité výjimky – nové prvky a přístupy, které nám dovolují považovat devatenácté a dvacáté století za nové stádium v celé historii koránské interpretace. Změny ve způsobu interpretace se odrážejí i v novém druhu publikací. Vedle klasických komentářů rozebírajících verš po verši se objevují také tematické komentáře, které zpracovávají konkrétní koránské pasáže vztahující se ke stejnému tématu. Níže se pokusím podat základní přehled tohoto vývoje.

V reakci na vzrůstající kontakt s vyspělou západní společností, její technologický pokrok a koloniální vzepětí, se v arabské společnosti devatenáctého století vyhraňují následující směry. Odpůrce moderny a jakéhokoli sepletí se Západem a jeho hodnotami představují tradicionalisté (či ultra-konzervativní¹⁷). Na druhé straně spektra stojí sekularisté, kteří nacházejí možnost modernizace muslimské společnosti v přizpůsobení se západní kultuře a v odložení tradičních islámských hodnot. Třetí a zároveň střední

¹⁴ B. STOWASSER, „Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation”, in Y. Y. HADDAD, J. L. ESPOSITO (eds.), *Islam, gender, and social change*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 32.

¹⁵ L. KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 39.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ S. TAJI-FAROUKI, „Introduction”, in S. TAJI-FAROUKI (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford university press, 2004, s. 8-9.

cestu tvoří modernisté (či reformisté). Ti se nechtějí uzavírat Západu a jeho výzvam, naopak. Hledání nových cest je však zarámováno do systému islámských hodnot a tradice. Právě modernisté se odchyľují od tradicionalistického *tafsíru* a hledají přístup bližší modernímu člověku a jeho světu. Odmítají slepé napodobování předchozích náboženských autorit (*taqlíd*) a obhajují právo na vlastní úsudek (*idžtihád*).¹⁸ Nyní se blíže podívejme na jednotlivé prvky objevující se v jejich interpretaci Koránu.

1.4.1. Vnitřní jednota

Oproti fragmentární exegezi klasického období se modernisté snaží pojímat sůry, potažmo Korán, jako celek. Středověcí myslitelé většinou vykládali verše Koránu jednotlivě bez ohledu na okolní text. Pokud k určitému propojení docházelo, pak pouze mezi sousedícími verši – první verš sůry souvisel s druhým veršem, druhý se třetím, atd. (např. Fachr al-Dín al-Rází). Exeget byl tedy v daný moment zaměřen na dva verše či pasáže, zatímco mu unikal širší kontext textu. Modernisté tento lineárně-atomistický přístup opouštějí a sůru pojímají jako organickou jednotu, jejíž jednotlivé části spolu souvisí a nějakým způsobem se vztahují k hlavní myšlence celého oddílu.¹⁹

1.4.2. Racionalistický charakter *tafsíru*.

Jedním z důležitých podnětů nového interpretačního úsilí byl vzestup moderní vědy. Někteří učenci, jako Sajjid Ahmad Chán (1817-1898) či Muhammad ‘Abduh (1849-1905), se domnívali, že příčinou ekonomického rozkvětu Západu jsou nové objevy v oblasti vědy. Měli za to, že stejnou cestou by se měla ubírat i muslimská společnost, chce-li dosáhnout kýžené prosperity. Jejich racionalistický *tafsír* odmítal jakýkoli rozpor mezi moderní vědou a Koránem. Interpretaci pomocí tradice (*hadíthů* a dřívějších komentářů) upozadili ve prospěch „interpretace Koránu Koránem“. Zázraky a jiné nadpřirozené fenomény vyloučili a pasáže, které by mohli odporovat zdravému rozumu, interpretovali metaforicky (*ta’wíl*).²⁰

¹⁸ Tradicionalisté se oproti tomu domnívají, že v dnešní době již nikdo nemůže dostát takové učenosti, která je pro provozování *idžtihádu* nezbytná – viz STOWASSER, „Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation”, s. 38-41.

¹⁹ M. MIR, „The sūra as a unity. A twentieth century development in Qur’ān exegesis”, in G. R. HAWTING, A. A. SHAREEF (eds.), *Approaches to the Qur’an*, London: Routledge, 1993, s. 211-224.

²⁰ KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 40-42; A. RIPPIN, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. 2: The Contemporary Period*, London: Routledge, 1993, s. 86-89; GÁTJE, WELCH, *The Qur’ān and Its Exegesis*, s. 43.

Fundamentalistickou odezvu na výzvu moderní vědy představuje tzv. vědecká exegeze (*tafsír 'ilmí*), která se snaží ukázat, že objevy přírodních věd byly již před několika staletími zjeveny v Koránu. Tvrzením, že Korán odkazuje k objevům moderní vědy, chtějí autoři dosáhnout dvou cílů. Jednak jim jde o názorný příklad toho, že mezi Koránem a vědeckými závěry není rozporu. Tímto se jim daří potvrdit oprávněnost vědy tou nejvyšší autoritou. Za druhé se snaží prokázat nenapodobitelnost Koránu, jeho božskou podstatu. Kdo jiný než samotný Bůh mohl v sedmém století vědět o našem světě to, co teprve nyní potvrzuje přírodní věda? Často citovaným příkladem *tafsíru 'ilmí* je výklad súry 21:30 (“Což ti, kdož nevěří, nevidí, že nebesa a země byly pevně spojeny a že jsme je od sebe odtrhli a že z vody jsme vše živé učinili? Což neuvěří?” – Hrbkův překlad) jako předzvěsti velkého třesku.²¹ Podobným způsobem objevuje Afzalur Rahman či Tantáwí Džawhari²² v Koránu odkazy k soudobému vývoji v oblasti astronomie, fyziky, chemie, geologie, atd. Je zřejmé, že *tafsír 'ilmí* představuje poměrně násilnou interpretaci Koránu, která obrací původní význam textu naruby. Stojí jistě za povšimnutí, že se tento apologetický způsob myšlení objevuje právě v období, kdy muslimský svět daleko pokulhává za ekonomickým a vědeckým vývojem Západu. Ačkoli *tafsír 'ilmí* není muslimskou akademickou obcí obecně přijímán, získal si popularitu mezi běžnými muslimy, kteří tento způsob výkladu používají jako nástroj k přesvědčování nevěřících o božské podstatě Koránu.²³

1.4.3. Literárně-historická kritika.

V první polovině dvacátého století uvedl Amín al-Chúlí (1895-1966) do koranického bádání literární kritiku.²⁴ Trvá na tom, že koránské zvěsti lze porozumět pouze tehdy, pokud se nám podaří proniknout k původnímu významu textu. Proto je nezbytné studovat historický, literární a jazykový kontext zjevení a využít k tomu všech dostupných vědeckých metod. Al-Chúlí si všímá volby slov, konstrukce vět, postav, které text nechá promlouvat, kontextu, čtenářské odezvy, častého výskytu určitých vzorů, vlivu rytmu, nejednoznačných slov, atd. Jeho dílo dále prohloubila 'Á'iša 'Abd

²¹ M. MIR, „Scientific Exegesis of the Qur'an-A Viable Project?“, *Islam & Science* [online], 2 (2004): 485–492. [cit. 2. března 2009]. Dostupné z <http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-3824407_ITM>.

²² RIPPIN, *Muslims*, s. 95-97.

²³ Ibid.

²⁴ KERMANI, Navid, „From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an”, in S. TAJI-FAROUKI (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford university press, 2004, s. 179-180.

al-Rahmán (1913-1998) vystupující pod pseudonymem Bint al-Šáti'.²⁵ Ta mimo jiné zdůrazňovala, že Korán je náboženským, nikoli historickým textem. Jeho cílem je poskytovat duchovní vedení, nikoli prezentovat fakta, proto také patřila mezi přední odpůrce *tafsír 'ilmí*. Vztahu mezi textem a historickou realitou se věnoval především Muhammad Ahmad Chalafalláh (1916-1991), další z al-Chúliho žáků. Jeho dizertační práce, kterou předložil na Káhirské univerzitě v roce 1940, vzbudila vlnu kritiky. Korán v ní totiž podrobil teorii literárních žánrů. Zastával tezi, že Korán vyjadřuje duchovní pravdy pomocí rozličných literárních útvarů, např. také legend. Koránské příběhy považoval za kérygmatické, nikoli historické. Rozlišoval tak mezi pravdivostí příběhu a jeho historickou fakticitou. V tradičním islámském pojetí jsou však všechny příběhy Koránu historické. Tedy např. Haman, ačkoli se v Bibli objevuje jako ministr perského krále, byl ve skutečnosti ministrem faraona, neboť je to tak uvedeno v Koránu. Rozepře nad Chalafalláhovou dizertací trvala několik měsíců a na jejím konci se univerzita rozhodla dizertaci odmítnout, dokud nebude zásadně přepracována. Chalafalláh byl nakonec přeřazen na nepedagogické místo a jeho školitel al-Chúli dostal zákaz nadále vyučovat v oblasti koranického bádání.²⁶

1.4.4. Hlavní témata objevující se v exegezi druhé poloviny 20. století

Na výše zmíněné interpretační úsilí modernistů navazují v druhé polovině dvacátého století další muslimští myslitelé. Jen těžko však lze mluvit o přesně vymezených školách či proudech. Představit všechny tyto myslitele jednotlivě je na druhé straně nad rámec této práce, proto se pokusím o popsání hlavních témat či postupů, které se v jejich pracích objevují.

Autoři si všímají jak sociálně-historického kontextu, do kterého byl Korán zjeven, tak současných starostí a potřeb Muslimů. Primární pro ně je, aby text promlouval do současné situace. Rozlišování mezi historicky podmíněnou a nadčasovou rovinou Koránu jim umožňuje přenést intenci daného textu, jeho zvěst, do dnešní doby.

Pozornost je také věnována učení o zrušení veršů (*nasch*). *Nasch* znamená doslova „zrušení“, „nahrazení“.²⁷ V islámské teologii pak označuje zrušení veršů a jejich

²⁵ RIPPIN, *Muslims*, s. 94.

²⁶ KERMANI, „From revelation to interpretation“, s. 179-180; N. ABU-ZAYD, „The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an“, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003): s. 8-47.

²⁷ Také se používá označení *al-násich wa-l-mansúch* (doslova „rušící a zrušený“ verš).

nahrazení těmi, které byly zjeveny později.²⁸ Podle této koncepce během života Proroka, tedy v rámci poměrně krátkého časového období, Bůh několikrát přizpůsobil své slovo měnící se situaci. Tato koncepce tedy potvrzuje historickou podmíněnost koránských nařízení a představuje tak pro moderní myslitele silnou základnu pro reinterpretaci některých koránských textů, zvláště pak eticko-právního charakteru.²⁹

Jedním z důležitých projevů holistického přístupu současných myslitelů je snaha uchopit hodnotový systém Koránu a rozpoznat jeho vnitřní hierarchii. Např. Fadlur Rahmán navrhuje metodu známou jako „double movement theory“ (teorie dvou pohybů). Prvním pohybem má na mysli prozkoumání jednotlivých textů Koránu s ohledem na jejich společensko-historický kontext a následné odvození základních principů, které tyto texty předpokládají (např. spravedlnost). V druhém pohybu mají být na základě těchto hodnot koránské předpisy a zákony aplikovány do kontextu naší doby.³⁰

Jedním z významných vlivů, který působí na liberální muslimské myslitele je soudobá západní hermeneutika. Součástí jejich konceptů se stává přesvědčení, že text je závislý na čtenáři, který k němu vždy přistupuje již s určitým předporozuměním a tím jeho význam spoluutváří. Za čtenářem totiž stojí určitý diskurs, tj. socio-kulturní kontext, který teprve dává vyniknout významu slova. Z hlediska tohoto (liberálního)

²⁸ *Nasch* dosvědčuje samotný Korán v několika verších, např. v súře 2:106 („Kdykoliv zrušíme verš nějaký či dáme ti naň zapomenout, přineseme jiný, lepší anebo podobný. Což nevíš, že Bůh je všech věcí mocen?“ – Hrbkův překlad). V desátém století se řada učenců shodla na tom, že zrušených veršů je kolem 235. V pozdější době se za zrušené považovalo stále menší množství veršů, např. al-Sujúti počet zredukoval na dvacet. *Nasch* lze rozlišit podle toho, zda je verš zrušen jiným veršem z Koránu, nebo naopak sunnou (tj. zvyklostí zaznamenanou v *hadíthu*), případně zda je zvyklost zrušena výnosem Koránu, či jinou zvyklostí. Také lze *nasch* klasifikovat podle toho, zda se zrušení týká obsahu verše (nařízení) i jeho formulace či jen jedné z těchto komponent. Verš totiž může být stále součástí Koránu, ačkoli jeho nařízení bylo zrušeno ve prospěch jiného, nebo obráceně. Více viz A. SAEED, *Interpreting the Quran: towards a contemporary approach*, Abingdon: Routledge, 2006, s. 77-89.

²⁹ Tradicionalisté se často nechávají slyšet, že Boží nařízení zjevená v Koránu či sunně jsou neměnným a věčným Božím slovem, proto mají být dodržována bez ohledu na změněné historické podmínky. Tato pozice je však ve světle *naschu* poněkud problematická, neboť *nasch* svědčí o tom, že již v době zjevování Koránu (610-632) Bůh četné eticko-právní předpisy upravoval vzhledem k proměňujícím se podmínkám společenství. Z jednotlivých případů zrušených veršů je patrné, že Korán neruší účel toho kterého nařízení, ale spíše pozměňuje způsob, jakým daného cíle dosáhnout. Například ohledně konzumace vína Korán nejprve nařizuje, aby se věřící neúčastnili modliteb ve stavu opojenosti vínem, neboť je to hřích, nakonec však přímo zakazuje konzumaci vína jako takovou. Pokud by se dnešní učenci zabývající se islámským právem nechali inspirovat tímto pojetím, pak by bylo například možné přijmout jiný způsob trestu za krádež, než je useknutí ruky. Tento trest by měl stejný účel (prevence proti krádeži), ale více by odpovídal současným společenským podmínkám. Viz SAEED, *Interpreting the Quran*, s. 77-89.

³⁰ *Ibid*, s. 127-128.

přístupu neexistuje význam slova sám o sobě, jako cosi objektivního, předem daného. Neexistuje tudíž ani jediná správná interpretace Koránu platná pro všechny generace (jak se domnívají tradicionalisté), nýbrž platí určitá pluralita výkladů a porozumění.

Mezi soudobé muslimské exegety, kterým jsou blízké výše popsané postupy, patří Fadlur Rahmán, Nasr Hámid Abú Zajd, Muhammad Arkún, Muhammad Mudžtahid Šabestari, Muhammad Šahrúr a další. V 80. a zejména 90. letech na ně navazují islámské feministky, jejichž dílo bude obsahem následujících kapitol. Ačkoli tento liberální proud představuje velký přínos pro islámskou teologii, neboť dokáže lépe reagovat na potřeby dnešní doby, není ortodoxií většinou přijímán. Výstižným příkladem nekompromisního postihu liberálního myšlení ze strany ortodoxie je případ Nasr Hámid Abú Zajda, který byl na základě svého díla obviněn z hereze a bezvěrectví, protože mu byl anulován sňatek s jeho muslimskou manželkou, neboť muslimka nemůže být provdána za nemuslima.³¹ Rotraud Wielandt spatřuje v tomto negativním postoji k liberálnímu proudu následující možné příčiny.³² Zaprvé, tradiční exegeze zůstala po staletí neotřesená ve svých vlastních předpokladech, proto příliš nepřekvapuje, že jakákoli nová metodologie interpretace je chápána jako zpochybnění textu samotného. Za druhé, přijetí nových exegetických metod v sobě nese pluralitu výkladů. Uznání této plurality by následně oslabilo sociální status ortodoxních náboženských autorit, které na tom samozřejmě nemají zájem. Za třetí, vládám muslimských států vyhovuje spíše než pluralita interpretací jednotící náboženská ideologie, pomocí které mohou strhnout masy ve svůj prospěch. Za čtvrté, nové interpretační metody jsou již dlouho zavedené v západní akademické oblasti, často používané například orientalisty či biblisty. Tento fakt vzbuzuje apriorní averzi vůči těmto metodám a umožňuje také snadné napadení jejich muslimských obhájců z poplatnosti Západu.

³¹ F. M. NAJJAR, „Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 27 (2000): s. 177-200; RIPPIN, *Muslims*, s. 105-106.

³² R. WIELANDT, „Exegesis of the Qur’ān: Early Modern and Contemporary,” *Encyclopaedia of the Qur’ān*. 2 (2002): s. 139-140.

2. Feminismus v muslimském prostředí

Když se řekne „feminismus“, vzbuzuje to často mezi lidmi různé reakce, různé předsudky. Rozhodně nelze říci, že jde o jednoznačný termín. Pro někoho může „feminismus“ znamenat hnutí za lidská práva, pro jiného individualisticky zvrhlé úsilí o moc ohrožující tradiční rodinné hodnoty. Pokud se podíváme na historii užívání tohoto termínu, situace se nijak výrazně neprojasní. Zjistíme, že „feminismus“ byl často nositelem odlišných významů a označoval rozdílná hnutí.

V muslimském prostředí přistupuje k nevýhodám tohoto termínu navíc fakt, že vznikl na Západě. V době, která si stále nese paměť koloniálního vykořisťování a snahy podmanit si domácí kulturu; v době deziluze z nenaplněných očekávání ekonomického pokroku, který slibovaly pro-západně orientované vlády; v době vzrůstu islamistického hnutí slibujícího lepší budoucnost v příklonu k tradici – je pro muslimy až příliš snadné odsoudit jakoukoli nepohodlnou myšlenku či aktivitu odkazem na její „západní“ původ. Vše „západní“ se v muslimském prostředí stalo nežádoucím (snad s výjimkou zbrojní techniky). „Západní“ implikuje „imperialistický“, nabourávající domácí kulturu a tradici. Pokud některé muslimky přijímají identitu feministek, pak mohou čelit právě nařčení z poplatnosti Západu, byť neprávem. Feminismus v muslimském prostředí má svou vlastní tradici a svá specifika. Není žádnou importovanou veličinou, nýbrž autentickým hnutím muslimských žen, které si již v 19. století začaly uvědomovat vlastní důstojnost a odmítly utlačování na základě pohlaví. Přesto termín „feminismus“ zůstává problematický. Nelze se tedy divit, že se mu některé muslimské autorky raději vyhýbají.

