

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Islámský závoj - symbol útlaku žen?

Ada Vondrášková

Katedra religionistiky
Vedoucí práce: doc. Pavel Hošek, Th.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Křesťanská humanitární a pastorační práce - diakonika

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Islámský závoj - symbol útlaku žen?“ napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 20.4.2013

Ada Vondrášková

Bibliografická citace

Islámský závoj – symbol útlaku žen?: diplomová práce / Ada Vondrášková;
vedoucí práce: doc. Pavel Hošek, Th.D. -- Praha, 2013 -- 68s.

Anotace

Tato práce se zabývá tématem zahalování v rámci islámu. Úvodní kapitola je věnována stručné historii zahalování, jeho jednotlivým formám a způsobům a zmínek o zahalování v Koránu a islámské tradici. V dalších kapitolách je popsán vztah islámu a feminismu a následně i vztah islámu a fundamentalismu. Stěžejní část práce analyzuje myšlenky významných představitelk muslimského feminismu – Fatimy Mernissi, Fadwy El Guindi a Leily Ahmed. Cílem práce je zjistit, proč je pro zmíněné muslimské feministky problematika zahalování důležitou součástí „ženské otázky“ v islámu a také nabídnout různorodé pohledy na tuto oblast a zmírnit tak stereotypy, které se zahalováním často bývají spjaté.

Klíčová slova

Zahalování, závoj, feminismus, fundamentalismus, muslimské feministky.

Summary

The present thesis deals with the issue of veiling within Islam. The first chapter covers a brief history of veiling, the different veiling forms and references to veiling in the Quran and in the Islamic tradition. Next chapters describe the relationship between Islam and feminism and also between Islam and fundamentalism. The main part of the thesis analyzes the ideas of several famous representatives of Muslim feminism, including Fatima Mernissi, Fadwa El Guindi and Leila Ahmed. The purpose of this work is to find out why is the issue of veiling an important part of “the woman question” in Islam and it offers perspectives of the representatives of Muslim feminism on the subject. The thesis also seeks to provide diverse views on the issue and reduce stereotypes frequently associated with veiling.

Keywords

Veiling, veil, feminism, fundamentalism, Muslim feminists

Poděkování

Ráda bych poděkovala vedoucímu práce doc. Pavlu Hoškovi, Th.D. za vstřícný přístup, podnětné připomínky a konzultace. Dále děkuji Lence Krejčové za přínosné komentáře a trpělivost. V neposlední řadě patří dík mé rodině a přátelům, kteří mě podporovali a povzbuzovali ke psaní.

Obsah

Úvod	9
I. Zahalování žen.....	13
1.1 Závoj	13
1.2 Zahalování v Koránu a islámské tradici	15
1.2.1 Korán	15
1.2.2 <i>Hadíthy</i>	18
1.3 Formy zahalování	19
2. Islám a feminismus.....	21
2.1. Islámský feminismus	22
2.1.1. Vznik a vývoj islámského feminismu	22
2.1.2 Islámský feminismus v současné době.....	25
2.2 Sekulární feminismus	26
2.3 Islamistický feminismus.....	28
3. Zahalování a situace v Evropě	29
3.1 Fundamentalismus v názorech na zahalování.....	30
3.1.1 Islamistický fundamentalismus	31
3.1.2 Sekulární fundamentalismus.....	32
4. Muslimské feministky a problematika zahalování	35
5. Zahalování z pohledu jednotlivých muslimských feministek	37
5.1 Fatima Mernissi	37
5.1.1 Životopisné údaje	37
5.1.2 První zkušenosti se zahalováním	38
5.1.3 Dílo Fatimy Mernissi: <i>Beyond the Veil</i> a <i>The Veil and the Male Elite</i>	39
5.1.4 Shrnutí	45
5.2 Fadwa El Guindi	46

5.2.1	Životopisné údaje	46
5.2.2	Dílo Fadwy El Guindi: <i>Veil: Modesty, Privacy and Resistance</i>	47
5.3	Leila Ahmed.....	51
5.3.1	Životopisné údaje	51
5.3.2	Dílo Leily Ahmed: <i>Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate</i>	52
5.3.3	Shrnutí	56
6.	Závěr: Je zahalování skutečně symbolem útlaku žen?	60
	Použitá literatura:.....	64

Úvod

Zahalování žen v rámci islámu – téma, které se v posledních desetiletích stává zdrojem vášnivých diskusí nejen v západním světě. Zahalené muslimské ženy pro mnoho lidí reprezentují symbol útlaku, diskriminace a zpátečnictví, a závoj, jehož význam se v průběhu dějin proměňoval, dnes často představuje důvod k řešení otázky ženské rovnoprávnosti. Nicméně na konci dvacátého století začala vznikat tendence iniciovaná mnoha muslimskými ženami i muži, která odmítá myšlenku, že androcentrismus je přirozenou součástí islámu. Jedná se zejména o muslimské feministky, které se snaží obhájit rovnost pohlaví novou interpretací islámských zdrojů. Proto i jedním z důležitých cílů této práce bude zjistit, jak se uznávané reprezentantky islámského feminismu k tomuto tématu staví, a proč je pro ně zahalování důležité v souvislosti s ženskou problematikou v islámu. Hlavním cílem této práce bude poté zpochybnit populární stereotyp reprezentovaný zejména západními médii, že závoj je opresivní k ženám. Myslím si, že je důležité vznášet námitky proti tomuto stereotypu zejména proto, že mnoho muslimů žijících na Západě je v současné době poškozováno negativní představou o závoji a islámu všeobecně. Svoji argumentaci v nastíněné problematice postavím na názorech třech známých muslimských feministek; pravda je, že toto téma by bylo možné zařadit do mnoha akademických disciplín a věnovat se v jeho rámci i výzkumu, ale protože rozsah diplomové práce má určité normy, rozhodla jsem se soustředit zejména na teoretické základy dané problematiky. Autorky jsem se ovšem pokusila vybrat s ohledem na různorodost oborů, kterým se věnují, a zahrnout tak do své argumentace částečně historii, sociologii i antropologii.

Úvodní kapitolu této práce věnuji všeobecně tematice zahalování; popíšu událost, která stojí na začátku dějin zahalování a nazývá se „sestoupení závoje“, poté vyberu nejdůležitější kapitoly z Koránu, které s tímto tématem

souvisí, a nakonec přidám stručný přehled různých forem zahalování. V další kapitole se zaměřím na vztah islámu a feminizmu, uvedu různé druhy feminizmů a stručně je charakterizuji. Ve třetí kapitole nastíním situaci spojenou se zahalováním v Evropě a zároveň s ní související dva protipóly extrémních názorů – islamistický a sekulární fundamentalismus. Zbylé kapitoly se již budou týkat muslimských feministek a jejich názorů na problematiku zahalování. Z mnoha reprezentantek islámského feminizmu jsem vybrala tři, jejichž názory jsou diametrálně rozdílné – Fatimu Mernissi, Fadwu El Guindi a Leilu Ahmed. Každá z těchto žen pochází z jiného kulturního prostředí, mají rozdílné životní zkušenosti se zahalováním a na celou problematiku nahlízejí velmi odlišně. Zatímco Mernissi je jednou z nejznámějších kritiček zahalování v rámci islámu, Leila Ahmed tvrdí, že nošení šátku nelze s islámem ztotožňovat především proto, že tato praxe existovala již dávno před působením Muhammada. Fadwu El Guindi jsem do této práce zařadila z důvodu, že své názory opírá především o antropologii, což je ve sféře islámského feminizmu ojedinelé.

K analýze názorů zmíněných tří žen jsem použila díla, která autorky k danému tématu vydaly, a která byla přeložena do angličtiny. Pokud cituji delší úsek knihy, nebo význam vět není úplně jasný, přidávám originální anglické znění do poznámky pod čarou. Při psaní arabských slov používám přepis podle Luboše Kropáčka¹ a slova jsou psána kurzívou.

