

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav Blízkého východu a Afriky

Diplomová práce

Michal Zdeněk

Sexualita z pohledu islámu

An Islamic Perspective on Sexuality

Vedoucí práce: prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

Rok obhajoby: 2012

Pod kování

Prof. PhDr. Luboši Kropá kovi, CSc. d kuji za ochotu, odbornou pomoc a cenné rady p i vedení diplomové práce.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia ani k získání jiného nebo stejného titulu.

Abstrakt:

Tato diplomová práce pojednává o vztahu islámské tradice a lidské sexuality, přičemž se zaměřuje na prameny sunnitského islámu. Cituje z Koránu, hadíthů, klasických děl islámského práva a fatew. Zabývá se sexuálními aspekty manželského vztahu, včetně polygynního vztahu, právy a povinnostmi partnerů v sexuálním životě a také omezeními při výběru partnera. Dále se zabývá povoleným sexuálním vztahem s otrokyní a nepovolenými sexuálními vztahy jako je cizoložství nebo homosexuální aktivity. Také pojednává o rituální čistotě vztahující se k sexuálnímu styku a menstruaci a dále pak o mužské i ženské obřízce. Definuje mužskou a ženskou nahotu a rozebírá právo na rozkoš a orgasmus a dále pak také některé sexuální praktiky jako přerušovaná soulož, masturbace nebo orální a anální sex. V případech zakázaných vztahů, aktivit a praktik pak zmíní i možné tresty.

Klíčová slova:

Islám. Korán. Hadíthy. Náboženské texty. Sexualita. Manželství.

Abstract:

This thesis discusses the relation between the Islamic tradition and sexuality, while focusing on sources of the Sunni Islam. It quotes from the Qur'an, hadiths, classical works of the Islamic jurisprudence and various fatwas. It deals with sexual aspects of the marital relationship, including the polygyny, with partners' rights and duties in the intimate life and also with limitations given for choosing a partner. It also deals with allowed sexual relationship with slave-girl and forbidden sexual relationships like adultery or homosexual activities. It discusses the ritual purity related to sexual activities and menstruation and it also discusses male and female circumcision. It specifies a male nakedness and female nakedness and analyzes the right for pleasure and orgasm and discusses some sexual practices like coitus interruptus, masturbation or oral and anal sex. In case of forbidden relationships, activities and practices it describes punishments.

Key words:

Islam. Qur'an. Hadiths. Religious texts. Sexuality. Marriage.

Obsah

Úvod	6
1. Koncept intimního vztahu v manželství	10
1.1. Bohulibost s atku a intimního života	10
1.2. Láska a touha	11
1.3. Povinnosti manžela a manželky a jejich práva	14
1.4. Intimní život v polygynním manželství	15
1.5. Kontroverzní formy manželství	17
1.6. Mahram, ten, s nímž nelze uzavít s atek	23
2. Koncept intimního vztahu mimo manželství	26
2.1. Intimní vztah s otrokyní	26
2.2. Cizoložství	28
2.3. Homosexualita	32
2.4. Postoj k n kterým sexuálním deviacím	38
3. T lo a istota	40
3.1. Rituální istota	40
3.2. Zákaz intimního styku a rituální istota	45
3.3. Ob ízka	47
4. Sexuální praktiky	52
4.1. Nahota	52
4.2. Sexuální akt	55
4.3. Rozkoš a orgasmus	58
4.4. Coitus interruptus	60
4.5. Masturbace	61
4.6. Orální a anální sex	63
5. Soudobé snahy o liberalizaci sexuální etiky	65
Záv r	68
Poznámka k transkripci	69
Seznam použité literatury	70

Úvod

Pohled na lidskou sexualitu je formován osobním názorem jedince, rodinným, společenským a kulturním vlivem a často také náboženskými i přímo nábožensko-právními předpisy, přičemž právo náboženství může být stálejším faktorem silného vlivu ujícím všechny ostatní faktory.

Rozmanitost náboženství, doktrín a tradic je příčinou odlišného vnímání totožných projevů sexuality v různých prostředích. To, co je uvnitř určité komunity nahlíženo jako neškodné a dokonce vyžadované, může být v komunitě jiné považováno za zavrženlivé a dokonce za hříchy zasluhující nejpřísnější trest v životě pozemském i následném. Příkladem může být mužská homosexualita, respektive sexuální styk mezi muži. U kmene Samb z Papui-Nové Guineje je popsána ritualizovaná pederastie u dospívajících mužů¹, zatímco abrahámovská náboženství odsuzují homosexuální styk coby hříchy. Jiným příkladem zcela rozdílného postoje ke konkrétní sexuální aktivitě je prostituce. V hinduistickém systému *dévadásí* (služebnice boží) byly dívky zasvěceny božstvu a jejich chrámům, přičemž náplní jejich činnosti často bývalo poskytování sexuálních služeb duchovním i poutníkům², zatímco islámské právo takovou aktivitu chápe jako cizoložství, tedy zakázaný a zasluhující podespaný trest.

Ovšem i v rámci jednoho kulturně-náboženského prostředí se mohou objevovat odlišné přístupy, často totiž existuje propastný rozdíl mezi vyžadovaným, ideálním stavem a skutečným životem. Příkladem může být mužská homosexualita, která je v islámském nábožensko-právním diskursu zatracována, avšak v určitých historických epochách byla v muslimském prostředí v každodenním životě přehlížena a tolerována a v literatuře a poezii pak někdy otevřeně a explicitně, jindy skrytě a v jinotaji opovována.

A konečně, k rozdílnosti názorů může docházet i v rámci jednoho náboženského směru, jenž ve svém diskursu vychází se stejných pramenů, avšak jeho

¹ Oliver-Miller, Shirley: Papua New Guinea. Homoerotic, Homosexual, and Bisexual Behaviors. *The Kinsey Institute. The Continuum Complete International Encyclopedia of Sexuality* [on-line]. Dostupné z <http://www.kinseyinstitute.org/ccies/pg.php#homoerot> [cit. 10. srpence 2012].

² Nath, Jayaji Krishna & Nayar, Vishwarath R.: India. Significant Unconventional Sexual Behaviors. *The Kinsey Institute. The Continuum Complete International Encyclopedia of Sexuality* [on-line]. Dostupné z <http://www.kinseyinstitute.org/ccies/in.php#unconvent> [cit. 10. srpence 2012].

jednotliví představitelé interpretují totožné zdroje odlišným způsobem nebo úroveň vyzdvihují jeden zdroj na úkor jiného. Toto je případ islámského nábožensko-právního diskursu, přičemž se hovoří o *ichtiláf al-^ulamá'*, tedy rozdílu (v názoru na danou věc) mezi učenými. A rozdílnost názorů se v mnoha případech objevuje i v záležitostech týkajících se lidské sexuality, jejíž nejrelevantnější aspekty jsou islámskými prameny popisovány, případně usměrněny.

Cílem této diplomové práce je přehledně představit témata vztahující se k lidské sexualitě, která jsou obsažena v islámských náboženských textech, a také poukázat na to, jakým způsobem jsou tato témata interpretována autoritami islámské právní vědy při hledání odpovědí na otázky a problémy týkající se sexuálního života věřících. Náboženskými texty se zde chápou Korán a hadíthy, obsahující konkrétní doporučení, nařízení a zákazy, a dále také texty sepsané klasickými nebo současnými autoritami islámské právní vědy, které zmíněné informace dávají do souvislostí, vykládají je nebo na ně navazují. Tato práce se zabývá pouze diskursem vedeným v rámci hlavního sunnitského proudu, a to z důvodu větší kompaktnosti a přehlednosti. Nezahrnuje tedy názory představitelů ší'itského a súfijského islámu nebo jiných směrů, ani nepracuje s jejich náboženskými prameny a jinými texty. Hlavním sunnitským proudem pak chápeme ty islámské právní školy (hanbalovskou, hanafíjskou, šafi'ovskou a málikovskou), případně salafistický směr.

Cílem této práce v žádném případě není zkoumat a analyzovat skutečný sexuální život muslimů v současnosti, ani v minulosti. Práce se naopak zabývá normami, které byly vytvořeny na základě náboženských textů a jejich výkladu, normami, které mohou být v každodenním životě věřících dle sledu dodržovány, avšak stejně tak mohou být lehce ignorovány a obcházeny.

Text práce je rozdělen do pěti kapitol a dále do několika podkapitol. Každá podkapitola vždy pojednává o jednom specifickém tématu a souboru vzájemně provázaných témat.

Jednotlivá témata byla vybrána na základě jejich výskytu ve sbírkách hadíthů, které bývají přehledně rozdělené na jednotlivé specifické tematické okruhy, a dále ve fatwách, které bývají rozazovány do tematických kategorií, umožňujících snadnou orientaci při hledání odpovědí na určitou problematiku.

Takto zvolená témata jsou vždy představena a doprovázena vybranými relevantními koránskými verši nebo hadíthy, které často bývají i výchozím bodem pro formulování postoje islámské právní vědy ke konkrétní otázce. Vybrané úryvky z fatew jsou pak uváděny coby interpretace těchto veršů a hadíthů anebo coby samostatné celky, které zaujmají k dané otázce nějaké stanovisko. Obdobným způsobem slouží i vybrané citace z dílů klasických autorit islámské právní vědy. V případech, kdy se interpretace veršů i hadíthů nebo názory na určité otázky rozcházejí, je uvedeno více pohledů bez ambice označovat jeden z nich za jediný správný i pravdivý, a to s ohledem na výše zmíněný fenomén *ichtiláf al-^uulamá'*.

Co se týká systému fungování islámské právní vědy, z pohledu islámských právních škol, klasifikace hadíthů, procesu vydávání fatew i kategorií trestů, lze mezi akademickými díly považovat za základní zdroj informací knihu Úvod do islámského práva (*An Introduction to Islamic Law*)³, jejímž autorem je Joseph Schaht. V českém jazykovém prostředí pak o islámském právu pojednává Luboš Kropáček v kapitole Právo své knihy *Duchovní cesty islámu* anebo Miloš Mendel ve svém příspěvku ve sborníku *Cesta k prameni – Fatwy islámských učenec k otázkám všedního dne*. Jan Potmšil připravuje k tisku knihu *Šari'ca - úvod do islámského práva*.⁴

Veškeré koránské verše citované v této práci pocházejí z překladu Koránu pořízeného Ivanem Hrbkem a první vydaného roku 1972. Citované hadíthy i jejich úryvky jsou přeloženy z autorizovaných arabských edic vydaných v Libanonu, Sýrii i Saúdské Arábii (sbírky *Muwatta'*, *Sunan at-Tirmidhí* a *Sunan ibn Mádža*), anebo z anglických překladů dostupných online na stránkách University of Southern California (sbírky *Sahíh al-Buchárí*, *Sahíh Muslim* a *Sunan Abí Dawúd*). Hadíthy jsou vždy citovány bez plného textu a taktéž za jménem proroka Muhammada úmyslně chybí jinak obligátní „nech mu Bůh žehná a dá mu mír“, to vše z důvodu plynulosti textu a z pohlednosti samotného překladu hadíthu.

Fatwy, respektive jejich úryvky jsou přejímány z arabských edic dílů respektovaných egyptských učenec Júsufa al-Qaradáwího nebo Muhammada aš-Šar'ráwího a taktéž z různých online shromaždišť fatew, nejčastěji pak souboru fatew

³ Schaht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

⁴ Potmšil, Jan: *Šari'ca - úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012. [dosud nebylo publikováno]

vydaných salafistickým u encem Muhammadem al-Munadždžidem, který vyniká hojností citací klasických a moderních autorit islámské právní v dy.

D ležitým a inspirativním pramenem pro tuto práci je pak *Kitáb an-nikáh* od Abú Hámida al-Ghazzálího, nebo encyklopedickým a asto vy erpávajícím zp sobem popisuje jednotlivé témata týkající se islámské sexuální etiky.

Nemén d ležitou pak je akademická literatura zabývající se nejr zn jšími aspekty lidské sexuality v rámci islámské právní v dy i islámského kulturního prostředí. Encyklopedický p ehled pojm z právní v dy, beletristických d l i každodenního života nabízí Malek Chebel a jeho *Encyclopédie de l'Amour en Islam*. N kolik studií zam ených na rozmanitá témata jako rituální istota, sexuální vztah s otrokyní i ženská ob ízka p ináší Kecia Ali ve své knize *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, která se vyzna uje ženským, nikoliv ale feministickým pohledem na dané problematiku. Ze'ev Maghen pak ve své knize *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence* nabízí nejen rozsáhlý a p ehledný text o vztahu islámského práva a istoty, v tšinou spojené s lidskou sexualitou, ale taktěž vedle p eložených hadíth a jiných citací p edkládá pe liv provedenou transkripci p vodního arabského zn ní t chto úryvk .

V eském jazykovém prostředí se vztahem islámu k lidské sexualit zabývá Gerhard J. Bellinger ve své z n m iny p eložené knize *Sexualita v náboženstvích sv ta*⁵ a dále pak Martin Chadima v *D jinách erotiky a sexuality v náboženství*.⁶ Ob knihy se však problematikou islámu a lidské sexuality zabývají spíše jen obecn ji a vycházejí p edevším z koránských verš , p i emž Chadima se velmi asto odvolává práv na Bellingera.

⁵ Bellinger, Gerhard J.: *Sexualita v náboženstvích sv ta*. Praha: Academia, 1998.

⁶ Chadima, Martin: *D jiny erotiky a sexuality v náboženství*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2009.

1. Koncept intimního vztahu v manželství

1.1. Bohulibost s atku a intimního života

S atek mezi mužem a ženou a následné manželské soužití jsou v islámu vnímány veskrze pozitivně, přímé výzvy k s atku i podpora společnému životu se objevují jak ve verších Koránu, tak v nesčetných hadíthech. Přestože je s atek (*nikáh*) v islámském právu chápán především jako mezi mužem a ženou uzavřená smlouva (*‘aqd*), nechybí v islámské tradici slova zdrazující jeho duchovní rozměr a bohulibost. Abú Hámíd al-Ghazzálí (1058 – 1111), představitel šáfíovské právní školy, ve své Knize o s atku (*Kitáb an-nikáh*), jež je součástí jeho stejnojmenného díla *Oživení v d náboženských (Ihjá‘ ‘ulúm ad-dín)*, uvádí tyto dva hadíthy: „S atek je součástí mé sunny, a ten, jenž se z ekne mé sunny, z íká se i mne.“, a „Kdo se ve jménu Božím ožení/provdá nebo ožení/provdá (n koho), ten si zaslouží přátelství Boha (*wilájat Alláh*).“⁷ Bohulibost spatřovaná v uzavření s atku je evidentní, ale závazky hodnotící rozhodnutí s atek neuzavít, tedy do jaké míry a zda vůbec takovéto rozhodnutí zasluhuje odsouzení, nabízejí širší spektrum přístupů. Se zaujetím určitěho postoje pak souvisí argumenty poukazující na pozitivní a negativní aspekty manželství. Tyto aspekty mohou být sociálního, náboženského, psychologického i zdravotního charakteru.

Faqihuddin Abdul Kodir z indonéského vzdělávacího centra Rahima zmiňuje, že šáfíovský právní znalec Ibn Hadžar al-‘Asqalání (1372 – 1448) je toho názoru, že termínem *sunna*, a to právě v kontextu s atku, je nutno rozumět určitou normu, běžné chování a jednání ustanovené životním příkladem proroka Muhammada, nikoliv však náboženskou povinnost (*wádžib*). Proto tedy nelze ty, kteří se rozhodli do manželství nevstoupit a mají pro svou volbu dostatečně dobré důvody, pokládat za jedince vzdalující se islámským principům. Jestliže však takové rozhodnutí spočívá v jejich přesvědčení, že s atek a manželství jsou obecně nesprávné, pak lze tento přístup nahlížet jako v domé odmítání islámských hodnot.⁸

⁷ al-Ghazzálí, Abú Hámíd: *Ihjá‘ ‘ulúm ad-dín*. 2004, s. 368.

⁸ Abdul Kodir, Faqihuddin: *Marriage Contract (An Agreement to Ensure Household Welfare)* - Hadith 14th Edition. *Rahima* [on-line]. Dostupné z http://www.rahima.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=674 [cit. 10. července 2012].

Al-Ghazzálí ve svém encyklopedickém vý tu p iznává manželskému svazku p t výhod a t i nevýhody. Mezi výhody adí plození potomk , uspokojení t lesné touhy (*kasr aš-šahwa*), uspo ádání domácnosti, partnerství a sebeovládání, mezi nevýhody pak sníženou schopnost domáhat se povoleného (*halál*), neschopnost naplnit práva manželky a odpoutání pozornosti od Boha.⁹ Tyto negativní aspekty se b hem manželského soužití mohou, ale nemusí objevit, jsou tedy pouhým možným rizikem, nikoliv však nevyhnutelnou samoz ejmostí, vše záleží na síle a integrit jedince. Mohou ale být dostate ným d vodem pro do asné odložení nebo i trvale vyhnutí se s atku.

V rozprav o t lesné touze a jejím uspokojení al-Ghazzálí v p ímé souvislosti se sexuální vášní píše, že „jednou z p edností pot šení tohoto sv ta je p ání, aby tato pot šení trvala nadále i v Ráji, což je íní dobrou pohnutkou pro uctívání Boha.“¹⁰ Manželské soužití je pak tím nejvhodn jším zp sobem, jak usilovat o udržení této vášn pod kontrolou. V žádném p ípad by však takováto vaše nem la v ícího zcela ovládnout, a být tak možnou p í inou ohrožení bohabojného a mravného života jedince, rodiny i širší komunity.

Souhrnem lze tedy konstatovat, že islámská tradice si interpretací svých pramen vytvo ila racionální postoj k t lesné vášni, coby jedné z pot eb lov ka, a do ur ité míry a za daných podmínek ji u inila bohulibou. Milostný akt nebyl degradován na nep íjemnou, ale nutnou reproduk ní aktivitu, ani nebyl povýšen na prvek n jakého náboženského rituálu. Je b žnou sou ástí lidského života, jež je svou povahou ur ena z stat intimní záležitostí, která je však otev en a n kdy i detailn diskutována. Platformou pro takovouto diskuzi v minulosti mnohdy byla a je i dnes islámská právní v da, jejíž p edstavitelé na základ nábožensko-právních argument dávají rady a doporu ení, zakazují a povolují, a stanovují hranice v chování a jednání v ícího muslima a spolufornují tak jeho sexuální život.

1.2. Láska a touha

P ítomnost lásky (*hubb*) a touhy (*šahwa*) je p edpokladem pro plnohodnotné partnerské soužití realizované v manželství i mimo n . Láska a touha, vzájemná i neop tovaná, do asná i v ná, v í lov ku i Bohu, m že nabývat mnoha podob a

⁹ al-Ghazzálí, Abú Hámid: *Ihjá' ulúm ad-dín*. 2004, s. 370.

¹⁰ al-Ghazzálí, Abú Hámid: *Ihjá' ulúm ad-dín*. 2004, s. 373.

stup intenzity, pro něž si nositelé arabského jazyka vytvořili bohatý slovník pojmů, odlišujících i ty nejjemnější významové nuance. Encyklopedický pohled na tyto pojmy nabízí dílo jako *Holubi v náhrdelník (Tawq al-hamáma fí al-ulfa wa al-ulláf)*, jehož autorem je Alí ibn Hazm al-Andalusí (994 – 1064), i *Zahrada v ní pro potuchu myslí (Ar-rawd al-átir fí nuzhat al-chátir)*, jehož autorem je Muhammad an-Nafzáví (15. století).¹¹ Obě tato díla se řadí do veštedovku velice populárního žánru adabové literatury (*adab*), jejímž smyslem bylo zpřístupnit tená m danou problematiku beletristickou a zábavnou formou.

Práv adabová literatura byla v islámské historii významným producentem děl zabývajících se tématem lásky, přičemž nešetila odkazy na prameny islámské tradice, což mohlo dodat vážnosti předkládaným tvrzením. I přesto však takováto díla citovala prameny, například hadíthy, jejichž autenticitu islámská právní věda odmítá. Příkladem využití neautentického zdroje islámské tradice je údajný hadíth, který ve své knize *Původ a význam dvorské lásky (The Origin and Meaning of Courtly Love)* zmíní Roger Boase a jehož šitélem je Muhammad ibn Dáwúd az-Záhírí (868 – 910), představitel dnes již zaniklé právní školy *záhírí* a autor *Knihy o květinách (Kitáb az-zahra)*. Tento svým obsahem lehce romantický hadíth zní: „Ten, kdo miluje a zůstane při tom cudným, skryje své tajemství (lásku) a zemře, umírá jako mušlí.“¹² Důrazné odmítnutí tohoto hadíthu pak přichází od saúdskoarabského výboru pro vydávání fatew s tím, že ho nelze považovat za autentický (*sahíh*), protože text jeho tradent (*sanad*) je slabý a jeho obsah (*matn*) neakceptovatelný.¹³

Naopak jiný hadíth, nacházející se ve sbírce *Sahíh al-Buchárího*, nad jehož autenticitou tedy panuje shoda, říká, že „Bůh svým stínem ochrání sedm (skupin) lidí, až nastane den, v němž nebude jiného stínu než stínu Jeho“, přičemž jednou z těchto sedmi skupin jsou „dva lidé, kteří se ve jménu Božím vzájemně milují a

¹¹ Obě tato díla byla vydána v českém, respektive slovenském překladu. an-Nafzáví, Muhammad: *Zahrada v ní pro potuchu myslí*. Praha: Dar Ibn Rushd, 2001., Ibn Hazm: *Holubi v náhrdelník*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1984.

¹² Boase, Roger: *The Origin and Meaning of Courtly Love*. 1977, s. 65.