Proč i přesto hodlám termín „feminismus“ používat a zahrnout pod něj také dílo těch, které se samy za feministky neoznačují? Předně chci zdůraznit, že feminismus chápu nikoli jako jasně definovaný, uzavřený koncept, nýbrž jako určitý zastřešující pojem, pod který lze zahrnout více názorových proudů ubírajících se podobným směrem. Pomocí tohoto zastřešujícího pojmu lze jednotlivé myšlenky, hnutí a projevy začlenit do širšího kontextu. Můžeme tedy potom mluvit o jakési pracovní, neuzavřené, nehotové definici feminismu, kterou lze dle mého soudu formulovat asi takto: přesvědčení o sociální, politické a ekonomické rovnosti pohlaví spojená s úsilím o naplnění této rovnosti. Do skupiny muslimských autorek, o kterých pojednává tato práce, patří jednak ty, které se za feministky považují, jednak ty, které se tomuto

označení vyhýbají. Všechny však sdílejí podobné vize, postupy a cíle. Vzhledem k tomu, že se pro tuto skupinu muslimských aktivistek v posledních letech prosadilo označení „islámský feminismus“, dovoluji si ho použít také. Důvodem je mi navíc fakt, že tento termín není nálepkou zvenčí, nýbrž označením, které zavedly některé protagonistky tohoto proudu.

Co se terminologie týče, do arabštiny byl pojem „feminismus“ uveden v prvních desetiletích dvacátého století jako „*nisá'íja*“.³³ Tento tvar je odvozen od arabského *nisá'í*, tj. „ženský“ (*nisá'* – „ženy“). Tvar „*nisá'íja*“ byl však nejednoznačný, mohl znamenat jak „ženské hnutí“, tak „feminismus“. Proto byl začátkem devadesátých let zaveden nový tvar – „*niswíja*“, který již jednoznačně odkazuje k feminismu.

2.1. Dva základní typy „feminismů“ v muslimském prostředí

Feminismus není v muslimském prostředí záležitostí poslední doby, jak by se snad mohlo zdát. Jeho počátky spadají až do devatenáctého století. V kontextu jeho vývoje lze rozlišit dvě základní paradigmaty – „sekulární feminismus“ a „islámský feminismus“. „Sekulární“ v tomto případě není synonymem pro „nenáboženský“ či „proti-náboženský“, nýbrž odkazuje k tomu, že se tento proud feminismu nezakládá výlučně na učení islámu. Ve svém úsilí o uskutečnění sociální spravedlnosti vychází a opírá se o různé diskursy, ať už je to islámský modernismus, národně-osvobozené hnutí, idea lidských práv či demokracie. Oproti tomu „islámský feminismus“ je zakotven převážně v jednom myšlenkovém systému – islámu a jeho učení. Pozornost obrací především ke Koránu jakožto textu, který formuje muslimskou společnost. Islámský feminismus bere „Korán jako svůj ústřední text a exegezi jako svou hlavní metodologii“.³⁴ Hlavním předpokladem islámského feminismu je přesvědčení o tom, že požadavek rovnosti všech lidí a sociální spravedlnosti tvoří jedno ze základních poselství Koránu. Tuto zvěst o rovnosti se snaží oživit a přenést do konkrétních oblastí života muslimů a muslimek.

³³ Historicky poprvé se termín objevil roku 1909, kdy Malak Hifní Násif vydala sbírku článků nazvanou *Al-Nisá'íja*. Viz M. BADRAN, M. COOKE (eds.), *Opening the gates : an anthology of Arab feminist writing*, 2nd ed, Bloomington: Indiana University Press, 2004, xxv.

³⁴ M. BADRAN, „Exploring Islamic Feminism“, [online]. Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, Event Summary (November 30, 2000), [cit. 2. března 2009]. Dostupné z <http://www.wilsoncenter.org/index.cfm?topic_id=1426&fuseaction=topics.event_summary&event_id=42775>.

Do sekulárního feminismu (někdy jen „feminismus“, příp. „muslimský feminismus“) lze zařadit první feministickou vlnu, jež se objevila nejprve v Egyptě koncem devatenáctého století a rozvíjela se v kontextu islámského reformního hnutí a sekulárního nacionalismu. Islámský feminismus přišel na scénu až poměrně nedávno, konkrétně v osmdesátých letech dvacátého století, tedy v době, kdy v arabských zemích zesílila vlna islamismu.

Toto základní rozlišení je třeba chápat jako pouhý hrubý nástin. Samozřejmě nelze jednotlivé projevy feministického myšlení přesně utřídit dle výše navržených kategorií. Dochází zde i k určitému překrývání obou tendencí. Níže se pokusím tuto tematiku z poněkud bližší perspektivy osvětlit na historickém přehledu feministického vývoje v muslimských zemích.

2.2. Počátky feminismu a jeho vývoj na Blízkém východě

V islámském světě se stal průkopníkem feminismu Egypt. Vznik a vývoj feministického myšlení v Egyptě lze zároveň považovat za jakýsi prototyp pozdějšího vývoje v ostatních muslimských zemích.

V devatenáctém století procházel Egypt velkou společenskou a ekonomickou transformací. Postupující rozklad Osmanské říše, kontakt s vyspělou Evropou a začlenění do mezinárodního obchodu přineslo mnohé změny. Proces modernizace započal Muhammad Alí, který se dostal k moci roku 1804. Jeho snahou bylo přivést Egypt k ekonomickému rozkvětu a pokroku, kterým se honosil západní svět. Kromě ekonomických, vojenských a administrativních reforem zavedl Muhammad Alí také změny ve vzdělávacím systému. Již v roce 1832 založil šestileté lékařské vzdělání pro ženy.³⁵ Také se rozhodl vysílat některé studenty do Evropy, aby nabyli znalostí v oblasti nových technologií. Jedním z těchto studentů byl i Rifá‘a al-Tahtáwí, který je spojován se začátkem arabského kulturního obrození (*nahda*). Al-Tahtáwí po návratu do vlasti prosazoval změny v ženské otázce, zejména důležitost vzdělání.³⁶ Vzdělání žen se tak postupně stávalo žádoucím. Nejprve bylo dostupné pouze vyšší třídě, která si mohla

³⁵ L. AHMED, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, London: Yale University Press, 1992, s. 134.

³⁶ Ibid, s. 133-4.

dovolit domácí učitele. V sedmdesátých letech začaly být zakládány první státní dívčí školy, které vzdělání zpřístupnily i méně movitým rodinám.³⁷

Součástí širší diskuse se v devatenáctém století stala nejenom otázka vzdělání žen, ale i jejich postavení ve společnosti. Otevřenost reformám, které by muslimskou společnost přiblížily moderním, pokrokovým zemím, se projevila také v této problematice. Ženy si postupně začaly uvědomovat svou situaci a nespravedlnosti páchané vůči nim na základě pohlaví. Zhruba od šedesátých let lze mluvit o rozvoji a prohlubování feministického vědomí. Komunikace mezi ženami probíhala v tomto období písemně. Tato korespondence překračovala tehdejší harémový systém, který ženy izoloval nejen od mužů, ale také od ostatních žen mimo jejich příbuzenský okruh.³⁸ Později, v devadesátých letech, se ženy z vyšších vrstev rozhodly pořádat salónní debaty.³⁹ Mezi aktuální témata patřila dostupnost vzdělání, reforma zákonů upravujících manželské soužití (konkrétně polygynii a rozvod), otázka zahalování, segregace pohlaví a účast na veřejném životě. Ženy poukazovaly na to, že mnohé nespravedlnosti, které na ně byly uvaleny ve jménu islámu, jsou ve skutečnosti proti-islámské. V tom byly ostatně zajedno s reformním hnutím islámu (islámský modernismus⁴⁰). Například Muhammad ‘Abduh (žák Džamál al-Dín al-Afgháního) prosazoval jak vzdělání žen, tak zlepšení jejich postavení a změny ve zvyklostech týkajících se manželství.⁴¹ Dá se tedy říci, že arabský feminismus se od počátku utvářel v úzkém kontaktu s islámským obrodným hnutím. Jakmile se Egypt dostal pod britskou koloniální vládu (od 1882), zesílilo ve společnosti národní hnutí. Právě nacionalismus tvořil další výraznou základnu formujícího se feminismu. Ženy vnímaly své osvobození v souvislosti s osvobozením národa. Své požadavky zdůvodňovaly prospěšností pro

³⁷ L. AHMED, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, London: Yale University Press, 1992, s. 137.

³⁸ BADRAN, COOKE, *Opening the gates*, xxxvii, xxxviii.

³⁹ N. H. GOLLEY, „Is Feminism Relevant to Arab Women?“ *Third World Quarterly* 25.3 (2004): 521-536.

⁴⁰ Islámský modernismus odmítal slepé napodobování náboženské tradice (*taqlíd*) a uplatňoval vlastní interpretační úsilí (*idžtihád*). Snažil se islám očistit od některých zavedených praktik, které shledával ve své podstatě proti-islámské. Korán byl vykládán v souladu s rozumem a moderní vědou. Islámský modernismus vycházel z předpokladu, že původní islám byl veskrze racionální a pokrokový, tudíž je tou správnou cestou do každé doby, i té moderní.

⁴¹ Polygynii a rozvod ‘Abduh pokládal za pokřivení islámské zvěsti, které je třeba odmítnout. Mimo jiné byl jedním z prvních (ne-li prvním), kteří poukázali na fakt, že koránský verš přisuzující ženě i muži rovnou odměnu za jejich zásluhy, vypovídá tím pádem také o rovnosti vzhledem k jejich lidství. Viz AHMED, *Women and Gender in Islam*, s. 139-140.

celý národ.⁴² Také egyptští nacionalisté byli přesvědčeni, že národ může dosáhnout kýženého pokroku, jen pokud dojde zároveň ke zlepšení postavení žen ve společnosti. Stručně řečeno, feminismus se na Blízkém východě rozvíjel v kontextu arabského kulturního obrození, islámského modernismu a nacionalismu.

Datace vzniku feminismu se v různých publikacích liší. Orientalisté často spojovali počátek feminismu s knihou Qásim Amína - *Tahrír al-Mar'a* („Osvobození ženy“), která vyšla roku 1899. Lejla Ahmed však ve své studii ukazuje, že pozice, ze které kniha vychází, není ve své podstatě feministická, ale pro-západní. Amínovi dle Ahmed nešlo o skutečné osvobození ženy, ale spíše o to, aby se arabská kultura přetvořila po vzoru kultury evropské, kterou považoval za vyspělejší.⁴³ V souvislosti s Amínem muslimské autorky také upozorňují na fakt, že se feminismus formoval již dávno před vydáním jeho knihy a že jej nevytvořili muži, nýbrž ženy.⁴⁴ Tento fakt mimo jiné dokládá publikační činnost žen z tohoto období.⁴⁵ Co se týče datace vzniku feminismu, přiklání se většina současných muslimských autorek k počátku devadesátých let devatenáctého století. Přesto je třeba dodat, že feminismus konce devatenáctého století

⁴² Například důležitost vzdělání odůvodňovaly ženy tím, že pokud má být národ vzdělaný a vyspělý, pak je potřeba, aby byly vzdělané i matky, které své děti (potažmo národ) vychovávají. Také se objevuje argument ekonomický (a zároveň kulturní) – pokud by měl Egypt dostatek vzdělaných žen, pak by nemusel platit zahraniční učitelky. Viz M. BADRAN, „The Feminist Vision in the Writings of Three Turn-of-the-Century Egyptian Women“, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 15.1/2 (1988): 11-20.

⁴³ Kniha *Tahrír al-Mar'a* vzbudila ve své době velký rozruch, a to především díky tomu, že v ní Amín obhajoval zrušení zahalování. Prosazoval sice také základní vzdělání pro ženy, reformu zákonů týkajících se polygynie a rozvodu, to však již tehdy nebyla nová témata. Ahmed postupně odkrývá, že Amínův požadavek zrušit zahalování ve skutečnosti jen kopíroval koloniální rétoriku ve snaze potlačit domácí zvyklosti ve prospěch „vyspělejších“ evropských způsobů. Britská koloniální vláda si pro svůj útok na domácí náboženství a kulturu přivlastnila jazyk feminismu. Muslimy obviňovala z barbarství na základě toho, že své ženy drží v oddělenosti od mužů a že jsou zahalené. Přitom jí nešlo o ženy jako takové, nýbrž o podmanění si domácí kultury. Barvitě to dokládá postava britského generálního konzula Lorda Cromera, který zatímco v Egyptě prosazoval „feminismus“, v Anglii zasedal v Mužské lize proti volebnímu právu žen (Men's League for Opposing Women's Suffrage). Ve shodě s britskou koloniální nadvládou Amín hlásal nadřazenost západní civilizace a zaostalost muslimské společnosti. Podíváme-li se na argumentaci jeho požadavků, zjistíme, že v otázce ženské emancipace zastával spíše konzervativní postoj. Např. základní vzdělání žen zdůvodňoval tím, že jen ono ženám umožní naplnit jejich funkci a povinnost v životě, totiž funkci manželky. *Tahrír al-Mar'a* tak podle Ahmed neusiluje o osvobození ženy, ale prostě jen volá po zaměnění islámského stylu mužské nadvlády za západní styl mužské nadvlády. Viz AHMED, *Women and Gender in Islam*, s. 144-168.

⁴⁴ BADRAN, „The Feminist Vision in the Writings of Three Turn-of-the-Century Egyptian Women“, s. 12.

⁴⁵ Již roku 1867 vyšla básnická sbírka od Wardy al-Jazíjí, roku 1874 publikovala 'Á'íša al-Tajmúríja pojednání, ve kterém kritizovala způsob, jakým muži z vyšších tříd zacházejí se svými manželkami. Od osmdesátých let a zvláště pak v devadesátých letech ženy přispívaly do novin a časopisů. V devadesátých letech již zakládaly vlastní magazíny, ve kterých publikovaly eseje a traktáty. První ženský magazín v arabském světě, *Al-Fatát*, založila roku 1892 Hind Nawfal. Viz BADRAN, COOKE, *Opening the gates*, xli; AHMED, *Women and Gender in Islam*, s. 140-141.

nebyl organizovaným hnutím, neměl teoreticky propracovanou základnu, chyběla mu veřejná diskuze a politická angažovanost. Zkrátka se ještě neproměnil ve společenské hnutí. Z toho důvodu Margot Badran hovoří o tzv. „neviditelném feminizmu“.⁴⁶

Během prvních desetiletí dvacátého století se situace změnila – feminismus se zviditelněl jak po stránce intelektuální, organizační, tak politické. Od roku 1908 se pro ženské posluchačky pořádaly páteční přednášky na Egyptské univerzitě. Vznikaly vzdělávací organizace pro ženy.⁴⁷ Ženy zakládaly ošetrovny, mateřské školky a charitativní organizace.⁴⁸ Mimoto začaly být aktivní i politicky – spolupracovaly s vůdčími politiky, zakládaly ženské frakce politických stran, účastnily se demonstrací a protikoloniálních akcí.⁴⁹ Po získání nezávislosti ženy prosazovaly své zájmy pod záštitou Egyptské feministické unie, kterou založila roku 1923 Hudá Ša‘ráwí.⁵⁰ Později, v roce 1944, vznikla nadnárodní Arabská feministická unie.

Jak již bylo uvedeno výše, vývoj feminizmu v Egyptě je v těch hlavních rysech určitým předobrazem feministického vývoje v ostatních arabských zemích. Lze tedy shrnout, že v muslimském prostředí se feminismus již od počátku utvářel na pozadí islámského reformního hnutí a později nacionalismu. V boji za nezávislost představovaly ženy důležitou hybnou sílu a po získání nezávislosti se snažily prosazovat své požadavky již jako organizovaná hnutí.⁵¹ Zaměřovaly se především na dostupnost vzdělání, reformu zákonů týkajících se rodiny (polygynie, rozvod, výchova dětí, apod.), pracovní příležitosti, volební právo, politická práva, atd. V šedesátých a sedmdesátých letech upíraly feministky svou pozornost kromě pokračujícího boje proti otevřenému bezpráví (zakotvenému v zákonech) také na skryté bezpráví (např. antikoncepce

⁴⁶ BADRAN, COOKE, *Opening the gates*, xxix. Podobně Šahrzád Modžáb rozlišuje ve vývoji muslimského feminizmu dvě stádia. V prvním ještě nehovoří o samotném feminizmu, nýbrž o „femininním vědomí“ (oproti pozdějšímu „feministickému vědomí“). Feminismus jakožto politiku rovnosti pohlaví klade na samotný konec devatenáctého století a začátek století dvacátého - viz S. MOJAB, „Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'“, *Feminist Review* 69 (2001): 124-146.

⁴⁷ V roce 1908 byla založena Společnost pro rozvoj žen, roku 1914 stály Hudá Ša‘ráwí a Maj Zijáda u zrodu Intelektuální asociace Egyptských žen. Další organizace brzy následovaly. Viz AHMED, *Women and Gender in Islam*, s. 172.

⁴⁸ Ibid, s. 173.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid, s. 176.

⁵¹ Vzhledem k tomu, že se ženy do boje za nezávislost zapojily společně s muži, slibovaly si od budoucího arabského státu znatelný posun k rovnoprávné společnosti. Ve svých nadějích se však většinou zklamaly a musely o jednotlivé kroky vpřed znovu bojovat. Tak tomu bylo například v Alžírsku. Viz GOLLEY, „Is Feminism Relevant to Arab Women?“, s. 533.

a obřízka).⁵² V boji za ženská práva využívaly argumentace na základě islámu, ale také sekulárního nacionalismu, lidských práv, či demokracie. Z tohoto důvodu bývá tato první feministická vlna – v odlišnosti od pozdějšího proudu feminismu, který vznikl v souvislosti s rozšířením islamismu – označována jako „sekulární feminismus“.

2.3. Islámský feminismus

Nejprve se podívejme na dobový kontext, v jehož rámci se nová vlna feminismu (tzv. islámský feminismus) objevila. Na konci sedmdesátých let zesílilo v muslimských zemích islamistické hnutí (či politický islám)⁵³, které do té doby přežívalo v roli opozice k vládnoucím stranám.⁵⁴ Většinová nespokojenost se sekulárními vládami, které nebyly schopné přinést očekávaný pokrok, blahobyt a spravedlnost, se projevila příkloněním se k islamismu. Islamismus může nabývat různých forem, od těch umírněných až po radikální. To, co mají společné, je požadavek založení islámského státu, zavedení *šari‘y* (islámského zákona) a protizápadní postoj. Odlišnosti spočívají více méně ve způsobu, jakým se jednotlivá hnutí snaží tyto požadavky prosadit. Islamistické hnutí zaznamenalo velký úspěch právě proto, že svým programem návratu k původnímu islámu nabízelo alternativu k již desítkám let probíhajícímu modernizačnímu procesu, který zklamal. Uprostřed problémů moderního světa skýtal „návrat k islámu“ pocit jednoty s minulostí, znamenal návrat k „vlastnímu“ a odklon od „cizího“, propůjčoval lidem určitou identitu.⁵⁵

Příklon k islamismu s sebou nesl jisté společenské změny. Projevil se mimo jiné ve způsobu odívání, zvláště pak u žen. Ženy dříve nezahalené, případně nosící šátek z jemných či průsvitných materiálů, znovu oblékly tradiční pokrývku hlavy.⁵⁶ Zahalování získalo význam odmítnutí Západu, stalo se symbolem odporu. Nešlo však jen o otázku zahalování, ačkoli ta byla nejvíce patrná. Islamistické hnutí totiž

⁵² AHMED, *Women and Gender in Islam*, s. 214.