V úvodu musím upřesnit termín *hidžáb* (šátek, závoj), který budu používat v následujících kapitolách. Význam zahalování je rozdílný v kontextu různých společností, ideologií i v kontextu dějin samotných. Neexistuje jeden autentický způsob zahalování v rámci islámu. Během staletí se zahalování na různých místech planety velmi odlišovalo – v tom, jaké části těla byly

¹ KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, str. 275.

zahaleny, v materiálu, textuře a vzorcích látek atd. V České republice není problematika zahalování vzhledem k malému počtu muslimů příliš palčivá, nicméně například v angličtině je název „veil“² zatížený negativními stereotypy. Terminologie zahalování se samozřejmě také liší v různých oblastech a regionech. V této práci budu používat termín *hidžáb* (šátek, závoj) jako koncept zahalování vlasů a šíje, resp. zahalování těla mimo obličej a rukou. Pokud použiji pouze výraz „zahalování“, myslím tím nošení *hidžábu*.

Tato práce si neklade za cíl postihnout celou problematiku zahalování zejména proto, že tuto oblast není možné zevšeobecňovat a zjednodušovat; postavení muslimských žen se liší stát od státu, kontinent od kontinentu, záleží na společenském postavení, místních tradicích, výkladu Koránu a dalších mnoha aspektech. Komplikací v této problematice je také fakt, že muslimové žijí napříč několika kontinenty a nabízí se zde porovnávání situace na tzv. Východě a Západě. Východ v tomto označení bývá často spojován s předpokladem „podřadnosti“ oproti „modernímu“ Západu. Západ je na druhou stranu někdy dáván do souvislosti s kolonizací a neautentičností tradiční islámské kultury. Východ a Západ nelze při pojednávání o oblasti zahalování jednoduše rozdělit, ale ani propojit. Muslimské státy na Středním východě procházejí procesem sekularizace a modernizace posledních sto let a mnoho muslimů, kteří zde žijí, nejsou praktikující muslimové. Stejně jako na Západě, i zde se objevuje názor, že islám je opresivní, zpátečnický atd. Nicméně jednoduché rozdělení světa na Západ a Východ nabízí i vytváření zjednodušujících závěrů, kterých bych se ráda vyvarovala. Proto tvrzení, že závoj je opresivní vůči ženám, nelze zevšeobecnit ve světě, kde se některé ženy zahalují naprosto svobodně a dobrovolně, ale jiné ne. Je samozřejmé, že určité procento žen zažívá zahalování jako formu útlaku. Já bych ale ráda poukázala

² závoj

na situaci, kdy „závoj jako symbol oprese“ je jakýmsi paradigmatem, ve kterém je samotný význam závoje negativní a toto paradigma zpochybnila.

Osobně mě toto téma zaujalo při studijním pobytu ve Velké Británii, kde jsem se problematice nošení *hidžábu* částečně věnovala a rozhovory s místními muslimkami mně osobně pomohly k bourání stereotypů ohledně zahalování. Naopak v Čechách jsem tyto stereotypy pocítovala při rozhovorech velmi silně a doufám, že tato práce by mohla částečně přispět k jejich zmírnění.

I. Zahalování žen

1.1 Závoj

Událost, která stojí na počátku všech historických i soudobých diskuzí o zahalování, bývá nazývána „sestoupení“ závoje (arabsky *hidžábu*). Vztahuje se k 53. verši 33. súry Koránu, který byl zjeven Proroku Muhammadovi roku 627 n.l.

Tzv. „sestoupení“ *hidžábu* je pojem, o kterém hovoří *fiqh* (vědní obor zabývající se náboženským právem). Toto vyjádření zahrnuje dvě simultánní události, které se ovšem odehrávají ve dvou úplně odlišných oblastech: na jedné straně se jedná o Boží zjevení Prorokovi, což vyjadřuje intelektuální oblast, na druhé straně jde o sestoupení *hidžábu* jako oblečení, materiálního předmětu, záclony, kterou Prorok zatahuje mezi sebou samým a mužem, který je u vchodu do svatební síně³.

Událost týkající se sestoupení *hidžábu* do ložnice Proroka se udála po svatbě Muhammada s jeho sestřenicí Zaynab. *Hidžáb* měl chránit intimitu sezdaného páru a vyloučit třetí osobu – v tomto případě jednoho z Prorokových druhů, Anas Ibn Malika. Podle interpretace al-Tabariho⁴ podává Anas Ibn Malik o této události následující zprávu:

„Prorok se oženil s Zaynab Bint Jahsh. Já jsem byl pověřen sezváním lidí na svatební večeři. Lidé přijížděli ve skupinách a bylo jich obrovské množství. V jednu chvíli Prorok prohlásil: „Hostina je u konce.“. Všichni hosté kromě tří odjeli. Prorok mezitím obešel všechny své manželky se slovy: „Pokoj tobě, příslušnice domácnosti.“. Áiša i ostatní ženy mu odpověděly: „Pokoj tobě, Proroku Alláha.“. Poté se i tři poslední hosté rozhodli odjet. Prorok se vrátil do svatebního sálu, jednou nohou stál v něm a jednu měl stále venku a v této

³ MERNISSI, *The Veil and the Male Elite*, str. 85.

⁴ Historik a exegeta Koránu

pozici nechal mezi sebe a mě dopadnout *sitr* (záclonu). V ten samý moment se snesl verš o *hidžábu*.“⁵

V této verzi al-Tabari používá dva koncepty, které obvykle splývají – *hidžáb* a *sitr* (doslova záclona). Zde je několik důležitých faktů z předešlého popisu:

- Zatímco záclona splývala, Prorok vyslovoval verš, který je pro experty „veršem týkajícím se *hidžábu*“ – Korán, verš 53, súra 33. Tato slova slyšel Anas zašeptat Proroka ve chvíli, kdy se mezi nimi zatahoval *sitr* (záclona) – slova, která byla zprávou inspirovanou Bohem v situaci, kdy Prorok nevěděl, jak má reagovat (verše Koránu jsou často odpovědí na danou situaci z dennodenního života).
- Druhým faktem je, že Prorok právě oslavoval své manželství s Zaynab Bint Jahsh.
- Na tuto událost byla pozvána téměř celá komunita muslimů z Mediny.
- Všichni se zúčastnili svatební večeře a odjeli až na tři nezdvořilé muže, kteří pokračovali v hovoru, aniž by zpozorovali Prorokovu touhu být sám se svou novou ženou.
- Naštvaný Muhammad vyšel na dvůr, šel pozdravit své ženy, vrátil se do místnosti a opět odešel, aby vyčkal, než poslední hosté odjedou.
- Ihned po jejich odchodu zjevil Alláh Prorokovi verš o *hidžábu*.
- Prorok zatáhl *sitr* mezi sebou a Anasem ve chvíli, kdy recitoval 53. verš 33. súry

Tato událost, která se stala v průběhu noci, kdy se Prorok oženil se Zaynab, musí být zasazena do správného kontextu své doby – odehrával se v 5. roce

⁵ TABARI, *Tafsir*, Dar al-Marifa edn, vol. 22., str. 26. Podle MERNISSI, *The Vale and the Male Elite*, str. 86.

hidžry⁶, roce pochybností a vojenských porážek, roce, kdy byla soustavně podrývána morálka obyvatel Mediny.

Verš 53 súry 33 je zakladateli náboženského vědění označován jako základní ustanovení týkající se *hidžábu*. Není to sice jediný verš zabývající se touto událostí, ale je první ze série těch, které vedly k rozdělení muslimského prostoru⁷. Důkladné vyložení tohoto verše nám zjevuje, že Alláhovy obavy v tomto verši se dotýkaly taktu, diskrétnosti. Chtěl upozornit Muhammadovy společníky na určité detaily chování, které postrádali.

1.2 Zahalování v Koránu a islámské tradici

1.2.1 Korán

Korán nehovoří přímo a zahalování, varuje pouze před vyzývavým oblečením. Ženám prikazuje strojit se slušně a skromně a obě pohlaví vyzývá k cudnému klopení zraku. Arabské slovo *hidžáb*, které je dnes běžně používáno, v Koránu neznamena „šátek zakrývající hlavu a ramena“, ale symbolizuje rozdělení, oddělení, dělicí zeď nebo clonu. V Koránu se toto slovo vyskytuje sedmkrát, ale pouze v súře 33 je spojováno s muslimskými ženami. V pozadí těchto veršů stojí ochrana soukromí Muhammadových manželek. Jak už bylo naznačeno dříve, v Prorokově domě odděloval závoj prostor, který byl často naplněn mnoha návštěvníky, od soukromých pokojů. Prvotně tedy pravidlo zahalování spadalo do domácnosti Muhammada, až později se jeho význam přenesl na zahalování hlavy, které se stalo normou pro všechny ženy.