¹³ Fatwa n. 3371. *The General Presidency of Scholarly Research and Ifta - Kingdom of Saudi Arabia* [on-line]. Dostupné z <http://www.alifita.com/Fatawa/FatawaChapters.aspx?View=Page&PageID=1322&PageNo=1&BookID=7> [cit. 10. března 2012].

kte í se ve jménu Božím setkají a rozlou í.“¹⁴ Vzájemná láska je tedy nahlížena jako cosi velice ctnostného, pokud se v ní zrcadlí i up ímná víra v Boha. Takováto harmonická láska je pak nejen zdrojem š astného života pozemského, ale otevírá i brány Ráje.

Jinou, vášnivou lásku (*‘iřq*), ve smyslu spalující vášn , ale Ibn Tajmíja (1263 – 1328), p edstavitel hanbalovské právní školy, ve svém díle *Choroby srdcí a jejich lé ba* (*Amrād al-qulúb wa řifá’uhá*) ozna uje za duševní chorobu, jež postihuje mysl, kterou sužuje melancholií, i t lo, jež zachvacuje slabostí. P í emž jediným lékem pro trpícího touto chorobou je odstran ní samotné p í iny nemoci, tedy odstran ní takové lásky ze svého srdce. Ibn Tajmíja ve svém negativním postoji v í vášnivé lásce argumentuje i tím, že *‘iřq* je vlastn pouhým fantazírováním, pon vadž zp sobuje, že jedinec lí í milovanou osobu jinak než v její pravdivé skute nosti. A dodává, že lidé zastávající tento názor íkají: „A práv z tohoto d vodu není B h veleben vášnivou láskou (*‘iřq*), ani sám vášniv nemiluje (*ja’řiq*)...“ Ibn Tajmíja sice uznává, že súfijové jsou jiného názoru a *‘iřq* ve vztahu k Bohu aplikují, ale tento jejich postoj zcela zavrhuje s tím, že *‘iřq* je láska p ekra ující hranice vhodnosti, zatímco láska k Bohu je nekone ná a tudíž nem že žádné hranice p ekravat.¹⁵

V obdobné rovin je pak diskutována i problematika žárlivosti (*ghajra*), p í emž existuje n kolik hadíth , které explicitn zmi ují žárlivost Boží. Jeden takový hadíth, jenž navíc pom uje žárlivost lov ka a Boha, uvádí Malek Chebel ve své Encyklopedii lásky v islámu (*Encyclopédie de l’Amour en Islam*). Hadíth, který p ípisuje do al-Buchářího sbírky hadíth , zní: „Sa‘ad ibn ‘Ubáda ekl: „Kdybych spat il cizího muže s mou ženou, ude il bych ho ostrou hranou svého me e.“ Prorok ekl: „Udivuje vás Sa‘adova žárlivost? Já jsem žárliv jší než on, a B h je žárliv jší než já.““¹⁶ Al-Ghazzálí ale upozor uje, že existuje i žárlivost, patologická i bezd vodná, již mezi ctností v ícího adit nelze, a dokládá to hadíthem: „Je však i taková žárlivost, kterou B h vskutku nenávidí, je to žárlivost muže v í své žen , k níž nemá d vodu (i podez ení).“¹⁷ Ve svém vyzn ní se oba hadíthy mohou zdát

¹⁴ Sahih Bukhari, Volume 1, Book 11, Number 629. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/011-sbt.php> [cit. 10. ervence 2012].

¹⁵ Ibn Taymiyyah: *Diseases of the Hearts & Their Cures*. s. 117-119.

¹⁶ Chebel, Malek: *Encyclopédie de l’Amour en Islam*. 1995, s. 349.

¹⁷ al-Ghazzálí, Abú Hámíd: *Ihjá’ ‘ulúm ad-dín*. 2004, s. 390.

protich dné, nazna ují však, že ur it hranice mezi zdravou žárlivostí a žárlivostí zavrženíhodnou m že být problematické.

Lidské emoce jako láska, touha a váše lze tedy v diskursu islámské tradice p evést i na vztah v ícího k Bohu a na základ takto uzp sobené argumentace pak ur ovat vhodnost konkrétních emocí a jejich intenzity. Projevy t chto emocí pak mohou být p ipisovány i samotnému Bohu, ímž se daná argumentace dále posiluje.

1.3. Povinnosti manžela a manželky a jejich práva

Spole né soužití dvou partner , stvrzené uzav eným s atkem, s sebou v islámském prost edí p ináší adu závazk í nárok , a to jak ve spole enském i rodinném, tak i intimním život . Tyto povinnosti a práva, p estože se dotýkají manžela i manželky, nejsou totožné i vyvážené a opisují pod ízený vztah ženy k muži. V intimní sfé e tedy muži náleží více práv a mén povinností, žen pak více povinností a mén práv. Zárove je ale žena chrán na p ed absolutní zv lí a její právo nárokovat si t lesnou rozkoš není popíráno.

P íkladem odkazujícím na mužovo právo dožadovat se pohlavního styku je tento hadíth: „Jestliže muž pozve manželku do svého lože a ona nep ijde, a on pak stráví noc na ni rozezlen, budou ji and lé proklínat až do rána.“¹⁸ Takovéto na první pohled bezpodmíne né právo je však korigováno asto p edkládaným výkladem, který ve své fatw používá i salafistický muftí Muhammad Sálíh al-Munadždžid (narozen 1960), a podle kterého „je nep ípustné, aby manžel od své ženy p i pohlavním styku vyžadoval více, než je schopna snést. Jestliže má žena omluvu (necítí se dobře nebo není schopna pohlavní styk snést), pak její odmítnutí pohlavního styku není h íchem.“¹⁹ Tento argument sice požaduje existenci omluvného d vodu, zárove ale nabízí relativn širokou možnost interpretace a tím i možnost pohybovat se p i ešení problém intimního života v rámci p ísného diskursu islámské tradice.

Stejná fatwá pak cituje Ibn Tajmíju, jenž tvrdí, že „manžel by m l mít se svou ženou pohlavní styk tak, aby ona byla uspokojena, a to za p edpokladu, že ho to fyzicky nepoškozuje i mu to nezabra uje vyd lávat na živobytí; p i emž astost

¹⁸ Sahih Muslim, Book 008, Number 3368. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/008-smt.php> [cit. 10. ervence 2012].

¹⁹ Fatwa n. 9602. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/9602> [cit. 10. ervence 2012].

pohlavního styku není limitována na (aspo jednou za) ty i m síce.“ Odmítá tedy v textech islámské tradice rozšířený názor, že žena má právo nárokovat si u manžela pohlavní styk pouze jednou za období ty m síc , p i emž muž se ho m že dožadovat kdykoliv.

Právo dožadovat se v manželství pohlavního styku je tedy dáno, zároveň jsou však možnosti vynucování tohoto práva natolik komplikované a omezené, že to celou problematiku práv a povinností posouvá spíše do kategorie doporučení. Nezpochybnitelnými však zůstává právo muže i ženy na prožití tělesné rozkoše a možnost jen takového společného milostného aktu, s nímž oba souhlasí.

1.4. Intimní život v polygynním manželství

Možnost pojmout za manželku více než jednu ženu, polygynie (*ta'addud az-zawdžát*), je v islámu jednoznačně dána. Interpretace této možnosti a argumentace pro a proti využití této možnosti jsou v rámci islámské právní vědy přítomny jak v historickém, tak moderním diskursu. Vedle sociálních důvodů (např. je bohubíbe a společností prospšné, pokud si muž za svou další manželku zvolí vdovu i jinou ženu, která nemá možnost provdat se coby první manželka), se objevují i důvody osobní, nedy i sexuálního charakteru.²⁰

Východím bodem pro přijetí myšlenky polygynie je verš ze súry Ženy (*an-Nisá'*): „... berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři a čtyři; avšak bojíte-li se, že nebude spravedliví, tedy si vezmte jen jednu...“ (4:3). Zde je mužům dána možnost oženit se až se čtyřmi ženami, zároveň je ale tato možnost podmíněna jeho schopností a ochotou být vůči nim spravedlivý, a to ve smyslu rovné distribuce hmotných statků, nikoliv však tělesných požitků i citů. Varováním před nesplněním této podmínky je i následující hadíth: „Jestliže má muž dvě manželky a je více nakloněn jedné z nich, pak v Den zmrtvýchvstání přijde zpola ochrnut.“²¹ O nemožnosti rovnoměrného rozdílení mužovy city mezi více žen svdílí i životní příklad samotného Proroka Muhammada, jenž mezi svými manželkami měl jemu nejmilejší, *Á'išu*.

²⁰ Více o problematice polygynního manželství viz Kouřilová, Iveta: *Žena a sexualita - fatální téma islámu*. In Kouřilová, Iveta; Mendel, Miloš (eds.): *Cesta k prameni*. 2003, s. 36-43.

²¹ Sunan Abu-Dawud, Book 11, Number 2128. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/011-sat.php> [cit. 10. července 2012].

Argument podporující možnost polygynie a zohledující d vodu sexuálního charakteru p edkládá i vlivný muftí Júsuf al-Qaradáwí (narozen 1926) ve své knize Povolené a zakázané v islámu (*Al-halál wa al-harám fí al-islám*): „Jestliže má muž silnou t lesnou touhu (*šahwa*), p i emž jeho žena má tuto touhu slabší, nebo je nemocná, nebo je doba její menstruace p íliš dlouhá, a podobn , a tento muž není schopen svou touhu kontrolovat, pro mu tedy rad ji nepovolit pojmout za manželku další ženu, než aby byl nucen hledat si milenkou?“²² Tento výklad reprezentuje rozší ený názor, že polygynie, umožn ná v limitech daných islámským právem, je ú inným zp sobem, jak zabránit vyhledávání sexuálního styku mimo rámec manželství i rozpadu manželství s první manželkou kv li jiné žen . Možnost polygynie je tedy p edstavována jako vhodn jší alternativa p ípadné promiskuity a cizoložství, jež jsou v islámském prost edí považovány za zavrženíhodné a islámským právem zakázané.

Obecn je v diskursu islámské právní v dy muž považován za sexuální žádostiv jšího než žena, což je následováno n kterými opat eními v jeho prosp ch, a možnost polygynie je jedním z nich. Jestliže je tato možnost dána již v samotném Koránu a dopl ující detaily v hadíthech, pak polyandrie (*ta^caddud az-azwádž*) je zakázána, protože pro ni ve stejných pramenech neexistuje opora. Avšak v hypotetické rovin ji p ípouští (a ihned zamítá) egyptský muftí Muhammad aš-Ša^cráwí (1911 – 1998), když ve své fatw íká, že „není možné, aby existovalo mnoho mužství, jestliže není nadbytek žen.“²³ ímž vlastn jen p ebírá a obrací jeden z argument podporujících možnost polygynie, tedy v tší po et žen ve spole nosti a s tím spojená objektivní nemožnost najít každé jedné žen jednoho muže. Jiným ast ji užívaným argumentem je p ípomínka hadíthu, který íká: „Pro muže, jenž v í v Boha a Den zmrtnýchvstání, je zakázáno mít pohlavní styk se ženou, která je t hotná s jiným mužem...“²⁴ Tím se nep ímo poukazuje na jeden z možných problém soužití jedné ženy s více muži ve spole ném manželství, tedy na riziko, že nebude možné s absolutní jistotou ur it otce dít te, ímž by byla ohrožena tolik cen ná schopnost dokázat vlastní p vod po otcovské linii.

²² al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. 1994, s. 179.

²³ aš-Ša^cráwí, Muhammad Mutawallí: *Al-fatáwá*. 1999, s. 440.

²⁴ Sunan Abu-Dawud, Book 11, Number 2153. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/011-sat.php> [cit. 10. ervence 2012].

Avšak i soužití jednoho muže s více ženami ve společném manželství by se mohlo stát problematickým, a proto je určováno n kterými požadavky a pravidly. Jestliže pro muže platí povinnost svým manželkám poskytovat vše rovným dílem a v novat jim stejn ým ený as, pak se toto nutn nevztahuje i na intimní život. Vzorem pro chování muže, od n hož se o ekává, že nebude žádnou ze svých manželek zanedbávat i naopak up ednost ovat, je vztah proroka Muhammada k jeho manželkám. Každá z jeho žen m la právo s ním strávit noc v pro ni stanovený den, p i emž se také tohoto práva mohla vzdát ve prosp ch jiné ženy. Tyto návšt vy však nemusely být bezpodmíne n doprovázeny milostným aktem. Al-Munadždžid ve své fatw odkazuje na dva výklady podporující názor, že pohlavní styk pat í do kategorie cit a tužeb, které mezi více manželek nelze stejnom rn a spravedliv rozd lit. První výklad, jehož autorem je Ibn Qudáma (1147 – 1223) z hanbalovské právní školy, íká, že „není povinností v ícího být v í svým manželkám spravedlivý v záležitostech sexuálních, a tento postoj zastává Málík i aš-Šáfí^cí, nebo pohlavní styk je otázkou touhy a náklonnosti, což íní spravedlivý p ístup k nim (manželkám) nemožným.“ Druhý výklad, jehož autorem je an-Nawawí (1234 – 1278) ze šáfí^covské právní školy, nabízí v podstat stejný názor, který je však dopln n doporu ením: „...manžel nemusí být v í svým manželkám spravedlivý v záležitostech sexuálních, m l by s nimi sice strávit noc, ale nemusí mít pohlavní styk s každou z nich... Ale je pro n j bohulibé, doporu ené (*mustahabb*), aby jim intimní styk neodpíral a byl v í nim spravedlivý i v této záležitosti.“²⁵

V oblasti intimního soužití tedy možnost polygynního manželství vychází vst íc spíše pot ebám muže. Nabízí mu, mimo jiné, v rámci islámského práva povolený (*halál*) zp sob, jímž m že ešit uspokojení svých sexuálních tužeb, a zároveň mu pouze doporu uje, nikoliv ho zavazuje, být spravedlivý v í svým manželkám p i uspokojování jejich tužeb rovným dílem, tedy v intimním život neup ednost ovat jednu manželku p ed jinou (nebo ostatními).

1.5. Kontroverzní formy manželství

Vedle b žné formy s atku (*nikáh*) zná islámské právo i n kolik dalších forem s atku, z nichž n které odmítá coby zakázané, respektive je považuje za sice

²⁵ Fatwa n. 10091. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://www.islam-qa.com/en/ref/10091> [cit. 10. ervence 2012].

povolené, ale doporučení nevhodné. Jedná se především o tyto typy s atku: *zawádž al-muʿa*, *zawádž al-misjār*, *zawádž^curfī* a *zawádž at-tahlīl*.

B žný s atek předpokládá uzavření smlouvy (*ʿaqd*) za přítomnosti nej asť j i dvou sv dk a se souhlasem nejbližšího mužského příbuzného nev sty i jejího zástupce (*walī*), př i emž hanafijská právní škola za velmi specifických podmínek umožňuje uzavření s atku i bez souhlasu tohoto nev stina zástupce. Takovýto s atek je zamýšlen jako dlouhodobý a asov neomezený, i když s možností případného rozvodu (*taláq*), a už na žádost manžela nebo manželky. Uzavření tohoto s atku by se mě lo stát veřejně známým, nikoliv zcela utajeným. Ženich je povinen dát př ímo nev st , nikoliv jejímu otci i jinému příbuznému, v no (*mahr*) ve finanční nebo jiné hmotné podobě .

Do asné manželství (*zawádž al-muʿa*) nese znaky b žného s atku, v etně všech práv pro ženu a případně pro d t i z tohoto manželství vzešlé, avšak doba jeho trvání je př edem vymezena dohodnutým datem zániku. A práv toto od počátku zamýšlené a domluvené ukončení manželství iní tento s atek problematickým a kontroverzním. Samotné arabské slovo *muʿa* znamená pot šení, svým názvem i podstatou je tedy tento s atek „manželstvím pro (pouhé) pot šení“. Do asné manželství je v sunnitském islámu zakázáno (*harám*) a považováno za mimomanželský intimní styk (*ziná*), v šíitském islámu je naopak povoleno.

Sunnitská tradice ale př iznává, že zákaz do asného manželství byl postupný, protože prorok Muhammad si byl v dom rizik spojených s náhlým zákazem, tedy možností, že někter í v ící by se kvůli své silné sexuální touze mohli dopustit cizoložství. Do asné manželství, praktikované již v předislámské době , se tedy stalo po krátkou dobu nástrojem, který měl v ící před cizoložstvím ochránit. Tuto interpretaci zastává i al-Qaradáwí: „Povolení do asného manželství bylo řešením problému slabých i silných (ve ví e), a př echodným krokem k plnohodnotnému manželskému soužití...“²⁶

Skutečnost, že šlo o zákaz postupný, reflektuje i název kapitoly z Muslimovy sbírky hadíth , tedy Kapitola o do asném manželství a zpráva o tom, jak bylo povoleno, potom zrušeno, potom povoleno, potom zrušeno a trvání jeho zákazu

²⁶ al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fī al-islám*. 1994, s. 176.

ur eno až do Dne zmr tvýchv stání (*Báb nikáh al-mu'ca wa baján annahu ubíha thumma nusicha thumma ubíha thumma nusicha wa istaqarra tahrímuhu ilá jawm al-qijáma*).²⁷ Tato kapitola obsahuje tém t icet hadíth týkajících se do asného manželství, které mapují situace, kdy a p ípadn í z jakých d vod byla tato forma manželství zrovna povolena nebo zakázána. Tento hadíth obsahuje povolení: „Saláma bin al-Aqwá a Džábir bin cAbdulláh vypráv í: „Posel Boží k nám p íšel a povolil nám uzav ít do asné manželství.“²⁸ Jiný hadíth již zmi uje nekompromisní zákaz: „Posel Boží ekl: „Lide m j, dovolil jsem vám uzavírat se ženami do asné manželství, ale nyní ho B h zakázal až do Dne zmr tvýchv stání...“²⁹ Z ehož vyplývá, že do asné manželství bylo zakázáno již samotným Muhammadem, tento postoj ale ší'itská právní v da odmítá.

Ší'itská tradice vychází p í obhajob do asného manželství z koránského verše: „...A za to, co jste užívali (*istamtatun*) s t mito ženami, dejte jim jejich odm nu podle ustanovení. A nebude pro vás h íchem, na em se vzájemn dohodnete po stanovené dob – a B h je všev doucí, moudrý.“ (4:24). A dále odmítá, že by do asné manželství bylo zakázáno p ímo Muhammadem í za jeho života, a tvrdí, že tento zákaz byl dán až pozd ji chalífou cUmarem, p í emž jako jeden z d kaz pro takovéto tvrzení užívají ší'itští duchovní paradoxn následujícího hadíthu ze sunnitské tradice: „Když byl cUmar zvolen chalífou, ekl: „...a dle ádných pravidel uzav ete s atek s t mi ženami, s nimiž jste uzav eli do asné manželství. A kdokoliv ke mn p íjde s tím, že chce uzav ít do asné manželství, toho ukamenuji k smrti.“³⁰

Na asté sunnitské výtky, že možnost do asného manželství v ší'itském islámu bývá využívána í zneužívána pro legalizaci prostituce, ší'itští duchovní argumentují povinností dodržovat ekací lh tu (*cidda*). Touto ekací lh tou se b žn rozumí období t í m síc , respektive ty m síc a deseti dní, po rozvodu nebo úmrtí manžela, b hem kterého se žena nesmí znovu provdat, aby p ípadn nedošlo

²⁷ ibn al-Hadždžádž, Muslim. *Sahíh Muslim*. 1998, s. 587.

²⁸ Sahíh Muslim, Book 008, Number 3247. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/008-smt.php> [cit. 10. ervence 2012].

²⁹ Sahíh Muslim, Book 008, Number 3255. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/008-smt.php> [cit. 10. ervence 2012].

³⁰ Sahíh Muslim, Book 007, Number 2801. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/007-smt.php> [cit. 10. ervence 2012].

k nejasnostem ohledně otcovství dítěte, pokud by byla žena tchotrná. Šířší duchovní tvrdí, že i žena, jež uzavřela doasně manželství, musí po zániku tohoto manželství dodržet tuto ekaci lh tu, a to ze stejného důvodu jako při rozvodu i úmrtí manžela, tedy kvůli jistotě otcovství dítěte. Tato skutečnost úzce souvisí s faktem, že dítě zplozené v doasném manželství je legitimním dítětem a jeho otec k němu má stejné práva a povinnosti jako k dítěti zplozenému v běžném manželství. Institut *‘idda* je tedy zárukou, při nejmenším na úrovni teoretické, že doasně manželství nemůže být zneužito pro legalizaci prostituce, která se vyznačuje rychlou a neosobní konzumací sexuálních vášní.

Jestliže sunnitská tradice odmítá doasně manželství coby zakázané a svou podstatou rovnající se cizoložství, pak tato tradice má spíše nejednoznačný vztah k tzv. manželství „pro putující“ (*zawádž al-misjār*). Uzavření tohoto sátku vyžaduje dodržení stejných pravidel jako uzavření běžného sátku, tedy v etn podmínky, že manželství je, na rozdíl od doasného manželství, zamýšleno jako asov nevymezené. Odlišuje se jen v tom, že se manželé mohou vzdát určitých práv a povinností, nejast jim společného soužití v domácnosti (v takovém případě by manželka měla žít u své rodiny), manželovy povinnosti finančně zajistit manželku nebo práva na pravidelnou návštěvu manžela v případě polygynního manželství. V tšinový názor sunnitských duchovních je, že tato forma manželství je sice povolená, ale nelze ji doporučit, nebo odporuje obecně představenému manželstvímu soužití a z něho vyplývajících přínosech pro rodinu a celou společnost. Manželství *misjār* byla a je nejast jim využívána v polygynním manželství nebo při mužov dlouhodobém pobytu mimo domov.