⁵³ Za symbolický počátek islamismu bývá označován rok 1967, kdy v Šestidenní válce utrpěla koalice Egypta, Sýrie a Jordánska od Izraele zdrcující porážku. Tuto porážku si lidé začali vykládat jako Boží nepřízeň za to, že se od Boha odklonili směrem k sekulární společnosti. Viz AHMED, *Women and Gender in Islam*, s. 216.

⁵⁴ Zřejmě nejznámějším islamistickým hnutím je Muslimské bratrstvo (*Al-Ichwán al-muslimún*), které založil v Egyptě roku 1922 Hassan al-Banná. Dále například pákistánská *Džamá‘at il-Islámi* založená roku 1941 Abú A‘lá Mawdúdí.

⁵⁵ H. SHUKRALLAH, „The Impact of the Islamic Movement in Egypt“, in D. M. JUSCHKA (ed.), *Feminism in the study of religion : a reader*, London, New York: Continuum, 2001, s. 182.

⁵⁶ Nejviditelnější byla tato změna v Egyptě či Íránu.

podporovalo původní, tj. patriarchální, chápání ženských rolí a identity.⁵⁷ Ženy byly vnímány jako kulturní nositelky islámské tradice. Mimochodem je příznačné, že se islamisté ve své snaze o obnovu tradičních hodnot soustředili především na zvyklosti žen, neboť právě v této oblasti útočila dříve koloniální vláda na islám, aby si tak podmanila arabskou kulturu. Dá se tedy říci, že v islamistickém hnutí se ženy staly oběťmi kulturní reprezentace.⁵⁸ Ženy byly vnímány jako nositelky autentických hodnot par excellence. Pokud se této roli nepřizpůsobily, čelily obvinění z narušování islámských tradic a napodobování Západu. Feministicky orientované ženy se tak ocitly ve zvláštní pozici. Jednak chtěly hájit tradice svého národa a vyjádřit nesouhlas s kulturními vlivy Západu, na druhou stranu prosazovaly ženskou rovnoprávnost a chtěly ji veřejně uskutečňovat.

V těchto historických souvislostech se konstituoval nový feministický proud, nazývaný „islámský feminismus“. Obvykle se jeho vznik klade na začátek devadesátých let, nicméně v zemích, kde byl islamismus na vzestupu nejdéle (Egypt, Írán), se objevil již o něco dříve.⁵⁹ Jak sekulárně, tak islamisticky orientované ženy brzy rozpoznaly, že islamismus rozvíjí konzervativní interpretaci islámu a podporuje patriarchální, nerovnoprávnou společnost. Během dvacátého století získaly muslimské ženy práva, která byla nyní islamisty zpochybňována. Například zaměstnané ženy se ocitly pod tlakem, aby opustily zaměstnání ve prospěch péče o domácnost. Tento konzervativní přístup, který znamenal v ženské otázce krok vzad, samozřejmě ženy zalarmoval a přiměl k zpětné reakci. V rámci převládajícího islamistického diskursu se stal výchozí pozicí nového feminismu samotný islám. V této souvislosti je třeba zmínit, že koncem dvacátého století již bylo v některých muslimských zemích ženám umožněno získat i teologické vzdělání té nejvyšší úrovně. Byly tedy dostatečně intelektuálně vybavené k tomu, aby rozvinuly vlastní studium Koránu. Tato aktivita vyústila v přesvědčení, že Korán potvrzuje plnou rovnost muže a ženy, a to jak v oblasti veřejného, tak privátního života. Do budoucna se ženy začaly při prosazování svých práv odvolávat na konkrétní verše Koránu či hodnoty, které Korán hlásá.

⁵⁷ V zemích, kde se stal islamismus vládním programem, došlo ke zrušení zákonů, které se podařilo ve dvacátém století ve prospěch žen a jejich práv prosadit. Takovýto krok vzad v oblasti ženských práv se udál například v Íránu.

⁵⁸ SHUKRALLAH, „The Impact of the Islamic Movement in Egypt“, s. 190.

⁵⁹ M. BADRAN, „Between Secular and Islamic Feminism/s : Reflections on the Middle East and Beyond.“ *Journal of Middle East Women's Studies* 1.1 (2005): 6-28.

Islámské feministické hnutí tedy obhajuje a prosazuje rovnost pohlaví a sociální spravedlnost na základě islámu. Aktivity islámských feministek lze pak v zásadě rozdělit na literární a společenskou angažovanost. Literární činnost zahrnuje jak práce exegetické (týkající se Koránu, případně také *hadíthů*), tak sociologické a historické studie či pojednání právního charakteru (studium *šarí‘y* a její možná úprava). Co se týče společenského aktivismu, spektrum činností islámských feministek je opravdu široké – od konkrétní pomoci obětem diskriminace, přes nejrůznější aktivity v rámci jednotlivých muslimských komunit, až po zapojování se do vysoké politiky a prosazování změn v zákonech konkrétních muslimských států. Mimoto islámské feministky také zakládají různé nevládní organizace a pořádají společné konference. Všem aktivitám je přitom společná snaha o uskutečňování lidské rovnosti s poukazem na její islámské zakotvení.

Bylo by mylné se domnívat, že se fenomén islámského feminismu vztahuje jen na muslimské země. Tento feministický proud není omezen na určitou zeměpisnou či kulturní oblast, objevuje se napříč muslimskou komunitou po celém světě. K jeho rozšíření přispěl také vznik nových informačních technologií, které ženám umožnily sdílet své myšlenky navzdory zeměpisné vzdálenosti. Zřejmě také z tohoto důvodu je podstatná část děl islámských feministek napsána v angličtině, v jazyce, kterým dnes mluví celý svět.

Poté, co jsme se seznámili s počátky nového feministického proudu, se podívejme, jak vznikl termín, který toto hnutí označuje. Termín „islámský feminismus“ se poprvé objevil začátkem devadesátých let. Zavedly jej jako označení své aktivity íránské feministky sdružující se kolem časopisu *Zanán*, který založila v roce 1992 Šahla Šerkat. Pojem „islámský feminismus“ se rychle rozšířil a v polovině devadesátých let se s ním již bylo možno setkat v různých zemích po světě.⁶⁰ Některé představitelky tohoto nového hnutí se s feministickou identitou záhy ztotožnily. To platí v případě přispěvatelky do časopisu *Zanán*, jihoafrických muslimských aktivistek a malajského sdružení „Sestry v islámu“.⁶¹ Ostatní autorky se termínu „islámský feminismus“

⁶⁰ V roce 1994 o islámském feminizmu promluvila Afsána Nadžmábádí v přednášce na Londýnské univerzitě. Termín se dále objevuje v publikaci „Feminismus a Islám“ z roku 1996 od saúdsko-arabské autorky Maj Jamani, v článcích tureckých aktivistek Yeşim Arat and Feride Acar, atd.

⁶¹ M. BADRAN, „Islamic Feminism: What's In a Name?“, *Al-Ahram Weekly Online* [online], 569 (2002), [cit. 2. března 2009]. Dostupné z <<http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>; accessed 5 May 2007>.

zpočátku vyhýbaly a ohrazovaly se proti tomu, aby byly do feministického proudu zařazovány. Feministky, které se věnovaly exegezi, neoznačovaly své úsilí za feministickou interpretaci, ale spíše za „nové čtení Koránu“, „interpretaci náboženských textů z ženské perspektivy“, či později „gender *džihád*“⁶². V posledních letech však došlo k určitému posunu a i řada těchto muslimek se začleněním do proudu islámského feminismu souhlasí, nebo proti tomu přinejmenším neprotestuje.⁶³ Fakt, že se pojem „islámský feminismus“ ustálil a dostal do širšího povědomí, potvrzuje také v pořadí již třetí mezinárodní konference o islámském feminizmu („The Third International Congress on Islamic Feminism“), která se konala od 24. do 27. října 2008 v Barceloně.⁶⁴

Možný přínos islámského feminismu lze spatřovat přinejmenším ve dvou rovinách – společenské a politické. V prostředí muslimské diaspory v demokratických státech, které garantují všem občanům stejná práva, má islámský feminizmus možnost ovlivnit především životy a vztahy jednotlivých věřících. Nábožensky založená argumentace ve prospěch rovnosti pohlaví umožňuje věřícím rozvázat ono domněle nutné spojení islámu s patriarátem. Namísto patriarchálního pojetí islámu se zde věřícím nabízí alternativa – porozumět islámu jako náboženství, které stvrzuje rovnost muže a ženy. V muslimských zemích lze přínos islámského feminismu sledovat také na rovině politické. V islámu ukotvená argumentace ve prospěch rovnosti pohlaví se stala účinným způsobem, jak působit na patriarchální tlaky islamistického hnutí, či na změnu zákonů konkrétních muslimských států.⁶⁵

⁶² Toto spojení je zvláště zajímavé, neboť *džihád* bývá často redukován na „svatou válku“ ve smyslu ozbrojeného boje muslimů proti jinověrcům a nevěřícím. *Džihád* však v arabštině znamená „vynaložení úsilí“. Označuje tedy jakékoli úsilí proti tomu, co ohrožuje víru, tj. i vnitřní duchovní zápas člověka. Amína Wadud používá spojení „gender *džihád*“ ve smyslu boje proti genderovým předsudkům a nespravedlnostem, které ohrožují islámskou zvěst o rovnosti a sociální spravedlnosti. Viz A. WADUD, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2006, xvii, 286.

⁶³ Jedná se například o jednu z předních feministických autorek Amínu Wadud, která v předmluvě své první knihy „*Qur'an and Woman*“ odmítá být označována za feministku, zatímco ve své druhé knize „*Inside the Gender Jihad*“ je již k feminizmu mnohem smířlivější a staví se do role pro-feministicky orientované muslimky (s. 4).

⁶⁴ Jedním z hlavních cílů konference bylo vypracování strategie, jak čelit novým formám útlaku muslimských žen, které přináší globalizace. Více viz <http://www.feminismeislamic.org/eng/>

⁶⁵ Z pozice islámského feminismu usilují o změnu zákonů například ženy v Íránu. Poté, co byla v roce 1979 svržena monarchie a založena islámská republika, stala se základem legislativy *šarí'a*. Íránské ženy, které se mohutně zapojily do islámské revoluce, se najednou dočkaly zklamání. Islámská republika Ájatolláha Chomejního nejen že situaci žen nezlepšila, ale dokonce potlačila ta práva, která byla ženám udělena za monarchie. Rezá Šáh Pahlaví již v roce 1931 provedl pozitivní změny

Závěrem se ještě jednou zastavme u základního rozlišení dvou feministických směrů v muslimském prostředí. Na základě historického kontextu, který byl nastíněn výše, je zjevné, že sekulární i islámský feminismus jsou úzce spjaty s dobou, ve které vznikly. Sekulární feminismus vyrostl na pozadí islámského reformního hnutí a nacionalismu a oba tyto prvky do sebe vstřebal. Požadavek ženských práv tedy opíral jak o argumenty islámské, tak i národnostní, demokratické, či lidskoprávní. Oproti tomu islámský feminismus se objevil v době, která v lidech probouzela touhu po ztraceném sepjetí s islámskou tradicí. Tato touha se projevila ve vlně islamismu. Islámský feminismus lze pak považovat za jeden z výrazů islamistického hnutí (v tom smyslu, že islám činí svým základním východiskem), zároveň však také za jeho kritiku (v tom smyslu, že se obrací proti patriarchálnímu odkazu spjatému s islamismem). Islámský feminismus tedy obhajuje ženská práva a genderovou rovnost opíraje se přitom především o islám. Tato základní ukotvenost v islámu nicméně nevylučuje případné použití dalších zdrojů argumentace, jako je například demokratické pojetí lidských práv. Tím se dostáváme k určitému obsahovému rozostření obou kategorií. Platí totiž, že oba dva feministické proudy se opírají o učení islámu (byť každý do jiné míry). Zároveň platí, že také islámský feminismus se může odkazovat k nenáboženskému odůvodnění rovnosti pohlaví. Záleží tedy vždy na míře, do jaké to či ono východisko převáží. Podobně nejednoznačné je to i s historickým vymezením feministických proudů. Například knihu *al-Sufur wa al-hidžáb* („Odhalení a zahalení“) od Nazíry Zajn al-Dín lze zařadit po obsahové stránce do islámského feminismu, ačkoli spadá do období první

v zákonech o manželství a rozvodu. Roku 1967 byl uveden v platnost Zákon na ochranu rodiny, který výrazně posílil ženská práva v oblasti manželství, rozvodu a péče o děti. Politický převrat v roce 1979 však ženy o tato nabytá práva připravil. Záhy po založení Íránské islámské republiky, bylo zavedeno islámské právo a povinné zahalování žen. Během několika měsíců byl zrušen Zákon na ochranu rodiny z roku 1967 a zavedena další opatření, která potlačila práva žen. Tento vývoj ovlivnil zformování islámského feminismu, jehož aktivita později přinesla některé změny v zákonech. Islámské feministky se sdružovaly především kolem časopisu *Zanán*, který ve svých číslech pravidelně přinášel pojednání o genderové nerovnosti v jednotlivých oblastech *šarí'y*. Součástí byla analýza konkrétních nařízení a návrh úpravy zákonů na základě alternativní interpretace islámských pramenů. Mezi přední íránské islámské feministky patří Šahla Šerkat, Afsána Nadžmábádí, Ziba Mir Hosseini, Marjam Behrouzi, a další. Oproti islámským feministkám, které považují přepracování *šarí'y* z hlediska genderové rovnosti za možné, vystupují sekulární feministky (např. Šahrzád Modžáb, Valentine M. Moghadam) s tvrzením, že rovnoprávné společnosti lze dosáhnout jen v sekulárním státě, tedy v prostředí, kde bude legislativa oddělena od náboženství. Více viz Z. MIR-HOSSEINI, „Stretching the Limits: A Feminist Reading of the *Shari'a* in Post-Khomeini Iran”, in M. YAMANI, A. ALLEN (eds.), *Feminism and Islam: legal and literary perspectives*, Reading (Berkshire): Ithaca, 1996, s. 285-319; V. M. MOGHADAM, „Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate“, *Signs* 27.4. (Summer, 2002): 1135-1171; A. A. MAHDI, „The Iranian Women's Movement: A Century Long Struggle“, *The Muslim World* 94.4 (October 2004): 427-448.

feministické vlny (vydána roku 1928).⁶⁶ Přestože by se tedy mohlo na první pohled zdát, že mezi oběma proudy existuje jakási jasně vyznačená linie, která je vymezuje a staví do protikladu, není situace takto jednoznačná. Jedná se spíše o dvě základní tendence, které mohou jedna do druhé přecházet, či se navzájem prolínat.⁶⁷

⁶⁶ Nazíra Zajn al-Dín ve své knize obhajuje právo všech věřících, tedy i žen, na vlastní interpretaci náboženských textů. Na základě Koránu napadá povinné zahalování, oddělenost a podřízenost žen vůči mužům v islámské společnosti. Viz BADRAN, „Between Secular and Islamic Feminism/s“, s. 18-19.

⁶⁷ K propojení obou feministických diskursů dochází například u egyptské soudkyně Tahani al-Džibali (mimo jiné také první ženy jmenované do Nejvyššího ústavního soudu), či Amat al-Alím Alsoswy, ministryně pro lidská práva v Jemenu. Viz BADRAN, COOKE, *Opening the gates*, s. 397-410.

3. Feministická interpretace Koránu

Islámský feminismus obhajuje rovnoprávné postavení ženy v muslimské společnosti odvolávaje se přitom na islám. Islámské feministky totiž považují pojetí lidské rovnosti za součást islámské zvěsti. Záměrem této kapitoly je nahlédnout onen teoretický základ, na němž hnutí islámského feminizmu stojí – totiž feministický pohled na učení islámu. Podkladem této práce proto budou ta díla islámských feministek, která se věnují interpretaci Koránu, neboť právě tato díla utvářejí to, co lze nazvat islámskou feministickou teologií. Opomím tudíž práce, které nejsou přísně exegetické, např. knihy íránských feministek Ziby Mir Hosseini, Afsány Nadžmábádí či tureckých feministek Feride Acar a Yeşim Arat, jež lze označit spíše za sociologicko-historické studie. Dále do této práce nezahrnuji pojednání zabývající se islámským právem *šarí'a* (např. od Šahín Sardar Alí) či dílo marocké feministky Fátimy Mernissí, která se věnuje kritickému zkoumání literatury *hadíthů*. Zaměřuji se tedy pouze na úzký výsek feministické literární činnosti, který má však pro pochopení podstaty islámského feminizmu naprosto klíčový význam. Přestože by člověk možná očekával nespočet odborných prací na téma koránské exegeze, objevuje se jich v rámci tohoto diskursu pouze nemnoho. Důvodem je jednak fakt, že se hnutí islámského feminizmu objevilo na scéně poměrně nedávno. Další příčinou může být i to, že se feministky soustředí především na praktické uskutečňování rovnosti. To znamená, že se lze setkat častěji s jednotlivými exegetickými vhledy spojenými s prosazováním konkrétních otázek (jako je například snaha jihoafrických feministek o společné sdílení prostoru při modlitbách v mešitě), než se systematickým exegetickým rozbořem. Zatímco při prosazování konkrétního požadavku feministky dohledávají argumenty Koránu k danému tématu, systematické pojednání pracuje opačným způsobem – jeho výchozím bodem je Korán, nikoli konkrétní společenský problém. Mezi feministické autorky zabývající se systematickou interpretací Koránu patří Amína Wadud, Asma Barlas, Riffat Hassan a Azíza al-Hibrí. Jelikož se jedná o ty nejdůležitější a nejcitovanější autorky feministického *tafsíru*, vybrala jsem právě jejich díla pro tuto práci.

Autorka pákistánského původu Riffat Hassan platí za průkopnici koránské feministické exegeze, její články k tomuto tématu se objevily vůbec jako první již v osmdesátých letech. Hassan se však věnuje také tématu lidských práv v islámu a mezináboženskému dialogu. Libanonka Azíza al-Hibrí se kromě exegetických studií

zabývá především islámským právem, vztahem islámu a demokracie či pojetím lidských práv. Je třeba dodat, že od obou autorek existují exegetické studie pouze ve formě příspěvků v seriálových publikacích či sbornících. První monografií k tomuto tématu je kniha afroamerické autorky Amíny Wadud, která poprvé vyšla v Malajsii roku 1992 pod názvem „Qur'an and Woman“ (následující vydání již nesla název “Qur'ān and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective”). Tato kniha je dodnes považována za průlomovou a řada islámských feministek se na ní ve svém boji za genderovou rovnost odvolává. V roce 2006 Wadud vydala druhou a zatím poslední knihu: „Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam”. Navzdory své publikační činnosti je Amína Wadud v muslimských kruzích známá především díky tomu, že vedla v roce 2005 v New Yorku Páteční modlitbu pro smíšenou komunitu mužů i žen. Tato událost samozřejmě vyvolala kontroverzní reakce napříč muslimskou komunitou. Feministický *tafsír* obohatila svou monografií "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an“ také autorka pákistánského původu Asma Barlas. Kromě genderové otázky se Barlas věnuje i vztahu náboženství a politiky.