⁶ Hidžra je termín, který má několik významů. Původní význam je „přerušování kmenových vztahů a navázání nových“, význam, spojený s datováním, se týká odchodu Muhammada a jeho stoupenců z Mekky do Jathribu (který byl později přejmenován na Medínu). Toto přesídlení se odehrálo v roce 622 a o sedmáct let později bylo vybráno za počátek islámského datování. (KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, str. 16.)

⁷ MERNISSI, *The Veil and the Male Elite*, str. 92.

Následující úryvky z Koránu se vztahují k tématu zahalování. První část, súra 24, bývá spojována s termínem *chimár* (šátek, který halí hlavu a horní polovinu těla). Tento způsob zahalování původně sloužil k odlišení muslimských žen od žen jiných kmenů.

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

A řekni věřícím ženám, aby cudně klopily zrak a střežily svá pohlaví a nedávaly na odiv své ozdoby kromě těch, jež jsou viditelné. A necht' spustí závoje své na ňadra svá. A necht' ukazují své ozdoby jedině svým manželům nebo otcům nebo tchánům nebo synům nebo synům svých manželů nebo bratřím nebo synům svých bratří či sester anebo jejich ženám anebo těm, jimž vládne jejich pravice, nebo služebníkům, kteří nemají chťiče, anebo chlapcům, kteří nemají pojem o nahotě žen. A necht' nedupou nohama, aby lidé postřehli ozdoby, které skrývají. A konejte všichni pokání před Bohem, ó věřící, snad budete blažení!“⁸

„Ženy prorokovy! Nebud'te jako lecjaká jiná žena! Chcete-li být bohabojné, pak nebud'te příliš poddajné v řeči své, aby po vás nebažil ten, v jehož srdci je choroba, nýbrž mluvte slova vhodná!

Zdržujte se důstojně ve svých domech a nestavte na odiv ozdoby svoje podle způsobu dřívější doby nevědomosti! Dodržujte modlitbu, dávejte almužnu a buďte poslušné vůči Bohu a poslu Jeho! Bůh chce pouze odstranit od vás špínu, lidé domu, a chce vás očistit úplným očištěním.“⁹

⁸ Korán 24:30-31

⁹ Korán (33:32-33)

S posledním níže citovaným úryvkem z Koránu souvisí další klíčové slovo týkající se zahalování: tzv. *džilbáb* (lehký splývavý kabát). Ženy z rodiny Proroka i ostatní muslimské ženy se měly na veřejnosti zahalovat, aby byly odlišeny od otrokyň, a aby s nimi ostatní jednali s respektem. V době, kdy žil Muhammad, bylo zakrývání známkou příslušnosti k elitě; svobodné, ctihodné a vážené ženy se na ulicích zahalovaly, zatímco ženy z nízkých vrstev a otrokyně ne. Přesto tyto verše nedávají žádný návod, jak se zahalovat. Precizní a konkrétní popis toho, jak má zahalení vypadat, se objevil až v pozdějších komentářích Koránu.¹⁰

„Proroku, řekni manželkám svým, dcerám svým i věřícím ženám, aby přitahovaly k sobě své závoje! A toto bude nejvhodnější k tomu, aby byly poznány a nebyly uráženy. A Bůh je odpouštějící, slitovný.“¹¹

Luboš Kropáček v jedné ze svých knih píše, že při liberálním výkladu lze tyto myšlenky přirovnat k výstraze evangelia¹²:

„Slyšeli jste, že bylo řečeno: „Nezcizoložíš“. Já však pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci.“ (Mt 5:27-28)

¹⁰ KÚNG, *Islam: Past, Present and Future*, str.622.

¹¹ Korán (33:59)

¹² KROPÁČEK, *Islámský fundamentalismus*, str. 88.

1.2.2 *Hadíthy*¹³

Zahalování žen je zmíněno v mnoha *hadíthech*, někdy se jedná o krátkou narážku, jindy je celý hadíth prolnut tématem závoje. Uvedu zde několik ukázek¹⁴:

Sahih Bucháří, kapitola 6, kniha 60, *hadíth* 282

Vyprávěla Safíya bint Shaiba: 'Áiša říkávala: „Když byl zjeven verš: „A nechť spustí závoje své na ňadra svá“, (ženy) odtrhly konce ze šatů, které měly kolem pasu, a zakryly si jimi obličej.“

Sahih Bucháří, kapitola 1, kniha 8, *hadíth* 368

Áiša vyprávěla: „Alláhův Posel vykonával modlitbu za úsvitu a některé věřící ženy se jí zahalené do svých závojų účastnily. Poté se ženy vracely domů tak, aby je nebylo možné poznat.“

Sahih Bucháří, kapitola 1, kniha 8, *hadíth* 347

Vyprávěl Um 'Atiya: „Bylo nám přikázáno, abychom uvedli své menstruuující ženy a zahalené ženy na náboženské shromáždění muslimů o svátku dvou 'Id. Tyto menstruuující ženy nesměly vejít do Musally¹⁵. Žena se zeptala: „Ó, Posle Alláha, co ta, která nemá závoj?“ On odpověděl: „Ať se rozdělí o závoj se svou společnicí.““

Abu Dawud, kniha 2, *hadíth* 641

¹³ *Hadíth* je termín pro předávanou zprávu o činech a výročí Proroka Muhammada a jeho druhů. Slovo samo znamená ‚novina‘, ‚hovor‘, ‚vyprávění‘. *Hadíthy* bývají krátké vzpomínky, příběhy, rozsahem vydají na pár řádek, ale existují i takové, které zaberou několik stran textu. Jejich stručnost způsobuje, že bývá těžké zasadit je do konkrétní historické situace a exegetům tak dávají možnost nejrůznějších interpretací. (PELIKÁN, *Sunna: Pramen islámského práva*, str.76.

¹⁴ Uvedené citace jsem přeložila z angličtiny, protože do češtiny nebyly všechny knihy *hadíthů* přeloženy. Zdroj: Hadith Collection [online], dostupné z <http://www.hadithcollection.com/>, [cit. 17.2.2013]

¹⁵ Musalla= prostor většinou používaný k modlitbám

Vyprávěla Áiša, Ummul Mu'minin: Prorok pravil: Alláh nepřijímá modlitbu ženy, která dosáhla puberty, pokud nenosí závoj.

Některé z těchto *hadíthů* dokazují, že vycházet zahalené bylo pro ženy obecnou normou. Exegeti se potom zabývají otázkami, jak konkrétně má zahalení vypadat, které části těla mají být skryty a ve kterých prostorách má být žena zahalena. *Hadíthy* a jejich interpretace jsou pro mnoho muslimů (a jak později uvidíme i muslimských feministek) problematickým textem. Pravda je, že sbírka zmíněného Buchárího se těší nejvyšší autoritě a společně se sbírkou Sahiha Muslima jsou nazývány „dvě správné“. Tradice v těchto sbírkách obsažené platí obecně za pravdivé, i když kritéria obou autorů nebyla zcela totožná. Nicméně ani jejich výběr nebyl přes svou velkou prestiž přijímán zcela bez výhrad. Po stu letech například Alí ad-Dáraqutní polemizoval s oběma a prokázal, že asi 200 zařazených *hadíthů* je slabých.¹⁶ Proto se *hadíthy* staly v současném islámském světě jedním z citlivých nervů moderního myšlení muslimské inteligence.

1.3 Formy zahalování

Způsoby, míra i názvy pro zahalování žen jsou velice různé, zahalování má dodnes mnoho místních jmen, barev a podob. Nejčastější barva je černá, v Alžírsku bílá. Obecný název pro všechny typy šátků zakrývající vlasy a šíji je *hidžáb* (arabsky), používá se i jako název pro všeobecné zakrývání muslimské ženy¹⁷. Pro úplné zakrytí celého obličeje se používá speciální obličejová rouška, která se skládá ze tří vrstev a přivazuje se přes šátek nebo má formu mřížky přes oči – tzv. *afgánská burka*, v arabských zálivových zemích

¹⁶ KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, str.53.

¹⁷ KLÍMOVÁ-PUMEROVÁ, *Mužům vstup zakázán*, str. 221

*burqua*¹⁸. Burka mívá světle modrou barvu a nosí se například v Afghánistánu, Pákistánu nebo Indii. Obličejová rouška bez závoje, která zakrývá celý obličej kromě očí, se nazývá arabsky *niqáb*. Střední stupeň zahalování představuje velký šátek, který halí hlavu i celou horní polovinu těla ženy (arabsky *chimár*).