Al-Munadždžid ve své fatwě nabízí na *misjār* dva odlišné pohledy. Šajch [‘]Abd al-[‘]Azíz Ál aš-Šajch (narozen 1940) chápe manželství *misjār* jako běžné manželství, v němž se partneři pouze domluvili na specifických podmínkách svého soužití: „Podmínky sátku jsou následující: souhlas obou partnerů a přítomnost nevstina zástupce (*walí*) a dvou svědků. Jestliže jsou tyto podmínky naplněny a sátek je oznámen... , pak je toto manželství platné, a je lhostejné, jak ho budeme nazývat.“ Naopak šajch Muhammad al-Albání (1914 – 1999) toto manželství chápe jako popření islámských hodnot: „Smyslem manželství je nalezení klidu, tedy jak B h řekl: „A patří k Jeho znamením, že vám z vás samých manželky stvořil, abyste u

nich klid našli. A vložil mezi vás lásku a dobro – a v ru jsou v tom znamení pro lidi p emyšlivé.“ (30:21). ehož v tomto manželství není dosaženo.“³¹

P estože se názory na *misjár* a jeho vhodnost liší, panuje obecné p esv d ení, že se nejedná o *harám*, a to práv na základ napln ní podmínek b žného manželství. Avšak stejn jako *mut^ca* je i *misjár* nahlížen jako asto zneužívaný institut, op t v první ad za ú elem uspokojení sexuální rozkoše v rámci n jaké nábožensko-právní formy, což ve svém d sledku zvyšuje odpor v i n mu. V této souvislosti je t eba zmínit, že na rozdíl od *mut^ca* se termín *zawádž al-misjár* nebo jeho obdoba neobjevuje ani v Koránu, ani v hadíthech.

Jinou nejednozna n p ijímanou formou s atku je *zawádž^curfí*. Tento termín, svým názvem odkazující k n emu „neoficiálnímu, zvykovému“, v islámském právu popisuje dva typy s atku, z nichž první je považován za *halál* a druhý za *harám*. V obou p ípadech se jedná o s atek a následné manželství, jehož uzav ení nebylo zve ejn no. T etím významem termínu *zawádž^curfí* je civilní, ú ední s atek, tedy akt vycházející z ob anského zákoníku a nikoliv z islámského práva.

Prvním p ípadem *zawádž^curfí* je situace, kdy je s atek mezi mužem a ženou uzav en za p ítomnosti nev stina zástupce (*walí*) a dvou sv dk , avšak jeho uzav ení nebylo v pr b hu aktu ani pozd ji z jakéhokoliv d vodu zve ejn no. Tento s atek je pak islámským právem považován za platný, ale odporující islámským princip m, nebo zve ejn ní uzav ení s atku je tím, co íní rozdíl mezi manželstvím a vztahem mimo manželství, což reflektuje i tento hadíth: „To, co odlišuje povolené (*halál*) od zakázaného (*harám*), je zvuk bubn a hluk p ítomných b hem svatby.“³² Taktěž aš-Ša^cráwí podmi uje legitimitu s atku jeho zve ejn ním a vysv tlujete to snahou nezadávat p í inu k zhoršení mezilidských vztah uvnit komunity nebo spole nosti: „Jedná se o legitimní s atek, ale pouze pod podmínkou, že nebude zanedbáno jeho zve ejn ní ..., protože práv to zabra uje lidem, aby se (v negativním smyslu) starali o záležitosti t ch, kte í uzav eli s atek *urfí*.“³³

Druhým p ípadem je uzav ení s atku v tajnosti bez p ítomnosti nev stina zástupce (*walí*). Tento s atek je islámským právem pokládán za neplatný a vztah na

³¹ Fatwa n. 82390. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/82390/> [cit. 10. ervence 2012].

³² al-Qazwíní, Muhammad ibn Mádža. *Sunan ibn Mádža*. 2004, s. 304. [hadíth . 1896]

³³ aš-Ša^cráwí, Muhammad Mutawallí: *Al-fatáwá*. 1999, s. 433.

n m založený za *harám*, nebo nespl uje základní podmínku uzav ení s atku, tedy p ítomnost nev stina zástupce. Nekompromisn se k tomuto tématu vyjad ují i dva následující hadíthy: „Není manželství bez souhlasu nev stina zástupce.“³⁴ A dále: „Manželství ženy, jež uzav ela s atek bez souhlasu svého zástupce, je neplatné, je neplatné, je neplatné (*fa nikáhuhá bátil*). Ale jestliže již došlo k intimnímu styku, pak jí z stává v no, které od muže dostala, nebo mu dovolila pohlavní styk.“³⁵

Odmítavý postoj k ob ma p ípad m mimo jiné zd raz uje možné riziko nejasnosti ohledn legitimacy, jemuž by mohla žena a ze vztahu narozené d ti elit. Další výtkou je, stejn jako u *mu'ca* a *misjár*, možnost zneužití takového s atku jen pro získání náboženské legalizace uspokojení sexuálních tužeb mimo rámec b žného manželství.

Zcela odmítána je i forma s atku *zawádž at-tahlíl*, což je ve skute nosti manželství uzav ené s jediným cílem, a to umožnit žen , aby se mohla op tovn provdat za manžela, který se s ní rozvedl. Islámské právo totiž zakazuje, aby se muž znovu oženil se ženou, s níž se rozvedl, aniž by se ona mezitím neprovdala za jiného muže. Tento požadavek je vysv tlován jako princip mající ochránit ženu p ed svévolným chováním ze strany muže, který by se s ní jinak mohl svévoln rozvád t a op tovn ženit dle svého aktuálního rozpoložení. *Tahlíl*, zde ve významu „ init n co povoleným“, se tedy stal nástrojem pro p ekonání této p ekážky, kdy rozvedená žena uzav e s atek s druhým mužem (a následn se s ním rozvede), aby se pak již dovoleným zp sobem mohla provdat za manžela p vodního.

Pravidlo týkající se nutnosti provdat se nejd íve za druhého muže vychází p ímo z Koránu: „Jestliže zapudí muž ženu svou, není mu potom povolena (*lá tahillu lahu*) d íve, než byla vdána za jiného muže. A když tento se s ní rozvede, není pro žádného z obou h íchem, jestliže se k sob vrátí, domnívají-li se, že budou dodržovat omezení Bohem daná...“ (2:230). Odsouzení s atku *tahlíl* obsahuje tento hadíth: „Posel Boží ekl: „... A jsou Bohem prokleti *muhallil* i *muhallal lahu*.““³⁶ P í emž

³⁴ Sunan Abu-Dawud, Book 11, Number 2080. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/011-sat.php> [cit. 10. ervence 2012].

³⁵ Sunan Abu-Dawud, Book 11, Number 2078. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/011-sat.php> [cit. 10. ervence 2012].

³⁶ al-Qazwíní, Muhammad ibn Mádža. *Sunan ibn Mádža*. 2004, s. 309. [hadíth . 1936]

muhallil je ten, kdo se ožení s rozvedenou ženou jen proto, aby se mohla následně provdat za svého dřívějšího manžela, a *muhallal lahu* je tento dřívější manžel, v jehož zájmu ke sňatku *tahlíl* dochází. Písemně rozhodujícím faktorem je úmysl, a to úmysl dřívějšího i nového manžela, nikoliv úmysl ženy. Podrobněji popisuje roli úmyslu Ibn Qajjim al-Džawzija (1292 – 1350) z hanbalovské právní školy: „Úmysl ženy i jejího zástupce nemá vliv na platnost tohoto sňatku, rozhodující je úmysl druhého manžela. Jestliže je jeho úmyslem uzavřít sňatek jen proto, aby se žena mohla vrátit ke svému prvnímu manželovi, pak je *muhallil* a bude proklet, stejně jako manžel, jenž se s ní rozvedl, pakliže se k němu žena po takovémto neplatném sňatku navrátí. Ale jestliže první, ani druhý manžel neví, že úmyslem ženy i jejího zástupce je *tahlíl*, pak to nemá na sňatek žádný (negativní) vliv. Prorok v díle, že Rifá'ova žena se chtěla vrátit ke svému manželovi, a zabránil jí v tom, ne však kvůli jejímu úmyslu, ale kvůli tomu, že neměla s druhým manželem intimní styk, a proto jí řekl: „ne, dokud nezakusíš jeho nůhu a on nezakusí nůhu tvou.“³⁷

Důvodem k odmítnutí sňatku *tahlíl* je tedy skutečnost, že je ve své podstatě pouhým nástrojem pro obejití pravidla daného islámským právem. Nebývá však popisován, na rozdíl od *mu'ā'a*, jako nástroj pro zakrývání prostituce i její legalizaci, přestože stejně jako *mu'ā'a* odpočátku požívá s omezenou dobou sňatku. Sexuální aktivita totiž není prvotním motivem pro uzavření tohoto sňatku, má však hrát důležitou roli v momentě, kdy zůstane neplněným požadavkem daných islámským právem.

1.6. Mahram, ten, s nímž nelze uzavřít sňatek

Všechna náboženství i sekulární společnosti mají soubory pravidel, které určují, kdo je i není sexuálně vhodným partnerem, tedy stanovují, co je a co není incestní vztah. Tyto pravidla se mohou v různých kulturách lišit a vztah, jenž je jedním považován za incestní, je jinými považován za povolený a je běžně praktikovaný. Jako příklad lze uvést vztah mezi bratrancem a sestřenicí, jenž je v římskokatolickém prostředí téměř vždy chápán jako incestní, zatímco v prostředí

³⁷ Fatwa n. 159041. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/159041/> [cit. 10. července 2012].

islámském nikoliv.³⁸ Což potvrzuje i koránský verš: „Proroku! Dovolili jsme ti manželky tvé, jimž jsi dal obvinění, a ty, jichž zmocnila se tvá pravice z těch, které ti B h dal jako kořist, a dále tvé sestřenice z otcovy strany a tvé sestřenice z matiny strany, které se s tebou vystřihovaly...“ (33:50).

V islámské právní vědění se osoba, s níž je jednotlivci zakázán sexuální vztah a tedy i manželství, označuje termínem *mahram*. Do kategorie *mahram* může spadat nejen pokrevní příbuzný, ale i ten který příbuzný z partnerovy strany a taktéž člověk, s nímž je jedinec spojen společným kojením v dětství (*radáʿ*). Základní pohled na to, s nimiž nelze uzavírat sňatek, je uveden ve verších súry Ženy (*an-Nisáʿ*): „A neberte si za manželky ženy, jež byly provdány za vaše otce, leda že se to stalo už v minulosti. A vůči je to haněbnost zavrženíhodná a z pohledu hnusný. A jsou vám zakázány jako manželky vaše matky, vaše dcery, vaše sestry, vaše tety z otcovy i matiny strany, vaše neteře z bratrovy i sestřiny strany, vaše kojné a vaše soukojenky a matky vašich žen a vaše nevlastní dcery, jež jsou ve vaší péči a jež se narodily z žen, k nimž jste již vešli – však jestliže jste k nim nevešli, není to pro vás haněbností – a manželky vašich synů, narozených z vašeho ledví, a dále dvě sestry současně, leda že se to stalo již v minulosti. A B h je vůči odpouštětelný, slitovný.“ (4:22-23). Jestliže tyto verše stanovují mužům, které ženy jsou pro ně zakázány, pak se z nich analogicky vyvozuje i to, kteří muži jsou zakázáni ženám.

Al-Qaradáwí vedle náboženské argumentace proti vztahům mezi určitými příbuznými, zdůrazňuje i důvody rodinné a společenské. Vrozené a přirozené city mezi muži a ženami uvnitř rodiny, kteří jsou si nyní vzájemně *mahram*, by byly v případě povoleného vztahu mezi nimi ohroženy negativními city jako je žárlivost, což by narušovalo harmonické soužití rodiny. A dodává, že také existuje vysoké riziko, že děti zrozené z těchto vztahů budou mentálně nebo fyzicky postižené.³⁹ Slabostí dítěte argumentuje i al-Ghazzálí a cituje tento hadíth: „Neuzavírejte sňatek s blízkými příbuznými, neboť pak se narodí dítě vychrtlé.“⁴⁰

Existují ovšem dvě kategorie *mahram*: ti, s nimiž je zakázáno uzavírat sňatek jednou provždy z důvodu příbuzenství (*mahram taʿbíd*), a ti, u nichž tento zákaz platí

³⁸ Bargach, Jamila: *Incest*. In Suad, Joseph (ed.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume 3*. 2006, s. 227.

³⁹ al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. 1994, s. 169.

⁴⁰ al-Ghazzálí, Abú Hámíd: *Ihjáʿ ʿulúm ad-dín*. 2004, s. 385.

jen do asn (*mahram ghajr ta'bid*), a to po dobu trvání p íbuzenského vztahu skrze manželství, anebo v p ípad žen b hem jejich ekací doby (*‘idda*).⁴¹

Vymezení, kdo je i není *mahram*, je pro muslimy významné i z jiného d vodu, *mahram* je totiž osobou, v jejíž p ítomnosti se m že muž nebo žena v souladu s islámským právem a bez omezení nacházet. Proto je otázka, kdo je *mahram*, astým tématem desítek fatew, které posuzují r zné p íbuzenské kombinace a následn ur ují, zda zmín ná osoba je i není *mahram*.

⁴¹ Maghen, Ze'ev: *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*. 2005, s. 270.

2. Koncept intimního vztahu mimo manželství

2.1. Intimní vztah s otrokyní

Vn manželského svazku p ipouští islámské právo jako povolenou jen jedinou formu intimního vztahu, a to vztah muže s jím vlastn nou otrokyní. Vzhledem k tomu, že v muslimských zemích bylo od otroctví oficiáln upušt no, nachází se sou asná diskuze o sexuálním vztahu s otrokyní pouze na teoretické úrovni.

Možnost intimního styku s otrokyní vychází z koránského verše: „A (jsou vám zakázány také) muhsany mezi ženami krom t ch, jichž zmocnily se vaše pravice (*má malakat ajmánukum*)...“ (4:24). Z tohoto verše vyplývají dv skute nosti. Zaprvé, je možné mít intimní vztah pouze s tou otrokyní, jež je mužem vlastn na, tedy ne s otrokyní, kterou vlastní n kdo jiný, nap íklad mužova manželka. A dále, je možné mít intimní vztah s otrokyní, p estože byla p vodn vdaná (*muhsana*), nebo jejím zotro ením její manželství zaniká a po uplynutí ekací lh ty (*‘idda*) je dovoleno mít s ní pohlavní styk. Zánik jejího manželství je však komplikované téma a islámská právní v da zná n kolik kategorií, z nichž p i posuzování platnosti manželství vychází. Rozhodující roli m že hrát to, jestli do otroctví upadl i její manžel (a pak by manželé nem li být od sebe odd leni, což je názor hanafíjské právní školy).

Islámské právo p ipouští n kolik možných variant vztahu s otrokyní. Svobodný muž (svobodný ve smyslu, že není majetkem jiného lov ka, tedy otrokem) m že u init vlastní otrokyni (*ama*) svou konkubínou (*surríja*). Svobodný muž m že provdat vlastní otrokyni za jiného muže, ímž se z íká nároku na sexuální styk s ní. Svobodný muž se m že za ur itých okolností oženit s cizí otrokyní. A také svobodná žena se m že za ur itých okolností provdat za cizího otroka. Otrok se m že oženit nebo být ožen n s otrokyní. Otrok nem že u init jinou otrokyni svou konkubínou, nebo coby otrok nemá právo vlastnit jiného lov ka (toto zastává Abú Hanífa a aš-Šáfí‘í, p i emž Málík to povoluje). A dále, svobodná žena m že vlastnit otroka, ale nem že ho u init svým milencem, takový vztah by byl považován za cizoložství.⁴² Svobodná žena se m že provdat za vlastního otroka jen tehdy, když mu

⁴² Ali, Kecia: *Marriage and Slavery in Early Islam*. 2010, s. 165.

nejdříve daruje svobodu. A stejně tak svobodný muž se může oženit s vlastní otrokyní jen tehdy, když jí nejprve daruje svobodu. Zvláštní status získává otrokyně, pokud svému pánovi coby konkubína porodí dítě, stává se tak matkou jeho dítěte (*umm walad*), což jí zajišťuje, že nemůže být prodána a po pánově smrti jí bude automaticky dána svoboda.

Možnost vlastnit jiného člověka, otroctví, je kontroverzním tématem, a to i přesto, že v Koránu i hadíthech lze nalézt výzvy k dobrému zacházení s otroky nebo slova potvrzující darování svobody otrokovi coby bohudělníkovi. Stejně, ne-li více, kontroverzní je možnost sexuálního vztahu s otrokyní, neboť ta je dána i přes nesouhlas otrokyně, a takovýto vztah pak lze chápat jako nedobrovolný a vynucený. Přesto i v tomto ohledu poskytuje Korán otrokyním jistou ochranu před absolutní zvládnutím jejich majitelem: „... A nedovoluj své mladé otrokyni, které chce žít jako muhsany, k nemravnosti (*bighá'*), toužící po statcích tohoto života pozemského. A ten, kdo je k tomu nutí, (bude potrestán); a Bůh bude potom, co k tomu byly donuceny, odpouštět jí, slitovný.“ (24:33). Hrbek ve svém komentáři k překladu Koránu tuto část verše interpretuje jako zákaz nutit otrokyni k prostituci (*bighá'*).⁴³

V diskursu současných duchovních, například v jejich fatwách, jsou zmínky o sexuálním vztahu s otrokyní spíše jen odkazy na konkrétní pasáže z Koránu, hadíthů nebo názory státních autorit právní vědy, a v celkovém kontextu výkladu mají jen druhořadý význam. Avšak výzvy k využívání možnosti tohoto vztahu coby povolené alternativy se v hlavním, ortodoxním proudu nevyskytují.

Naopak se v soudobých fatwách řeší postavení služebnictva v domácnostech bohatších rodin a vždy je přítomno zdůraznění, že jde o vztah zaměstnavatele a zaměstnance, a nikoliv o vztah majitele a otroka, respektive otrokyně. Nelze také akceptovat situaci, kdy žena dá muži svůj souhlas být jeho otrokyní, aby tak byl legitimizován jejich intimní vztah. Al-Munadždžid pak ve své fatwě varuje před chybnou interpretací pojmu otrokyně (*ama*) v kontextu dnešní doby a jeho zneužitím pro účely sexuálního vztahu založeného na oboustranném souhlasu a nikdy i doplněného o finanční odměnu.⁴⁴

⁴³ Korán. 2000, s. 763.

⁴⁴ Fatwa n. 26067. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/26067/> [cit. 15. července 2012].

2.2. Cizoložství

Jestliže intimní vztah mezi mužem a ženou v monogamním nebo polygynním manželství, případně výše zmíněný vztah muže s otrokyní, jsou islámským právem považovány za povolené, pak jakýkoliv jiný sexuální vztah mimo tyto rámce je považován za zakázaný a je definován jako *ziná*, přičemž tento pojem nerozlišuje mezi cizoložstvím a smilstvem. Samostatnou otázkou zůstává trest za *ziná*, respektive jaký by takový trest měl být a jak by měl být vykonán.

Odkazy odsuzující cizoložství se objevují ve verších Koránu i hadíthech. Varování před spácháním cizoložství přináší verš ze súry Noční cesta (*al-Isrá'*), v níž je cizoložství zmíněno v delším výčtu odsouzených aktivit a chování, jako je spáchání vraždy, nepoctivost nebo troufalost: „A nepřibližujte se k cizoložství (*ziná*), nebo to ohavnost (*fáhiša*) je špatná cesta.“ (17:32).

Jestliže i přes takovéto varování k cizoložství dojde, následuje potrestání, přičemž následující koránský verš ještě přímě nezmiňuje konkrétní fyzický trest: „Proti těm z vašich žen, jež dopustí se hanebnosti (*fáhiša*), vezmte je jako svůdky ty i z vás. A jestliže tyto to dosoudí, podržte ženy v domech, dokud smrt je nezavolá anebo Bůh pro ně nepřivolí žádné východisko.“ (4:15). Tato pasáž dále pokračuje a po bližší nespecifikovaném trestu nabízí odpuštění těm hříšníkům, kteří svého hříchu upřímně litují: „Ty dva z vás, kteří se toho dopustí, potrestejte! A jestliže se pak kajícně obrátí a polepší, nechte je být! A Bůh vřavou je milostivý ke kajícím a slitovný.“ (4:16). Již konkrétní fyzický trest, jenž by měl být vykonán ve vězení, zmiňuje súra Světlo (*an-Núr*): „Cizoložníci a cizoložnice zbíjejte, každého z nich sto ranami! A nechte vás nepojme v něm lítost, s ohledem na náboženství Boží, věřte-li v Boha a v den poslední. A nechte skupina věřících je svůdkem trestu jejich.“ (24:2). A jako svého druhu trest lze chápat i omezení dané cizoložníkům při výběru jejich budoucích životních partnerů: „A cizoložník (*zání*) se smí oženit jedině s cizoložnicí nebo modloslužebnicí a cizoložnice se smí vdát jedině za cizoložníka nebo modloslužebníka – a takové svatky jsou věřícím zakázány.“ (24:3).

Súra Světlo nestanovuje jen samotný trest, ale také určuje, za jakých podmínek může být vykonán. Pro vykonání ve vězení trestu je třeba, aby svůdky, kteří v něm dosoudí, teprve potom může být vykonán trest bičováním, který je

v prípade svobodného jedince stanoven na sto ran, u zotročeného na padesát ran. V prípade smýšleného svodectví je potrestán svoděk, a to osmdesáti ranami. Islámské právo má pro takovéto falešné naěnění z cizoložství a smilstva zvláštní termín *qadhf*. T hotenství ženy, jež v danou dobu nemá manžela a ani není v ekací lh t *‘idda*, p ijímá jako d kaz spáchaného cizoložství jenom malikovská škola, p i emž ostatní právní školy ho jako dostate ný d kaz neakceptují, nebo z jejich pohledu t hotenství nemusí být nutn d sledkem v domého cizoložství.⁴⁵

Jestliže Korán obsahuje verše stanovující za cizoložství trest ve form bi ování, pak v n m nelze nalézt zmínky o trestu ukamenováním (*radžm*). Tento trest vychází až z textu hadíth .