Přestože až na Amínu Wadud pocházejí autorky z muslimských zemí, v současné době působí všechny na amerických univerzitách. Tento fakt může vzbuzovat představu, že feministický *tafsír* je rozvíjen pouze skupinou intelektuálek západního stříhu. Není tomu tak: feministická exegeze probíhá rovněž v muslimských zemích. Ba co více, například z článku Ziby Mir-Hosseini, který shrnuje obsah devatenácti čísel časopisu *Zanān* (z let 1992-1994), je patrné, že íránské feministky vykládají určité verše Koránu podobným způsobem jako výše zmíněné autorky.⁶⁸ Rozdílem je ovšem to, že íránské feministky používají konkrétní verš Koránu jako argument pro prosazení určité společenské změny (např. povolení vykonávat funkci soudkyně), aniž by sepisovaly systematická exegetická díla. Tento komfort si mohou dovolit pouze muslimky působící ve svobodném prostředí západních univerzit.

3.1. Základní vymezení feministické exegeze

Feministický *tafsír* se ve svých principech vymezuje proti tradičnímu muslimskému *tafsíru*. Tato kritika tradicionalistického *tafsíru* probíhá v několika rovinách. Společně s muslimskými modernisty (viz str. 7-8) se feministická exegeze obrací proti

⁶⁸ MIR-HOSSEINI, “Stretching the Limits: A Feminist Reading of the *Shari'a* in Post-Khomeini Iran”, s. 285-319.

atomistickému způsobu výkladu Koránu, který nebere ohled na vnitřní souvislost a propojenost jednotlivých částí Koránu, a proti nerozlišování mezi historicky podmíněnou a nadčasovou rovinou textu. Hlavní kritika islámských feministek však spočívá v tom, že tradiční muslimská exegeze je výhradně exegezí mužskou, ačkoli ke studiu Písma jsou v islámu vybízeni všichni věřící, ženy nevyjímaje. Tradiční *tafsír* je postaven na mužské zkušenosti, reflektuje mužské hledání a tázání, nadto je ovlivněn patriarchálním myšlením. Tato výtka tradiční exegezi týkající se mužského monopolu ve výkladu náboženských textů představuje základní východisko feministických autorek. Vzhledem k tomu, že význam textu je vždy spoluutvářen také pozicí a předporozuměním autora, lze říci, že porozumění náboženským obsahům v islámu bylo doposud ovlivňováno pouze mužskou zkušeností. Z tohoto úhlu pohledu pak muslimské exegetky předkládají vlastní práci jako snahu vyvážit onu jednostrannost ve výkladu Písma a obohatit porozumění Koránu a jeho učení o ženský zkušenostní prvek.

Co se týče přístupu islámských feministek ke Koránu a *hadíthům*, je třeba říci následující. Islámské feministky se shodují na tom, že Korán učí rovnosti lidí a odmítá diskriminaci člověka na základě pohlaví. Koránskou zvěst chápou jako veskrze egalitářskou. Fakt, že tato egalitářská vize neodpovídá běžné představě o islámském učení ani situaci v muslimské společnosti, přičítají autorky mužské interpretační tradici, která do výkladu Koránu a do tradic promítla své patriarchální a mizogynní představy. Z tohoto důvodu se islámské feministky staví k mimokoránským náboženským textům značně kriticky. Jejich interpretace Koránu programově nereflktuje středověké komentáře a je postavena výhradně na vlastním kritickém zkoumání a náboženské reflexi. Co se týče *hadíthů*, všechny autorky vyjadřují skepsi ohledně jejich autenticity. Některé feministky (Wadud a Barlas) se sbírkám *hadíthů* nevěnují vůbec a svou pozornost soustředí pouze na Korán. Na základě učení o soběstačnosti Koránu pokládají *hadíthy* již za jakousi zbytnou nadstavbu Koránu. Zatímco Korán je slovem Božím, *hadíthy* pro tyto autorky představují již dílo člověka, lidskou interpretaci původní zvěsti. Jejich přístup by se dal shrnout heslem „Zpět k Písmu!“. Oproti tomu Hassan a al-Hibrí na některé *hadíthy* ve svém výkladu poukazují, ať už kriticky (v případě jejich mizogynního, Koránu odporujícího obsahu), či v pozitivním smyslu (v případě *hadíthů* zachycujících zvyklosti proroka Muhammada).

Cílem následujících podkapitol bude nastínit na díle vybraných feministických autorek základní rysy a metodologické postupy islámské feministické exegeze.

Jednotlivé podkapitoly přitom odpovídají tematickým oblastem, které lze v pracích autorek vysledovat. Feministky se jednak věnují kritice konkrétních tradovaných látek (zejména o stvoření a událostech v ráji), jež jsou obecně považovány za islámské, přestože odporují koránské verzi příběhů a tudíž do islámu vnášejí cizorodé teologické koncepty. Tato kritika bude obsahem první podkapitoly. V rámci druhé podkapitoly bude představen určitý systém hodnot a principů, jež dle autorek prostupují celým Koránem a utvářejí tak jeho světonázor. Třetí podkapitola seznámí čtenáře na příkladu čtyř témat (polygynie, zahalování, svědectví a dědictví) s tím, jakým způsobem islámské feministky interpretují Korán vzhledem ke konkrétním oblastem lidského života. Obsahem poslední podkapitoly pak bude feministický výklad verše 4:34, který je z hlediska rovnosti pohlaví pokládán za nejproblematictější verš Koránu, neboť bývá obvykle nahlížen jako povolení toho, aby muž za určitých okolností udeřil svou ženu. Tento výběr obsahově pokrývá základní zaměření islámských feministek. Zároveň je na něm možné nahlédnout, jaké hermeneutické principy autorky používají. Ty budou posléze shrnuty v závěru.

3.2. Teologické kořeny víry v mužskou nadřazenost

V muslimské společnosti stále zůstává zakořeněn názor, že muži jsou ženám nějakým způsobem nadřazení, že jim zkrátka bylo dáno více. Toto přesvědčení je podle islámských feministek podporováno mimo jiné několika nesprávnými teologickými předpoklady, které do islámu pronikly z židovsko-křesťanských zdrojů prostřednictvím literatury *hadíthů*. Feministky se pak tyto látky, jež se týkají především stvoření člověka a událostí v ráji, snaží konfrontovat s pohledem Koránu.

3.2.1. Stvoření

Co se týče stvoření, mají muslimové běžně za to, že žena byla stvořena v pořadí druhá, konkrétně z mužova žebra. Tímto způsobem bývá zdůvodňován její druhotný status. Islámské feministky však upozorňují na to, že toto pojetí nemá žádné opodstatnění v Koránu.⁶⁹

⁶⁹ A. WADUD, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, s. 15-23; A. BARLAS, „Believing women" in *Islam : unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*, Austin, TX: University of Texas Press, 2002, s.133-136; A. Y. AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities”, *Journal of Law and Religion* 15.1/2 (2000 - 2001): 37-66; R. HASSAN, „Feminism in Islam”, in

Koránské verše týkající se stvoření nemluví o tom, že by byl muž stvořen jako první, ani o tom, že by žena byla stvořena z muže. Naopak Korán na mnoha místech popisuje Boží stvoření člověka jako stvoření nerozlišeného lidství, ze kterého teprve vzešel lidský pár. Žena i muž se zrodili ze stejného zdroje, z jediné osoby, z jediného Já. V této souvislosti autorky nejčastěji citují verš 4:1 – „Lidé, žijte v bázni před svým Bohem, jenž vás stvořil z jediné osoby (*nafs*) a stvořil jejího druhu (*zawdž*) téže podstaty a z nich obou rozptýlil množství mužů a žen.“⁷⁰ Wadud a Barlas se zabývají jazykovou analýzou textu a poukazují mimo jiné na významy slov *nafs* a *zawdž*. *Nafs* zde značí „Já“ (Self), osobu jako takovou. *Zawdž* znamená „jeden z páru“, „partner“, „druh“.⁷¹ U obou termínů platí, že nejsou pojmově ani maskulinem, ani femininem. Korán tedy popisuje stvoření člověka v pojmech z hlediska pohlaví neutrálních.⁷² *Nafs* označuje společný původ lidstva, stejnou podstatu, implikuje tedy ontologickou rovnost. *Zawdž* svědčí o tom, že člověk byl stvořen jako pár, tj. žena a muž. Muslimské autorky si všímají toho, co text neříká, k čemu se nevyjadřuje, kde mlčí. Například Barlas píše: „[A]ni jeden verš netvrdí, že muž a žena byli stvořeni z odlišné podstaty, nebo že ztělesňují protikladné či nesouměřitelné vlastnosti, nebo že žena byla stvořena z muže, či dokonce že byla stvořena následujíc po muži“.⁷³ Koránské verše týkající se stvoření⁷⁴ tedy odhalují jen to, že lidé byli stvořeni ze stejné podstaty, a že byli stvořeni v páru. Vzhledem k tomu druhému se autorky zaměřují blíže na termín *zawdž*. Upozorňují, že vše, co Bůh stvořil, stvořil v páru (51:49, 36:36, 51:49, 43:12, aj.), což vyjadřuje základní odlišnost stvoření od stvořitele a jeho jedinství (*tawhíd*). Zatímco jen Bůh je

A. SHARMA, K.K. YOUNG (eds.), *Feminism and world religions*, Albany: SUNY Press, 1999, s. 248-278.

⁷⁰ V této kapitole uvádím všechny verše Koránu ve vlastním překladu. Pokud verš obsahuje určité stěžejní termíny, jež jsou součástí následující diskuse, zmiňuji jejich arabskou verzi v závorkách. K citovanému verši 4:1 nabízím pro srovnání překlad Júsufo Alího, jenž je nejuznávanějším anglickým překladem Koránu: „O mankind! reverence your Guardian-Lord, who created you from a single person, created, of like nature, His mate, and from them twain scattered (like seeds) countless men and women“.

⁷¹ *Zawdž* je gramaticky maskulinem, pojmově však není ani maskulinem, ani femininem. Označuje jednoho z páru. Ivan Hrbek však termín *zawdž* překládá jako „manželka“ (ačkoli stejně tak by to mohl být „manžel“): „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.“

⁷² Wadud v této souvislosti upozorňuje, že Korán „nikdy nezmiňuje původ lidské rasy ve spojitosti s Adamem“ či mužem. – viz WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 20.

⁷³ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 135.

⁷⁴ Kromě zmíněného verše 4:1 jsou to verše 6:98, 7:189, 16:72, 30:21, 49:13, a další – viz BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 134. Doporučuji spíše anglický překlad Júsufo Alího než překlad Hrbkův, neboť Hrbek namnoze překládá genderově neutrální termín *zawdž* (partner, druh) jako „manželka“, čímž do textu vkládá význam, který tam není.

jediný, vše stvořené je závislé na svém partneru, koexistuje se „svým druhým“. Části páru jsou od sebe sice odlišné, ale tato odlišnost je zakotvena v původní jednotě. Lze tedy říci, že „pár je tvořen dvěma koexistujícími formami jediné skutečnosti“.⁷⁵ Tento stejný základ, společná podstata muže a ženy, jak o ni mluví verše o stvoření, vyjadřuje rovnost ženy a muže na úrovni bytí.

Jak se tedy do povědomí muslimů dostal biblický příběh o stvoření Evy z Adamova žebra? Toto vyprávění, stejně jako mnohé jiné židovsko-křesťanské látky, proniklo do islámské tradice a bylo vstřebáno do literatury *hadíthů*. Riffat Hassan poukazuje konkrétně na šest *hadíthů* připisovaných Abú Hurajrovi, které nejen že zmiňují stvoření ženy z mužova žebra, ale vyvozují z toho také určitou pokřivenost ženské podstaty (stejně jako je žebro zahnuté, tak je pokřivená i žena).⁷⁶ Hassan upozorňuje, že obsah (*matn*) těchto *hadíthů* je v rozporu s Koránem. V případě, že *hadíth* odporuje Koránu, nemá být podle islámského učení přijat. Jak je tedy možné, že tyto příběhy zůstaly částí islámské tradice? Dle Hassan je jedním z hlavních důvodů to, že se tyto *hadíthy* vyskytují ve dvou nejváženějších sbírkách – al-Buchárího a Muslima, které jsou považovány za autentické (*sahíhan*) a získaly téměř nenapadnutelnou autoritu. Hassan se proto domnívá, že je třeba autoritu autentických sbírek napadnout a zpochybnit *hadíthy*, jež odporují koránskému učení.

3.2.2. Pád člověka

Další mylnou představou rozšířenou mezi muslimy je názor, že žena je původcem prvotního hříchu či pádu lidstva. Příběh o tom, jak Eva podlehla Satanovu pokušení a svedla k hříchu i Adama, se stal základem pro vykreslování ženy jako pokušitelky a svůdkyně. Nehledě na možné způsoby interpretace biblického textu z Gn 3,⁷⁷ muslimské autorky chtějí upozornit na to, že koránský popis událostí v ráji se od toho biblického podstatně liší a vykreslování ženy jako svůdkyně k hříchu na jeho základě jednoduše není možné.⁷⁸

⁷⁵ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 21.

⁷⁶ HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 255-256.

⁷⁷ Autorky si jsou vědomi toho, že k vyobrazování ženy jako svůdkyně nevybízí ani samotný biblický příběh z Gn 3, nýbrž až mizogynní interpretace tohoto textu.

⁷⁸ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 23-25; HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 257-261; BARLAS, „Believing women" in Islam, s. 138-139; AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, 46.

Ani jedna ze tří pasáží v Koránu, které pojednávají o pokušení v ráji, neobviňuje z neposlušnosti pouze ženu. Ve dvou případech (2:35-39; 7:19-25) Korán používá dvojného čísla, promlouvá k/o muži a ženě. Oba dva jsou vinni, že se nechali omámit svody toho zlého. Jen na jednom místě (20:115-124) se Korán obrací k jednotlivci, a to k Adamovi, nikoli k jeho ženě. Riffat Hassan nicméně upozorňuje na to, že původem hebrejské slovo *Adam* není v Koránu ve většině případů jménem konkrétního jedince, nýbrž vyjadřuje obecný pojem „člověk“ (stejně jako je tomu ve Starém zákoně). Příběh o pokušení v ráji tak není příběhem konkrétního jedince Adama, nýbrž příběhem každého člověka, tedy celého lidstva: „Korán pohlíží na akt neposlušnosti lidského páru v *al-džanna* (ráji) jako na kolektivní čin, spíše než individuální, za nějž není připisována výlučná či dokonce primární odpovědnost ani muži, ani ženě.“⁷⁹

Autorky věnují pozornost nejen tomu, že vyobrazení ženy jako svůdkyně k hříchu v Koránu úplně chybí, nýbrž zejména odlišnému významu celého příběhu v porovnání s jeho biblickou variantou. V islámu nelze v přesném slova smyslu mluvit o pádu, stejně jako nelze mluvit o původním (dědičném) hříchu. „Lidé se nerodí do tohoto světa jako hříšní, proto nepotřebují být ‚vykoupeni‘ či ‚spaseni‘.“⁸⁰ Lidé jsou svobodní rozhodovat se pro nebo proti Bohu a právě na tuto mravní volbu se daný příběh zaměřuje. Upozorňuje na existenci pokušení a klamu, které na člověka doléhá, stejně jako na osobní odpovědnost každého jedince. Zároveň je to příběh plný povzbuzení, neboť lidem připomíná, že pokud litují svých chyb, Bůh jim jejich provinění odpouští a nadto jim udílí své vedení (stejně jako prvnímu páru).

Přestože Korán neposkytuje sebemenší důvod předpokládat, že právě žena poprvé podlehla hříchu a svedla k němu i svého muže, mnozí středověcí komentátoři Koránu (např. al-Tabarí, al-Tha'labí, Ibn Kathír) připisovali primární odpovědnost za hřích v ráji Evě. Tuto svévoli tradičního *tafsíru*, který do textu promítá cizorodé tradice, muslimské autorky odmítají. Právě zde vidí jeden ze způsobů, jak se mizogynní látky infiltrovaly do koránského učení.

3.3. Anti-patriarchálnost Koránu

Islámské feministky jsou přesvědčeny nejen o tom, že Korán lze číst anti-patriarchálně a osvoboditelsky, nýbrž také o tom, že Korán skutečně je svým

⁷⁹ HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 257.

⁸⁰ Ibid., s. 260.

základním zaměřením text anti-patriarchální.⁸¹ Jinak řečeno, dle islámských feministek Korán neučí nerovnosti pohlaví, nečiní muže nadřazené ženám, nehlásá ani netoleruje utlačování a diskriminaci člověka. Toto své přesvědčení dokládají na jednotlivých principech a konceptech, které prostupují celým Koránem a tvoří součást jeho světónázoru. V zásadě je lze rozdělit na koncepty, jež se týkají učení o člověku (*chiláfa*, *taqwá* a *awlijá'*) a koncepty, jež se vztahují k učení o Bohu (*tawhíd* a *zulm*).

3.3.1. Bytostné určení člověka – ženy a muže

Autorky si v Koránu všímají toho, jakým způsobem Bůh jedná s člověkem, jaký je Bohem zamýšlený úděl člověka na zemi a zda se určení ženy nějakým způsobem liší od určení muže. V této souvislosti vyzdvihují zejména koránské koncepty *chiláfa*, *taqwá* a *awlijá'*.

V súře 2:30 se píše: „Hle, tvůj Bůh řekl andělům: ‚Stvořím na zemi místodržitele (*chalífatan*).““. Poté, co Bůh seznámil anděly se svým záměrem, stvořil člověka. Vzhledem k tomu, že vše stvořené bylo stvořeno v páru (51:49: „A všechno jsme stvořili v párech.“), není podle islámských feministek důvod se domnívat, že verš 2:30 hovoří jen o muži. Pokud v něm Bůh říká, že stvoří místodržitele na zemi, pak se toto určení vztahuje na muže i ženu.⁸² Být *chalífou* na zemi tedy vyjadřuje bytostné určení lidského jedince, tj. ženy i muže. Lidé přitom nemají být *chalífou* jeden nad druhým, nýbrž „na zemi“. Termín *chalífa* je autorkami překládán jako „místodržitel“, „zmocněnec“, „správce“, či „nástupce“. Místodržitelství je (v souladu s 33:72) chápáno jako svěřená důvěra člověku, která s sebou nese určité obdarování (dědictví země) i zodpovědnost (nenásledovat své vášně, ale odevzdávat se Bohu; podporovat pravdu a spravedlnost – 38:26).