K šátku často patří i dlouhý volný šat (např. *čádor* – velký kus látky, nebo *abája* - šaty). Tento dlouhý, nejčastěji černý hábit zakrývá ženu od krku až po kotníky. Konce rukávů *abáji* mohou být zdobeny různými dekoracemi. Těsnější, těžší a modernější než *abája* je tzv. *džilbáb* (lehký splývavý kabát). *Abáju* nosí muslimky například v Saudské Arábii, Ománu nebo Kuvajtu. Pod *abájou* nosí mnoho žen krátké rukávy, a tak tu část ruky, která by mohla být vidět, lze zakrýt tzv. *ma'ásem*, neboli nátepníčky. Například v Jordánsku nosí některé ženy jako součást zakrytí i černé prstové rukavičky - *kofúf*¹⁹.

Muslimská móda může být velmi bohatá a kreativní. Muslimky samozřejmě rozlišují několik stylů a oblékají se také podle příležitosti. Většinou se ovšem jedná o decentní, elegantní nevyzývavé oblečení tlumenějších barev.

¹⁸ KROPÁČEK, *Islám a Západ*, str. 122.

¹⁹ KLÍMOVÁ-PUMEROVÁ, *Mužům vstup zakázán*, str. 222.

2. Islám a feminismus

Definice vztahu mezi islámem a feminismem je poměrně problematická, proto je třeba si vymezit, jak oba pojmy chápeme. Představa islámu jako jednotného pojmu je velmi nepřesná. Islám je součástí rozmanitých kulturních oblastí a jeho jednotná podoba neexistuje. Muslimský svět je tvořen 52 suverénními státy v různých stupních rozvoje, hovoří více než šedesáti jazyky a má velmi pestré národnostní složení²⁰. 85% Muslimů není arabského původu a nemluví arabsky.

Feminismus je také velmi nejednoznačný termín, který byl v historii nositelem různých významů. V muslimském prostředí vyvstává nevýhoda, že feminismus vznikl v západních zemích, a proto některé muslimky, které přijímají identitu feministek, mohou čelit nařčení z poplatnosti Západu, ačkoliv feminismus má v muslimském prostředí svou tradici, historii a svá specifika. Feminismus v muslimských zemích není importovanou veličinou, ale autentickým hnutím muslimek, které již v 19. století začaly usilovat o změnu svého postavení ve společnosti. Do arabštiny byl pojem „feminismus“ uveden v prvních desetiletích dvacátého století jako „*nisá'íja*“. Historicky poprvé se termín objevil poprvé roku 1909, kdy Malak Hifni Nassef²¹ vydala sbírku článků nazvanou *Al-Nisá'íja*.²² Tvar „*nisá'íja*“ je odvozen od arabského *nisá'í*, tj. „ženský“ (*nisá'* – „ženy“). Tvar „*nisá'íja*“ byl však nejednoznačný, mohl znamenat jak „ženské hnutí“, tak „feminismus“. Proto byl začátkem devadesátých let zaveden nový tvar – „*niswíja*“, který již jednoznačně odkazuje k feminizmu.

²⁰ SARDAR - MALIK, *Islám*, str.149.

²¹ Nassef byla pravděpodobně první žena, která pravidelně přispívala články do mainstreamového tisku. Používala pseudonym Bahithat al-Badiyya („Hledač v poušti“)

²² BADRAN - COOKE (eds.), *Opening the gates : an antology of Arab feminist writing*

Široké téma vztahu mezi islámem a feminismem tedy v této kapitole zúžím na oblast, která zahrnuje angažovanou změnu teologie a postavení žen v muslimských společnostech.

Pro zpřehlednění se pokusím systematicky definovat vztah mezi feminismem a islámem rozdělením do několika následujících pozic: islámský feminismus²³, sekulární feminismus a islamistický feminismus, přičemž islámský a sekulární feminismus jsou dva hlavní proudy, které se objevily v převážně muslimských společnostech v 19. a 20. stol. Islamistický feminismus je trochu problematický pojem, zmiňuji ho pouze okrajově a při jeho používání vycházím z *Encyclopedia of Religion*²⁴. Tyto proudy se mohou prolínat, jsou to spíše perspektivy, se kterými autoři a autorky vstupují do diskusí o islámu, genderu, sexualitě a feminismu.

2.1. Islámský feminismus

2.1.1. Vznik a vývoj islámského feminismu

Islámský feminismus se rozvíjí od 90. let 20. století, ale v některých zemích se objevil již o něco dříve. Týká se to zejména zemí, kde byl na vzestupu islamismus²⁵. Nová vlna feminismu se zakořenila v době, kdy

²³ Islámský feminismus někdy bývá ztotožňován s pojmem muslimský feminismus, ale lze nalézt i literaturu, ve které je mezi těmito pojmy stanoven diametrální rozdíl

²⁴ JONES, *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale, 2005

²⁵ Islamismus je v současnosti vlivným trendem v rámci islámu. Je to kontroverzní termín a jeho výklady se liší. Poprvé byl tento termín použit ve Francii v polovině 18. století jako synonymum k „náboženství muslimů založené Prorokem Muhammadem“, resp. synonymum k islámu (Kramer, „*Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*“). Takto vykládaný termín se používal až do první světové války, kdy se začal jeho význam měnit s růstem ideologické a politické interpretace islámu.

v muslimských zemích zesílilo islamistické hnutí²⁶, které do té doby vystupovalo v roli opozice k vládnoucím stranám. Příklon k islamismu způsobil především fakt, že sekulární vlády nebyly schopné zařídit očekávaný blahobyť a pokrok.²⁷ Islamistická hnutí začala svým protizápadním postojem nabízet alternativu k dlouhodobě probíhajícímu modernizačnímu procesu a zaznamenala velké úspěchy právě proto, že jakýsi „návrat k původnímu islámu“, kořenům a hodnotám, dodal lidem pocit určité identity.

V kontextu těchto událostí se začaly projevovat výrazné změny i v odívání. Ženy, které si zvykly chodit nezahalené nebo zahalené jen lehce (šátky z jemných a průsvitných materiálů), opět začaly nosit tradiční pokrývky hlavy. Otázka zahalování se stala nejvíce patrnou společenskou změnou, symbolem odporu a odmítnutí západní kultury. Islamisté se ve snaze o znovuzavedení tradic soustředili zejména na obyčejné ženy, které se staly nositelkami autentických hodnot islámu. V případě, že se ženy odmítaly s touto rolí ztotožnit, mohly čelit obvinění ze svých sympatií k západnímu světu a neuctívání islámských hodnot²⁸. Obzvláště muslimské feministky se tak ocitly v těžké pozici; na jednu stranu chtěly prosadit rovnoprávnost žen v patriarchální společnosti, na druhou stranu vyjádřit nesouhlas s kulturním vlivem západních zemí.

Islámský feminismus tedy vznikl v kontextu doby, kdy začala být zpochybňována práva žen a rozvíjely se takové interpretace Koránu, které

²⁶ Rok 1967, kdy byl Egypt poražen Izraelem v Šestidenní válce, bývá označován jako rok, kdy islamismus (jako politická ideologie) začal vznikat a usazovat se (Ahmed, *Women and Gender in Islam*, str. 216.)

²⁷ Nejdůležitější organizací islamistů je Muslimské bratrstvo, které funguje od roku 1922. Jeho zakladatel Hassan al Banna v Egyptě zmodernizoval ideje islámu dvacátých let minulého století a přizpůsobil je dnešním zvyklostem života. Došlo tak k přeměně tradičního islámu v ideologii (rozhovor s Danielem Pipesem: „You can't fight Islamism with ideas coming out of Europe“, *Citizen times* [online], 2010, [cit. 13.8.2012]. Dostupné z <http://www.danielpipes.org/9130/islamism-europe>

²⁸ SHUKRALLAH, *The Impact of the Islamic Movement in Egypt*, str. 190.

podporovaly patriarchální společnost²⁹. Například ženy chodící do zaměstnání byly tlačeny k tomu, aby zaměstnání opustily a věnovaly se plně pouze péči o rodinu a domácnost. Tato situace vyvolala aktivitu u teologicky vzdělaných žen, které byly dostatečně intelektuálně vybavené k tomu, aby rozvinuly vlastní studium Koránu. Při prosazování svých práv se ženy posléze začaly odvolávat na konkrétní verše Koránu potvrzující plnou rovnost muže a ženy v oblasti veřejného i soukromého života.