Trestu ukamenováním za cizoložství nebo smilstvo se týká t icet p t hadíth zaznamenaných v Knize o p edepsaných trestech (*Kitáb al-hudúd*) ve sbírce Sahíh od Muslima ibn al-Hadždžádž a rozd lených do p ti kapitol: Kapitola o trestu za cizoložství (*Báb hadd az-ziná*), Kapitola o trestu ukamenováním za cizoložství pro vdanou ženu (*Báb radžm ath-thajjib fí az-ziná*), Kapitola o tom, kdo se p iznal ke spáchání cizoložství (*Báb man i‘tarafa ‘alá nafsihi bi az-ziná*), Kapitola o trestu ukamenováním za cizoložství pro židy a jiné nemuslimy (*Báb radžm al-jahúd, ahl adh-dhimma fí az-ziná*), a Kapitola o odložení trestu pro t hotnou ženu (*Báb ta‘chír al-hadd ‘an an-nafsá‘*).⁴⁶ A práv hadíthty týkající se p ípad cizoložství uvnit židovské komunity poukazují na trest ukamenováním jako na trest vycházející z Tóry.

Jasně rozlišení situací, v nichž je odpovídajícím trestem bi ování anebo ukamenování k smrti, se nachází v následujícím hadíthu i jeho obdobách: „Posel Boží ekl: „... B h jim ur il toto: Jestliže cizoložství spáchá svobodný muž se svobodnou ženou (*al-bikr bi al-bikr*), pak je jejich trestem sto ran a rok vyhnanství. A jestliže cizoložství spáchá ženatý muž s vdanou ženou (*ath-thajjib bi ath-thajjib*), pak je jejich trestem sto ran a ukamenování k smrti.“⁴⁷ Slovo *bikr* (doslova panna, osoba, jež ješt nem la pohlavní styk) je v tomto p ípad interpretováno jako muž

⁴⁵ Ali, Kecia: *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur’an, Hadith, and Jurisprudence*. 2006, s. 63.

⁴⁶ ibn al-Hadždžádž, Muslim. *Sahíh Muslim*. 1998, s. 749-756.

⁴⁷ Sahih Muslim, Book 017, Number 4191. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/017-smt.php> [cit. 15. ervence 2012].

nebo žena, kteří nejsou a nikdy nebyli ženatí a vdaná. Slovo *thajjib* (tedy žena, jež již není pannou, například žena rozvedená a vdova) je pak chápáno jako muž nebo žena, kteří jsou nebo již někdy byli ženatí a vdaná. Takovýto výklad používá například aš-Ša'ráwí, avšak používá jasnější termíny pro určení rodinného stavu cizoložník, tedy svobodný (*ghajr muhsan*), jenž nikdy nebyl ženat (*lam jasbiq lahu az-zawádž*), a ženatý (*muhsan*).⁴⁸

O údajné existenci požadavku trestu ukamenováním coby zjevení Božím a součástí Koránu podávají zprávu dva hadíthy. První z nich nejen potvrzuje jeho existenci, ale vysvětluje i důvod, proč není obsažen v Koránu: „Verš o ukamenování (*ájat ar-radžm*) a kojení dospělého desetinásobně byl vskutku seslán a byl zapsán na papíře uloženém pod mým líčkem. Avšak když zemřel Posel Boží a my jsme byli zaneprázdněni jeho smrtí, vstoupila do místnosti koza a papír sežrala.“⁴⁹ V dalším hadíthu chalífa 'Umar promlouvá k věřícím: „... Boh poslal Muhammada s Pravdou a zjevil mu Knihu, a mezi tím, co Boh zjevil, byl i verš o ukamenování, recitovali jsme ho, rozuměli jsme mu a uchovali jsme ho v paměti. Posel Boží kamenoval (*radžama*) a potom jsme kamenovali i my. A bojím se, že jednou přijde čas, kdy někdo řekne: „Při Bohu, v Knize není žádný verš o ukamenování.“, a lidé pak sejdou z cesty a nebudou dbát příkazu zjeveného Bohem.“⁵⁰

Tyto hadíthy, které potvrzují údajnou existenci koránského verše o ukamenování, jsou využívány jako argumenty pro zcela rozdílné postoje. Na jedné straně jsou chápány jako důkaz správnosti trestu ukamenováním za cizoložnictví, na druhé straně pak bývají šíitskými duchovními předkládány coby důkaz 'Umarovy snahy o manipulaci s textem Koránu, respektive jeho zfalšování.

Al-Qaradáwí jako fyzický trest zmiňuje pouze bití, přičemž omezení dané cizoložníkům pro uzavření sádku, na něž klade mnohem větší důraz než na tělesný trest, přirovnává ke zbavení občanství, odnětí občanství nebo ztrát určitých práv v moderní společnosti.⁵¹

⁴⁸ aš-Ša'ráwí, Muhammad Mutawallí: *Al-fatáwá*. 1999, s. 482.

⁴⁹ al-Qazwíní, Muhammad ibn Mádža. *Sunan ibn Mádža*. 2004, s. 311. [hadíth . 1944]

⁵⁰ Sahih Bukhari, Volume 8, Book 82, Number 817. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/082-sbt.php> [cit. 15. července 2012].

⁵¹ al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. 1994, s. 175.

Doteky, líbání, mazlení a vzájemné dotýkání těl i intimních částí těla, tedy aktivity potenciálně vedoucí k pohlavnímu styku, jsou považovány za *harám* a trestány trestem *ta'zír*, nikoliv trestem *hadd*. *Ziná* coby sexuální akt zasluhující trest *hadd* je podmíněna penetrací, žalud penisu tedy musí celý proniknout do vagíny. Pokud do vagíny nepronikne nebo pronikne jen část, pak se nejedná o pohlavní styk, a takovýto akt nespadá pod trest *hadd*.⁵²

Islámské právo rozlišuje mezi cizoložstvím, kdy muž došlo na základě oboustranného souhlasu, a vynuceným sexuálním stykem, tedy znásilněním (*ziná bi al-džabr*), avšak trest zůstává stejným tedy ukamenování k smrti nebo sto ran, a to pouze pro násilníka, nikoliv pro jeho oběť. Tento přístup zastávající beztrestnost oběti je odvozen z hadíthu, který vypráví příběh ženy znásilněné během cesty do mešity, domnělý pachatel byl tehdy dopaden a ženou identifikován, avšak kdy se přiznal jiný muž: „Prorok jí řekl: „Jdi, Bůh ti odpustil.“ A řekl nikoliv o tvých slovech i muži (zadrženému, avšak pouze domnělému pachateli), a k muži, jenž in skutek spáchal, řekl: „Ukamenujte ho k smrti.“⁵³

Al-Munadžždžid ve své fatwě striktně odsuzuje možnost sádku pachatele znásilnění s jeho obětí, tedy tradici rozšířenou v některých muslimských zemích, která nabízí pachateli cestu jak se vyhnout trestu za svůj čin a rodině oběti pak zůstat jak si udržet a ochránit svou čest. Al-Munadžždžid to odmítá jako výplod choré mysli a především jako nedostatečnou oddanost Bohu při tvorbě zákonů. A dodává: „Něchť nám není známo o existenci lásky nebo soucitu mezi násilníkem a jeho obětí... Neúspěch těchto manželství je zřejmý, jsou doprovázena pouze ženiným ponižením a utrpením.“⁵⁴

Obvinění ze znásilnění by mělo být podloženo důkazem i svědectvím, falešné obvinění ze znásilnění se stejně jako falešné nařčení z cizoložství trestá osmdesáti ranami. Trestem pro násilníka, jenž není a nikdy nebyl ženatý, je sto ran bi'em, trestem pro násilníka, jenž je nebo už někdy byl ženatý, je ukamenování

⁵² Fatwa n. 76052. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/76052/> [cit. 15. července 2012].

⁵³ Sunan Abu-Dawud, Book 38, Number 4366. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/038-sat.php> [cit. 15. července 2012].

⁵⁴ Fatwa n. 72338. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/72338/> [cit. 15. července 2012].

k smrti. Al-Munadždžid argumentuje, že celý akt znásilnění není jen vynucením si *ziná*, ale jakožto násilný čin ho lze chápat jako násilné porušení (harába), tedy další čin spadající pod trest *hadd*.⁵⁵

Islámské právo tedy rozlišuje mezi nelegálním sexuálním aktem dobrovolným (*ziná*) a vynuceným (*ziná bi al-džabr*), přičemž nedává žádnou záminku pro trestání oběti. V praxi může ovšem dojít k situaci, kdy je žena nucena dokázat, že byla obětí znásilnění a nikoliv subjektem, který svým jednáním sexuální akt nějak vyprovokoval. V takovém případě pak paradoxně může skutečně být potrestána spolu s násilníkem.

Prostituce (*biġhā'*) je islámským právem zařazena do kategorie *ziná* a je tedy i stejným způsobem trestána. Výslovný zákaz prostituce, byť v kontextu nuceně prostituované otrokyně, vychází jak z již zmíněného koránského verše (24:33), tak i z některých hadíthů: „Prorok zakázal vydávat peníze prostituováním otrokyně.“⁵⁶, a dále již obecněji: „Prorok zakázal stanovování ceny psa, vydávky jasnovidce a peníze nabyté prostitucí.“⁵⁷ Prostituce vztažená k otrokyním je odrazem v preislámské době dosti rozšířeného fenoménu poskytování sexuálních služeb ze strany vlastní otrokyně jiným mužům za úplatu.

2.3. Homosexualita

Postoj islámské právní vědy k homosexualitě, vycházející z převládající interpretace koránských veršů a textů hadíthů, je jednoznačně odmítavý. A to navzdory skutečnosti, že homosexualita byla (a i dnes je) součástí života muslimských společností a její obraz byl zaznamenán v literatuře. Přičemž jak v náboženských a právních, tak i beletristických textech je striktně rozlišováno mezi mužskou homosexualitou a ženskou homosexualitou, lesbismem.

Významnou reflexi pederastie, tedy homosexuální náklonnosti v dospívajícím chlapeckém, přináší homoerotická poezie. Jedním z jejích nejznámějších arabsky píšících představitelů byl Abú Nuwás (756 – 814), autor řady

⁵⁵ Fatwa n. 158282. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/158282> [cit. 15. března 2012].

⁵⁶ Sahih Bukhari, Book 063, Number 260. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/063-sbt.php> [cit. 15. března 2012].

⁵⁷ Sahih Bukhari, Book 063, Number 258. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/063-sbt.php> [cit. 15. března 2012].

provokaterských až rouha ských verš : „Kdo ví, že obejmout srne ka, když ho líbá, je innost bohulíbá, jakoby vykonal do Mekky pou .“⁵⁸

Vedle poezie se homosexuální tematika objevuje i v literatu e vzd lávací. Nap íklad cAbd al-Ghaní an-Nábulusí (1641 – 1731), súfijský u enec z Damašku, ve své oneiromantické p íru ce uvádí, že sen, v n mž je snící análn penetrován mužem se stejným i nižším spole enským statusem (nep ítel, mladší bratr, otrok), je neblahým znamením. Zatímco být penetrován n kým vyššího spole enského statusu (vládce, otec) je znamením dobrým.⁵⁹

A o homosexualit hovo í i historické prameny. Anekdotický vhled do stavu egyptské st edov ké spole nosti a jejího vztahu k mužské homosexualit nabízí al-Maqrízí (1364 – 1442), historik egyptských dynastií. V jeho dob byla homosexualita údajn natolik rozší ená, že se ženy musely oblékat jako muži, aby v bec upoutaly pozornost potenciálních nápadník .⁶⁰

Irácký u enec Mahmúd al-Álúsí (1803 – 1854) tvrdí, že jeho sou asníci používali sodomii, tedy znásil ování muž , jako zp sob odplaty. A dále, n kte í muslimští u enci vysv tlují nár st sodomie mezi lidem Lútovým (*qawm Lút*) tím, že znásil ování cizinc pro n bylo zp sobem, jak se jich zbavit a vyhnat je ze své zem , aniž by byli vedeni sexuální vášní (*min ghajr šahwa bihim ilá dhálíka*).⁶¹

Islámská právní v da se zabývá spíše sexuálními akty než sexuální orientací. A proto i slovo *lútí*, odvozené od jména proroka Lúta a tradi n užívané coby synonymum pro homosexuála, nevyjad uje sexuální orientaci jako takovou, ale je spíše ozna ením muže, jenž provádí *liwát* (anální styk s jiným mužem).

Práv koránský p íb h proroka Lúta a jeho lidu je výchozím bodem pro postoj, který islámská právní v da k homosexuál m zaujímá. Lút, neboli biblický Lot, byl poslán, aby hlásal monoteismus mezi obyvateli svého m sta a vyzval je ke z eknutí se jejich nemravného a nezákonného po ínání, sodomie. Lút v p íb h a osud jeho m sta (v biblické knize Genesis jsou to m sta Sodoma a Gomora) zmi uje n kolik koránských súr: „A vyslali jsme Lota, aby pravil k lidu svému: „Vy dozajista

⁵⁸ Oliverius, Jaroslav: *Sv t klasické arabské literatury*. 1995, s. 214.

⁵⁹ El-Rouayheb, Khaled: *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. 2005, s. 24.

⁶⁰ Chebel, Malek: *Encyclopédie de l'Amour en Islam*. 1995, s. 315.

⁶¹ El-Rouayheb, Khaled: *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. 2005, s. 14.

pážete takové nemravnosti (*fáhiša*), jaké nikdo z lidstva veškerého před vámi nedělal. Což budete vskutku vcházet k mužům (*ta'túna ar-ridžál*), předepávat na cestách a páchat skutky zavrženíhodné ve shromážděních svých?“...“ (29:28-29). Mužská homosexualita byla tedy vedle páchání násilím nejvůdšším hříchem Lútova lidu, jenž byl nakonec ztrestán Božím hněvem: „A obrátili jsme to místo vzhledu nohama a seslali jsme na ně deš kámen z hlíny pálené (*wa amtarná 'alajhim hidžáratan min sidždžíl*).“ (15:74).

Svým obsahem stejně varujícím je i následující verš: „A hle, pravil Lot k lidu svému: „Zdaž budete se oddávat nemravnosti (*fáhiša*), jíž před vámi se žádný na světě tímto nedopustil? Vždy vy z vášně své (*šahwa*) k mužům vcházíte místo k ženám! Vy vře jste lid, jenž všechnu míru předekra uje!““ (7:80-81). Ovšem tento verš sodomické porůnání lidu odvoduje jejich vášni, což přímě odporuje již zmíněnému názoru n kterých uencích, že sodomie lidu Lútova nebyla motivována sexuálně, nýbrž jen snahou zbavit se cizinců.

Jediným koránským veršem, který lze interpretovat jako týkající se trestu za mužský homosexuální styk, je následující, jenž navazuje na verš požadující trest pro ženy, jež se dopustily hanebnosti (*fáhiša*): „Ty dva z vás, kteří se toho dopustí, potrestejte! A jestliže se pak kajícně obrátí a polepší, nechte je být! A B h vře je milostivý ke kajícníkům a slitovný.“ (4:16). Tento verš lze interpretovat jako týkající se trestu pro cizoložníky obecně anebo pro dva muže, kteří se dopustili homosexuálního styku, nebo spojení „ty dva z vás“ (*al-ladháni minkum*) v arabštině jednoznačně označuje dva muže. Tetí a zcela odlišný výklad nabízí Hrbek, když tvrdí, že slovo *fáhiša*, by později nabylo významu „cizoložství, smilstvo“, převodně znamenalo polyandrickou praxi, a tak „ty dva z vás“ může odkazovat na dva muže mající společnou manželku.⁶²

Explicitní vyjádření trestu pro dva muže, kteří se homosexuálního styku dopustili, a to jak aktivně, tak i pasivně, přináší tento hadíth: „Posel Boží řekl: „Jestliže najdete někoho, kdo činí to, co činil lid Lútův, pak zabijte toho, kdo to dělá

⁶² *Korán*. 2000, s. 753.

(*fá'il*), i toho, komu je to d láno (*maf'úl bihi*).⁶³ A trest formou ukamenování je ur en jiným hadíthem: „Jestliže se svobodný muž (*bikr*) dopustí sodomie (*lútíja*), bude ukamenován.“⁶⁴ Další hadíth v souvislosti s homosexuálním stykem stanovuje trest bez ohledu na rodinný stav muže: „Bude ukamenován, a je svobodný nebo ženatý (*ahsana aw lam juhsin*).“⁶⁵

Dle výše zmín ných hadíth by bylo možno konstatovat, že mužská homosexualita spadá pod iny trestané trestem *hadd*, ovšem p edstavitelé islámské právní v dy se v tom pln neshodují. Základní otázkou je, zda má být mužský homosexuální styk skute n trestán trestem *hadd* i pouze trestem *ta'zír*, p ípadn jestli má být trestán stejn , více anebo mén než spáchání *ziná*. Al-Munadždžid ve své fatw p ipomíná, že Abú Hanífa je toho názoru, že mužský homosexuální styk nespadá do kategorie *ziná* a má být tedy trestán mírn ji, a to trestem *ta'zír*. Zatímco aš-Šáfi'í a ibn Hanbal považují mužský homosexuální styk za in spadající do kategorie *ziná* trestané trestem *hadd*, z ehož vyplývá, že ženatý muž má být ukamenován a svobodný muž bi ován sto ranami. Dále zd raz uje, že ten, jenž byl k homosexuálnímu styku donucen násilím, žádnému trestu nepodléhá. A nakonec p edkládá ú elový lingvistický rozbor koránského výrazu *fáhiša*, jenž Hrbek p ekládá jako „nemravnost“ a al-Munadždžid pak jako velký h ích. Tvrdí tedy, že když se v Koránu zmi uje cizoložství, hovo í se o n m jako o „jednom velkém h íchu“ (*fáhiša*) mezi dalšími velkými h íchy, kdežto zmi uje-li se mužská homosexualita, hovo í se o ní jako o „tom velkém h íchu“ (*al-fáhiša*).⁶⁶

V každém p ípad je mužská homosexualita vnímána zcela negativn a jako silné nebezpe í pro spole nost: „Posel Boží ekl: „Mám strach o svou ummu, a ze všeho nejv tší strach mám z toho, co inil lid Lút v (*'amal qawm Lút*).“⁶⁷ Al-Munadždžid považuje mužskou homosexualitu nikoliv za p irozenou sexuální

⁶³ Sunan Abu-Dawud, Book 38, Number 4447. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/038-sat.php> [cit. 15. ervence 2012].

⁶⁴ Sunan Abu-Dawud, Book 38, Number 4448. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/038-sat.php> [cit. 15. ervence 2012].

⁶⁵ ibn Anas, Málik: *Muwatta'*. 2002, s. 630. [hadíth . 1561]

⁶⁶ Fatwa n. 38622. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/38622/> [cit. 15. ervence 2012].

⁶⁷ at-Tirmidhí, Abú 'Ísá Muhammad: *Sunan at-Tirmidhí*. 2000, s. 423. [hadíth . 1457]

orientaci, ale za pokivení pirozenosti. A dodává, že mnozí z homosexuálů se snaží mít svůj vzhled, což je podle něj dle toho, že jako homosexuálové nebyli stvořeni, ale že se sami v domě snaží změnit svou pirozenost.⁶⁸

Jestliže prameny islámské tradice věnují relativně velkou pozornost mužské homosexualitě (*liwát*), pak ženská homosexualita, lesbismus (*siháq* nebo *musáhaqat an-nisá'*) stojí víceméně stranou. Ali tvrdí, že jedním z důvodů, proč je téma ženské homosexuality v textech islámské právní vědy tak málo zastoupeno, je absence penetrace penisem, což je jinak stěžejní bod většiny diskusí týkajících se sexuálního aktu.⁶⁹ Ibn Hadžar al-Hajtamí (1503 – 1566), představitel šáfi'ovské právní školy, definuje *siháq* jako to, když „jedna žena dle s jinou ženou něco, co připomíná to, co by s ní dělal muž.“⁷⁰ Al-Munadžždžid uvádí, že islámští právníci se shodují, že lesbický sexuální styk není *ziná*, poněvadž nezahrnuje soulož, ale je nepochybně *harám* a je trestán trestem *ta'zír*.⁷¹

Téma mužské homosexuality je tedy v Koránu a hadíthech zastoupeno, téma ženské homosexuality nikoliv. Existují však ještě další kategorie vymykající se heterosexuální identitě, které jsou zmíněny v hadíthech, a to transvestitismus a hermafroditismus. Al-Munadžždžid rozlišuje mezi zženštilým mužem (*muchannath*), jenž už „byl takto stvořen“, čímž mu neupírá jeho identitu coby pirozenou, a zženštilým mužem, jenž takto stvořen nebyl a o napodobování žen v hlase, mluvě i pohybech usiluje v domě sám. A dále rozlišuje mezi hermafroditem, jehož pohlaví nelze určit (*chunthá mušakkal*), a hermafroditem, jehož pohlaví bylo možno v průběhu doby určit.⁷²

Ten typ transvestitismu, který je chápán jako nepirozený a v domě postavený, se setkává s absolutním nepochopením a odmítnutím: „Posel Boží proklel

⁶⁸ Fatwa n. 6285. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/6285/> [cit. 15. července 2012].

⁶⁹ Ali, Kecia: *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. 2006, s. 80.

⁷⁰ Ali, Kecia: *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. 2006, s. 77.

⁷¹ Fatwa n. 21058. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/21058/> [cit. 15. července 2012].