Co se týče schopností, či vybavenosti člověka žít ve shodě s Boží vůlí, poukazují islámské feministky na to, že dle Koránu mají žena i muž stejnou kapacitu k mravnímu jednání a rozhodování. Bůh nečiní rozdílu mezi mravními schopnostmi a odpovědností muže a ženy: „Muslimové a muslimky, věřící muži a věřící ženy, Bohu oddaní a oddané, pravdomluvní a pravdomluvné, trpěliví a trpělivé, pokorní a pokorné, dárci

⁸¹ Patriarchátem je zde myšlena jak v užším smyslu společenská struktura, ve které má vedoucí úlohu muž (otec/manžel vládne nad svými ženami a dětmi), tak v širším smyslu ideologie, která biologické odlišnosti muže a ženy připisuje sociální/sexuální nerovnosti – viz BARLAS, „Believing women" in Islam, s. 12.

⁸² BARLAS, „Believing women" in Islam, s. 106-107; WADUD, Inside the Gender Jihad, s. 32-37.

a dárkyně almužny, postící se muži a postící se ženy, zdrženliví a zdrženlivé, muži a ženy hojně Boha vzpomínající - těm všem Bůh připravil odpuštění a odměnu velikou.“ (33:35). Tím, co zakládá mravní osobnost, je zbožnost – *taqwá*, jíž je schopen dosáhnout každý jedinec bez ohledu na pohlaví. Jediné, podle čeho Bůh rozlišuje mezi lidmi, je právě jejich *taqwá* – zbožnost (49:13), nikoli pohlaví, národnost či rasa.⁸³

Jak bylo řečeno, Bůh zná jediné kritérium, podle kterého poměřuje člověka, totiž podle jeho *taqwá*. Kromě této skutečnosti vypovídá o rovnosti muže a ženy před Bohem také ustanovení, podle kterého si mají žena a muž být navzájem ochránci či pomocníky: „Věřící muži a věřící ženy jsou si navzájem ochránci (*awlijá'*), přikazují vhodné a zakazují zavrženíhodné, zachovávají modlitby, dávají almužny, poslouchají Boha a jeho Proroka. Nad těmi bude mít Bůh slitování, neboť Bůh je mocný a moudrý.“ (9:71).⁸⁴ Barlas podotýká, že termín *awlijá'*, který bývá často překládán jako „ochránci“, má mnohem širší význam – *awlijá'* si jsou navzájem rádci, pečují jeden o druhého.⁸⁵ Nejen tedy, že Korán neustavuje mezi mužem a ženou hierarchické uspořádání, ale navíc je ještě nabádá k tomu, aby spolu nesoupeřili, nýbrž si pomáhali, byli si oporou.

V souvislosti s tím, co Korán říká o bytostném určení člověka, si autorky také všímají toho, zda Korán nějakým způsobem specifikuje role muže a ženy a zda se tyto role od sebe liší.⁸⁶ V Koránu se můžeme setkat se dvěma typy rolí – jednak ty, jež se nevztahují výlučně na jedno pohlaví (tj. role, které jsou připisovány jak ženám, tak mužům) a jednak ty, jež bývají spojovány s konkrétním pohlavím. Amína Wadud v souvislosti s druhým typem rolí poukazuje na to, že jsou závislé na společensko-historickém kontextu a Korán se k jejich vhodnosti či náležitosti nikterak nevyjadřuje.⁸⁷ Jinak řečeno, text pouze bere v úvahu dobové zvyklosti, nečiní však žádná normativní tvrzení. Jedinou výjimkou, kde Korán skutečně mluví o specifické roli jednoho pohlaví, je ženská role rodičky. Wadud však zároveň upozorňuje na to, že Korán neoznačuje plození ani za primární, ani za výlučnou roli ženy. Lze tedy shrnout, že „Korán striktně nevytyčuje role ženy a role muže do takové míry, že by předkládal pouze jednu možnost

⁸³ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 36-38; HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 262; BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 142-146; AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 54.

⁸⁴ HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 262; BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 147-148.

⁸⁵ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 147.

⁸⁶ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 29, 63-65; BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 199.

⁸⁷ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 29.

pro každé pohlaví (totiž, že ženy musí naplňovat tuto roli a pouze tuto, zatímco muži musí naplňovat tamtu roli a naplňovat ji mohou pouze oni).⁸⁸

3.3.2. Boží sebe-odhalení

Kromě toho, co Korán vyjevuje o vlastní podstatě člověka, se muslimské autorky také zaměřují na to, co lze z Koránu vyčíst o Bohu, o Boží ontologii. Ze způsobu bytí Boha pak odvozují konkrétní důsledky pro Boží stvoření a pro správné pochopení Božího záměru zjeveného v Koránu. Za hlavní koncepty, které určitým způsobem vypovídají o božské skutečnosti, pokládají autorky *tawhíd* a *zulm*.

Základním principem, který proniká celým islámským učením, je bezpochyby *tawhíd*. *Tawhíd* odkazuje k jedinečnosti a jedinstvu Boží, kterou je však nutno chápat jako jednotu mnohosti, jako rozmanitost v totalitě Božího bytí. Přestože se princip jednoty (*tawhíd*) vztahuje primárně na božskou skutečnost, promítá se také do jednotlivých oblastí islámského učení, jako je kosmologie, etika, politické zřízení, mystika, atd.⁸⁹ Nyní se podívejme, jak s tímto principem pracují islámské feministky a jak ho propojují s rovností pohlaví.

Muslimské autorky jednak poukazují na to, že *tawhíd* jakožto učení o Boží jedinstvu a jedinečnosti vypovídá nutně také o nedělitelnosti Boží svrchovanosti.⁹⁰ Pokud je Bůh absolutně svrchovaný, pak není možné, aby na jeho svrchovanosti participoval ještě někdo další, například muž ve vztahu k ženě. Vláda muže nad ženou, kdy se muž stává jakousi prodlouženou rukou Boží vlády či prostředníkem mezi Bohem a ženou, zásadně odporuje principu *tawhídu*. Jediným svrchovaným vládcem a autoritou nad mužem i ženou je Bůh. Z toho plyne nejen to, že si člověk nesmí osobovat Boží svrchovanost, ale také to, že jen Bohu má člověk sloužit. Pokud člověk přijímá místo Boží autority autoritu kohokoli či čehokoli jiného, dopouští se hříchu. Svrchovanou autoritou ženy tedy nemá být muž, nýbrž Bůh. Podobně jako si v dnešní době nárokuje autoritu v rodině manžel, tak měl v široce rozvětvených rodinách předislámského období

⁸⁸ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 63.

⁸⁹ K *tawhídu* a jeho aplikaci v jednotlivých oblastech islámu viz J. E. ROYSTER, „Configurations of *tawhíd* in Islam“, *Muslim World* 77.1 (Jan 1987): 28-42.

⁹⁰ WADUD, *Inside the Gender Jihad*, s. 29; BARLAS, „Believing women“ in *Islam*, s. 13, 95-96; A. AL-HIBRI, „Divine Justice and the Human Order. An Islamic Perspective“, in W. SCHWEIKER, M. A. JOHNSON and K. JUNG (eds.), *Humanity before God: contemporary faces of Jewish, Christian, and Islamic ethics*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006, s. 238-255.

neoddiskutovatelnou autoritu otec rodiny. Otcí byli podřízeni všichni ostatní muži a ženy v rodině. V období před vznikem islámu to tedy byla autorita otce, jež stála v ostrém konfliktu s autoritou Boží. Dle Barlas Korán pojetí otcovlády jasně napadá, a to zejména v příběhu o Abrahamovi.⁹¹ Proti otcovládě, potažmo jakékoli jiné než Boží vládě, Korán staví ryzí monoteismus, podřízení se jedinému Bohu.

Princip *tawhídu* lze dále nahlížet také z perspektivy člověka stvořeného k obrazu Božimu.⁹² Pokud je Bůh jednotou v rozmanitosti, pak je i člověk, tedy lidský pár, obrazem této původní jednoty. Tuto jednotu je třeba chápat nikoli jako sloučení protikladných, nesourodých principů, nýbrž jako jednotu polarit, jež jsou vzájemně komplementární, doplňují se (Bůh jako První i Poslední, Zjevný i Skrytý, atd. – viz devadesát devět Božích jmen). Podobně je tomu s ženou a mužem – ve své jinakosti jsou vzájemně propojeni, doplňují se, vztahují se jeden k druhému, jsou na sobě závislí. Každý z nich je přitom projevem celku. Princip *tawhídu* lze rozvést ještě dále. V islámu totiž platí, že nejenom verše Koránu, ale také veškeré stvoření je považováno za znamení (*áját*) odkazující k jedinému Bohu. Celý kosmos je tak možné nahlížet jako jednotu navzdory vnitřní rozmanitosti, jako jeden velký organismus. *Tawhíd* tedy nepředstavuje jen určité učení o Bohu, ale poskytuje základnu pro celkové pojetí světa jako harmonické jednoty, pro kterou je charakteristická propojenost, souvztažnost a komplementarita.

Nyní se dostáváme k druhému termínu (*zulm*), který odkrývá cosi podstatného o božské skutečnosti. *Zulm* znamená doslova „nespravedlnost“, „útlak“, „útisk“,

⁹¹ Abraham dochází k poznání Boha a je volán k Jeho následování. Tím se však dostává do přímého konfliktu se svým otcem a jeho bohy. Abraham narušuje neotřesitelnou autoritu otce – volá ho, aby následoval jeho Boha. Tato výzva přitom nemá za cíl nastolení Abrahamovy autority, nýbrž autority Boží. Abrahamův otec to však odmítá a Abraham je tak nucen zřít se vlastního otce. Barlas tento konflikt mezi Abrahamovou vírou a poslušností otcí vykládá jako konflikt mezi patriarchátem a monoteismem. S Abrahamem dochází k prolomení otcovlády – od nových věřících se neočekává, že se podřídí Abrahamovi, ale pouze Bohu samotnému. Ostatně Abraham není ustaven symbolickým praotcem, Bůh mu nezaslibuje nespočetné potomstvo, ale ustavuje ho imámem, tedy duchovním vůdcem a příkladem (imám je termín z hlediska pohlaví neutrální). O tom, že se Abraham vzdal svých práv praotce ve prospěch Boží vlády, svědčí také příběh o obětování Abrahamova syna. Abraham se svého syna ptá, zda s obětováním souhlasí, což naznačuje, že Abraham nemá moc nad smrtí svého syna, jak tomu bylo v patriarchátu zvykem. Syn se svobodně rozhoduje a se svým údělem souhlasí. Jak Abraham, tak jeho syn se podřizují Bohu. Barlas tedy celý abrahamovský cyklus interpretuje jako paradigmatický příběh, který ukazuje na napětí, jenž vždy existovalo mezi otcovládou a Boží vládou. Viz BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 109-119.

⁹² BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 101-103; WADUD, *Inside the Gender Jihad*, s. 28-32.

„bezprávi“. Označuje tedy takový způsob jednání, kdy člověk překračuje příslušné hranice a zasahuje do práv jiného člověka. Termín *zulm* se ve spojení s Bohem vyskytuje vždy negativně – vypovídá o tom, jaký Bůh není. V Koránu se explicitně a opakovaně říká, že Bůh nikdy a vůči nikomu nečiní *zulm* (nejedná zle, není nespravedlivý, neutlačuje, neutiskuje), *zulm* je připisován pouze člověku. Jak poznamenává Wadud, termín *zulm* se v Koránu vyskytuje častěji než souhrn všech tvarů znamenajících „spravedlnost“. Fakt, že Korán častěji mluví o nespravedlnosti než o tom, co je spravedlivé, vede Wadud k závěru, že spravedlnost se zakládá především na vyvarování se nespravedlnosti.⁹³

Jak již bylo řečeno, *zulm* se vyskytuje v souvislosti s Bohem vždy jen v negativním spojení. Muslimské autorky proto zdůrazňují, že pokud Bůh nikdy nečiní *zulm*, pak ani jeho Slovo (Korán) nemůže vybízet k *zulmu*. Jinak řečeno, pokud Bůh ze své definice neutlačuje, nemůže ani Korán vybízet k tomu, aby byly ženy utlačovány.⁹⁴ Samozřejmě je možné, že se lidé někdy neshodnou na tom, zda určité jednání představuje nespravedlnost a útlak (*zulm*), či nikoli. Nicméně jak píše Barlas, „těžko lze tvrdit, že teorie, které prosazují neúplné lidství určité skupiny lidí či ospravedlňují jejich fyzické nebo morální utiskování a degradaci, nenarušují práva dané skupiny, a tudíž nevytvářejí *zulm*“.⁹⁵ Autorky se tedy shodují v tom, že společenská struktura či ideologie, která z ženy činí bytost podřadnou či podřízenou muži, porušuje Bohem darovaná práva člověku, a tudíž konstituuje *zulm*. Na tomto základě by měl být *tafsír*, který vkládá do Koránu myšlenku útlaku a nerovnosti, považován za chybné čtení a měl by být odmítnuta, neboť přisuzuje Bohu *zulm* vůči ženám.

Všechny výše uvedené koncepty vztahující se ke stvoření člověka a jeho bytostnému určení, stejně jako koncepty spojené s božskou skutečností, odrážejí dle muslimských autorek hlavní směřování koránské zvěsti, jakousi ústřední intenci. Právě proto, že tyto principy vypovídají tím nejzákladnějším způsobem o Bohu a jeho stvoření, potažmo o Božím záměru s člověkem, lze je pokládat za formující prvky

⁹³ A. WADUD, „Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender“, *Journal of Law and Religion* 12.1 (1995 - 1996): 37-50.

⁹⁴ BARLAS, „Believing women" in Islam, s. 14, 17, 204; WADUD, *Inside the Gender Jihad*, s. 4, 15; WADUD, „Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender“, s. 45-47; R. HASSAN, „Women in Muslim Culture: Some Critical Theological Reflections“, *Dialogue & Alliance* 9 (1995): 124 -137.

⁹⁵ BARLAS, „Believing women" in Islam, s. 14.

koránského světonázoru. Přestože ne všechny autorky otázku světonázoru řeší na rovině teoretické, v praxi tento princip všechny uplatňují.⁹⁶ To znamená, že k interpretaci konkrétního textu přistupují vždy již s vědomím tohoto světonázoru. Ten lze v souladu s výše zmíněnými koncepty popsat jako souhrn těchto hodnot: lidská rovnost a důstojnost, sociální spravedlnost, mravní odpovědnost, vzájemná úcta a odpovědnost jeden za druhého, harmonie. Autorky jsou toho názoru, že vzhledem k učení o vnitřní koherenci Koránu by jednotlivé části textu neměly odporovat celkovému ethosu či světonázoru Koránu.

3.4. Tematické okruhy v Koránu

Světonázor Koránu funguje jako jakési předporozumění, se kterým muslimské autorky přistupují k interpretaci jednotlivých oblastí a situací lidského života, o kterých Korán pojednává. K těmto tématům patří například manželství, polygynie, rodičovství, rozvod, sexualita, zahalování, dědictví, svědectví, majetek, zaměstnání, atd. Vzhledem k rozsahu této práce není možné představit feministickou interpretaci jednotlivých veršů v rámci všech výše uvedených tematických okruhů, proto vybírám ta témata, která bývají obecně nahlížena jako zjevně pro-mužsky orientovaná a ženy nejvíce diskriminující.

3.4.1. Polygynie

Možnost soužití muže s vícero manželkami, nikoli však ženy s více muži, bývá mnohdy nahlížena jako zjevný příklad nerovnosti pohlaví v islámu. Podívejme se nyní, jak s tímto tématem pracují islámské feministky.

Naše autorky si předně všímají dvojího kontextu – dobového a textového. Co se týče dobového kontextu, je všeobecně známo, že v předislámském období bylo na Arabském poloostrově mnohoženství široce rozšířené. Vzhledem k tomu, že muži mívali i desítky manželek, je třeba rozumět koránskému výnosu, který dovoluje muži vzít si až čtyři manželky, jako restriktivnímu opatření, nikoli jako uvolnění stávajících poměrů. V této souvislosti je zde třeba udělat malou odbočku a zmínit se o tématu změny či reformy, kterou mělo zjevení Koránu do arabské společnosti přinést. Podle muslimských autorek je patrné, že Korán spíše než aby prosazoval radikální změny ve

⁹⁶ Otázce světonázoru jako hermeneutického principu se věnuje Wadud a al-Hibrí – viz: WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 3-5,63; A. AL-HIBRI, „Divine Justice and the Human Order. An Islamic Perspective”, s. 238-255.

společnosti, raději jde cestou postupné proměny.⁹⁷ Zakazuje jen ty nejzávažnější přečiny (v oblasti týkající se žen např. vraždu nemluvňat ženského pohlaví), ostatní omezuje (např. rozvod a polygynii) a v některých případech zůstává neutrální (patriarchální uspořádání společnosti). Koncepti pozvolné proměny spojují autorky s přesvědčením, že zásadní změny v lidském uvědomění nelze provést ze dne na den, nýbrž postupně.⁹⁸ Vidí tak v tomto pozvolném přístupu jakousi pragmatičnost Božího jednání. Bůh sice určité zvyklosti výslovně nezakazuje, přesto však naznačuje, že je dobré se jim vyvarovat. Nabízí tedy vedení, správný směr, kterým je dobré se ubírat, nikoli ideální stav věcí, konečné uspořádání.⁹⁹ Wadud v této souvislosti mluví o „trajektorii společenských, politických a morálních možností“.¹⁰⁰ Jako příklad uvádí otázku otroctví. Korán totiž otroctví jako stávající praxi připouští a nezavrhuje, přestože je z jeho jednotlivých etických důrazů patrné, že otroctví nepokládá za bohulibé. Wadud poukazuje na to, že pouhé lpění na doslovném výkladu Koránu by v tomto případě nikdy nevedlo ke zrušení otroctví, nicméně „koránský ethos poctivosti, spravedlnosti a lidské důstojnosti“ k takovéto reformě vybízí.¹⁰¹ Vrátime-li se k tématu mnohoženství, muslimské autorky jsou na základě konceptu postupné reformy toho názoru, že vzhledem k dobovým zvyklostem bylo v době první komunity nereálné zrušit tradici mnohoženství zcela a hned. Z tohoto důvodu došlo nejprve k jejímu omezení s tím, že byl zároveň vymezen optimální způsob manželského soužití, který tuto praxi vylučuje. V Koránu je jasně naznačeno, že nejpříjemnějším způsobem soužití je monogamní svazek, neboť polygynie nutně ústí v nespravedlnost (4:129) a nespravedlnosti se věřící mají vždy snažit vystříhat.