Vraťme se nyní k samotnému pojmu „islámský feminismus“. Tento termín se začal objevovat od roku 1990 v muslimských spisech a literatuře v různých lokalitách po celém světě. Například v Íránu vysvětlily význam tohoto termínu feministky působící v ženském časopisu *Zanan*, který v roce 1992 založila Shahla Sherkat. Dále začali tento pojem používat i učenci například v Saudské Arábii a Turecku. Jihoafrický aktivista Shamima Shaikh aplikoval termín islámský feminismus již od roku 1990 ve svých projevech a článcích³⁰. V polovině devadesátých let bylo tedy možné evidovat rostoucí důkazy o užívání islámského feminismu jako termínu i v takto odlehlých koutech globální *ummy*³¹.

Je důležité rozlišovat mezi islámským feminismem jako analytickým termínem a jako označením identity. Některé muslimské ženy používají tento termín jako pověření k rovnosti pohlaví a sociální rovnoprávnosti vycházející z Koránu. Jiné ženy toto nenazývají feminismem, ale popisují to jako islámský „projekt“ opětovného čtení Koránu a náboženských textů vztahujících se k ženám. Mnoho lidí zabývajících se feministickým diskursem v islámu nepřijímá označení islámský/á feminista/ka. Spadají sem například takzvaní

²⁹ Autoři a autorky, kteří se ztotožňují s islámským feminismem, proto usilují o poskytnutí takové interpretace Koránu, která je antipatriarchální a osvobozující (pro ženy, muže, ale i alternativní sexuální menšiny)

³⁰ BADRAN, „Islamic Feminism: What's In a Name?“

³¹ Umma = komunita muslimů

„nábožní“ muslimové (čímž je většinou myšleno nábožensky konzervativní, přísně dodržující nařízení), „sekulární“ muslimové (jejichž způsob vyznání nemusí být veřejně příliš zřejmý) a ne-muslimové.³² Někteří muslimové sami používají tyto pojmy k označení identity své nebo ostatních, ale je i mnoho muslimů, kteří se s těmito výrazy neztotožňují. I když tyto termíny nejsou hermeticky uzavřené a jejich výklad je možné chápat různě, je důležité je zasazovat do historického kontextu, neboť jejich význam se mění v závislosti na místě a době používání.

2.1.2 Islámský feminismus v současné době

18. března 2005 se v New Yorku sešlo smíšené shromáždění asi 125 muslimů (žen a mužů) k pátečním modlitbám pod vedením Aminy Wadud, profesorky islámských studií na katedře filosofie a religionistiky na Virginské univerzitě. Podle slov organizátorů se tato událost stala mezníkem – prvním případem v moderní době, kdy žena vedla muže při veřejném shromáždění³³. Modlitby se neodehrávaly v mešitě, ale na půdě katedrály sv. Jana na Manhattanu. Tato událost byla nejdramatičtějším počinem v rámci velké kampaně, kterou vedli muslimští aktivisté za prosazení práv žen a rovné zacházení v amerických mešitách; byla doprovázena protesty, výhružkami a odporem členů muslimské komunity.

Toto modlitební setkání vedené ženou na veřejném místě v New Yorku je ukazatelem toho, jak rychle a výrazně jsou muslimské komunity tvarovány západním prostředím. Výše zmíněná kampaň měla značný úspěch a vliv na

³² BADRAN, „Islamic Feminism: What’s In a Name?“

³³ BROWN, *A New Introduction to Islam*, str. 294.

oficiální pohled národních islámských organizací na otázku účasti žen na veřejných modlitbách³⁴.

Na jednu stranu tento vývoj v rámci islámského feminismu není až tak překvapující. Muslimské komunity v západním světě jsou ovlivňovány stejnými sociologickými silami, jako všechny ostatní náboženské komunity. Ženy mají lepší přístup ke vzdělání a tradiční rodinné struktury se v přistěhovaleckých komunitách adaptují na prostředí té které země. Ženy i muži tím pádem mohou začít zpochybňovat tradiční limity ženských náboženských praktik. Mimo to tento vývoj a změny nejsou limitovány pouze Západem, ale jak již bylo řečeno dříve, vlivná ženská hnutí začala vznikat v muslimských komunitách po celém světě. Otázkou je, jaký vliv bude mít islámský feminismus na chápání islámu samotnými muslimy.

2.2 Sekulární feminismus

V rámci rozebírání termínu sekulární feminismus je důležité zmínit i to, co v historii znamenalo slovo „sekulární“. Význam tohoto termínu se měnil v průběhu dějin. Termín sekularismus se poprvé objevil v některých částech muslimského světa už v 19. století. Obecně byl tento termín spojován s moderností a často také se Západem (zatímco termín „náboženský“ asocioval tradici a někdy i zpátečnictví). Nový význam získal sekularismus v 70. letech 20. století, kdy ho začali používat přívrženci politického islámu jako označení „ne-islámského“ nebo „proti-islámského“. V 70. a 80. letech stál termín sekulární feminismus striktně proti patriarchální definici termínu „náboženský“, kterou používali islamisté³⁵. Sekulární feministky na Blízkém východě také v této nepřátelské době ostře vystoupily proti islamistickým

³⁴ BROWN, *A New Introduction to Islam*, str. 294.

³⁵ BADRAN, *Between Secular and Islamic Feminism/s*, str. 11.

názorům na rovnost pohlaví. Od tohoto vyhrcočeného momentu nastala doba, která trvala i v pozdějších letech 20. století, kdy „náboženský“ a „sekulární“ v rámci islámu stálo proti sobě a muslimové byli nuceni se ztotožnit pouze s jednou stranou. Toto palčivé téma se stalo součástí diskusí na konferenci o náboženství, kultuře a ženských právech v muslimském světě, která proběhla v roce 1994 a propojila dohromady ženy z oblasti „náboženské“ i „sekulární“. Přibližně o deset let později Talal Asad³⁶ prokázal, jak se tyto dva koncepty vzájemně ovlivňovaly a vytvářely a poukázal na jejich zužování v rámci islámu v moderní době. Na to konto byl termín „sekulární“ z islámu vydělen a zůstalo pouze používání termínu „náboženský“.

Sekulární feminismus je na rozdíl od islámského feminismu reprezentován několika různými diskursy, které zahrnují například sekulární nacionalismus, demokracii, lidská práva a humanitární činnost. Zatímco islámský feminismus považuje Korán za ústřední text, sekulární feminismus ho nepovažuje za předmět k diskusi a naopak se snaží odhalit patriarchální předpojatost islámských textů. Svě cíle v boji za práva žen neodvozuje sekulární feminismus od islámských hodnot, ale od univerzálních principů rovnosti pohlaví a svobody rozhodování.³⁷ Jeden z předpokladů, ze kterého odvozuji představitelé a představitelky sekulárního feminismu svůj nárok na změnu, spočívá v přesvědčení, že islám je patriarchální náboženství, které uděluje posvátnou pečeť podřízenému postavení žen.³⁸ Zatímco islámský feminismus připouští možnost souladu islámských hodnot s rovností a svobodou žen, sekulární feminismus tuto možnost zásadně odmítá, protože v samotném islámu vidí zdroj patriarchátu. Sekulární feministka Taslima Nasrin vyjádřila svůj názor na to, zda je možné být feministkou a zároveň

³⁶ Antropolog, působí na City University of New York

³⁷ JONES, *Encyclopedia of religion*

³⁸ BARLAS, *The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism*

praktikující muslimkou takto: „Ne, v žádném případě to možné není. Pokud jste muslimem, znamená to, že dodržíte Alláhovo slovo, které je zcela zaměřené proti ženám. Pokud jste feministka, znamená to, že podporujete práva žen a nemůžete být zbožný. Nerozumím tomu, jak ženy vůbec mohou být pobožné, protože náboženství je stvořeno pro muže a jejich vlastní potěšení.“³⁹

2.3 Islamistický feminismus

Islamistický feminismus se rozvíjel v prostředí islamistických organizací. Tento přístup klade důraz na komplementární role žen a mužů a práva žen odvozuje od šaríy⁴⁰. Zástupci a zástupkyně tohoto přístupu často požadují zavedení islámského práva (na úrovni komunity nebo celého státu) a tento požadavek vysvětlují tím, že po jeho zavedení by již feminismu nebylo třeba, protože islám zajišťuje práva žen a chrání jejich postavení v muslimských společnostech⁴¹. Hlavní role ženy je z pohledu islamistického feminismu matka a manželka; pokud žena tyto role splňuje, přiznávají jí islamisté právo zastávat i vysoké veřejné funkce podle její kvalifikace.⁴² Důležitým znakem islamistického feminismu je důrazné odmítání veškerých západních vlivů.