⁷² Fatwa n. 114670. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/ar/ref/114670/> [cit. 15. července 2012].

muže, jenž se oblékal jako žena, a ženu, jež se oblékala jako muž.“⁷³ Smílivější postoj pak nabízí tento hadíth: „Zženštilý muž (*muchannath*), který si barvil ruce i nohy hennou, byl přiveden k Prorokovi a ten se zeptal: „Co je mu?“ Odpovědli mu: „Svým zjevem se podobá ženám (*jatašabbahu bi an-nisá'*), a proto byl vykázán do an-Naqí^c. Posle Boží, máme ho zabít?“ A on odpověděl: „Zakázal jsem zabíjet ty, kteří se modlí.““⁷⁴

Ještě v tšimú zájmu islámského práva se patří kategorie hermafrodit. Ibn Manzúr (1233 – 1312), lexikograf a autor obsáhlého díla *Lisán al-^cArab*, definuje hermafrodita (*chunthá*) jako jedince, jenž nedisponuje ani ženskými, ani mužskými pohlavními znaky, respektive disponuje oběma zároveň (*lahu má li ar-ridžál wa li an-nisá' džamí'an*).⁷⁵

Ibráhím al-Halabí (1460 – 1549), představitel hanafíjské právní školy, charakterizuje hermafrodita jako někoho, kdo má mužské i ženské pohlavní orgány, přičemž s tělesným vývinem by se během dospívání mohly objevit projevy typické jen pro jedno pohlaví (přede vším ejakulace, menstruace, vyvinutá adra, rostoucí vousy, případně také identifikace orgánu, jímž se močí), na základě čehož by se rozhodlo, jestli je hermafrodit mužem i ženou. Ovšem jestliže se tyto charakteristické rysy neprojeví anebo jsou i nadále protichůdné, pak je hermafroditu i nadále vymezena jeho role ve společnosti. Musí být zahrán jak v přítomnosti mužů, tak i žen. Během společných modliteb stojí za muži, ale před ženami. V trestních záležitostech je na něj nahlíženo jako na ženu. Po jeho smrti mu nepřísluší rituální omytí (*ghusl*), ale pouze omytí pískem i kamenem (*tajammum*).⁷⁶

Islámská právní věda tedy zcela zavrhuje mužskou i ženskou homosexualitu, přičemž se zaměřuje především na sexuální akt samotný, nikoliv pak na sexuální orientaci nebo subjektivní vnímání vlastní identity. Vnímání transvestitismu a transsexuality do určité míry splývá, nebo zženštilý muž je často zařazen do stejné

⁷³ Sunan Abu-Dawud, Book 32, Number 4087. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/032-sat.php> [cit. 15. července 2012].

⁷⁴ Sunan Abu-Dawud, Book 41, Number 4910. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/041-sat.php> [cit. 15. července 2012].

⁷⁵ Chebel, Malek: *Encyclopédie de l'Amour en Islam*. 1995, s. 308.

⁷⁶ Bouhdiba, Abdelwahab: *La sexualité en Islam*. 2003, s. 56.

kategorie jako muž, který se obléká do ženských šat . To stejné platí pro vnímání ženy, která se obléká do mužských šat , a ženy mající až příliš výrazné mužské rysy. Existuje však snaha o rozlišení mezi jedincem, který se takto již narodil, aneb „byl takto stvořen“, jehož identita je respektována, nebo alespoň tolerována, a jedincem, který se v domě a ze své vůle snaží o změnu svého vzhledu, což je nazíráno jako odporující přirozenosti a zcela odmítáno. K problematice hermafroditismu se pak islámská právní věda staví velice otevřeně a se snahou stanovit pravidla pro určení identity, případně pravidla pro život hermafrodita ve společnosti.

2.4. Postoj k n kterým sexuálním deviacím

Chování a jednání, která islámská právní věda považuje za zakázaná a hřešná, byla často sepisována a řazena podle své závažnosti do dlouhých seznamů velkých hřešných (*kabá'ir*). Ibn Hadžar al-Hajtamí ve svém díle Zamezení páčání ohavností (*Az-zawádžir 'an iqtiráf al-kabá'ir*) uvádí i několik sexuálně motivovaných velkých hřešných: nemanželský pohlavní styk mezi mužem a ženou (*ziná*), anální styk dvou mužů (*liwát*), sexuální styk se zvířetem (*itján al-bahá'im*), anální styk s cizí ženou (*itján al-mar'a al-adžnabíja fí dubrihá*), tribadismus (*musáhaqat an-nisá'*) a pohlavní styk muže s tělem jeho zesnulé manželky.

Přestože je sexuální styk se zvířetem zakázán, není trestán trestem *hadd*, nebo ho nelze zařadit do tradičních kategorií prohraných trestaných trestem *hadd*: „Ibn Abbás řekl: „Není předepsaného trestu *hadd* pro toho, kdo měl sexuální styk se zvířetem.“⁷⁷ Takovýto čin je tedy trestán trestem *ta'zír*, tedy z rozhodnutí soudce, i tak je ovšem trestem smrti: „Posel Boží řekl: „Jestliže měl někdo sexuální styk se zvířetem, zabijte jeho i to zvíře...“⁷⁸ Stejně tak je za „zakázaný a opovržením hodný“ považován sexuální styk jedince s tělem zesnulého partnera.⁷⁹

Seznamy velkých hřešných byly sepisovány coby manuály, které měly ambici obsáhnout pokud možno vše známé, proto se tedy na jednom listě mohly vedle sebe

⁷⁷ Sunan Abu-Dawud, Book 38, Number 4450. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/038-sat.php> [cit. 15. července 2012].

⁷⁸ Sunan Abu-Dawud, Book 38, Number 4449. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/038-sat.php> [cit. 15. července 2012].

⁷⁹ The Ruling on “Farewell Sex”. *Shafi'i Fiqh* [on-line]. Dostupné z <http://www.shafiifiqh.com/the-ruling-on-farewell-sex/> [cit. 15. července 2012].

ocitnout h íchy pochopitelné a b žn jší i ty jen t žko pochopitelné a obskurní. Sv d í to o tom, že islámská právní v da, p i své snaze zahrnout a detailn popsat vše existující a posléze hledat relevantní odpov di, nem la problém zabývat se ani t mi nejtemn jšími sexuálními deviacemi.

3. Tělo a čistota

3.1. Rituální čistota

Problematika sexuality je v n kterých svých aspektech úzce spojena s požadavkem čistoty, respektive rituální čistoty. Jde p edevším o otázku sexuálního styku a následn vyžadované o čisty a také otázku spojenou s pravidly ur ujícími, co je povolené nebo zakázané ve vztahu k menstruuující žen .

Výstižn shrnuje význam čistoty v islámu Ze'ev Maghen v úvodu své knihy *Ctnosti těla – Vášně a čistota v rané islámské právní v d (Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence)*. Polemizuje sice s názorem, že v žádném jiném náboženství nenabývá p edepsaná čistota takového významu jako v islámu, a p ipomíná rozsáhlé p edpisy ohledn čistoty v judaismu, hinduismu i zoroastrismu, ale dodává následující: „Zatímco se v židovských, k esanských nebo zoroastrických náboženských pramenech nikdy nesetkáváme s Mojžíšem, jenž mo í, s Pannou Marií, jež menstruuje, nebo se Zarathuštrou, jenž souloží, jsou Muhammadovy tělní tekutiny a milostné p íhody v hadíthech a právní v d všudyp ítomné a menstrua ní krev jeho manželky je b žn popisována a diskutována. P í emž všechna tato bezprost ední otev enost je dána pot ebou vypracovat soubor p edpis týkajících se čistoty.“⁸⁰ Tím vzniká disciplína islámské právní v dy zabývající se pouze otázkami čistoty (*fiqh at-tahára*).

Koncept čistoty (*tahára*) v sob obsahuje coby jeden celek čistotu tělesnou, morální i rituální a je p edpokladem platnosti modlitby i pout do Mekky. Opakem čistoty je zne íštní, p í emž lehké zne íštní (*hadath asghar*), zp sobené nap íklad konáním pot eby, spánkem nebo dotknutím se n eho definovaného jako ne ísté, lze odstranit áste ným omytím (*wudú'*), t žké zne íštní (*džanába*), zp sobené sexuálním stykem, respektive vym šováním spermatu, a menstruací nebo šestined lím, lze odstranit pouze omytím celého těla (*ghusl*).⁸¹ Alternativním zp sobem obou typ omývání *ghusl* a *wudú'* je omytí jemným pískem i kamenem *tajammum*, a to v p ípad , že je nedostatek vody vhodné k omývání. *Wudú'* i *ghusl* mají svá pravidla a postupy, jaké ásti těla mýt a v jakém po adí, jejich

⁸⁰ Maghen, Ze'ev: *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*. 2005, s. 13.

⁸¹ Kropá ek, Luboš: *Duchovní cesty islámu*. 1998, s. 93.

nejdležitějším prvkem je však vyslovení p edsevezetí (*níja*), že zámrem tohoto omytí je znovunabytí rituální istoty. Pokud takovéto p edsevezetí vysloveno není, z stává toto omytí pouhou hygienickou o istou, koupelí.

Verš ze súry Prost ený st l (*al-Má'ida*) nejen stanovuje povinnost omytí p ed vykonáním modlitby, ale též zmí uje dva se sexuální aktivitou spojené p ípady, kdy je o ista vyžadována: „Vy, kte í v íte! Když se chystáte k modlitb , umyjte si (*fa ighsilú*) obli eje své i ruce své až k lokt m a ot ete si hlavy své a nohy své až ke kotník m! A jste-li pot ísn ní (*in kuntum džunuban*), o ist te se (*fa tahharú*)! Jste-li nemocní nebo na cestách i p íšel-li n kdo z vás ze záchodu nebo jste m li styk s ženami (*lámastum an-nisá'*) – a nenaleznete-li vodu – omývejte se (*fa tajammamú*) dobrým jemným pískem a ot ete si jím obli eje své i ruce své ...“ (5:6). Hrbek pojem *džunub* p ekládá jako pot ísn ný, ve smyslu pot ísn ný spermatem⁸², ve skute nosti je *džunub* každý, muž i žena, kdo se nachází ve stavu *džanába*, který nemusí být nutn podmín n stykem se spermatem.

T žké zne íšt ní zp sobené sexuální aktivitou (*džanába*) je definováno jako d sledek pohlavního styku, zakon eného i nezakon eného ejakulací, anebo jako d sledek ejakulace, v domé i nev domé, tedy b hem spánku. V kontextu sexuálních aktivit je lehké zne íšt ní (*hadath asghar*) definováno jako d sledek sexuálního aktu, jenž nezahrnoval pohlavní styk ani ejakulaci.

O nutnosti omytí celého t la (*ghusl*) po pohlavním styku hovo í tento hadíth: „Prorok ekl: „Jestliže muž spo ine mezi ty mi ženinými údy a má s ní pohlavní styk, pak se *ghusl* stává povinností.““⁸³ Následující hadíth stanovuje *wudú'* jako dosta ující v p ípad , že b hem pohlavního styku nedošlo k ejakulaci, ve svém dodatku však p eci jen vyžaduje *ghusl*: „Ubaj bin Ka^cab vypráv l, že ekl: „Posle Boží, co má ud lat muž, jenž m l pohlavní styk se ženou, ale neejakuloval (*lam junzil*)?“ Ten odpov d l: „Nech si omyje ty ásti svého t la, jimiž se dotýkal ženy a provede *wudú'* a pak se m že modlit.“ (Abú ^cAbdulláh ekl: „*Ghusl* je jist jší, a takový byl i pozd jší p íkaz.““⁸⁴ Jiný hadíth *ghusl* již p ímo vyžaduje: „... zeptal

⁸² *Korán*. 2000, s. 777.

⁸³ Sahih Bukhari, Volume 1, Book 5, Number 290. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/005-sbt.php> [cit. 20. ervence 2012].

⁸⁴ Sahih Bukhari, Volume 1, Book 5, Number 292. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/005-sbt.php> [cit. 20. ervence 2012].

se: „A pakliže muž souloží se svou ženou, soulož p eruší a neejakuluje?“ ekla (cÁ`iša): „Jestliže ob ezaná ást vstoupí do ob ezané ásti (*džávaza al-chitánu al-chitána*), pak se *ghusl* stává povinností.“⁸⁵ Tento hadíth je sice ásto citován coby d kaz pot eby vykonat *ghusl* po nedokonané souloži, avšak zároveň je velice kontroverzní, nebo obsahuje zmínky o ženské ob ízce.

Ghusl je vyžadován coby p edpoklad modlitby, pokud se ale v ící k modlitb nechystá a rozhodne se pro spánek, má provést jen *wudú`* a následn po probuzení *ghusl* p ed vykonáním modlitby. Takovýto p ístup zmi uje tento hadíth: „cÁ`iša ekla: „Jestliže muž souloží se ženou a poté chce jít spát, aniž by provedl *ghusl*, pak a nejde spát, dokud neprovede *wudú`*, jako by se m l pomodlit.“⁸⁶ Jiný hadíth ale p ekvapiv nepožaduje ani *wudú`*: „cÁ`iša vypráv la: „Posel Boží chodil spát, i když byl *džunub*, a aniž by se dotkl vody.“⁸⁷

Pakliže *džanába* znemož uje vykonání modlitby, respektive anuluje platnost modlitby v tomto stavu již vykonané, pak je tento stav zároveň limitujícím i pro další sexuální aktivitu. Jestliže chce mít muž postupn pohlavní styk s více než jednou ze svých manželek, pak je podle následujícího hadíthu lepší zbavit se stavu *džanába*, tedy provést *ghusl* p ed každou novou souloží: „Abú Ráfí` vypráv l: „Jednoho dne Prorok navšt voval své manželky a po každé souloži se vykoupal (*jaghtasilu*). Zeptal jsem se ho: „Posle Boží, pro neprovedeš jen jedno omytí (*ghusl*)?“ Odpov d l: „Takto je to ist jší, lepší a více o iš ující.“⁸⁸ Takovýto p ístup, zd raz ující d ležitost o isty, se však zdá být mén uplat ován v í ženám nižšího sociálního statusu, tedy otrokyním: „... (Málik) ekl: „Není nep ípuštěné, aby muž m l pohlavní styk s jednou otrokyní a poté s druhou, aniž by provedl *ghusl*. Je však zavrženíhodné (*jukrahu*), aby následující den m l pohlavní styk se svobodnou ženou (*al-mar`at al-hurra*). Ale není nep ípuštěné, aby m l pohlavní styk s jednou otrokyní a poté s otrokyní druhou, a p ítom byl *džunub*.“⁸⁹

⁸⁵ ibn Anas, Málik: *Muwatta`*. 2002, s. 50. [hadíth . 106]

⁸⁶ ibn Anas, Málik: *Muwatta`*. 2002, s. 51. [hadíth . 110]

⁸⁷ Sunan Abu-Dawud, Book 01, Number 228. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/001-sat.php> [cit. 20. ervence 2012].

⁸⁸ Sunan Abu-Dawud, Book 01, Number 219. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/001-sat.php> [cit. 20. ervence 2012].

⁸⁹ ibn Anas, Málik: *Muwatta`*. 2002, s. 55. [hadíth . 121]

Intimní akt mezi mužem a ženou, jenž nezahrnuje pohlavní styk a není zakončen ejakulací, nevyžaduje *ghusl*, ale pouze *wudú'*. Takovýto styk je nazýván *mulámasa* a zahrnuje doteky a polibky, které mohou vyvolávat sexuální vzrušení. Takovou situaci předpokládá tento hadíth: „Abdulláh bin 'Umar vypráví: „Jestliže muž líbá a hladí svou ženu, je to intimní styk (*mulámasa*). A ten, kdo líbal nebo hladil svou ženu, musí provést *wudú'*.“⁹⁰ *Mulámasa*, respektive kdy je a kdy není potřeba provést *wudú'*, je pak ukázkovým příkladem rozdílu v názorech představitelů právní školy (*ichtiláf al-fuqahá'*), přičemž tato pluralita názorů existuje jak mezi jednotlivými právními školami, tak uvnitř škol samotných. Abú Hanífa nepokládá za nutné, aby muž, jenž již provedl *wudú'*, toto omytí zopakoval poté, co vášnivě líbal svou ženu, vášnivě se jí dotýkal nebo se vášnivě dotýkal jejích genitálií (*qabbala imra'atahu bi šahwa aw lamasahá bi šahwa aw lamasa fardžahá bi šahwa*). Pokud se však přičemž této aktivitě muž ztopoílí penis (*intašara lahá*), pak je nutno *wudú'* zopakovat. Takový názor zastává Abú Hanífa, jehož žák Muhammad aš-Šajbání (750 – 805) ale tvrdí, že *wudú'* je nutno zopakovat, jen pokud dojde k výronu preejakulátu (*madhí*).⁹¹

Rozlišení mezi preejakulátem (*madhí*) a spermatem (*maní*) je stejně pro určení stupně znečištění a požadované omytí. *Maní* je pojem užívaný také pro ženský ejakulát, který může být v nepatrném množství vyloučen během orgasmu některých žen. Jahjá bin Šaraf an-Nawawí (1234 – 1278), významný představitel šáfi'ovské právní školy, popisuje mužské sperma (*maní*) jako bílou a hustou tekutinu, která „tryská v proudech doprovázející pocit slasti, přičemž bezprostředně poté následuje pocit vyerpání“, a jejíž aroma připomíná vonění pylu palmy. A dále, sperma nemocného muže může mít lehce žlutou barvu, a sperma muže, jenž souloží s dívkou, může mít lehce červenou barvu. Ženské *maní* je tekutina bílá a žlutá, avšak u silných žen může být i bílá, jejíž aroma je podobné mužskému *maní* a její výron je také doprovázen pocitem slasti a následován pocitem vyerpání. *Madhí* je pak bílá lepkavá tekutina, která je vyměšována přičemž pouhým pomýšlením na sexuální aktivitu, aniž by

⁹⁰ ibn Anas, Málík: *Muwatta'*. 2002, s. 48. [hadíth . 97]

⁹¹ Maghen, Ze'ev: *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*. 2005, s. 198.

však byla doprovázena pocity slasti a následována pocitem vyerpání. Vymšování *madhí* se vyskytuje i u mužů, ale je mnohem častější u žen.⁹²

Al-Munadžždžid ve své fatwě rozlišuje mezi *maní* a *madhí* ve dvou úrovních, a to zda jsou isté (*táhir*) nebo neisté (*nadžis*) a zda je po jejich výronu potřeba provést *ghusl* nebo *wudú'*. *Maní* je *táhir* a *madhí* je *nadžis*, přesto po výronu *madhí* postačuje pouze provedení *wudú'*, ale po výronu *maní* je nutné provést *ghusl*.⁹³

Maní je považováno za *táhir*, neboť v odvodu, jenž je *maní* poskvrněno, je povoleno vykonat modlitbu, což je názor vycházející z několika hadíthů: „Á'iša rekla: „Odstránila jsem škrábáním kapky spermatu z odvodu Posla Božího.““⁹⁴ Ovšem v případě, jehož to bylo poskvrněno *maní*, musí provést *ghusl*, a to i v případě nevolného výronu spermatu, tedy například mimovolného orgasmu aneb nočního poluce: „Á'iša vyprávěla: „Posel Boží byl dotázán, co má udělat muž, jenž u sebe zjistí známky vlhkosti (*jadžidu al-balal*) a nepamatuje si, zda měl erotický sen (*ihtilám*).“ Odpověděl: „Ať se omyje (*jaghtasil*).“ A byl dotázán, co má udělat muž, jenž si pamatuje, že měl erotický sen, ale nezjistí žádné známky vlhkosti. Odpověděl: „Nemusí se omývat (*lá ghusl 'alajhi*).“ Umm Salama se zeptala: „A jestliže to zjistí žena, má se omývat?“ Odpověděl: „Ano, nebo ženy a muži jsou si v tom podobní.““⁹⁵ Tento hadíth je kromě požadavku provést *ghusl* po nevolném i mimovolném orgasmu zároveň i ukázkou stejného postupu k mužskému i ženskému *maní* v kontextu rituální čistoty. Dalším příkladem samovolného výronu, nyní však prejakulátu, je hadíth, jehož hlavním aktérem je 'Alí bin Abí Tálib, kterého trápil natolik intimní problém, že se ostýchal svého tchána zeptat sám, a proto poslal s dotazem, co dělat při (nadměrném) výronu *madhí*, někoho jiného, přičemž prorok Muhammad odpověděl: „Když někdo takového někoho z vás postihne, nechť si omyje

⁹² Fatwa n. 2458. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/2458/> [cit. 20. července 2012].

⁹³ Fatwa n. 2458. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/2458/> [cit. 20. července 2012].

⁹⁴ Sahih Muslim, Book 002, Number 0567. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/002-smt.php> [cit. 20. července 2012].

⁹⁵ Sunan Abu-Dawud, Book 01, Number 236. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/001-sat.php> [cit. 20. července 2012].

své genitálie a provede *wudú'*, jako by se měl modlit.⁹⁶ Tyto a podobné hadíthy stanovují, kdy provést i neprovést *wudú'* nebo *ghusl*, a zároveň ukazují, s jakou otevřeností byly pokládány dotazy týkající se těchto nejintimnějších problémů vztahujících se k vlastnímu tělu a s jakou otevřeností byly v rané muslimské obci zodpovídaný.

Pozornost, jakou islámská právní věda, vnuje rituální čistoty pro předpokladu k vykonání modlitby a jiných náboženských povinností, může být překvapivá ve chvíli, kdy se problematika rituálního omývání diskutuje i pro situace, které zahrnují sexuální vztahy i praktiky, které jsou zapovzeny. A už jde o narušení prostu pohlavním stykem, cizoložství, masturbaci, homosexuální styk nebo dotknutí se mladého chlapce (*sibján amrad*), které by mohlo vyvolat touhu, vždy je bráno v potaz, že i hříšníci potěbují mít k dispozici pravidla, jimiž se mají řídit, když chtějí dostat jim uloženým náboženským povinnostem poté, co spáchali něco zakázaného.⁹⁷ Umístění tématu rituální čistoty (*tahára*) na prvních stránkách v tšiny sbírek hadíthů je jen potvrzením důležitosti této problematiky týkající se nejintimnějších, ale každodenních záležitostí života v ěcích.