Co se týče užšího kontextu, to jest sousedících veršů, do nichž je výnos o polygynii zasazen, upozorňují autorky na to, že tento kontext váže možnost polygynního

⁹⁷ AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 55-57; WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 82.

⁹⁸ AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 55; WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 82.

⁹⁹ Jinak řečeno, tradiční dogma o univerzálnosti koránského vedení zde neznamená, že by prvotní muslimská obec platila za ideální obraz hodný nápodoby v jakékoli pozdější době, nýbrž znamená, že Korán poskytuje univerzálně platné směrnice, kterými se má každá společnost řídit.

¹⁰⁰ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. xiii.

¹⁰¹ Ibid. Podobně rozpracovává toto téma Riffat Hassan, která mluví o protikladu „litéry“ a „ducha“ textu. Zatímco Korán explicitně nevolá po zrušení otroctví, následování jakési základní intence koránské etiky k němu nutně vybízí. Viz R. HASSAN, „On human rights and the Qur'anic perspective“, *Journal of ecumenical studies*, 19.3 (1982): 51-65.

manželství na specifické podmínky a tím ji značně omezuje.¹⁰² V Koránu je totiž ustanovení o polygynii spjato se zajištěním spravedlnosti pro sirotky ženského pohlaví: „Dávejte sirotkům jejich majetky a nezeměňujte špatné za dobré. Nepohlucujte jejich majetky (přidávajíc je) ke svým majetkům, neboť to je vskutku velký hřích! A bojíte-li se, že se nebudete chovat spravedlivě k sirotkům, ožeňte se za ty ženy, které vám jsou příjemné, dvě, tři, či čtyři; avšak pokud se bojíte, že nebudete spravedliví, pak pouze za jednu, nebo co vlastní vaše pravá ruka. Takto se lépe vyhnete odchýlení.“ (4:2-3).¹⁰³ Dle autorek je z textu zřejmé, že někteří opatrovníci nebyli schopni nakládat s majetkem sirotků spravedlivě. Korán v tomto případě opatrovníkovi nabízí jako řešení, aby si sirotka ženského pohlaví vzal za ženu. Sňatkem totiž manžel nabývá zodpovědnosti starat se o svou manželku. Tímto je vyloučeno, aby sirotek přišel o své jmění a zůstal nezaopatřen. Korán tedy podle feministek podmiňuje možnost oženit se až se čtyřmi manželkami tím, že je ohroženo spravedlivé nakládání s majetkem sirotků, a že s manželkami bude nakládáno spravedlivě. Lze tedy shrnout slovy al-Hibrí, že Korán „spojuje povolení oženit se s více než jednou ženou se specifickou situací a zastaralou praxí, které obě existovaly v době Proroka“, a že polygynie jistě „nepředstavuje optimální způsob uspořádání manželských vztahů“.¹⁰⁴

Na tomto příkladu feministického *tafsíru* je patrné, že autorky kladou velký důraz na kontextuální čtení Koránu. Na jeho základě nahlíží určitá ustanovení jako dobově podmíněná a odlišují je tak od univerzálně platných hodnot Koránu.

3.4.2. Zahalování (*hidžáb*)

Zahalování žen a jejich oddělenost od mužů tvoří viditelnou součást muslimské kultury. Autorky se zamýšlejí nad interpretací koránských veršů, na jejichž základě bývá zahalování obhajováno.¹⁰⁵ V Koránu jsou dvě místa týkající se zahalování

¹⁰² BARLAS, „*Believing women in Islam*“, s. 190-192; AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 58-59; WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 82-85; HASSAN, „On human rights and the Qur'anic perspective“, s. 64.

¹⁰³ Barlas uvádí, že fráze „co vlastní vaše pravá ruka“ bývá ve většině komentářů myšlena žena otrokyně či válečný zajatec. Zároveň však upozorňuje, že „aw“, které se obvykle překládá jako „nebo“, může také znamenat „to jest“. V takovém případě by fráze odkazovala k mužově zákonné manželce: „avšak pokud se bojíte, že nebudete spravedliví, pak pouze za jednu, tj. co vlastní vaše pravá ruka“. Více viz BARLAS, „*Believing women in Islam*“, s. 190-191.

¹⁰⁴ AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 59.

¹⁰⁵ Tématu zahalování se hlouběji věnuje Asma Barlas, ostatní autorky se ho jen zběžně dotýkají. Důvod spočívá patrně v tom, že otázka *hidžábu* a jeho opodstatnění v Koránu se stala předmětem rozsáhlých diskusí již před desítkami let. Například již roku 1928 vyšla monografie Nazíry Zajn al-Dín „Odhalení

muslimek, a to 33:59-60 a 24:30-31. Podle islámských feministek stejně jako liberálních muslimů však tyto verše neukládají ženám všeobecnou povinnost zahalovat si hlavu, neřkuli i obličej. Ostatně jak uvádí Barlas, až do devátého století se ženy modlily v mešitách nezahalené.¹⁰⁶ Praxe zahalování se ustavila na základě myšlenky, že ženské tělo probouzí u mužů sexuální zvrhlost, a proto musí být skryto. Tento pohled na ženské tělo postupně rozpracovali klasičtí exegeti, podle feministek však nemá v Koránu opodstatnění, stejně jako všeobecný požadavek zahalování žen.¹⁰⁷ Podíváme-li se nejprve na verše 33:59-60¹⁰⁸, zjistíme, že mluví do konkrétní situace a nejsou obecným nařízením. Prorokovy ženy i ostatní věřící muslimky si mají oblékat *džilbáb* (tj. arabský typ oděvu podobný plášti) proto, aby byly nevěřícími muži tehdejší společnosti rozpoznatelné jakožto ženy, které nejsou volně dostupné a které mají svého mužského zastánce. Zmíněný oděv je má ochránit před sexuálním obtěžováním či zneužitím, které v podmínkách otrokářské společnosti hrozilo ženám, jež nebyly na veřejnosti jasně odlišitelné od otrokyň. Důvodem tedy není skrýt ženské tělo před věřícími muslimy, nýbrž zviditelnit identitu muslimek před nevěřícími. Jinak řečeno, *džilbáb* si měly ženy oblékat kvůli zvrhlosti a zkaženosti nevěřících mužů, nikoli věřících muslimů – pro ně bylo podobné chování nepřipustné. Za zmínku stojí také fakt, že tento způsob ochrany ženy před zneužitím má dle Barlas své oprávnění ve společnosti, která jinou ochranu nenabízí (např. zákon proti sexuálnímu obtěžování, který platí v dnešní západní společnosti).¹⁰⁹ Jak je z výše uvedeného patrné, výklad klasických středověkých exegetů, který z daných veršů vyvozuje povinnost zahalování žen, je postaven na zobecnění specifického a přehlížení kontextu. Zde se dobře ukazuje rozdíl mezi klasickou muslimskou exegezí a feministickým výkladem. Feministická interpretace

a zahalení“, která o této problematice pojednává. Dalo by se tedy říci, že feministický pohled na zahalování, který tato kapitola předkládá, nepředstavuje názory radikálně nové či dosud nediskutované. Z tohoto důvodu zřejmě Wadud, Hassan a al-Hibrí nepokládají za důležité se tématem *hidžábu* zabývat podrobně.

¹⁰⁶ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 55.

¹⁰⁷ HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 274; WADUD, *Inside the Gender Jihad*, s. 176; 219-221; BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 53-58; 157-160.

¹⁰⁸ „⁵⁹Proroku, řekni svým manželkám, dcerám a věřícím ženám, aby na sebe vzaly své svrchníky (*džilbáby*). Tak je to nejvhodnější k tomu, aby byly poznány a nebyly [sexuálně] obtěžovány. A Bůh je odpouštějící, slitovný. ⁶⁰Nepřestanou-li pokrytci a ti, v jejichž srdcích je nemoc, a ti, kteří šíří pomluvy v Medíně, jistě tě pobídneme proti nim. Pak již v ní [Medíně] nebudou tvými sousedy než po krátký čas.“

¹⁰⁹ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 57.

vždy rozlišuje mezi obecným a specifickým; všímá si užšího i širšího kontextu; zkoumá příčinu a cíl Boží intervence.

Druhý oddíl spjatý se zahalováním, tj. 24:30-31¹¹⁰, vyjadřuje na rozdíl od již pojednávané pasáže obecné stanovisko Koránu ke způsobu odívání věřících, nikoli pouze ustanovení týkající se specifické situace. Korán se zde obrací jak k mužům, tak k ženám a říká jim, aby „klopili svůj zrak a střežili svá pohlaví“. Co se týče očního kontaktu, doporučuje Korán mužům i ženám vyhýbat se pohledům z očí do očí. Jak upozorňují autorky, tato směrnice je možná jen za předpokladu, že na sebe muži a ženy mohou na veřejnosti hledět. Korán tedy nepřipouští později zavedené praktiky jako je zahalování obličejů u žen či vyloučení žen z veřejného prostoru a jejich domácí izolace.¹¹¹ Co se týče náležitosti oblečení, je důležité, že Korán vyžaduje neokázalé a nevyzývavé oblečení od žen i mužů. Nevyzývavost oblečení nicméně definuje pouze jako zakrytí osobních partií. Ženy jsou navíc vybízeny k tomu, aby skrývaly své ozdoby a aby si spustily *chimár* na svá prsa. Toto je jediný rozdíl mezi požadovaným oblečením muže a ženy. Co se týče použité terminologie, ani v této pasáži se nevyskytuje běžný termín pro zahalování, tj. *hidžáb*. Místo toho se zde objevuje slovo *chimár*, což znamená „šál“. Jak uvádí Barlas, *chimár* „zakrývá prsa a šíjí, nikoli obličej, hlavu, ruce či nohy“.¹¹² Toto užití potvrzuje samotný text, který funkci *chimáru* vidí v zakrytí prsou. Fakt, že muslimští komentátoři postupně zahalili ženu od hlavy k patě, je výsledkem jejich podivného výkladu toho, co znamenají „ozdoby“. Pojem „ozdoba“ svévolně rozšířili od šperků až po vlasy i samotný obličej. Není třeba zdůrazňovat, že muslimské autorky tento způsob výkladu pokládají za svévolný a nepřijatelný. Podle nich není záměrem textu zahalit a izolovat ženy před zraky mužů, ani učinit z arabského způsobu oblečení běžného v šestém století univerzálně platnou normu pro všechny

¹¹⁰ „³⁰Řekni věřícím mužům, že mají klopit svůj zrak a střežit svá pohlaví - to je pro ně čistší, vždyť Bůh je dobře zpraven o všem, co činí. ³¹A řekni věřícím ženám, že mají klopit svůj zrak a střežit svá pohlaví a nedávat na odív své ozdoby, kromě těch, které jsou běžně vidět; že mají přetáhnout své *chimáry* přes svá hradla a neukazovat své ozdoby než svým manželům nebo otcům nebo tchánům nebo synům nebo synům svých manželů nebo bratrům nebo synům svých bratrů nebo synům svých sester nebo svým ženám nebo těm, kterým vládne jejich pravá ruka nebo mužským služebníkům, kteří nemají fyzických potřeb nebo malým dětem, které nemají pojem o nahotě žen; že nemají dupat nohama, aby se vědělo, co skrývají ze svých ozdob. Ó věřící, obraťte se všichni společně k Bohu v pokání, snad budete blaženi!“

¹¹¹ HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 275; BARLAS, „Believing women“ in Islam, s. 158.

¹¹² BARLAS, „Believing women“ in Islam, s. 55.

pozdější generace a kultury. Dle autorek Korán v dané pasáži věřícím ukládá zdrženlivost v chování i oblékání, která se týká jak mužů, tak žen.

Přestože se feministky shodnou na tom, že Korán od žen zahalování nevyžaduje, neznamená to ještě, že praxi zahalování odsuzují či odmítají. Žena má mít v první řadě volbu rozhodnout se podle toho, jak sama uzná za vhodné. Barlas se domnívá, že i v tomto případě platí koránská výzva „Nechť není žádného donucování v náboženství!“ (2:256).¹¹³ Pravdou je, že za poslední desítky let se *hidžáb* stal nositelem různých významů (symbol národní identity, islámské identity, příslušnosti k určité sociální vrstvě, apod.) a jeho nošení není vždy výrazem duchovního postoje. Například Amína Wadud, která sama pokrývku hlavy nosí, píše: „Přijala jsem a žiji myšlenku, že *hidžáb* je veřejným přiznáním sounáležitosti s islámskou ideologií. Nepovažuji jej za náboženskou povinnost, ani mu nepřikládám žádnou náboženskou důležitost či morální hodnotu *per se*.“¹¹⁴

3.4.3. Svědectví

Muslimské autorky se věnují také tématu ženy jako možného svědka určitého sporu.¹¹⁵ Obecně se má za to, že v otázce svědectví platí v islámu univerzální pravidlo, podle kterého je svědectví jednoho muže rovno svědectví dvou žen. Toto domnělé pravidlo bývá nadto spojováno s představou ženy jako nadmíru emocionální bytosti s nedostatečným intelektem. Tento postoj pokládají feministky za hluboce neislámský. Autorky poukazují na to, že případ, kdy je namísto muže jakožto svědka možné svědectví dvou žen, se váže ke konkrétní situaci a rozhodně z toho nelze vyvozovat, že „vzorec dvě za jednoho“¹¹⁶ platí absolutně. Verš, který o tomto pojednává (2:282), se vztahuje k dlužnímu úpisu, ke kterému je požadován psaný záznam a dva svědkové, „a nejsou-li dva muži, pak muž a dvě ženy z těch, které pokládáte za (vhodné) svědky; aby pokud se jedna z nich zmýlí, druhá jí mohla připomenout“ (2:282). Požadavek píše a dvou svědků má za cíl předejít jakémukoli pochybení (vědomému i nevědomému) v podmínkách smlouvy. V samotném verši je naznačeno, že může docházet k zastrahování svědků. To je zřejmě také důvod, proč je zde stanoven počet dvou svědků (případně jednoho svědka a dvou svědkyň), nikoli pouze jednoho svědka.

¹¹³ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 55.

¹¹⁴ WADUD, *Inside the Gender Jihad*, s. 219.

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 85-86; BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 189-190.

¹¹⁶ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 86.

Wadud v této souvislosti podotýká, že v tehdejší patriarchální společnosti šlo snáze zastrašit ženu a přimět ji ke křivé výpovědi, než by tomu bylo možné u muže. Toto podle ní může být důvod, proč mají být při dosvědčování obchodní smlouvy raději ženy dvě. Wadud nicméně naznačuje ještě další možnou příčinu tohoto uspořádání. Jedná se tu totiž o obchodní ujednání, které má být navíc zapsáno písařem. Je tedy pravděpodobné, že požadavek muže jakožto svědka je dán tím, že ženám se v tehdejší době nedostávalo potřebného vzdělání a informovanosti v oblasti financí. V současnosti, kdy se mají ženy rovnocenný přístup ke vzdělání, by proto neměl být činěn rozdíl mezi svědectvím muže a ženy. Z daného verše je patrné, že konkrétní ustanovení má za cíl ochránit věřitele, zajistit spravedlnost. V žádném případě z něj nelze vyvozovat, že by byla žena méně důvěryhodná než muž. Ostatně domněnku, že by Korán považoval muže za důvěryhodnějšího ženy, vyvrací ostatní koránské texty týkající se svědectví. Jak podotýká Barlas, „v Koránu je celkem pět případů týkajících se svědecké výpovědi a pouze v jednom je stanoveno opatření ohledně dvou žen“.¹¹⁷ Barlas svou pozornost obrací ke svědectví při podezření z cizoložství (24:4-9). Muž musí v případě, že chce svou manželku obvinít z cizoložství, předvést čtyři hodnověrné muže jako svědky cizoložného aktu. Toto nařízení má zabránit tomu, aby byla pošpiněna nevinná žena. Pokud manžel čtyři svědky nemá, pak má ještě jednu možnost: čtyřikrát přísahat, že říká pravdu a pátým svědectvím na sebe svolat prokletí Boží v případě, že lže (24:6-7). V takovéto situaci se žena může bránit tím, že čtyřikrát dosvědčí, že její manžel lže. Pátou přísahou pak na sebe svolává Boží hněv, pokud její manžel mluvil pravdu (24:8-9). Její slovo je však poslední a manžel ji dále nemůže obviňovat. Dle Barlas zde Korán jasně „upřednostňuje svědectví manželky před svědectvím jejího manžela a svědectví ženy před svědectvím muže; přesto muslimové nechtou toto ustanovení jako známku nerovnosti a ženské výsady“.¹¹⁸ Tento způsob propojení vykládaného verše s jinou pasáží Koránu na základě jejich tematické spřízněnosti umožňuje zasadit daný text do širšího kontextu a vidět ho v jeho komplexnosti. Podobným způsobem feministky hledají v rámci Koránu paralely jazykové při výkladu významu konkrétních slov. Jejich přístup stojí v tomto ohledu v kontrastu s klasickým středověkým způsobem výkladu, který bral pramalý ohled na kontext a jednotu textu.

¹¹⁷ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 190.

¹¹⁸ Ibid.

Z uvedených příkladů je zřejmé, že Korán žádný všeobecný vzorec „dvě za jednoho“ v otázce svědectví nepodporuje. V konkrétních situacích navrhuje řešení, která mají za cíl zajistit zúčastněným právo a spravedlnost. Z tohoto důvodu je v případě uzavírání dlužního úpisu upřednostňováno svědectví muže. Na druhou stranu v případě podezření z cizoložství je zase zvýhodněno svědectví ženy. V této souvislosti Asma Barlas upozorňuje, že myšlenka rovnosti pohlaví nutně neimplikuje identické zacházení s mužem a ženou.¹¹⁹ Korán sice jedná s mužem a ženou v určitých záležitostech odlišným způsobem, přesto však nepodporuje pojetí pohlavní nerovnosti, neboť toto odlišné zacházení neslouží ke zvýhodnění jednoho pohlaví a diskriminaci toho druhého.