³⁹ NASRIN, *Interview conducted by Irshad: Taslima Nasrin*

⁴⁰ Šaríá = náboženské právo

⁴¹ Zde je myšlen islám v tzv. tradičním pojetí, jehož součástí je například požadavek skromného odívání žen a jejich nenápadného chování ve veřejných prostorech. „Tradiční“ zde neodkazuje k minulosti, ale k ideologii, jejíž součástí je například místo ženy v domácnosti (Schimmel, *My soul is a woman: The feminine in Islam*, str. 27.).

⁴² JONES, *Encyclopedia of religion*

3. Zahalování a situace v Evropě

Přesný počet muslimů žijících v Evropě není možné určit, nicméně Monitorovací centrum Evropské unie, které se zaměřuje na rasismus a xenofobii, odhadlo v roce 2006, že v Evropské unii žije minimálně 13 milionů muslimů, což je přibližně pět procent evropské populace. Další odhady říkají, že do roku 2025 se tento počet zdvojnásobí.⁴³ Velké procento muslimů (přibližně 3 miliony) žije v Německu, ve Francii je jejich počet odhadnut na 7 milionů. Z těchto čísel je jasné, že ani otázka oblékání se netýká pouze malé skupiny lidí, ale značně hýbe celou společností a i ve státech Evropské unie nabývá velké důležitosti.

V podstatě od počátku dějin lidstva znamenalo oblečení víc, než jen nahrazení zvířecí srsti. Oblečení může vyjadřovat příslušnost k určité kultuře, věkové a sociální skupině, ale také politické a náboženské přesvědčení. Není náhoda, že po staletí bylo ženské odívání předmětem normativních textů. V soudobých médiích jsou muslimky v reportážích o islámu (či islámském fundamentalismu) velmi zřídka zobrazeny jinak než zahalené. Hans Küng uvádí v knize *Islam* zajímavý příklad, ze kterého vyplývá, že všechny kontroverzní náboženské pozice většinou mají i svůj opak. Dovolím si zde ocitovat dva příklady:

- Muslimky zahalené v šátku nepůsobí na ulicích evropských měst nijak problematicky – zahalování je běžný jev. Působil by ovšem například křesťanský kněžský šat stejně neproblematicky v tak tradičním muslimském státě jako je Saudská Arábie?
- Zahalené ženy nepředstavují žádný problém pro zaměstnavatele – na svých pracovních pozicích jsou hodnoceny pro své kvality a ostatní neřeší, zda

⁴³ Open Society Institute: *Muslims in Europe* [online], dostupné z http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214_0.pdf

nosí šátek na hlavě. Nicméně byl by například křížek na krku ženy tolerován stejně v tradičním muslimském státě?⁴⁴

Tyto příklady samozřejmě nelze plně paušalizovat, není možné například srovnávat situaci ve velmi konzervativní Saudské Arábii a evropských městech, což je široký nejasný pojem. Co se týká zaměstnavatelů, tak pravdou je, že na mnoha pracovních pozicích je zahalování tolerováno, nicméně pro významnou část evropských zaměstnavatelů zahalené ženy problém představují. Küng se na těchto příkladech pouze snaží vysvětlit, že každý spor je nějak limitován.

Faktem je, že v rámci Evropy bývá zahalování hlavy tolerováno a uznáváno, pokud šátek reprezentuje náboženský symbol; ve všech evropských státech je svoboda vyznání zakotvena v ústavě. Pokud šátek představuje politický symbol, vyvstává diskuse, zda má reprezentovat ženskou důstojnost a identitu nebo naopak patriarchální útlak – ve druhém případě je pak role zahalování zpochybňována a demokratické ústavní státy proti této hrozbě bojují. I v rámci Evropy se ale vyskytují výjimky, zahalování vlasů možná není v mnoha státech problémem, ale zahalení celého obličeje je vnímáno velmi problematicky, někde je dokonce zakázáno.

3.1 Fundamentalismus v názorech na zahalování

Diskuse týkající se zahalování se v evropském měřítku zaměřují především na státní instituce, zejména pak státní školy, které se v demokratických státech zavazují být neutrální. Jak již bylo řečeno výše, šátek může reprezentovat jak náboženský, tak i politický symbol, a proto vlády jednotlivých evropských států nemají na otázku zahalování jednotný názor.

⁴⁴ KÜNG, *Islam*, str. 624.

V následujících odstavcích popíšu dvě extrémní pozice, fundamentalismy, které stojí na opačných pólech proti sobě. Na jedné straně se jedná o fundamentalismus náboženský, který prezentuje to které náboženství jako jediné pravdivé a pravé a jeho zásady chce vštípit celé společnosti, na straně druhé jde o fundamentalismus sekulární, který se stejně velkým přesvědčením odmítá jakýkoliv viditelný projev náboženské příslušnosti ve státních institucích.

3.1.1 Islamistický fundamentalismus

Šátky, kterými zahalovaly ženy v Íránu své hlavy, po dlouhá léta nevyjadřovaly žádnou ideologii; jednalo se čistě o praktickou část oblečení. Až v roce 1979 ájatolláh Rúholláh Músaví Chomejní uložil v rámci revoluce všem ženám za povinnost zahalovat si hlavu i krk⁴⁵. Šátek se tak stal symbolem politickým, zejména pak reprezentoval triumf nového islámu nad „bezbožnou moderní dobou“.⁴⁶

Od této doby, kdy byl šátek použit islamisty jako politický nástroj, každá žena, která si zahaluje hlavu v Evropě nebo Spojených státech, musí očekávat, že mnoho jejích vrstevníků bude i ji považovat za sympatizantku islamismu. A právě z tohoto důvodu se mnoho věřících muslimek v Evropě a Americe rozhodlo přestat šátek nosit. Islamistická propaganda ovšem nahrává i individuálním muslimským zastáncům zahalování, ačkoliv záměry islamistů

⁴⁵ Konflikt mezi náboženskými a sekulárními skupinami žen v Íránu vyhroutil spory i v rámci islámského feminismu. Írán prošel radikální změnou, když se ze sekulární monarchie proměnil v šíitskou islámskou teokracii. Od roku 1979 má šíitské „duchovenstvo“ v zemi absolutní autoritu v náboženském, sociálním i politickém životě. Tato situace vedla k extrémní polarizaci mezi islámskými učenici, především v otázce dosahování genderové rovnosti v rámci islámské republiky. (Octavia, *Islamic Feminism: Method and Strategy*, [online], dostupné z <http://www.islamopediaonline.org/editorials-and-analysis/islamic-feminism-method-and-strategy>

⁴⁶ KÜNG, *Islam*, str. 625.

jsou mnohem hlubší. Velkým krokem a prohlášením ohledně zahalování byla slova čelního představitele sunnitského islámu šejcha al-Azhar Muhammada Tantawihho, který prohlásil (v návaznosti na situaci ve Francii), že „pokud muslimka žije ve státě, kde není dovoleno se zahalovat, je i ona povinna dodržovat zákony tohoto státu“⁴⁷

Není překvapivé, že značný počet muslimek a muslimských feministek se staví proti islamizaci a jejím důsledkům. Mnoho Evropanek (včetně žen, které studovaly křesťanskou teologii) varuje před nesváry a kulturními střety, které přináší legální akce proti zahalování. Vystává zde obava, že zákaz nošení šátků pouze podpoří separaci muslimek od většinové společnosti a posílí fundamentální islamismus, místo aby hlouběji napomáhal integraci.