3.2. Zákaz intimního styku a rituální čistota

Menstruace (*haid*) neznamena jen dočasnou ztrátu rituální čistoty a tedy i nemožnost vykonávat některé náboženské povinnosti, ale znamená také zákaz sexuálního styku s menstrující ženou. Stejný zákaz platí i pro ženu v šestinedělí (*nifás*), jehož maximální délka je islámským právem určena na čtyřicet dnů.

Řada omezení ve vztahu k menstrující ženě lze nalézt i u některých křesťanských církví (kdy se menstrující žena neúčastní náboženských shromáždění) a především pak v judaismu, kde jsou daná pravidla mnohem přísnější. Podle židovského náboženského práva je menstrující ženě po dobu její menstruace a na kolika následujících dní, až do očištění v rituální lázni zvané mikve, zapovzen nejen sexuální styk s manželem, ale taktéž jakýkoliv fyzický kontakt. Tento rozdílný přístup v islamu a judaismu k menstrující ženě je zachycen i v hadíthu, v němž

⁹⁶ Sunan Abu-Dawud, Book 01, Number 207. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/001-sat.php> [cit. 20. července 2012].

⁹⁷ Maghen, Ze'ev: *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*. 2005, s. 266.

podle muslimské tradice židé s nelibostí reagují na to, že prorok Muhammad zakázal pouze pohlavní styk s menstrující ženou: „... Co ten muž chce? Nenechá jedinou z našich záležitostí, aniž by se v ní neodlišoval.“⁹⁸

Zákaz týkající se menstruace vychází z koránského verše: „A dotazují se tě na menstruaci (*mahíd*). Řci: „To je neduh (*adhá*); zdržujte se tedy žen svých po dobu menstruace a nepibližujte se k nim, dokud se neočistíte (*jathurna*). A když se očistíte, přibližujte k nim tak, jak Bůh vám to přikázal. A Bůh vám miluje ty, kdož se očišťují!“ (2:222). Významem slova *adhá* je nepříjemnost, potíže nebo zranitelnost, z tohoto verše tedy nevyplývá, že menstruace je něčím, co by mělo vyvolávat strach, odsudek nebo izolaci, naopak pouze upozorňuje na ztíženou situaci ženy.⁹⁹

Po skončení menstruace je žena povinna provést *ghusl*, případně *tajammum*, jinak by totiž sice byla tělesně čistá, ale rituálně by i nadále zůstávala poskvrněnou. O rozdílném vnímání tělesné a rituální čistoty a jejich podstaty v kontextu sexuální aktivity hovoří tento hadíth: „...byli dotázáni, zda muž může mít pohlavní styk se svou ženou, která měla menstruaci, ale nyní již je čistá, avšak ještě neprovedla *ghusl*. A odpověděl: „Ne, dokud neprovede *ghusl* (*hatá taghtasilu*).“¹⁰⁰ Tento zákaz se však vztahuje jen na pohlavní styk samotný, nikoliv pak na ostatní intimní aktivity: „Ā'isha byla dotázána: „Může muž vášnivě objímat svou právě menstrující manželku?“ Odpověděl: „Nechť si ona ováže svou spodní část a pak ji on může vášnivě objímat, jak je mu libo (*thumma jubáširuhá in šá'a*).“¹⁰¹ Al-Munadžždžid uvádí, že jednou z takto povolených praktik je masturbace mužova penisu ženinou rukou.¹⁰²

Podobně jako při poskvrnění odvodu prejakulátem nebo spermatem i na odvodu poskvrněné menstruační krve se hledí jako na dočasně rituálně nevhodný k vykonání modlitby, a proto je takovýto odvod potěba očistit: „... Posel Boží řekl: „Jestliže

⁹⁸ Sahih Muslim, Book 003, Number 0592. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/003-smt.php> [cit. 20. července 2012].

⁹⁹ Etin Anwar: *Bodily Waste*. In Suad, Joseph (ed.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume 3*. 2006, s. 27.

¹⁰⁰ ibn Anas, Málík: *Muwatta'*. 2002, s. 59. [hadíth . 129]

¹⁰¹ ibn Anas, Málík: *Muwatta'*. 2002, s. 58. [hadíth . 128]

¹⁰² Fatwa n. 36740. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/36740> [cit. 20. července 2012].

menstrua ní krev poskvrní váš od v, o ist te jej vodou, než v n m vykonáte modlitbu.“¹⁰³

Islámské právo zná i kategorii definovanou jako krvácení způsobené zdravotními problémy, krvácení podobné menstruaci (*istiháda*), k níž se staví velice pragmaticky, nebo po uplynutí času odpovídajícímu běžné menstruaci dovoluje pohlavní styk s takto krvácející ženou. Žena trpící tímto zdravotním problémem je nazývána *mustaháda*. Na dotaz ženy, jestli se může modlit, i když není nikdy čistá, odpověděl prorok Muhammad: „... Toto je ze žíly, není to menstruace. Když přijde tvá doba, zanech modliteb, a když skončí, omyj se a pak se můžeš modlit.“¹⁰⁴ Jiný hadíth opakuje již zmiňované, ale navíc výslovně povoluje pohlavní styk s takovou ženou, a zároveň analogicky poukazuje na případ ženy, která se již nenachází v době *nifás*, a přesto má problém s krvácením: „Málik řekl: „Jsme toho názoru, že když žena, jež krvácí jako při menstruaci (*mustaháda*), za nepovoluje vykonávat modlitby, její manžel s ní může mít pohlavní styk. A stejný je případ ženy, která u sebe spatřuje krev i po uplynutí obvyklé doby *nifás*, její manžel s ní může mít pohlavní styk, nebo ona se nachází ve stejné situaci jako *mustaháda*.“¹⁰⁵

Islámská právní věda se v případě ženské krve, menstruaci a poporodní, staví jako k němu rituálně nečistému a krvácející žena zakazuje výkon určitých náboženských povinností, přičemž některé interpretace tento zákaz vnímají jako dočasné osvobození od těchto povinností. Tento zákaz stejně jako zákaz sexuálního styku je však držen v určitých mezích, nebo je přihlíženo k tomu, zda doba krvácení neprekračuje běžnou dobu menstruace nebo šestinedělí. Pokud tuto dobu překračuje, není na ženu nahlíženo jako na dlouhodobě nebo trvale rituálně nečistou a je jí umožněn plnohodnotný náboženský i sexuální život.

3.3. Obřezka

Korán nezmiňuje mužskou ani ženskou obřezku, pouze v hadíthech lze najít buď přímé výzvy k provedení obřezky (*chitán*) anebo alespoň zmínky potvrzující její existenci v dané době. Mužská obřezka, navazující na abrahámovskou tradici a praktikovaná v judaismu i koptském křesťanství, není nijak sporným tématem a

¹⁰³ ibn Anas, Málik: *Muwatta'*. 2002, s. 60. [hadíth . 132]

¹⁰⁴ ibn Anas, Málik: *Muwatta'*. 2002, s. 61. [hadíth . 137]

¹⁰⁵ ibn Anas, Málik: *Muwatta'*. 2002, s. 62. [hadíth . 141]

panuje nad ní v islámském prostředí v podstatě jednoznačná shoda. Kontroverzní a společnost rozdlující je naopak fenomén ženské obřízky, jejíž existence je však taktéž známa již z předislámské doby a v současnosti je rozšířená jak u částí některých muslimských komunit, tak i komunit nemuslimských (například u egyptských koptských křesťanů, v subsaharské Africe a jinde).¹⁰⁶

Mezi islámskými právními školami panuje ohledně povinnosti obřízky rozdílný názor. Hanafíjská a málikovská škola shodně považují mužskou i ženskou obřízku za doporučenou (*sunna mu'akkada*), nikoliv povinnou, hanbalovská a šafi'ovská škola považují mužskou obřízku za povinnou (*wádžib*), přičemž šafi'ovská škola považuje za povinnou i obřízku ženskou.¹⁰⁷

Al-Munadžždžid připomíná, že dle islámského práva mužská obřízka spoívá v odstranění pouze předkožky žaludu penisu, odstranění jakékoli jiné kůže je zakázáno.¹⁰⁸ Co se týká ženské obřízky, upozorňuje, že se odstraňuje pouze část klitorisu, a to jen v případě nutnosti, tedy je-li klitoris příliš velký.¹⁰⁹ Aš-Šar'awí rozlišuje mezi mužskou a ženskou obřízkou, když říká, že „mužům náleží *chitán* a ženám náleží *chifád*“, přičemž *chifád* definuje také jako odstranění pouze části klitorisu. Zároveň však upozorňuje, že *chifád* prováděli již staří Egypťané, kteří ale odstraňovali celý klitoris a malé stydké pysky.¹¹⁰

Výchozím zdrojem, jenž uvádí obřízku jako doporučenou praxi, je hadíth, který zmiňuje několik doporučení, chápaných jako určitě doplnění jinak dokonalého pirozeného stavu člověka (*fitra*): „*Fitra* zahrnuje pět úkonů, a to: obřízku (*chitán*), holení ochlupení v intimních partiích, stříhání nehtů, odstranění ochlupení v podpaží a zastříhávání knírku.“¹¹¹ Ponevadž *chitán* znamená mužskou i ženskou obřízku a hadíth není výslovně určen publiku konkrétního pohlaví, lze tento hadíth interpretovat jako výzvu k provádění obou obřízek. Ale taktéž jej lze interpretovat

¹⁰⁶ Více o problematice ženské obřízky viz Kouřilová, Iveta: *Žena a sexualita - fatální téma islámu*. In Kouřilová, Iveta; Mendel, Miloš (eds.): *Cesta k prameni*. 2003, s. 44-55.

¹⁰⁷ Is Delaying Circumcision Past Puberty a Sin? *Shafi'i Fiqh* [on-line]. Dostupné z <http://www.shafiifiqh.com/is-delaying-circumcision-past-puberty-a-sin/> [cit. 20. července 2012].

¹⁰⁸ Fatwa n. 20015. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/20015/> [cit. 20. července 2012].

¹⁰⁹ Fatwa n. 427. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/427> [cit. 20. července 2012].

¹¹⁰ aš-Šar'awí, Muhammad Mutawallí: *Al-fatáwá*. 1999, s. 509.

¹¹¹ Sahih Muslim, Book 002, Number 0495. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/002-smt.php> [cit. 20. července 2012].

jako výzvu určenou výhradně mužskému publiku, nebo zahrnuje i mužský úkon zastihávání knírku a naopak nezahrnuje nic typicky ženského.

Al-Munadždžid tvrdí, že mužská obřízka je povinná, avšak pouze pokud ji je muž schopen podstoupit. Jestliže má dospělý muž nějaké zdravotní problémy v provedení obřízky brání pouze obavy, pak je od této povinnosti osvobozen. Provedení obřízky taktéž není podmínkou platné konverze k islámu.¹¹² A neobezaná mužská obřízka může vést k modlitbě.¹¹³

Hadíthy, v nichž je zmíněna ženská obřízka, nejsou výzvami k jejímu provádění, ale spíše reflexí její existence v tehdejší době. Prvním z nich je hadíth popisující soulož mezi mužem a ženou jako setkání dvou obezaných částí: „ekla (‘Áiša): „Jestliže obezaná část vstoupí do obezané části (*džávaza al-chitánu al-chitána*), pak se *ghusl* stává povinností.“¹¹⁴ Další hadíth poukazuje na rozšíření ženské obřízky v předislámské Arábii a ukazuje snahu proroka Muhammada tuto zvyklost regulovat, nikoliv však zakazovat i naopak naizovat: „Jedna žena prováděla ženskou obřízku v Medíně. Posel Boží jí ekla: „Ne ež příliš (*lá tunhikí*), nebo tak je to lepší pro ženu a i pro jejího manžela.“¹¹⁵

Al-Munadždžid ve své fatwě považuje mužskou obřízku za povinnou (*wádžib*) a ženskou obřízku za doporučenou (*mustahabb*). A rozlišuje i v případě, který obřízky mají. Dle citovaného názoru, který zastává salafistický muftí Muhammad bin al-‘Uthajmín (1925 – 2001), je mužská obřízka spojena s čistotou (*tahára*), nebo neodstraní předkožku může zadržovat kapky moči, což způsobuje nejen rituální poskvrnění ale i zdravotní problémy infekčního typu. Ovšem v případě ženské obřízky jde především o „zmírnění sexuální touhy, při němž se jedná o snahu o dokonalost, nikoliv o snahu odstranit něco škodlivého.“¹¹⁶ V jiné fatwě al-Munadždžid předkládá lékařský pohled na ženskou obřízku, jenž vedle infekcí a

¹¹² Fatwa n. 463. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/463/> [cit. 20. července 2012].

¹¹³ Fatwa n. 2140. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/2140/> [cit. 20. července 2012].

¹¹⁴ ibn Anas, Málík: *Muwatta‘*. 2002, s. 50. [hadíth . 106]

¹¹⁵ Sunan Abu-Dawud, Book 41, Number 5251. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/041-sat.php> [cit. 20. července 2012].

¹¹⁶ Fatwa n. 9412. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/9412/> [cit. 20. července 2012].

zán t v p ípad absence ženské ob ízky zmi ůje i p ínosy sexuálního charakteru, které s provedenou ženskou ob ízkou p icházejí: již výše zmín né zmír n í ženiny sexuální touhy a také „snížení citlivosti klitorisu, který m že jinak b hem vzrušení dosáhnout velikosti až t í centimetr , což m že být velice nep íjemné pro manžela, p edevším b hem soulože.“¹¹⁷ Je evidentní, že výb r takovéhoho léka ského názoru je zcela ú elový a nejedná se o objektivní zhodnocení pozitivních a negativních d sledk ženské ob ízky.

Jestliže mnozí sou asní muslimští duchovní autenticitu ženské ob ízky v islámské tradici potvrzují, vždy zd raz ují rozdíl mezi dle jejich výkladu povoleným odstran ním ásti klitorisu a mezi tím, co je známo jako *female genital mutilation*¹¹⁸, což zahrnuje p edevším tzv. faraónskou ob ízku i infibulaci, kdy jsou odstran ny klitoris, malé stydké pysky a zcela nebo áste n i velké stydké pysky, p i emž ty jsou následn k sob sešity tak, že uzavírají pochvu.¹¹⁹ Zastánci ob ízky typu *chitán* pak považují faraónskou ob ízku za barbarskou a islámským právem zakázanou a zároveň p iznávají, že je provád na nejen u n kterých afrických nemuslimských skupin, ale i u n kterých muslimských.

Další po etná skupina muslimských duchovních ale odmítá i pouhé odstran ní ásti klitorisu, protože podle jejich názoru nelze pro tento úkon najít žádnou podporu v islámské tradici, nebo hadíthy, které obsahují zmínky o ženské ob ízce (*chitán*) jsou klasifikovány jako slabé (*da'íf*) s nejasným et zcem tradent (*mursal*).¹²⁰ Jeden z nejhlasit jších sou asných kritik ženské ob ízky 'Alí Džom'ca (narozen 1951), p edstavitel šáfí'ovské právní školy a nejvyšší muftí v Egypt , ve své fatw z roku 2006 nazývá ženskou ob ízku zavrženíhodnou tradicí, kterou muslimové pouze zd dili a které je t eba se ve jménu islámu zbavit a naplnit tak požadavek proroka Muhammada „nep sobit žádné utrpení“.¹²¹

¹¹⁷ Fatwa n. 45528. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/45528/> [cit. 20. ervence 2012].

¹¹⁸ What is the Ruling on Circumcision for Women? *Shafi'i Fiqh* [on-line]. Dostupné z <http://www.shafiifiqh.com/what-is-the-ruling-on-circumcision-for-women/> [cit. 20. ervence 2012].

¹¹⁹ Female genital mutilation. *World Health Organization* [on-line]. Dostupné z <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/en/> [cit. 20. ervence 2012].

¹²⁰ Ali, Kecia: *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. 2006, s. 106.

¹²¹ Fatwa Collection. *Ali Gomaa Grand Mufti of Egypt* [on-line]. Dostupné z <http://www.aligomaa.net/fatwacollection.html> [cit. 20. ervence 2012].

Ve vztahu k ženské obřízce ve smyslu odstranění části klitoris, tedy tak jak je u některých muslimskými duchovními schvalována i doporučována, hraje důležitou roli význam, jaký je přikládán ženskému sexuálnímu prožitku, respektive snížení vnímání tohoto prožitku. Práv toto snížení je vyzdvižováno coby jednoznačně pozitivní důsledek takovéto obřízky. Regulace ženské sexuální touhy je vždy mezi prvními argumenty uváděnými na podporu ženských obřízek, v případě mužské obřízky se argumenty se sexuálním podtextem neobjevují.

4. Sexuální praktiky

4.1. Nahota

Pojetí nahoty v islámu je úzce spojeno s pojmem *‘awra*, jenž je užíván pro označení té části lidského těla, která má zstat skryta. Vymezení toho, co je i není *‘awra*, je dle ležitě jednak pro vykonávání náboženských povinností, jednak pro stanovení pravidel urujících, které partie mužského i ženského těla lze odhalit před ostatními lidmi.

Mužská *‘awra* zahrnuje část těla nacházející se mezi pupkem a koleny, přičemž podle převládajícího názoru samotný pupek a kolena již nejsou její součástí.¹²² V řadě hadíthů popisujících, co je mužská *‘awra*, se pak týká odhalených stehen: „Posel Boží s námi seděl, přičemž mé stehno bylo odhaleno.

Řekl: „Je ti známo, že stehna jsou *‘awra*?“¹²³ Mužská *‘awra* musí zstat zakryta buhem modlitby a také v přítomnosti ostatních osob, včetně mužů, a odhalena může být pouze pohledu manželky, přítelkyně, nebo otrokyně, jež je mužovou konkubínou.

Ženská *‘awra*, respektive její vymezení, je komplikovanější, nebo se v různých situacích odlišuje. Ženská *‘awra* v kontextu modlitby a vztahu k mužům, kteří nejsou *mahram*, podle převládajícího názoru, zastávaného i al-Qaradáwím, zahrnuje celé ženské tělo mimo obličej a dlaně.¹²⁴ Toto pojetí vychází z hadíthu, který odkazuje na vztahy uvnitř rodiny proroka Muhammada, konkrétně na jeho vztah ke své švagrově: „Asmá‘, dcera Abú Bakra, navštívila Posla Božího majíce na sobě odhalující část jejího těla. Ten od ní odvrátil zrak a řekl jí: „Asmo‘, když žena dosáhne věku menstruace, není pro ni vhodné, aby odhalovala své tělo kromě tohoto a tohoto.“ A ukázal přítomně na její tvář a dlaně.¹²⁵ Názor, že celé ženské tělo, tedy včetně tváře a dlaní, je *‘awra* a má před muži, kteří nejsou *mahram*, zstat zakryto, zastávají nejenkte i salafističtí představitelé. Al-Munadždžid ve své fatwě nkolik takovýchtó názor cituje, například zmiňuje, že „tvář je nejsvidnější částí

¹²² Fatwa n. 34976. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/34976/> [cit. 25. července 2012].

¹²³ Sunan Abu-Dawud, Book 31, Number 4003. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/031-sat.php> [cit. 25. července 2012].

¹²⁴ al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. 1994, s. 146.

¹²⁵ Sunan Abu-Dawud, Book 32, Number 4092. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/032-sat.php> [cit. 25. července 2012].

ženského těla, nebo lidé se nejvíce dívají právě do tváře, a právě proto je tvář ta nejvíc ženinou *‘awra*...“ A přidává i další argument, který dle jeho výkladu potvrzuje povinnost zahalovat ženskou tvář. Tvrdí, že hadíth, který zakazuje ženám zahalovat svou tvář, pokud je ve stavu *ihram*, tedy stavu nutném pro vykonání pouti do Mekky, ukazuje, že v jiných situacích si ženy tvář zahalovaly a zahalování tváře je tedy povinné.¹²⁶ Tento fakt, tedy že ženy nesmějí mít během modlitby nebo ve stavu *ihram* zahalovanou tvář, využívá jako argument i al-Qaradáwí, ovšem za účelem zcela opačným, a to ukázat, že takovýto zákaz jen dokazuje, že zahalování tváře je obecně v žádném případě nelze chápat jako povinnost.¹²⁷ Shoda víceméně panuje ohledně toho, co je ženská *‘awra* ve vztahu k mužem, kteří jsou *mahram*, a k dalším ženám. V takovém případě je *‘awra* ženino tělo s výjimkou uší, krku, vlasů, hrudníku, paží a lýtek, a pochopitelně i tváře a dlaní.¹²⁸ Celé ženino tělo pak může být odhaleno pouze pohledu vlastního manžela.

Al-Qaradáwí říká, že mužem může pohlédnout i hledět na tvář a dlaně ženy, jež není *mahram*, nebo tyto části těla nejsou její *‘awra*, avšak pouze pod podmínkou, že tyto pohledy nejsou doprovázeny touhou (*šahwa*).¹²⁹ A obdobně může i žena pohlédnout, aniž by jí k tomu vedla touha, na tu část těla cizího muže, která není chápána jako jeho *‘awra*. Al-Qaradáwí tedy dává vzájemné výměnné pohledy, a tím i běžnému fungování mezilidských vztahů, relativní prostor a volnost, ale dle různých varuje před takovými pohledy, které by podle něj mohly vést až k cizoložství.

Al-Munadždžid pak doporučuje, aby žena neodhalovala ostatním ženám své tělo, a to včetně té části, která není chápána jako její *‘awra*, protože předpokládá, že by tyto ženy mohly tělo a krásu odhalené ženy podrobně popsat mužem patřícím do jejich rodiny a tím u nich vyvolat po této ženě touhu, přestože jí nikdy nespatří.¹³⁰

Jestliže muž vlastní otrokyni, příchází o právo na sexuální styk s ní ve chvíli, kdy se provdá anebo je provdána za jiného muže, ovšem podle následujícího hadíthu mu je v této nové situaci překvapivě povoleno pohlédnout na nezvykle rozsáhlou část jejího těla: „Prorok řekl: „Když někdo z vás provdá svou otrokyni za svého otroka

¹²⁶ Fatwa n. 21134. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/21134/> [cit. 25. března 2012].