3.4.4. Dědictví

S tématem svědectví souvisí v určitém smyslu ustanovení ohledně dědictví, proto se o něm krátce zmíním. Stejně jako v případě svědecké výpovědi, bývá i v případě dědictví často zjednodušován poměrně komplikovaný systém na „matematickou formuli dvě ku jednomu“¹²⁰ (tj. podíl muže se rovná polovině podílu ženy). Toto pravidlo však neplatí absolutně a váží se na něj další okolnosti, protože jej dle islámských feministek nelze považovat za diskriminující vůči ženám. Poměr, kdy žena dostává polovinu podílu muže, je jen „jeden z několika možných proporcionálních uspořádání“.¹²¹ Například, pokud má zesnulý jen jedno dítě, a to dceru, pak tato dcera zdědí polovinu majetku (4:11). Korán bere v úvahu různé typy příbuzenských vztahů pozůstalých (rodičů, sourozenců, potomků i vzdálených příbuzných) a jejich různé kombinace. Je tedy pravda, že sestra dědí polovinu podílu bratra, nicméně „jiné ženy různého stupně příbuzenství mohou zdědit více, než ostatní muži“.¹²² Podíváme-li se na to, proč sestra dědí pouze polovinu bratrova podílu, zjistíme, že ani zde se nejedná o znevýhodnění. Al-Hibrí rozdíl mezi podílem sestry a podílem bratra popisuje jako rozdíl mezi čistým a hrubým ziskem.¹²³ Zděděný podíl sestry se totiž stává jejím nezcizitelným majetkem, se kterým může nakládat, jak uzná za vhodné. Bratrův podíl se však stává majetkem, ze kterého je povinen odvádět výdaje na „podporování různých žen, starších mužů a dětí

¹¹⁹ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 130-133,189.

¹²⁰ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 87.

¹²¹ *Ibid.*, s. 87.

¹²² AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 49.

¹²³ *Ibid.*, s. 50.

své rodiny, přičemž jednou z nich může být i jeho sestra“.¹²⁴ Závěrem lze tedy říci, že dědické zákony v islámu jsou poměrně komplikované a nelze je zjednodušit na jeden matematický vzorec. Dědické zákony měly zajistit spravedlivé rozdělení majetku mezi příbuzné, a to muže i ženy. Vzhledem k tomu, že ženy byly v předislámském období z dědictví běžně vyloučeny, lze islámskou reformu dědického uspořádání z hlediska zrovnoprávnění ženy pokládat za podstatnou.

3.5. Kontroverzní verš 4:34

Podíváme-li se na dílo jakékoli islámské feministky, která se zabývá interpretací Koránu, nebude v ní chybět výklad veršů 4:34 a 2:228, na jejichž základě bývá obvykle dokazována nadřazenost muže nad ženou v islámu. Klíčovým veršem je pak zejména verš 4:34, neboť se netýká jen údajné nadřazenosti muže, ale také oprávněnosti bití ženy. Zvláště z tohoto druhého důvodu bývá označován za jeden z nejkontroverznějších veršů Koránu. Vzhledem k tomu, jak ústřední roli tento verš hraje v diskuzi o postavení ženy v islámu, nelze se mu v této práci nevěnovat. Níže se tedy pokusím nastínit, jakým způsobem se ho snaží islámské feministky interpretovat. V této souvislosti je třeba připomenout, že Korán představuje autentické Slovo Boží, na jehož obsahu ani formě nemá člověk žádného podílu. Z tohoto důvodu není možné ani ty nejproblematictější verše, které jsou spjaty s dobovým patriarchálním systémem, odmítnout s odkazem, že promítají stanovisko autora, který je zapsal. Tímto se možnosti muslimských exegetů liší od možností jejich křesťanských kolegů a kolegyně, pro které je Bible Božím slovem ve smyslu inspirovanosti autorů jednotlivých biblických knih. Je tedy pochopitelné, že interpretace daného verše představuje pro islámské feministky skutečnou výzvu.

Překlad verše 4:34 je vzhledem k nejednoznačnosti určitých termínů z velké části již jeho interpretací, proto se jednotlivé překlady tohoto verše liší víc, než bývá běžné. Níže se pokusím o pracovní překlad. Sporné termíny ponechávám v originálu, přičemž jejich možné významy jsou naznačeny v hranatých závorkách.

„Muži jsou *qawwámína* [opatrovníci, ochránci, pečovatelé, správci, poručníci] vzhledem k ženám na základě toho, čím Bůh *faddala* [upřednostnil] některé z nich před jinými a proto, že vynakládají ze svých majetků. A ctnostné ženy jsou zbožné a střeží v nepřítomnosti (mužů), co jim Bůh uložil střežit. A ty, od nichž se obáváte *nušúz*

¹²⁴ AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 50.

[neposlušnost, porušení manželských povinností, stav manželské disharmonie], napomeňte (nejprve), (poté) odmítněte s nimi sdílet lože a (jako poslední) *jadribúhunna* [bijte je, držte je v izolaci]. Avšak pokud vás poslechnou, nevyhledávejte proti nim způsoby (rozhořčení). Vždyť Bůh je vznešený, veliký.“

Než přistoupím k feministickému výkladu tohoto verše, krátce se zmíním o jeho tradiční interpretaci. Nelze zde samozřejmě rozebírat komentáře jednotlivých středověkých učenců samostatně, nicméně vzhledem k tomu, že se tradicionalistický pohled na tento verš v těch hlavních rysech shoduje, dovolím si provést nutnou generalizaci a nabídnout jakousi shrnující verzi klasického islámského výkladu verše 4:34.¹²⁵ Tento verš lze v základě rozdělit na dvě části, z nichž první se týká pojetí *qiwáma* u muže a druhá pojednává o otázce *nušúz* na straně ženy. Co se týče první části, středověcí učenci vykládají termín *qawwámúna* jako „poručníci“, ačkoli jeho význam je také „ochránci“. Verš podle nich říká, že muži mají právo kontroly nad ženou, protože byli Bohem upřednostněni před ženami a protože jim byla uložena zodpovědnost zaopatřovat ženy ekonomicky. Termín *nušúz*, který je ústředním tématem druhé části verše, vykládají středověcí komentátoři různě: od manželčiny neposlušnosti až po společnou rebelii žen vůči mužům ohrožující pořádek zranitelné prvotní komunity. Ať tak nebo tak, společným jmenovatelem se zdá být vždy určitá míra neposlušnosti či revolty ženy vůči muži. Dle exegetů verš pro tento případ navrhuje konkrétní kázeňský postup: napomenutí, fyzickou odloučenost a bití. Lze tedy shrnout, že v rámci klasické exegetické tradice byl a zůstává verš vykládán tak, že potvrzuje nadřazené postavení muže vůči ženě a oprávněnost bití ženy. Na druhou stranu je třeba říci, že učenci odedávna vnímali fyzický zákrok muže vůči ženě jako problematický vzhledem ke koránské etice i příkladu proroka Muhammada, který takové jednání vždy odsuzoval. Z tohoto důvodu se snažili opatření týkající se bití ženy alespoň omezit v jeho možné aplikaci. Na základě Prorokových výroků zachycených v *hadíthech* došli k závěru, že muž může uhdít svou ženu pouze za následujících předpokladů. První podmínkou je, že žena spáchá *nušúz*. Muž musí dále dodržovat posloupnost jednotlivých kroků navržených veršem: nejprve s ženou komunikovat, poté uskutečnit fyzické odloučení

¹²⁵ Vycházím zde ze studie Muhammada Mahmúda, která mapuje jednotlivé způsoby interpretace verše 4:34 – viz M. MAHMOUD, „To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas Over Qur'an, 4:34“, *Journal of the American Oriental Society* 126.4 (2006): 537-550.

a až jako poslední možnost může ženu uhodit. Bití se musí vyhnout obličejí a jeho povaha nesmí být taková, aby způsobila jakékoli zranění. Tento způsob čtení, který zdůrazňuje mírnost až symbolickou povahu bití, pak lze pokládat za obecně uznávanou normu mezi muslimskými autoritami minulosti i současnosti.

Z pohledu islámských feministek je tradiční islámská interpretace verše 4:34 v rozporu s širším kontextem koránského učení – odporuje jak absolutní Boží spravedlnosti, tak pojetí lidské rovnosti a koránskému pohledu na manželské soužití. Islámské feministky se proto věnují alternativnímu způsobu čtení tohoto verše.

Sloveso *qáma*, od něhož je odvozen tvar *qawwámúna*, má množství významů, mimo jiné znamená „pečovat“, „starat se“, „zaopatřovat“. Právě tento význam termínu *qawwámúna* autorky připisují (tedy „ti, kteří pečují“), a to ve smyslu materiálního zaopatřování. Termín *qawwámúna* tak podle nich odkazuje k funkci živiteli rodiny.¹²⁶ Tradicionalistický výklad, který daný termín překládá jako „poručníci“, dle autorek opomíjí kontext daného verše i celého Koránu, který na jiném místě o muži a ženě říká, že jsou sobě navzájem pomocníky a opatrovníky (*awlijá'*). Hassan je dále toho názoru, že první věta verše je spíše normativní než deskriptivní: Korán prý neříká, že muži jsou zaopatřovatelé rodiny, nýbrž že jimi mají být.¹²⁷ Jedná se zde o spravedlivé rozdělení zodpovědností v rodině i struktuře společnosti. Vzhledem k tomu, že ženy rodí děti, neměly by být zatíženy starostmi o obživu. Na druhou stranu z toho nelze odvozovat, že ženy živitkami být nemohou, pokud samy chtějí. Ve verši je spojení „muži jsou *qawwámúna* vůči ženám“ určeno jednak tím, že Bůh něčím upřednostnil (*faddala*) jedny před druhými a jednak tím, co muži vynakládají ze svého majetku. Wadud se věnuje ostatním výskytům slovesa *faddala* v Koránu a upozorňuje, že v žádném z případů, kdy Bůh upřednostňuje (*faddala*) určitou skupinu lidí či jednotlivce před jinými, se nejedná o přednost v absolutním slova smyslu.¹²⁸ Toto upřednostnění spočívá spíše v tom, že Bůh daného jedince obdaří něčím navíc, přičemž tato výsada má funkci zkoušky pro toho, kdo ji obdržel. Verš tedy nelze vykládat tak, že muži jsou ve své podstatě nadřazení ženám. Co je však ona výsada, již byli muži obdařeni? Autorky se shodují v tom, že je tu řeč o finančních zdrojích, neboť mužům je vyměřen větší podíl na dědictví. To potvrzuje i následující část verše – „vynakládají ze svých majetků“. Dle

¹²⁶ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 72; HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 264; BARLAS, „Believing women" in Islam", s. 186.

¹²⁷ HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 264.

¹²⁸ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 69.

autorek se celá věta týká jednoho tématu – mužovi funkce ekonomicky zaopatřit ženu. Verš tedy můžeme interpretovat tak, že „pověřuje muže, aby ze svých ekonomických prostředků, ve kterých byli „upřednostněni“ (bylo jim jich dáno více než ženám), podporovali ženy“.¹²⁹ Vrátime-li se ještě k termínu *faddala*, druhá věc, kterou autorky zdůrazňují, je, že ne všem mužům byla dána stejná výsada a ne všem mužům byla dána výsada nad všemi ženami, neboť ve verši stojí „čím Bůh upřednostnil některé z nich před jinými“.¹³⁰ Nelze tedy vyvozovat, že muži jako třída jsou *qawwámúna* (zaopatřovatelé) vzhledem k ženám jako třídě. Muž má být zaopatřovatelem rodiny, pokud mu bylo dáno více prostředků než ženě.

Co se týče druhé části verše, jednotlivé feministické výklady se mezi sebou v něčem odlišují. Například Hassan vychází z toho, že se celý verš, nejen jeho první část, týká mužů a žen obecně, tedy celého společenství, nikoli jen oblasti manželství. Zatímco v první části Korán oslovuje muže a ukládá jim pečovat o ženy, v druhé části se obrací k ženám a volá je k tomu, aby naplnily svou primární funkci být matkami. Hassan zde termín *sálihát* (ctnostné ženy) propojuje se slovem *saláhija*, které znamená „schopnost“ či „způsobilost“, což podle ní odkazuje ke specifické ženské schopnosti plodení. Termín *nušúz* pak vykládá jako „masovou vzpouru na straně žen proti jejich funkci plodit potomky“.¹³¹ V případě takové vzpoury by byla ohrožena existence společenství, proto Korán nabízí komunitě jako řešení konkrétní postup, kterým je třeba proti ženám zasáhnout. Vzhledem k poslednímu kárnému kroku, který je v Koránu popsán slovesem *daraba*, Hassan upozorňuje, že „bít“ je jen jeden z možných významů. Sama vykládá *daraba* s odkazem na slovník *Tádž-al-‘Arús* jako „držet v domácím vězení“. Podle Hassan tedy druhá část verše upozorňuje ženy na jejich zodpovědnost být matkou a pro případ hromadné vzpoury žen proti této jejich funkci navrhuje řešení, jehož posledním krokem je držet ženy v domácím vězení. Jako méně násilná působí interpretace ostatních feministek, které na základě dobového pozadí a kontextu koránského učení docházejí k závěru, že verš má ve své podstatě restriktivní povahu – má zamezit násilí páchaného na ženách. Nejprve se však podívejme na výklad jednotlivých termínů. Zatímco al-Hibrí vykládá termín *nušúz* s odkazem na Prorokovo poslední kázání (*Chutbat al-Wadá‘*) jako „cizoložství“, Wadud poukazuje na to, že

¹²⁹ BARLAS, „Believing women“ in Islam, s. 186.

¹³⁰ Ibid., s. 187; WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 69; HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 264.

¹³¹ HASSAN, „Feminism in Islam“, s. 265.

„Korán užívá termínu *nušúz* pro muže i ženu, proto *nušúz* nemůže znamenat „neposlušnost vůči manželovi“¹³², jak bývá termín často interpretován v rámci tradicionalistického proudu. Wadud argumentuje také tím, že Korán na žádném místě neříká, že by žena měla poslouchat svého muže. Termínu proto rozumí jako „nesouladu mezi manželem a manželkou“, jako manželskému rozporu.¹³³ Z toho také vyplývá, že třístupňové řešení, které Korán v případě *nušúz* navrhuje, chápe Wadud nikoli jako kázeňský postup proti neposlušné manželce, ale jako způsob řešení manželského sporu – komunikace mezi manželi, poté fyzická odloučenost, poté *darbun* („bití“). Co se týče prvního kroku (vzájemné komunikace), Wadud po mém soudu poněkud přehlíží dosah slovesného tvaru *fa‘izúhunna*, který implikuje jednostrannou komunikaci ze strany muže, znamená proto spíše „napomeňte je“. Barlas v podstatě svůj vlastní výklad nenabízí, namísto toho uvádí a doplňuje myšlenky Hassan, al-Hibrí a Wadud a rozehrává vícero možných interpretací. Nyní se však podívejme, jak se autorky staví k významu slova *jadribúhunna* obecně chápaného jako „bijte je“. Wadud sice zmiňuje i jiné možné významy slovesa *daraba*, její argumentace ovšem na tomto místě není příliš jasná, neboť tyto alternativní významy nejsou v daném verši použitelné. Ostatně nakonec sama uznává, že *jadribúhunna* skutečně odkazuje k „bití“ či „uhození“ ženy. S tímto významem pracuje i al-Hibrí a Barlas, ačkoli Barlas zároveň upozorňuje na neprůkaznost této významové varianty. Autorky se posléze věnují tomu, jaké konkrétní jednání je tu pod slovem „bijte je“ míněno. Wadud zdůrazňuje významovou odlišnost tvaru *daraba* od druhého kmene téhož slovesného kořene - *darraba*, které znamená „intenzivně bít“, „opakovaně uhodit“. Tvar použitý ve verši tedy odkazuje k lehčímu bití či uhození, nikoli násilnému zákroku muže vůči ženě. Feministky také poukazují na koránské pojetí ideálního manželského soužití i příklad proroka Muhammada, který jakýkoli typ násilí na ženách přísně odsuzoval. Vzhledem k vnitřní soudržnosti Koránu se domnívají, že tento verš proto není možné vykládat jako povolení fyzicky ubližovat ženě. Jazyková analýza, zasazení verše do kontextu Koránu a v neposlední řadě fakt, že „bití“ představuje ve verši až jakousi poslední možnost, zklamou-li ty předešlé, svědčí

¹³² WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 75.

¹³³ Tento výklad se však může zdát poněkud sporný vzhledem k následující větě [„Avšak pokud vás poslechnou, nevyhledávejte proti nim způsoby (rozhořčení)“], která nasvědčuje spíše tomu, že se jedná o neposlušnost ze strany manželky, než o manželský spor. Podle Wadud však poslední věta poukazuje pouze k dobové povaze manželství, ve kterém byla žena běžně poslušná muži. Dle Wadud leží důraz této věty na mužově zacházení s ženou: „Manželům je nařízeno ‚nehledat důvodu proti‘ manželkám, které jsou poslušné.“ Viz *Ibid.*, s. 77.

dle autorek o tom, že záměrem tohoto verše bylo „zabránit neomezenému násilí vůči ženám“.¹³⁴ Al-Hibrí považuje Koránem předepsaný třístupňový postup za „opatření určené k zvládnání hněvu agresivního patriarchálního muže, který by se pravděpodobně uchýlil k použití násilí jako k prvnímu východisku“¹³⁵. Autorky v této souvislosti zdůrazňují dobový kontext, totiž že v předislámském období nebylo násilí na ženách žádnou vzácností. Pro muslimy prvotní komunity pak tato praxe byla dědictvím minulosti.¹³⁶ Feministky jsou tudíž toho názoru, že záměrem verše bylo výrazně omezit stávající praxi tak, aby postupně došlo k jejímu úplnému vymizení. Například Barlas píše: „V době, kdy muži nepotřebovali svolení k fyzickému násilí na ženách, tento verš nemohl jednoduše fungovat jako povolení; v rámci tohoto kontextu mohl být pouze omezením vzhledem k tomu, že Korán ustanovil *daraba* nikoli prvním, dokonce ani druhým, nýbrž až třetím krokem možného východiska.“¹³⁷

Závěrem lze říci, že feministický výklad verše 4:34 poměrně úspěšně nabourává tradiční interpretaci první části verše, která obhajuje pojetí mužské nadřazenosti. Na základě jazykového rozboru celého souvětí a studia významů termínu *qawwámúna* a slovesa *faddala* docházejí feministky k závěru, že lze celou pasáž interpretovat velmi konkrétně – totiž jako ustanovení týkající se mužovi zodpovědnosti za materiální zajištění ženy. V případě druhé poloviny verše se zdá být feministická pozice poněkud slabší. Co se týče výkladu Riffat Hassan, její radikální způsob kontextualizace vzbuzuje určité pochybnosti. Nasnadě je otázka, zda je výklad termínu *nušúz* jako „masové vzpoury na straně žen proti jejich funkci plodit potomky“ obhajitelný vzhledem k tomu, že pro takovýto výklad neexistuje žádný literárně-historický podklad. Jako zajímavější se dle mého soudu jeví metoda výkladu, kterou volí Wadud a al-Hibrí. Tyto autorky na základě jazykové analýzy a dobového kontextu obhajují restriktivní povahu případného bití ženy (ať už v případě cizoložství či manželského rozbroje). Základem jejich interpretace je pojetí postupné reformy. V tomto konkrétním případě to znamená, že záměrem textu není povolit násilí na ženách, ale postupně dosáhnout úplného vymícení

¹³⁴ WADUD, *Qur'an and Woman*, s. 76.