3.1.2 Sekulární fundamentalismus

Hans Küng popisuje sekulární fundamentalismus na příkladu soudobé Francie, kde se pojem integrace točí především okolo otázky zahalování dívek ve školách. Historické pozadí současné situace je spletité. Francie byla po staletí pevně spojena s katolickou církví, až v roce 1905 nastalo legální odloučení státu a církve. Po zkušenostech s oběma světovými válkami, fašismem, nacismem a komunismem, a především po vyhlášení „Deklarace o náboženské svobodě“⁴⁸, se vztahy mezi Francií a katolickou církví sice uklidnily, nicméně v roce 2003 prezident Jacques Chirac zároveň pronesl velmi programové prohlášení vůči náboženství všeobecně. Podle jeho slov sekularismus garantuje soudržnost celé společnosti a svobodu svědomí a

⁴⁷ BBC news, ABDELHADI: *Sheikh sanctions headscarf ban*, [online]

⁴⁸ Deklarace o náboženské svobodě byla vyhlášena na Druhém vatikánském koncilu v roce 1965

zajišťuje svobodné rozhodnutí „věřit nebo nevěřit“.⁴⁹ I když v méně agresivní formě, antiklerikální sekularismus zůstal ve Francii státní ideologií a zejména sekularismus ve školách je stále vyžadován jako základ náboženského smíru a integrace všech obyvatel Francouzské republiky.⁵⁰

V současné době sice už Francie není konfrontována se silným katolicismem, ale s výraznou muslimskou menšinou⁵¹, pro kterou ‚rovnost‘ občanů existuje pouze teoreticky, a které svoboda jedince přináší velmi málo. Ve Francii příkládají lidé multikulturalismu menší důležitost než například v Německu, protože podle práva každý, kdo se v zemi narodí, je Francouz, nehledě na to, odkud pochází jeho rodiče⁵². Zdá se ale, že tento způsob nabývání občanství nepřináší velké výhody. Děti muslimských imigrantů sice nemusejí akceptovat hodnoty svých rodičů, ale sekularistická Francie jim v podstatě nenabízí žádnou alternativu, se kterou by se mohli ztotožnit. Ačkoliv jsou občany Francie, často pociťují od většinové společnosti diskriminaci například při studiu nebo hledání zaměstnání. Mnoho mladých lidí potom opět hledá smysl života a zároveň svou identitu v islámu, protože jim byla odepřena skutečná integrace – což je viditelné například ve vytváření ghett na okraji velkých měst.

Francie se v současnosti pomalu vyrovnává s faktem, že její sekularistická ideologie je v západním světě výjimkou. Olivier Roy⁵³ poukazuje, že lidé mimo Francii jen těžko chápou fungování univerzálního

⁴⁹ BBC news, *Chirac on the secular society*, [online], dostupné z <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3330679.stm>, [cit. 21.1.2013]

⁵⁰ KÜNG, *Islam*, str. 627.

⁵¹ Ačkoliv 64% francouzské populace se identifikuje s římskokatolickou církví, pouze 4,5% (cca 1,9 milionu) z tohoto počtu jsou praktikující katolíci. Na druhou stranu 75% z celkového počtu muslimů ve Francii by se označilo jako „věřící“ a 41% (cca 2,5 milionu) jsou praktikující muslimové. (KERN, *Islam Overtaking Catholicism as Dominant Religion in France*, [online])

⁵² POLISCANOVA, *What went wrong with multiculturalism in France?*, [online]

⁵³ Francouzský islamolog

zákona zakazujícího nosit šátky ve školách, protože se zdá, že tento zákon preferuje' autoritářský sekularismus před demokracií a svobodou⁵⁴. I v samotné Francii ale vyvstává obava, že spor o zahalování ve školách může mít dalekosáhlejší důsledky; v této sekulární zemi by mohla nastat situace, kdy si náboženští či političtí fanatici vytvoří mimořádnou islámskou enklávu. Šátek by mohl být použit fundamentalistickými islámskými skupinami jako záminka k prolomení sekularity republiky a vytvoření nelidské, fanatické paralelní společnosti.⁵⁵

⁵⁴ KÜNG, *Islam*, str. 628.

⁵⁵ KÜNG, *Islam*, str. 628.

4. Muslimské feministky a problematika zahalování

Ačkoliv jedna z předešlých kapitol byla věnována vztahu islámu a feminismu, myslím si, že je třeba ještě definovat samotný pojem ‚muslimská feministka‘. Pro tuto práci jsem se rozhodla vypůjčit si definici z knihy *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, kde muslimská feministka je ‚člověk přijímající světonázor, ve kterém islám je interpretován jako náboženství, které podporuje koncept spravedlnosti a rovnosti mezi muži a ženami; a pro koho svoboda volby hraje důležitou roli ve vyjádření víry‘⁵⁶.

Přístupy muslimských feministek k problematice zahalování jsou různé, existuje několik ‚škol feminismu‘, které zastupují jednotlivé pohledy na zahalování. V zásadě lze vymezit dva póly. Na jednom pólu jsou feministky, které vnímají závoj jako symbol útlaku, na druhém pólu stojí ženy, které naopak zahalování považují za vyjádření svobody. Ovšem ani jedna z těchto skupin není homogenní, názory jednotlivých přívrženců a přívrženek ztělesňují různou míru sofistikovanosti.

Nejvíce zjednodušený názor, který často zaštiťuje ‚pop kultura‘, a který rádi zneužívají politici v západních zemích k manipulaci, hlásá, že muslimské ženy jsou absolutně podřízeny mužům a šátek je symbol tohoto podmanění⁵⁷. Toto přesvědčení je založené především na informacích, které poskytují běžná média a populární knihy s tematikou ‚žena a islám‘.

O něco propracovanější pohled nabízí feministická škola, ve které působí jak muslimky, tak i ženy jiného vyznání nebo bez vyznání. Zástupkyně tohoto učení argumentují, že islám, jakožto kterékoliv jiné patriarchální náboženství, podřizuje ženy mužům a nedovoluje ženám žít svobodněji. Na

⁵⁶ KARAM, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*

⁵⁷ BULLOCK, *Rethinking Muslim Women and the Veil*, str.XV.

rozdíl od zástupců ‚pop kultury‘ jsou zastánkyně této školy často vysoce vzdělány v historii a praktikách islámu. Katherine Bullock, autorka knihy *Rethinking Muslim Women and the Veil*, nazývá tuto školu ‚liberální feministky‘, protože koncept jejich názorového smýšlení je založen především na individualismu, rovnosti a svobodě.

Jako poslední zde zmíním feministické učení, které také zahrnuje muslimy i ‚ne-muslimy‘, často antropology a historiky, kteří se snaží porozumět významu zahalování a jeho vnitřní podstatě. Toto učení také vychází z liberalismu, ale jeho metodologický přístup je rozdílný od toho západního ‚mainstreamového‘. Mnoho ze zástupců a zástupkyň této školy si klade otázku, zda jsou západní feministické přístupy všeobecně aplikovatelné⁵⁸.

⁵⁸ BULLOCK, *Rethinking Muslim Women and the Veil*, str.XVII.

5. Zahalování z pohledu jednotlivých muslimských feministek

5.1 Fatima Mernissi

5.1.1 Životopisné údaje

Fatima Mernissi je marocká feministická spisovatelka a socioložka. Narodila se v roce 1940 ve Fezu. Studovala na univerzitě v Rabatu (*Mohammed V University*) a později se přesunula do Paříže, kde pracovala jako žurnalistka. V roce 1973 získala doktorský titul v sociologii na *Brandeis University* ve Spojených Státech. Po návratu do Maroka dlouhou dobu vyučovala na univerzitě v Rabatu a současně se věnovala výzkumu na marockém institutu *Universitaire de Recherche Scientifique*.⁵⁹

Fatima Mernissi je jedna z nejznámějších arabsko-muslimských feministek. Je známá jak ve své rodné zemi, tak i v cizině, speciálně ve Francii, kde je uznávanou osobností ve feministických kruzích. Její knihy byly přeloženy do několika světových jazyků, včetně angličtiny, němčiny, holandštiny a japonštiny. Mernissi se pravidelně vyjadřuje k ženským otázkám do populárního tisku a účastní se veřejných debat, aby na mezinárodní scéně ozřejmila témata týkající se muslimských žen.

Ve svém díle se Fatima Mernissi zabývá vztahem mezi sexuální ideologií, genderovou identitou, sociopolitickým uspořádáním a statutem žen v islámu. Speciální pozornost věnuje však marocké společnosti a kultuře. Jako feministka se snaží ve svém díle podryvat ideologické a politické systémy, které přehlíží nebo utiskují muslimské ženy.