¹²⁷ al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. 1994, s. 149.

¹²⁸ al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. 1994, s. 152.

¹²⁹ al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. 1994, s. 147.

¹³⁰ Fatwa n. 11014. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/11014/> [cit. 25. března 2012].

nebo služebníka, pak nemůže pohlédnout na její partie (*ʿawra*) mezi pupkem a koleny.¹³¹ Podle běžného chápání toho, co je ženská *ʿawra*, by totiž muž v tomto případě, kdy žena nemůže být jeho sexuální partnerkou, nemohl spatřit tak intimní části ženského těla jako hrudky nebo vlasy.

Mezi osoby, kterým může žena odhalit stejnou část svého těla jako svým příbuzným, kteří jsou *mahram*, patří al-Qaradáwí i ty služebníky v domácnosti, kteří z tělesných nebo duševních příčin postrádají touhu po ženách (*lá šahwa bihim fī nisáʿ*).¹³² Vedle v pozdější době rozšířených eunuchů lze mezi takovéto osoby přidat i v hadíthech jakožto služebníky zmíněné zženštilé muže (*muchannath*) a hermafrodity (*chunthá*).

Mezi manželem a manželkou, případně konkubínou, neplatí žádné limity, které by mělo zůstat zahaleno. Ženina *ʿawra* může být tedy zcela odhalena pro manžela v pohled, a stejně tak mužova *ʿawra* může být odhalena pro pohled jeho manželky. V této souvislosti al-Munadždžid zmiňuje hadíth, který manžel může sice povoluje souložit, ale nedoporučuje vzájemné pohledy na intimní partie jejich těla: „Prorok řekl: „Když má někdo z vás pohlavní styk s manželkou, ať se při tom nedívá na její intimní partie, neboť to způsobuje slepotu, a ať při tom také nemluví, neboť to způsobuje nemotiv.“ Tento hadíth ale al-Munadždžid odmítá coby smyšlený (*mawdúʿ*).¹³³

ʿAwra a její vymezení úzce souvisí s pravidly pro oblékání, tedy i zahalování žen, a s určení norem mezilidských vztahů. Stanovuje, co je jednomu povoleno a druhému zakázáno, a ukazuje hranici mezi sexuálním a asexuálním vnímáním cizího těla. V rámci povoleného partnerského sexuálního života nejsou kladeny žádné předpoklady, v ostatních případech jsou však vyžadována omezení, jež lze chápat jako snahu zabránit vzniku a rozvoji jakýchkoliv emocí, které by mohly vést k nepovolenému sexuálnímu vztahu.

¹³¹ Sunan Abu-Dawud, Book 32, Number 4102. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/032-sat.php> [cit. 25. července 2012].

¹³² al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fī al-islám*. 1994, s. 151.

¹³³ Fatwa n. 3801. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/3801/> [cit. 25. července 2012].

4.2. Sexuální akt

Sexuální aktivita, pokud k ní dochází v rámci povoleného vztahu, je v islámu vnímána pozitivně a v některých textech je dokonce označována za bohubíbu. Sexuální akt je však limitován nejen povolenými a zakázanými praktikami, ale také nadřazeností některých náboženských povinností, z nichž vychází došné zákaz sexuálního styku.

Doslovně je sexuální prožitek povýšen na úroveň bohubíbu inu v hadíthu zařazeném do kompilace, kterou uspořádal Jahjá bin Šaraf an-Nawawí a která je tedy známa pod názvem *ty icet hadíth an-Nawawího (Al-Arba'ún an-nawawíja)*. Jedná se o hadíth, v němž druzi proroka Muhammada pokládají otázku ohledně bohubíbu i dobroinného skutku (*sadaqa*): „„Posle Boží, veškeré nebeské odměny budou patřit bohatým. Modlí se stejně, jako se modlíme my, postí se stejně, jako se postíme my, a díky svému majetku mohou dlat více dobroinných skutků (*jatasaddaúna*).“

ekl: „Neumožnil vám snad B h dlat dobroinné skutky i jinak? Vždy dobroinný skutek (*sadaqa*) je v každém zvolání velebícím Boha (*tasbíha*), ... a na izování ctnosti je *sadaqa* a potlačování ne estí je *sadaqa*, a každá soulož s manželkou je *sadaqa (fí bud' ahadikum sadaqa)*.“ ekl: „Posle Boží, tedy ten, jenž uspokojí svou touhu (*šahwa*), za to bude odměněn?“ ekl: „Jestliže někdo iní n co zakázaného, zasluhuje trest, a jestliže někdo iní n co povoleného, zasluhuje odměnu.“¹³⁴ Povolený sexuální akt je tedy chápán jako ctnost a dobrý skutek, který bude náležitě odměněn. Al-Munadžždžid tuto myšlenku dále rozvíjí a říká, že povolené skutky, tedy vše co je *halál*, mohou být pokládány za projevy uctívání Boha, pokud jsou provázeny upřímným předsvezetím. Soulož může být tedy považována za projev uctívání Boha, pokud k ní dojde s úmyslem naplnit manželina práva, udržet ctnost obou manželů, zabránit přiblížení se šemukoliv zakázanému i zplodit legitimního potomka.¹³⁵ V tomto případě je sexuální akt tedy spojován spíše s racionálními pohnutkami než s těmi ryze emocionálními.

Bouhdiba pak zmíní je hadíth, jehož autenticita je sice sporná, ale který svým poetickým obsahem vyjadřuje význam sexuálního aktu, a to od prvního pohledu až

¹³⁴ Maghen, Ze'ev: *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*. 2005, s. 25.

¹³⁵ Fatwa n. 4536. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/4536/> [cit. 25. července 2012].

po jeho d sledek v podob nov zrozeného života: „Když muž pohlédne na svoji ženu a ona pohlédne na něj, B h na n soucitr pohlédne. Když muž sev e dla své ženy a ona sev e jeho dla , jejich h íchy zmizí skulinami mezi jejich prsty. A když s ní souloží, obklopí je and lé od zem až po nebesa. Rozkoš a touha dosahují krásy hor. Když je žena t hotná, její odm na je stejná jako odm na za p st, modlitbu nebo džihád.“¹³⁶

Jiný hadíth o sexuálním styku nehovo í jako o bohubím inu, ale jako o pouhém, avšak smysluplném rozptýlení, nebo prorok Muhammad ekl: „Vše, ím se m že muž rozptýlit, je marné a bezvýznamné, krom t í aktivit: st elby z luku, cvi né jízdy na koni a milostných hrátek s manželkou (*wa mulá^c abat imra‘atihi*).“¹³⁷

V souvislosti se sexuálním aktem jsou pak p ekvapiv explicitní hadíthy, které p ipomínají sexuální touhu a sílu proroka Muhammada: „Qatáda vypráv í, že Anas bin Málík ekl: „Prorok chodil navšt vovat všechny své manželky b hem jediného dne í noci, p í emž jich (manželek) bylo jedenáct.“ Zeptal jsem se ho: „Opravdu m í tolik síly (*kána jutíquhu*)?“ Anas odpov d í: „ íkávali jsme, že má sílu t iceti muž (*annahu u^ctija quwwata thaláthín*).““ A další hadíth pokračuje v podobném duchu: „Posel Boží p ed íl všechny ostatní ve ty ech v cech, ve velkorysosti, odvaze, urputnosti a po tu souloží (*kathrat al-džimá^c*).“¹³⁸ Prorok Muhammad byl podle t chto hadíth až nezvykle žádostivý a sexuáln í aktivní, zároveň však dokázal svou touhou kontrolovat: „Á’iša ekla: „Kdykoliv cht í Posel Boží vášniv í objímat jednu ze svých manželek, která m íla v tu dobu menstruaci, požádal ji, aby si obvázála svou spodní ást, a poté ji za íl objímat.“ A Á’iša dodala: „Nikdo z vás není schopen kontrolovat svou sexuální touhu tak, jako jí um í kontrolovat Prorok.““¹³⁹ Tento hadíth mimo jiné p ipomíná, že b hem ženiny menstruace je zakázán pohlavní styk s ní, avšak jiná sexuální aktivita je povolena.

Zákaz sexuální aktivity také platí b hem dne, od rozedn ní do západu slunce, v postním m síci ramadánu a dále pak ve stavu *ihrám*, nutném pro vykonání pouť

¹³⁶ Bouhdiba, Abdelwahab: *La sexualité en Islam*. 2003, s. 110.

¹³⁷ Maghen, Ze’ev: *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*. 2005, s. 26.

¹³⁸ Maghen, Ze’ev: *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*. 2005, s. 16.

¹³⁹ Sahih Bukhari, Volume 1, Book 06, Number 299. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/bukhari/006-sbt.php> [cit. 25. ervence 2012].

hadždž a *‘umra*. Textem, z něhož vychází zákaz pohlavního styku během postu, je koránský verš ze súry Kráva (*al-Baqara*): „Jest vám dovoleno přiblížit se v noci postní k manželkám svým - ony jsou pro vás odveč a vy jste odveč pro ně. Během poznal, že křivdíte sami sobě, avšak obrátil se k vám a odpustil vám. Nyní tedy souložte s nimi a usilujte o to, co Během vám předeepsal. Jezte a pijte až do chvíle, kdy od sebe rozeznáte bílou a černou nit na úsvitu, potom dodržujte plný post až do noci. A nesouložte s nimi (*lá tubáširuhunna*), zatímco se zdržujete v rozjímání v modlitebnách! ...“ (2:187). Hrbek ve svém překladu sloveso *bášara* uvádí ve významu souložit, v jiných textech je však toto sloveso používáno pro sexuální aktivitu nezahrnující pohlavní styk, například pro povolený sexuální akt během ženiny menstruace¹⁴⁰.

Právě rozdílný přístup k sexuálnímu aktu zahrnujícímu pohlavní styk nebo ejakulaci a k sexuálnímu aktu, který ani jedno nezahrnuje, je určujícím pro stanovení platnosti nebo porušení postu. V prvním případě je post narušen a tento prohřešek musí být napraven, v druhém případě post nijak narušen není. Obdobné vnímání rozdílu mezi oběma sexuálními akty existuje i v otázce rituální čistoty, tedy určení zda je potřeba vykonat *ghusl* nebo pouze *wudú‘*. Podle několika hadíthů je pouhé líbání během postu přípustné: „Á‘iša vyprávěla: „Posel Boží mě líbal v době, kdy jsme se oba postili.““¹⁴¹ Přípustné je však i vášnivé líbání: „Á‘iša vyprávěla, že ji Posel Boží líbal a při tom sál její jazyk, a to v době, kdy se postil.“¹⁴² A i v této souvislosti se objevuje zmínka o schopnosti proroka Muhammada kontrolovat svou touhu: „Á‘iša vyprávěla: „Posel Boží mě líbal v době, kdy se postil. Kdo z vás je schopen kontrolovat svou touhu tak, jako toho byl schopen Posel Boží?““¹⁴³ Případ sexuálního aktu, který přesahuje líbání, popisuje al-Munadždžid ve své fatwě: „Jestliže se muž dotkne své ženy, a už se jí dotkne rukou, oblíbejme při líbání nebo svými genitáliemi, aniž by však došlo k pohlavnímu styku, a poté ejakuluje, pak tedy

¹⁴⁰ Viz kapitola této práce 3.2. Zákaz intimního styku a rituální čistota.

¹⁴¹ Sunan Abu-Dawud, Book 13, Number 2378. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/014-sat.php> [cit. 25. července 2012].

¹⁴² Sunan Abu-Dawud, Book 13, Number 2380. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/014-sat.php> [cit. 25. července 2012].

¹⁴³ Sahih Muslim, Book 006, Number 2438. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/006-smt.php> [cit. 25. července 2012].

porušuje svůj post, avšak pokud nejakuluje, pak svůj post neporušuje.“ A dodává, že to samé platí pro ženu, protože pokud žena v takovéto situaci dosáhne orgasmu, její post je narušen, pokud orgasmu nedosáhne, její post zůstává neporušen.¹⁴⁴ Takovéto milostné aktivity jsou však povoleny pouze v případě, že si je jedinec jistý tím, že dokáže kontrolovat svou touhu a že tyto aktivity nebudou završeny orgasmem.¹⁴⁵

Jestliže je post narušen sexuální aktivitou, musí být celý postní den nahrazen později. V případě ženy, jež byla během postu donucena k pohlavnímu styku, se z její strany nejedná o porušení postu. V domě porušení postu v měsíci ramadánu, a už sexuální nebo jinou nepovolenou aktivitou, je penalizováno postihem *kaffára*, jenž od provinilce požaduje postit se po skončení ramadánu šedesát po sobě jdoucích dní. Pokud toho jedinec není schopen, pak je mu poskytnuta alternativní možnost, a to nasytit v jednom dni šedesát potřebných lidí, případně odevzdat finanční ekvivalent coby almužnu.

Sexuální aktivita je tedy v islámských pramenech vyzdvižována jako dobrý skutek, nebo každý povolený čin lze považovat za dobrý skutek, je-li uskutečněn s upřímným a bohubým úmyslem. Sexuální aktivita je však nahlížena i ve zcela emocionální rovině, a to jako projev lásky, vášně a touhy. Aby platil pro určité situace doasný zákaz sexuálních aktivit, jde jen o takové aktivity, které zahrnují pohlavní styk anebo vyvrcholí orgasmem, jiným sexuálním aktivitám je i v rámci těchto omezení dán dostatečný prostor.

4.3. Rozkoš a orgasmus

Výchozím zdrojem pravidel určujících, co je během sexuálního aktu povoleno, je následující koránský verš: „Ženy vaše jsou pro vás polem; vcházejte tedy na pole své, odkud chcete, však ušetřím vám co pro duše své a bojte se Boha a v zte, že se s Ním setkáte...“ (2:223). Tento verš je interpretován jako povolení jakýchkoliv sexuálních poloh během pohlavního, tedy vaginálního styku, které se však v žádném případě netýká análního styku. Verš byl podle tradice seslán

¹⁴⁴ Fatwa n. 37887. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/37887/> [cit. 25. července 2012].

¹⁴⁵ Fatwa n. 20032. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/20032/> [cit. 25. července 2012].

jako reakce na určitou sexuální zvyklosti uvnitř židovské komunity. „Džábír tvrdil, že židé říkali: „Když muž souloží se svou manželkou zezadu, narodí se šilhavé dítě.“ A proto byl seslán verš „Ženy vaše jsou pro vás pole; vcházejte tedy na pole své, odkud chcete.“¹⁴⁶

Al-Ghazzálí uvádí, že samotný sexuální styk by měl začít mužovou recitací koránského verše „Rci: „On Boh je jediný““ (112:1), následovanou zvoláním Boh je největší (Alláhu akbar).¹⁴⁷ Dále by měla přijít milostná předehra, která spočívá v polibcích a slovech (*al-qubla wa al-kalám*). Příjemně jednou z mužových špatných vlastností je dle slov proroka Muhammada, „když se muž přiblíží ke své konkubíně nebo manželce a má s ní pohlavní styk (*fa jusíbahá*), aniž by jí předem polaskal slovy a pohlazením, a když s ní souloží a naplní svou potěbu, aniž by naplnil potěbu její (*fa jaqdija hádžatahu minhá qabla an taqdija hádžatahá minhu*).“¹⁴⁸ Muž cítící, že přichází chvíle jeho orgasmu, by si měl sám pro sebe říct, aniž by pohnul rty: „Chvála Bohu, jenž stvořil z vody člověka.“ Avšak al-Ghazzálí uvádí případ jednoho z Muhammadových druhů, který byl při tomto velebení Boha natolik hlasitý, že ho slyšelo celé osazenstvo jeho domu.¹⁴⁹ A když muž naplní svou potěbu, měl setrvat, dokud i jeho žena nenaplní svou potěbu. Příjemně „její orgasmus (*inzál*) měl že přijít se zpožděním, a proto se musí snažit vzrušit ji a stimulovat její vášně, nebo ihned ji opustit je pro ni újmou.“¹⁵⁰

Náboženské texty tedy nijak nelimitují povolený sexuální styk mezi mužem a ženou, spíše se snaží dát jim určitá pravidla, která by v ideálním případě vedla k naplnění sexuálních potřeb obou partnerů. Na které sexuální praktiky jsou sice zakázané, ale samotné předehra a pohlavnímu styku je dán prostor pro vlastní realizaci, a to za předpokladu, že oba partneři souhlasí a že nehrozí riziko fyzické i psychické újmy.

¹⁴⁶ Sahih Muslim, Book 008, Number 3363. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/008-smt.php> [cit. 25. srpence 2012].

¹⁴⁷ al-Ghazzálí, Abú Hámíd: *Ihjá'ulúm ad-dín*. 2004, s. 393.

¹⁴⁸ al-Ghazzálí, Abú Hámíd: *Ihjá'ulúm ad-dín*. 2004, s. 394.

¹⁴⁹ al-Ghazzálí, Abú Hámíd: *Ihjá'ulúm ad-dín*. 2004, s. 393.

¹⁵⁰ al-Ghazzálí, Abú Hámíd: *Ihjá'ulúm ad-dín*. 2004, s. 394.

4.4. Coitus interruptus

Patrn nejast ji v hadíthech zmi ovanou sexuální praktikou je coitus interruptus (*ʿazl*), tedy p erušovaná soulož, užívaná stejn jako i v jiných kulturách coby antikoncep ní metoda. Muslim i Málík ibn Anas ve svých sbírkách hadíth v nují tématu *ʿazl* celou kapitolu, z níž vyplývá, že tato praktika byla mezi druhy proroka Muhammada sice dosti rozší ená, zároveň však nebyla výslovn podporována.

Prorok Muhammad svým druh m praktikování p erušované soulože nezakazoval, pouze jim p ipomínal, že coitus interruptus není absolutn spolehlivou antikoncep ní metodou, nebo není možné jakkoliv omezovat projevy Boží schopnosti dávat život. Když byl *ʿazl* zmín n v Muhammadov p ítomnosti, ten reagoval slovy: „Pro to praktikujete? (A ne ekl: „Nem li byste to d lat.“) Protože není stvo ené duše, jejímž stvo itelem by nebyl B h.“¹⁵¹ A ješt explicitn ji je stejná myšlenka vyjád ena v dalším hadíthu: „Posel Boží byl dotázán na *ʿazl*, ekl tedy: „Dít nepochází pouze ze semene, nebo když má B h v úmyslu n co stvo it, nic nedokáže zabránit tomuto stvo ení.“¹⁵²

V kontextu praktikování p erušované soulože je d ležitým i rozdílný p ístup ke svobodné žen a k otrokyni. Zatímco v prvním p ípad muž, který zamýšlí praktikovat *ʿazl*, pot ebuje ženin souhlas, v druhém p ípad m že muž *ʿazl* praktikovat, aniž by s tím otrokyn souhlasila, jak ukazuje následující hadíth: „Málík ekl: „Muž nepraktikuje *ʿazl* (*lá jaʿzilu*) se svobodnou ženou, jestliže k tomu ona sama nesvolila. A není pro muže nep ípustné, aby praktikoval *ʿazl* s otrokyní i bez jejího svolení. A jestliže má muž za manželku otrokyni, jež je majetkem n koho jiného, m že s ní praktikovat *ʿazl*, pokud má svolení toho, kdo ji vlastní.“¹⁵³ Al-Munadždžid od vod uje nutnost souhlasu svobodné ženy s praktikováním p erušované soulože tím, že „jedním z jejích práv je plný požitk a uspokojení a dalším z jejích práv je mít d ti, p i emž *ʿazl* a jeho praktikování zp sobuje, že ob tato práva z stávají nenapln na.“ A dále pokračuje a tvrdí, že vzájemný souhlas

¹⁵¹ Sahih Muslim, Book 008, Number 3380. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/008-smt.php> [cit. 25. ervence 2012].

¹⁵² Sahih Muslim, Book 008, Number 3381. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/008-smt.php> [cit. 25. ervence 2012].

¹⁵³ ibn Anas, Málík: *Muwattaʿ*. 2002, s. 447. [hadíth . 1268]

manžel ohledn plánovaného rodi ovství a užívání r zných antikoncep ních metod lze pokládat za povolené, pokud jde pouze o do asné (a nikoliv trvalé) rozhodnutí a pokud tím nedojde k poškození ženina zdraví.¹⁵⁴

Kontroverzním ovšem z stává d vod, z jakého n kte í Muhammadovi druzi *‘azl* praktikovali. Dle text bylo jejich motivací pro praktikování p erušované soulože s otrokyní, získanou coby vále ná ko ist, snaha, aby neot hotn la a nestala se tak dle islámského práva neprodejnou, nebo muž nem že svou otrokyni prodat, pokud je t hotná. Jedním z hadíth , který tento zp sob uvažování potvrzuje, je tento: „Abú Sa‘íd al-Chadrí ekl: „Vydali jsme se s Poslem Božím na vále nou výpravu ke kmeni Mustaliq, kde jsme zajali n kolik krásných žen. Zatoužili jsme po nich, nebo jsme byli daleko od našich žen, ale také jsme za n pozd ji cht li dostat výkupné. A proto jsme se rozhodli pro *‘azl* ...“¹⁵⁵ Nutno dodat, že tento a jemu podobné hadíthy jsou kritiky ásto využívány jako ukázka p ístupu p íslušník rané muslimské obce v í zajatým ženám a pokládány za ur itou legitimizaci nedobrovolného sexuálního styku s otrokyní.