¹³⁵ AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 62.

¹³⁶ Al-Hibrí zmiňuje situaci, při které dle dochovaných materiálů (*Tafsír al-Bajdáwi*; Al-Tabarího *Džámi' al-Baján* a další) došlo ke zjevení verše 4:34. Ženy si údajně Prorokovi stěžovali na tvrdé zacházení svých manželů, načež se Prorok rozhodl násilnému jednání mužů zamezit tím, že dal ženám právo odvety (*qisás*). Ještě tentýž večer se prý muži shromáždili u Proroka, aby vyjádřili svůj nesouhlas s jeho nařízením, poté Prorok údajně obdržel zjevení verše 4:34. Viz AL-HIBRI, „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities“, s. 59-60.

¹³⁷ BARLAS, „Believing women" in Islam, s. 188.

existující praxe. Tímto způsobem se feministky snaží omezit platnost daného ustanovení na konkrétní situaci prvotní muslimské obce a argumentovat ve prospěch faktického zrušení domácího násilí. Navzdory tomuto způsobu výkladu zde však stále zůstává určité napětí, neboť text přeci jen umožňuje bití ženy (přestože v určitém kontextu a s určitým záměrem). Toto je také důvod, proč se Barlas nakonec přiklání k variantě, kterou nabízí Hassan, neboť její interpretace případné násilí na ženách vylučuje. Barlas se ve svém díle dotýká otázky textové polysémie a zdůrazňuje, že samotný Korán si je vícevýznamovosti textu vědom, když říká, že některé významy jsou lepší než jiné (např. ve verši 39:18 – „Ti, kteří slyší Slovo a následují to nejlepší v něm...“).¹³⁸ Barlas je přitom toho názoru, že výklad, který do textu Koránu vnáší určité formy nespravedlnosti (*zulm*) ze strany Boha, je třeba pokládat za výklad nevhodný. V souvislosti s veršem 4:34 proto píše, že „i když se nemůžeme všichni shodnout na nejvhodnější interpretaci, měli bychom být schopni přiznat, že vykládat tento verš jako oprávnění k bití manželek nebo k vynucení jejich poslušnosti, není přijatelné v tom, že to není nejlepší význam, který můžeme z Koránu odvodit“.¹³⁹ S tím souvisí i téma interpretační zodpovědnosti, které Barlas zmiňuje v doslovu: „význam se nachází v Koránu, ale zodpovědnost za jeho správné znovuobjevení spočívá na čtenářích“, proto „hermeneutické volby jsou vždy také mravní a etické volby“.¹⁴⁰ Problematickým zůstává verš také pro Amínu Wadud, což je vidět na proměně jejího postoje. Zatímco v první knize (*Qur'an and Woman*) rozpracovává interpretaci založenou na pojetí postupné reformy (viz výše), ve své další knize (*Inside the Gender Jihad*) přiznává: „Tento verš se nedá žádným způsobem obejít, i když jsem to po dvě desetiletí zkoušela pomocí různých metod. Jednoduše neomlouvám a nemohu omlouvat povolení, aby muž ‚bil‘ či použil *jakýkoli způsob* úderu vůči ženě.“¹⁴¹ Wadud tedy nakonec dochází do bodu, kdy považuje za legitimní součást interpretace říci textu „ne“, pokud je tato pozice zároveň podepřena poukazem k textu. Podle Wadud to není ani ne-islámské, ani heretické, neboť vše, co stojí za doslovným Koránem, může být pokládáno za „supra-text, odmítnutí textu, post-text, či způsob vyslovení ‚ne‘“. Tento způsob odmítnutí textu, ke kterému Wadud

¹³⁸ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 16. Pro porovnání uvádím ještě anglický překlad J. Alího: „Those who listen to the Word, and follow the best (meaning) in it“.

¹³⁹ BARLAS, „*Believing women*“ in *Islam*, s. 189.

¹⁴⁰ *Ibid.*, s. 206, 207.

¹⁴¹ WADUD, *Inside the Gender Jihad*, s. 200.

nakonec dospívá, stejně jako důraz na interpretační zodpovědnost, jež předkládá Barlas, jasně ukazují, že kontextuální způsob interpretace má jen omezené možnosti.

4. Některé hermeneutické principy feministické interpretace Koránu

V předešlé kapitole byla na práci čtyř předních feministických autorek představena základní témata a zaměření feministické exegeze v islámu. Na konkrétních případech bylo také možné nahlédnout, jaké hermeneutické principy autorky ve své exegetické činnosti uplatňují. Nyní se pokusím tyto hermeneutické principy stručně shrnout.

4.1. Vědomí subjektivity

Přinejmenším u Wadud a Barlas se setkáváme s přiznanou subjektivitou interpretace. Feministky uznávají, že každá interpretace odráží pozici a zájmy interpreta, vychází ze čtenářova předporozumění, proto nemůže být nezaujatá. Neexistuje tedy jeden objektivní způsob interpretace, nýbrž množství různých výkladů. Zároveň se však feministky vyhýbají etickému relativismu, když poukazují k tomu, že ne všechny výklady jsou přijatelné. Kritéria pak odvozují ze samotného Koránu, který jednak varuje před selektivním způsobem čtení (např. 15:91-93) a jednak nabádá k následování toho nejlepšího možného významu textu (např. 39:18). Za nejlepší možný výklad přitom dle feministek nelze považovat čtení, které působí nespravedlnost a útlak.

4.2. Postačitelnost Koránu

Feministický *tafsír* považuje Korán sám o sobě za postačující zdroj zjevení. Nepokládá tedy za nutné (ani vhodné) vykládat Korán na základě sekundárních náboženských textů, jako jsou *hadíthy*, nýbrž se drží zásady *tafsír al-Qur'án bi-l-Qur'án*, tedy výklad Koránu Koránem. Zatímco Korán je neomylný, u *hadíthů* totéž platit nemusí.

4.3. Hermeneutika *tawhídu* (vnitřní jednoty)¹⁴²

Oproti fragmentárnímu přístupu tradiční exegetické tradice, která zkoumá jednotlivé verše jako samostatné jednotky, prosazují islámské feministky hermeneutiku *tawhídu*, totiž vnitřní jednoty celého Koránu, která proniká všemi jeho částmi. Jednotlivé texty spolu souvisejí, jsou provázané a jejich vnitřní spojitost nelze přehlížet. Jen s ohledem na celek lze správně porozumět jednotlivému a naopak. Feministický

¹⁴² Označení "hermeneutika *tawhídu*" navrhla Amína Wadud – viz WADUD, *Qur'an and Woman*, xii.

přístup je tedy přísně kontextuální – zkoumán je jak nejbližší kontext daného verše, tak jeho začlenění v rámci celé knihy.

4.4. Jazyková analýza

Feministky se zaměřují na kompozici textu, významy jednotlivých termínů, textové varianty. Postupují přitom kontextuálně, provádějí analýzy v rámci celého Koránu – všímají si toho, jaké termíny v jakých souvislostech Korán užívá, jejich četnosti, apod. Zaměřují se nejenom na to, jak Korán říká to, co říká, ale také na to, co text neříká, kde mlčí. Text totiž promlouvá i tím, že mlčí – mlčení může značit opozici, neutralitu, lhostejnost, atd. Feministky interpretují mlčení textu ve světle vysloveného učení textu. Nadto také poukazují na omezení, která nám při snaze postihnout to, co přesahuje hranice genderu (a koránská zvěst tyto hranice jistě přesahuje), klade genderově zabarvený jazyk.

4.5. Zřetel na světonázor Koránu

Feministky při interpretaci berou ohled na to, jakým způsobem se konkrétní verš vztahuje k „duchu“ textu, k jeho světonázoru. Na základě konkrétních principů a konceptů v Koránu ukazují, že součástí tohoto světonázoru jsou hodnoty jako Boží spravedlnost a svrchovanost, lidská rovnost a důstojnost, mravní zodpovědnost, vzájemná péče a duchovní růst. Jednotlivé verše by tedy podle feministek neměly být v rozporu s těmito principy.

4.6. Přiznaná historicita Koránu

Islámské feministky pojmají text Koránu jako podmíněný společenským, politickým a ekonomickým kontextem doby, do které byl zjeven. Rozlišování mezi historicky podmíněnou a nadčasovou rovinou Koránu jim umožňuje přenést zvěst Koránu do kontextu dnešní společnosti a jejích potřeb. Dalo by se říci, že kontextualizace je způsob, jakým se feministky snaží dostat nároku Koránu na univerzální vedení lidstva. V přímém protikladu k tomuto pojetí stojí východisko konzervativní exegetické tradice. Tradiční exegeze kontextualizaci odmítá, neboť podle ní univerzální charakter koránské zvěsti spočívá právě v ahistoricitě Koránu. Z tohoto úhlu pohledu je také pochopitelná snaha konzervativců oživit a zachovat model prvotní muslimské komunity. Tyto dva protikladné přístupy se opírají o rozdílné pochopení

učení o nestvořenosti Koránu. Pro feministky je samotné Boží slovo nestvořené, nicméně jeho pozemskou realizaci chápou jako stvořenou. Pro konzervativce je pak nestvořená i samotná forma Boží řeči.

4.7. Princip postupné reformy

Princip postupné reformy stojí na předpokladu, že Korán podporuje postupné zavádění změn ve společnosti. Přestože určité reformy zavedl Korán jako závazné, v některých oblastech pouze naznačil směřování, kterým se mají lidé ubírat, jakousi cestu k reformě (zjevné je to v případě otroctví). Tento přístup bývá odůvodňován tím, že radikální převrat stávajících poměrů jednoduše nebyl možný, neboť změna lidského uvědomění vyžaduje určitý čas. Islámské feministky pracují s myšlenkou, že Korán nastartoval reformu v ženské otázce, která měla pokračovat i poté, co bylo zjevení ukončeno.

Závěr

Záměrem této práce bylo představit nový způsob interpretace Koránu. Tento nový přístup nabourává určitou jednostrannost ve výkladu, která je dána tím, že doposud byla interpretace Koránu doménou mužů. Poměrně nedávno začaly ženy vnímat tento fakt jako nespravedlnost a rozhodly se vstoupit do prostoru, který jim byl dříve zapovězen. Ženy se tak začaly aktivně podílet na tvorbě teologických významů, na definici islámu.

Feministická analýza zahájila proces rozplétání patriarchátu a islámu. Ženy v Koránu objevují revoluční učení o rovnosti všech lidí, absolutní Boží spravedlnosti, lidské sounáležitosti a důstojnosti, zkrátka genderově spravedlivý islám. Pro islámské feministky se tak Korán stává zdrojem osvobození, nikoli útlaku. Teologické zkoumání přitom není pro feministky cílem *per se*, je teprve základem ke společenské angažovanosti. Feministická interpretace Koránu je vždy spojena s aktivitou, vybízí ženy k tomu, aby vedly „gender *džihád*“.

Zasadíme-li feministický *tafsír* do kontextu moderních proudů islámské exegeze, zjistíme, že pokračuje v tradici historicko-kritické metody a navazuje na díla liberálních myslitelů, jako jsou Fadlur Rahmán, Muhammad Arkún či ‘Abdulkarím Sorúš (viz 1. kapitola). Přínos feministické exegeze tedy nespočívá ve vypracování nějaké zcela nové hermeneutické metody, jako spíše v propojení již existujících hermeneutických principů s novou oblastí zájmu – s otázkou genderu.

Co se týče odezvy konzervativních muslimů, rozhodně není černobílá. To, že se ženy zapojují do teologického tázání, není samo o sobě odsuzováno. Nedá se ani říci, že by tradicionalisté odmítali všechny závěry feministické interpretace. Například feministická interpretace stvořitelské narace, která vyzdvihuje stejnou podstatu a původ muže a ženy, či zdůrazňování konceptu *awlijā*’ jako základu partnerského vztahu bývá i v tradičních kruzích obvykle přijímáno. Feministická interpretace se stává nepřijatelnou až ve chvíli, kdy na základě rozlišování mezi dobově podmíněnou a nadčasovou rovinou textu omezuje platnost určitých nařízení na dobu prvotní komunity. Způsob interpretace, který se snaží postihnout intenci daného textu a přenést ji do kontextu dnešní doby, aniž by lpěl na doslovném významu textu, je tradicionalisty odsuzován. Pojetí Koránu jako historicky podmíněného textu totiž představuje pro konzervativní proud islámu ten největší problém. V tomto světle lze tedy za přínos

feministické interpretace považovat také fakt, že znovu otevírá diskusi o hlavních teologických otázkách, jako je nestvořenost Koránu.

Seznam použité literatury

Primární literatura:

AL-HIBRI, Azizah. „Divine Justice and the Human Order. An Islamic Perspective.” In W. SCHWEIKER, M. A. JOHNSON and K. JUNG (eds.). *Humanity before God: contemporary faces of Jewish, Christian, and Islamic ethics*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006. s. 238-255.

AL-HIBRI, Azizah Yahia. „Muslim Women's Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities.” *Journal of Law and Religion* 15.1/2 (2000 - 2001): 37-66.

BARLAS, Asma. „Believing women" in Islam : unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. Austin, TX: University of Texas Press, 2002. xvi, 254 s.

HASSAN, Riffat. „Feminism in Islam.” In A. SHARMA, K.K. YOUNG (eds.). *Feminism and world religions*. Albany: SUNY Press, 1999. s. 248-278.

HASSAN, Riffat. „On human rights and the Qur'anic perspective.” *Journal of ecumenical studies* 19.3 (1982): 51 -65.

HASSAN, Riffat. „Women in Muslim Culture : Some Critical Theological Reflections.” *Dialogue & alliance* 9 (1995): 124 -137.

Holy Quran [online]. IslamiCity, c1995-2009, [cit. 10. června 2009]. Dostupné z <http://www.islamicity.com/mosque/arabicscript/Ayat/1/1_1.htm>.

Korán [z arabského originálu podle různých vydání přeložil, předmluvou, komentářem a rejstříkem opatřil Ivan Hrbek]. 7. vyd. Praha: Academia, 2000. 797 s.

WADUD, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006. xvii, 286 s.

WADUD, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999. xxvi, 118 s.

WADUD, Amina. „Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender.” *Journal of Law and Religion* 12.1 (1995 - 1996): 37-50.

Sekundární literatura:

ABU-ZAYD, Nasr. „The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an.” *Alif: Journal of Comparative Poetics* 23 (2003): 8-47.

AHMED, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, London: Yale University Press, 1992. viii, 296 s.

BADRAN, Margot. „Between Secular and Islamic Feminism/s : Reflections on the Middle East and Beyond.“ *Journal of Middle East Women's Studies* 1.1 (2005): 6-28.

BADRAN, Margot. „Exploring Islamic Feminism,” [online]. Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, Event Summary (November 30, 2000), [cit. 2. března 2009]. Dostupné z <http://www.wilsoncenter.org/index.cfm?topic_id=1426&fuseaction=topics.event_summary&event_id=42775>.

BADRAN, Margot. „Islamic Feminism: What's In a Name?“ *Al-Ahram Weekly Online* [online]. 569 (2002), [cit. 2. března 2009]. Dostupné z <<http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>; accessed 5 May 2007>.

BADRAN, Margot. „The Feminist Vision in the Writings of Three Turn-of-the-Century Egyptian Women.“ *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* 15.1/2 (1988): 11-20.

BADRAN, Margot; COOKE, Miriam (eds.). *Opening the gates: an anthology of Arab feminist writing*. 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press, 2004. xlvii, 461 s.

BERG, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. London: RoutledgeCurzon, 2005. xii, 251 s.

GÄTJE, Helmut; WELCH, Alford T. *The Qur'ān and Its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976. xiv, 313 s.

GOLLEY, Nawar Al-Hassan. „Is Feminism Relevant to Arab Women?“ *Third World Quarterly* 25.3 (2004): 521-536.

KERMANI, Navid. „From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the literary study of the Qur'an.” In S. TAJI-FAROUKI (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford university press, 2004, s. 179-180.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1998. 292 s.

LEEMHUIS, Fred. „Origins and Early Development of the Tafsīr Tradition.” In A. RIPPIN (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford: Clarendon, 1988, s. 1-30.

MAHDI, Ali Akbar. „The Iranian Women's Movement: A Century Long Struggle.“ *The Muslim World* 94.4 (October 2004): 427-448.

MAHMOUD, Mohamed. „To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas Over Qur'an, 4:34.” *Journal of the American Oriental Society* 126.4 (2006): 537-550.

MIR, Mustansir. „Scientific Exegesis of the Qur'an-A Viable Project?” *Islam & Science* [online], 2 (2004): 485–492. [cit. 2. března 2009]. Dostupné z <http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-3824407_ITM>.

MIR, Mustansir. „The Sura as a Unity: A Twentieth Century Development in Quran Exegesis.” In G.R.HAWTING, A. A. SHAREEF (eds.). *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge, 1993, s. 211-224.

MIR-HOSSEINI, Ziba. „Stretching the Limits: A Feminist Reading of the *Shari'a* in Post-Khomeini Iran.” In M. YAMANI, A. ALLEN (eds.). *Feminism and Islam : legal and literary perspectives*. Reading (Berkshire): Ithaca, 1996, s. 285-319.

MOGHADAM, Valentine. M. „Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate.” *Signs* 27.4 (Summer, 2002): 1135-1171.

MOJAB, Shahrzad. „Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'.” *Feminist Review* 69 (2001): 124-146.

NAJJAR, Fauzi M. „Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 27 (2000): 177-200.

RIPPIN, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices. 2: The Contemporary Period*. London: Routledge, 1993. x, 171 s.

ROYSTER, JAMES E. „Configurations of tawhīd in Islam.” *Muslim World* 77.1 (Jan 1987): 28-42.

SAEED, Abdullah. *Interpreting the Quran : towards a contemporary approach*. Abingdon: Routledge, 2006. x, 192 s.

SHUKRALLAH, Hala. „The Impact of the Islamic Movement in Egypt.” In D. M. JUSCHKA (ed.). *Feminism in the study of religion : a reader*. London, New York: Continuum, 2001, s.180-197.

STOWASSER, Barbara. „Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation.” In Y. Y. HADDAD, J. L. ESPOSITO (eds.). *Islam, gender, and social change*. Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 30-44.

TAJI-FAROUKI, Suha. „Introduction.” In S. TAJI-FAROUKI (ed.). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford university press, 2004, s. 1-36.

VAN ESS, Josef; TODD, Jane M. *The Flowering of Muslim Theology*. Cambridge: Harvard University Press, 2006. vi, 220 s.

WAARDENBURG, Jacques. *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin: de Gruyter, 2002. xvi, 436 s.

WANSBROUGH, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretations*. Oxford: Oxford university press, 1977. xxvi, 256 s.

WIELANDT, Rotraud. „Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary.” *Encyclopaedia of the Qur'ān*. 2 (2002): 124-142.