Ovšem obecn je coitus interruptus islámskou právní v dou považován za legitimní snahu o plánované rodi ovství a coby antikoncep ní metoda je nahlížen jako p edch dce moderních antikoncep ních prost edk . To vše za p edpokladu, že jakékoliv zp soby antikoncepce jsou používány pouze v p ípad povoleného sexuálního.

4.5. Masturbace

Masturbace (*istimná‘*), coby sexuální praktika provozovaná jedincem na sob samém, je podle v tšinového názoru považována za zakázanou. N kte í p edstavitelé právní v dy ovšem v ur itých situacích masturbaci povolují, nebo p ípouští, že masturbace m že jedince ochránit p ed v jejich o ích ješt v tším h íchem, tedy cizoložstvím.

Nej ast ji citovaným textem interpretovaným jako d kaz potvrzujícím, že masturbace je h ích, jsou následující koránské verše ze súry V ící (*al-Mu‘minún*):

¹⁵⁴ Fatwa n. 20597. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.com/en/ref/20597/> [cit. 25. ervice 2012].

¹⁵⁵ Sahih Muslim, Book 008, Number 3371. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/muslim/008-smt.php> [cit. 25. ervice 2012].

„... kte í pohlaví svá ochra ují (*hum li furúdzihim háfizún*), jen pro manželky své i otrokyn ; a nebudou za to pokáráni – však kdo více než po tomto touží, to v ru jsou p estupníci ...“ (23:5-7).¹⁵⁶ P evládající výklad tedy zní, že jakýkoliv jiný sexuální akt než ten s vlastní manželkou i otrokyní je zakázán, tedy v etn masturbace. T mito verši uvádí své pojednání o masturbaci i al-Qaradáwí, jenž taktéž p ipomíná, že v tšina autorit islámské právní v dy považuje masturbaci za zakázanou (*harám*), avšak zároveň se p iklání k názoru, který zastával Ahmad bin Hanbal, tedy že sperma (*maní*) je jednou z t lních vym šovaných tekutin a že tedy m že být za ur itých podmínek mužem v dom vym šována pomocí masturbace. T mito p edpoklady jsou: nebezpe í, že jedinec neovládne svou váše a spáchá cizoložství, nebo neschopnost uzav ít s atek a mít tedy regulérní partnerský sexuální život. Toto podmín né povolení masturbace je dále limitováno požadavkem, že se tato praxe nestane zlovykem (*daidan*) a závislostí. Jinak al-Qaradáwí jako nejlepší ešení pro ovládnutí vlastních tužeb a vášní p edkládá doporu ení proroka Muhammada vyzývající k p stu, nebo „p st usm r uje chtí (*jurabbí al-iráda*).“¹⁵⁷

V tšina text ýkajících se masturbace hovo í pouze o mužské masturbaci s tím, že záv ry vycházející z t chto debat se analogicky vztahují i na ženskou masturbaci. Al-Munadždžid se však ve své fatw v nuje tématu ženské masturbace a specifických problém s ní spojených. Ženskou masturbaci považuje stejn jako mužskou masturbaci za zakázanou, ale zd raz uje, že panenská blána porušená v d sledku masturbace nem že být chápána jako ztráta panenství, nebo k jejímu porušení nedošlo penetrací b hem pohlavního styku. Mužská i ženská masturbace je tedy zakázaným sexuálním aktem, ale v žádném p ípad se nejedná o in spadající do kategorie *ziná*.¹⁵⁸

Co se tý e masturbace b hem p stu v m síci ramadánu, pak je op t sm rodatným to, zda došlo i nedošlo k ejakulaci. Masturbace nezakon ená ejakulací je sice h íchem, ale nezneplat uje samotný p st. Jestliže je masturbace zakon ená ejakulací, pak zneplat uje p st, který musí být nahrazen v jiný den, ale není

¹⁵⁶ V podstat totožný text obsahují i verše ze sóry Stupn (*al-Maárídž*) (70:29-31).

¹⁵⁷ al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. 1994, s. 161.

¹⁵⁸ Fatwa n. 13436. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/13436/> [cit. 25. ervence 2012].

postihována penalizací *kaffára*, nebo ta se týká pouze porušení p stu pohlavním stykem.¹⁵⁹

Vzájemná masturbace mezi mužem a ženou je považována za p irozenou sou ást partnerského sexuálního života a je tedy povolená, nebo „je takovým pot šením, které B h dovolil.“¹⁶⁰

Masturbace je tedy považována za zakázanou sexuální aktivitu, není však trestána, ale protože jde o h ích, m lo by následovat projevení lítosti a pokání. V n kterých p ípadech je na masturbaci nahlíženo jako na do asn povolený zp sob, jak se zbavit sexuálního nap tí a neriskovat spáchání *ziná'*. Masturbace je však v každém p ípad stav na coby nep irozený zp sob sexuální aktivity do protikladu k p irozené sexuální aktivit v rámci manželského života.

4.6. Orální a anální sex

Názory na to, zda je orální sex povolenou í zakázanou sexuální praktikou, se rozcházejí, p i emž d ležitou roli hraje otázka ístoty. Základním argumentem proti praktikování orálního sexu je p esv d ení, že „ústa jsou tou ástí t la, která je používána pro recitaci Koránu a velebení Boha. A proto je zavrženíhodné, aby byla ústa používána í pro styk s ímkoliv ne ístým.“¹⁶¹ A za ne ísté jsou považovány mužské í ženské sekrety vym šované pohlavními orgány, nebo po tomto vym šování by m la následovat rituální o ísta.

Al-Qaradáwí tuto myšlenku dále rozvíjí a tvrdí, že je dovoleno, aby muž oráln uspokojoval svou ženu a aby žena oráln uspokojovala svého muže a „není na tom nic špatného. Avšak pokud toto orální uspokojování vede k ejakulaci, pak je to zavrženíhodné (*makrúh*), ale neexistuje žádný p esv d ivý d kaz, že je to zakázáno (*harám*).“¹⁶²

¹⁵⁹ Fatwa n. 38074. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/38074/> [cit. 25. ervence 2012].

¹⁶⁰ Fatwa n. 826. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/826/> [cit. 25. ervence 2012].

¹⁶¹ Fatwa n. 21483. *Ask Imam - Fatwas by Mufti Ebrahim Desai* [on-line]. Dostupné z http://www.askimam.org/public/question_detail/21483 [cit. 25. ervence 2012].

¹⁶² Fatwa n. 5522. *IslamCity (Ask the Imam)* [on-line]. Dostupné z <http://www.islamicity.com/qa/action.lasso.asp?-db=services&-lay=Ask&-op=eq&number=5522&-format=detailpop.shtml> [cit. 25. ervence 2012].

Orální sex je tedy považován spíše za povolenou, byť ne zcela normální, sexuální praktiku, která má být součástí pohlavního styku. Za zavrženíhodnou je pak považována konzumace mužského i ženského ejakulátu a preejakulátu i pouhý kontakt úst s těmito sekrety. Neexistuje však doslovný zákaz orálního sexu, který by vycházel z náboženských pramenů.

Naopak zákaz análního sexu vychází přímo z hadíthů a panuje nad ním všeobecný souhlas. Některé hadíthů explicitně vyjadřuje zákaz análního sexu: „Posel Boží řekl: „Muž, který se svou ženou souloží do konečníku, bude proklet.““¹⁶³ Další hadíth připomíná, že zákaz platí i pro anální sex s mužem: „Posel Boží řekl: „Bůh nepohlédne na muže, který souložil s mužem i ženou do konečníku (*atá radžulan aw imra'atan fí ad-dubur*).““¹⁶⁴ Al-Munadždžid upozorňuje, že anální sex je definován jako penetrace konečníku, nikoliv pouhý dotyk nebo ejakulace. A dále připomíná, že muž v opakovaný požadavek análního sexu je legitimním důvodem pro ženinu žádost o rozvod.¹⁶⁵

Anální sex je bez výjimky chápán jako zakázaný, neboť pro tento zákaz existuje dostatek jednoznačně formulovaných hadíthů. Zákaz análního sexu se týká žen i mužů, avšak pouze v případě análního styku mezi muži (*liwát*) jde o sexuální aktivitu, která není jenom zakázaná, ale také spadá do kategorie pešín trestaných trestem *hadd*.

¹⁶³ Sunan Abu-Dawud, Book 11, Number 2157. *Center for Muslim-Jewish Engagement* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/abudawud/011-sat.php> [cit. 25. července 2012].

¹⁶⁴ at-Tirmidhí, Abú Ľísá Muhammad: *Sunan at-Tirmidhí*. 2000, s. 337. [hadíth . 1165]

¹⁶⁵ Fatwa n. 77514. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/en/ref/77514/> [cit. 25. července 2012].

5. Soudobé snahy o liberalizaci sexuální etiky

Soudobé snahy vycházející ze strany některých muslimských intelektuálů a akademiků, usilující o alternativní interpretaci pramenů islámské tradice, mohou mít podobu promyšleného a pomalého procesu vyzývání k změnám, jak to činí například švýcarský muslimský intelektuál Tariq Ramadan. Anebo mohou mít podobu požadavku revolučních změn (v případě Seyran Ate) i bezprecedentního alternativního výkladu Koránu za účelem zrovnoprávnění homosexuality (o což se snaží Scott Kugle).

Seyran Ate (narozena 1963), německá právnička a feministka turecko-kurdského původu, tvrdí, že v rámci celospolečenských změn vedoucích k demokratické společnosti musí muslimská společnost radikálně změnit i svůj vztah k sexualitě. Každý jedinec, muž i žena, by se tak měl sám rozhodovat o svém sexuálním životě a být za něj zodpovědný, přičemž institucionalizovaný dohled nad morálkou by měl být opuštěn. Intenzita jí navrhovaných změn je reflektována již v samotném názvu její knihy, vydané v roce 2009, *Islám potřebuje sexuální revoluci (Der Islam Brecht eine sexuelle Revolution)*. V rozhovoru pro německý týdeník *Der Spiegel* trvá Ate na tom, že „islám je úžasné náboženství“, ale jeho kulturní interpretace vedla k sexuálnímu útisku. Kritizuje stav turecké komunity v Německu, jejíž pokrytectví a neotevřenost vůči sexuálním tématům vedou k tomu, že mladí lidé, kteří „jsou spalováni vášní“, nenacházejí východisko ze své situace. Neduhy sexuálního života části této komunity (nezastírané vyhledávání prostitutek muži nebo praktikování análního styku mezi mládeží z důvodu zachování panenství) přitahují právní snahu dohlížet nad sexuální morálkou, aniž by byla celá problematika otevřeně a především realisticky diskutována.¹⁶⁶

Svým postojem i názvem vychází kniha *Islám potřebuje sexuální revoluci* z knihy *Sexualita v kulturním boji (Die Sexualität im Kulturkampf)*, vydané roku 1936 a v anglickém překladu známé pod názvem *The Sexual Revolution*, jejímž autorem byl rakouský psychiatr a psychoanalytik Wilhelm Reich (1897 – 1957).

Rozhovor se Seyran Ate vyvolal kritickou reakci především mezi muslimskými aktivistkami na Západě, které sice žijí ve stejném nebo podobném

¹⁶⁶ German-Turkish Author Seyran Ates: Islam Needs a Sexual Revolution. *Spiegel Online International* [on-line]. Dostupné z <http://www.spiegel.de/international/europe/german-turkish-author-seyran-ates-islam-needs-a-sexual-revolution-a-654704.html> [cit. 29. července 2012].

prostředí jako Seyran Ate, ale jejich životní zkušenosti a především náboženská východiska jsou odlišné. Negativní reakcí byl i článek publikovaný na internetovém blogu MuslimMediaWatch, v němž je Ate kritizována za příliš subjektivní pohled na problematiku sexuality muslimské společnosti, a především za necitlivý přístup při své kritice muslimů. Rozhořčení vyvolala například poznámka o Ježíšovi coby asexuální osobě ve srovnání se sexuálně aktivním Muhammadem, jenž měl několik manželek a mohl tak sloužit některým muslimským mužům jako odvodnění jejich zájmu o vlasti potěšení žen. Obecně je kritika směřována k faktu, že Ate nenabízí myšlenky a řešení, které by mohly být součástí islámského diskursu, nebo ani nezmiňuje problematiku islámského práva. Její výzva k sexuální revoluci tak prý neměla být vyslyšena.¹⁶⁷

Další výraznou kritičkou současného stavu muslimské společnosti a jejího vztahu k sexualitě je Mona Eltahawy (narozena 1967), egyptsko-americká novinářka a členka dnes již neexistující liberální muslimské organizace The Progressive Muslim Union of North America, která se mimo jiné zviditelnila zorganizováním společné modlitby vedené imámem-ženou. Eltahawy dlouhodobě kritizuje nedemokratické režimy i společenské předsudky v muslimských zemích, a především se zaměřuje na problematiku ženských práv, včetně témat spojených se sexualitou. Její aktuální článek *Why Do They Hate Us? The real war on women is in the Middle East* je aktivistickým pohledem na případy násilí, v nichž jsou ženy obětmi sexuálně motivovaného nebo sexistického útisku, od útoků nezletilými dívkami přes ženskou oběť až po kontrolu panenství demonstrantek ze strany egyptské armády během protirežimních protestů v roce 2011.¹⁶⁸ Eltahawy tedy bojuje za sexuální osvobození ženy, které by ženě umožnilo být subjektem, jenž sám o sobě rozhoduje, a ne pouze objektem, o němž je rozhodováno jinými. Eltahawy se nezaměřuje na kritiku islámu nebo jeho prameny, ale konkrétní projevy útlaku, jemuž ženy čelí.

O alternativní interpretaci pramenů islámské právní vědy se snaží Scott Kugle ve své knize *Homosexualita v islámu (Homosexuality in Islam: Islamic Reflection on*

¹⁶⁷ Whose Revolution? Critiquing Seyran Ates and her Islamic Sexual Revolution. *MuslimMediaWatch* [on-line]. Dostupné z <http://www.patheos.com/blogs/mmw/2009/10/whose-revolution-critiquing-seyran-ates-and-her-islamic-sexual-revolution/> [cit. 29. července 2012].

¹⁶⁸ Eltahawy, Mona: *Why Do They Hate Us? Foreign Policy* [on-line]. Dostupné z http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/04/23/why_do_they_hate_us [cit. 29. července 2012].

Gay, Lesbian, and Transgender Muslims). Kugle například interpretuje koránský verš „Lidé, v ru jsme vás stvořili z muže a ženy a učinili jsme z vás národy (*šú'úb*) a kmeny, abyste se vzájemně poznali.“ (49:13) jako verš dokazující pirozenost homosexuality, nebo slovo *šú'úb* překládá jako „společenství“, přičemž homosexuálové jsou jedním z těchto společenství.¹⁶⁹

A radikální přístup volí i americká muslimka Asra Nomani, autorka knihy *Listina základních práv žen v ložnici (Islamic Bill of Rights for Women in the Bedroom)*, která požaduje, aby „ženy byly zproštěny případného potrestání za mimomanželský sex, když muž dochází po oboustranné domluvě.“ Přičemž argumentuje, že jestliže je sexuální styk s otrokyní považován za povolený, není možné, aby sexuální styk mezi dvěma dospělými lidmi, kteří oba s tímto stykem souhlasí, byl považován za zakázaný. Netvrdí sice, že takovýto styk je *halál*, zároveň se ale nechce „ukvapit a považovat to za *harám*.“¹⁷⁰

Podobné radikální přístupy, které žádají reformy i novou interpretaci pramenů, se často vyznačují neschopností jednat v rámci tradičního diskursu, což vyvolává nezáměr mezi věřícími a kritiku představitelů hlavního proudu.

¹⁶⁹ Kugle, Scott Siraj al-Haqq: *Homosexuality in Islam: Islamic Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. 2010, s. 1.

¹⁷⁰ Ali, Kecia: *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. 2006, s. 70-72.

Závěr

Tato diplomová práce pouze představila témata, jimiž se islámská právní v da ve vztahu k lidské sexualitě zabývá, přičemž tento pohled nemohl být vyerpávající, a to jak vzhledem k obrovskému množství pramenů, tak – a to především – k vzhledem k velkému množství koexistujících názorů a interpretací. Na tomto místě je třeba zdraznit, že vzhledem k akceptované existenci fenoménu *ichtiláf al-‘ulamá‘*, není možné považovat jakýkoliv vybraný právní názor za absolutně zavazující, nebo se jinde může objevit názor, vybraný stejně respektovanou autoritou právní vědy, který se bude odlišovat třeba jen v nepatrných detailech anebo naopak bude zcela protichůdný, jak lze pozorovat v diskuzi ohledně ženské obřízky a její autenticity v islámské tradici.

Právě otázky vztahující se k lidským, potažmo ženským, právům v rámci islámské právní vědy a sexuality jsou tématy, která si zaslouží v tšší pozornost a případně i podrobnější zpracování, čímž by mohly přispět do obecné debaty o islámu a lidských právech, jež v nich kterých případech zahrnuje i problematiku spojenou se sexualitou, a to často s drazem na kontroverzní příklady.

Stejně tak zůstává nezpracována oblast sexuální praxe každodenního života v ících muslimů, s drazem na vztah mezi vyžadovanými normami a praktikovanými aktivitami, přičemž je nutné zdraznit citlivost podobného sociologického průzkumu a tím i jeho nemalou obtížnost.

Tato diplomová práce, chápána jako úvod do vztahu islámské tradice a lidské sexuality, může tedy sloužit jako inspirace nebo zdroj pro další bádání na poli lidské sexuality a jejím místě v islámské tradici, případně společně.

Poznámka k transkripci

Tato diplomová práce používá stejného p episu arabských slov jako
Duchovní cesty islámu Luboše Kropá ka.

‘ **hamza**

c

gh

q

h

dh

th

s

d

t

z

w

dž

Seznam použité a doporučené literatury

Literatura v angličtině a francouzštině

Ali, Kecia: *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2010.

Ali, Kecia: *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006.

Boase, Roger: *The Origin and Meaning of Courtly Love*. Manchester: Manchester University Press, 1977.

Bouhdiba, Abdelwahab: *La sexualité en Islam*. Paříž: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2003.

Chebel, Malek: *Encyclopédie de l'Amour en Islam*. Paříž: Payot, 1995.

El-Rouayheb, Khaled: *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Ibn Taymiyyah: *Diseases of the Hearts & Their Cures*. Birmingham: Daar Us-Sunnah Publishers, bez datace.

Kugle, Scott Siraj al-Haqq: *Homosexuality in Islam: Islamic Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld, 2010.

Maghen, Ze'ev: *Virtues of the Flesh - Passion and Purity in Early Islamic Jurisprudence*. Leiden/Boston: Brill, 2005.

Schaht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Suad, Joseph (ed.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures. Volume 3. Family, Body, Sexuality and Health*. Leiden/Boston: Brill, 2006.

Literatura v arabštině

al-Ghazzálí, Abú Hámíd: *Ihjá' ulúm ad-dín*. Bejrút: Dár al-kutub al-ilmíja, 2004.

al-Qaradáwí, Júsuf. *Al-halál wa al-harám fí al-islám*. Bejrút: Al-maktab al-islámí, 1994.

al-Qazwíní, Muhammad ibn Mádža. *Sunan ibn Mádža*. Bejrút: Dár al-kutub al-ilmíja, 2004.

aš-Šaráwí, Muhammad Mutawallí: *Al-fatáwá*. Káhira: Al-maktaba at-tawfíqíja, 1999.

at-Tirmidhí, Abú Ísá Muhammad: *Sunan at-Tirmidhí*. Bejrút: Dár ihjá' at-turáth al-arabí, 2000.

ibn al-Hadždžádž, Muslim. *Sahíh Muslim*. Rijád: Dár as-salám, 1998.

ibn Anas, Málík: *Muwatta'*. Bejrút: Dár ihjá' al-^culúm, 2002.

Literatura v češtině

Bellinger, Gerhard J.: *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha: Academia, 1998.

Chadima, Martin: *Dějiny erotiky a sexuality v náboženství*. Hradec Králové: Gaudeamus, 2009.

Korán. Praha: Academia, 2000.

Kouřilová, Iveta; Mendel, Miloš (eds.): *Cesta k prameni. Fatwy islámských učených k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2003.

Kropáček, Luboš: *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1998.

Oliverius, Jaroslav: *Svět klasické arabské literatury*. Praha: Atlantis, 1995.

Potměšil, Jan: *Šaría - úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012.

Internetové zdroje

Collection of Ahadith. *Center for Muslim-Jewish Engagement, University of Southern California* [on-line]. Dostupné z <http://www.cmje.org/religious-texts/hadith/>.

Foreign Policy [on-line]. Dostupné z <http://www.foreignpolicy.com/>.

MuslimMediaWatch [on-line]. Dostupné z <http://www.patheos.com/blogs/mmw/>.

Rahima [on-line]. Dostupné z <http://www.rahima.or.id/>.

Spiegel Online International [on-line]. Dostupné z <http://www.spiegel.de/international/>.

The Kinsey Institute. The Continuum Complete International Encyclopedia of Sexuality [on-line]. Dostupné z <http://www.kinseyinstitute.org/ccies/>.

World Health Organization [on-line]. Dostupné z <http://www.who.int/>.

Ali Gomaa Grand Mufti of Egypt [on-line]. Dostupné z <http://www.aligomaa.net/>.

Ask Imam - Fatwas by Mufti Ebrahim Desai [on-line]. Dostupné z <http://www.askimam.org/>.

Fatwas by Muhammad Salih Al-Munajjid. *Islam QA* [on-line]. Dostupné z <http://islamqa.info/>.

IslamCity (Ask the Imam) [on-line]. Dostupné z <http://www.islamicity.com/qa/>.

Shafi'i Fiqh Q&A. *Shafi'i Fiqh* [on-line]. Dostupné z <http://www.shafiifiqh.com/>.

The General Presidency of Scholarly Research and Ifta - Kingdom of Saudi Arabia [on-line]. Dostupné z <http://www.alifta.com/>.