⁵⁹ RASSAM, *Mernissi, Fatima* [online], dostupné z <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0527>

5.1.2 První zkušenosti se zahalováním

Fatima Mernissi svůj přístup k zahalování popisuje především ve dvou knihách: *Beyond the Veil* a *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women Rights in Islam*. V obou dílech Mernissi tvrdí, že závoj je symbolem nespravedlivé mužské nadřazenosti nad ženami. Tento názor je jistě podpořen osobní zkušeností s vyrůstáním v Maroku; Mernissi vyrůstala v harému v době francouzské okupace a druhé světové války. Harém byl střežen mužem stojícím u brány, kterého ženy musely žádat o povolení, když chtěly místo opustit. Stejně tak otec Fatimy Mernissi byl velmi striktně nakloněn zahalování, a přestože svou dceru zbožňoval, nutil ji zahalovat se od jejích čtyř let. Mernissi doslova píše:

„Přestože mě můj otec nesmírně miloval, byl natolik fascinován odkazem naší civilizace, že mi koupil *džilbáb* a pokoušel se nutit mě ho nosit, když mi byly čtyři roky. Pro něj neexistoval žádný rozpor mezi civilizací, rafinovaností a vězněním zaživa, fyzicky i psychicky, dítě ženského pohlaví.“⁶⁰

Naopak matka Fatimy Mernissi celý život ostře bojovala proti zahalování. Mernissi popisuje v knize *Dreams of Trespass* příhodu, kdy se jako malá pokoušela se svými bratřenci a sestřenicemi přijít na to, proč jsou v Maroku Francouzi a Američané; vymysleli pak společně teorii, že ve válce zřejmě bojují lidé s blond vlasy proti lidem s tmavými vlasy. Mernissi byla z tohoto úsudku natolik vyděšená, že se začala zahalovat do matčiny šátků. Reakce její matky je v knize popsána takto:

⁶⁰ MERNISSI, *Doing Daily Battle: Interview with Moroccan Women*, str. 13; volně přeloženo z originálu: „Nevertheless, my father, who adored me, who was immersed in our heritage and impassioned by our civilization, bought me a *djellaba* and tried to force the veil on me at the age of four. For him there was no contradiction between civilization, refinement, and immuring alive, physically and mentally, a child of the female sex.”

„Pobíhala jsem okolo v matčině šátku pevně utaženém na hlavě, až do té chvíle, než to matka zjistila a donutila mě ho sundat. Křičela na mě: „Nikdy si nezahaluj hlavu, rozumíš? Nikdy! Já bojuji proti závoji a ty si ho oblékáš? Co to je za nesmysl?“ Vysvětlila jsem jí naši teorii, ale vůbec jí to nezajímalo. „I kdyby za tebou stál Hitler“, říkala, „musíš se mu postavit s nezahalenými vlasy. Zahalování hlavy a skrývání ničemu nepomůže. Skrývání neřeší problémy žen. Pouze ženu identifikuje jako snadnou oběť. Tvoje babička a já jsme povinností zahalování trpěly dostatečně. Víme, že to nefunguje. Já chci, aby moje dcery chodily po Alláhově planetě s hlavou vzpřímenou a očima pozorujícíma hvězdy.““⁶¹

Matka Fatimy Mernissi a další ženy z její generace bojovaly a postupně měnily praktiky zahalování v Maroku. Oblečení určené k zahalení začalo být střídmejší a další generace žen se již odívala po vzoru Západu. Po vyhlášení nezávislosti v roce 1956 většina žen přestala nosit šátky úplně. Pokud se některé ženy dále zahalovaly, byly viděny jako zpátečnické, případně jako odpůrkyně své vlasti.⁶² Je zřejmé, že Fatima Mernissi si z dětství odnesla k zahalování negativní postoj.

5.1.3 Dílo Fatimy Mernissi: *Beyond the Veil* a *The Veil and the Male Elite*

Beyond the Veil a *The Veil and the Male Elite* jsou dvě díla Fatimy Mernissi, se kterými budu pracovat v této kapitole, protože jsou významným přínosem k tématu zahalování.

⁶¹ MERNISSI, *Dreams of Trespass*, str. 100.

⁶² BULLOCK, *Rethinking Muslim Women and the Veil*, str.138.

Kniha *Beyond the Veil*⁶³, která byla poprvé vydána v roce 1975, pojednává o tom, jaký měla efekt modernizace na tradiční marockou společnost a vztahy (zejména sexuální) mezi muži a ženami. Mernissi v tomto díle vyslovuje myšlenku, že modernizace je rychlou, nestabilní, ale vítanou změnou v tradičních rolích, které muži a ženy v Maroku zastávají. Tradiční role podle Mernissi zdůrazňují podřízenost žen mužům a nutnost věnovat se domácnosti oddělené od veřejného života. V knize doslova píše: „Fundamentalisté správně říkají, že vzdělání pro ženy zbořilo tradiční hranice a definice prostoru a sexuálních rolí. Školství zrušilo tradiční uspořádání oddělených prostor, a to i v zemích bohatých na ropu, kde je vzdělání oddělené podle pohlaví, už proto, že při cestě do školy musí ženy přecházet ulice!“⁶⁴

Dále v knize Mernissi tvrdí, že ženy jsou v islámu viděny jako „nebezpečná stvoření potřebující kontrolu“. Zahalování, oddělení a sociální uspořádání jsou pokusy jak jednat s hrozbou, kterou ženy představují – ohrožení všeho Božího a ohrožení samotné komunikace mužů s Bohem.⁶⁵ Mernissi zde vyvozuje závěr, že modernizace je hrozbou muslimskému společenskému uspořádání, protože podporuje lásku mezi manželem a manželkou, zatímco v islámu je snaha takové lásce předcházet.⁶⁶ „Sexuální rovnost narušuje předpoklad islámu, aktualizovaný v zákonech, že

⁶³ česky volně přeloženo „Za závojem“

⁶⁴ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. XVIII; volně přeloženo z originálu: „Fundamentalists are right in saying that education for women has destroyed the traditional boundaries and definitions of space and sex roles. Schooling has dissolved traditional arrangements of space segregation even in oil-rich countries where education is segregated by sex, simply because, to go to school, women have to cross the street!“

⁶⁵ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 19. a 44.

⁶⁶ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 8.

heterosexuální láska je pro Alláhův pořádek nebezpečná. Muslimské manželství je postaveno na mužské dominanci.“⁶⁷

V knize *Beyond the Veil* je sice téma zahalování rozebráno stručně, ale Mernissi zde předkládá několik názorů, které s tématem *hidžábu* souvisí. Za prvé je autorka přesvědčena, že islám nahlíží ženy jako hrozbu společenského uspořádání a ženskost jako takovou jako opak všeho božského. Z tohoto názoru dále Mernissi vyvozuje, že ženy rozptylují muže od zbožného života a komunikace s Bohem samotným. S tím souvisí skutečnost, že jsou ženy vyloučeny z komunity věřících (umma) a podřízeny mužům skrz polygamií, oddělování pohlaví a v neposlední řadě zahalování. Závoj je tedy v islámu podle Mernissi symbolem kontroly a opovržení ženským pohlavím. V následujících odstavcích se pokusím detailněji rozebrat tento myšlenkový řetězec.

Jak bylo řečeno výše, Fatima Mernissi je přesvědčena, že islám považuje ženu za hrozbu společenského uspořádání a od toho se nakonec odvíjí i význam zahalování. Nicméně „hrozba společenského uspořádání“ je nejednoznačný pojem. Autorka se k němu vztahuje skrze chápání ženské sexuality. Jako mnoho jiných feministek, Mernissi vidí zákaz předmanželského a mimomanželského sexu jako potlačení ženské touhy:

„Množství sexuálních práv žen v před-islámské kultuře prozrazuje, že ženská sexualita nebyla nijak omezena zákony. Děti patřily do kmene své matky. Ženy měly sexuální svobodu a mohly vstupovat do svazku s více než jedním mužem, zároveň i postupně. Žena mohla buď žít ve svazku s jedním

⁶⁷ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 19.; volně přeloženo z originálu: „Sexual equality violates Islam's premiss, actualized in its laws, that heterosexual love is dangerous to Allah's order. Muslim marriage is based on male dominance.“

mužem, nebo mohla být navštěvována mnoha manželi v různých časových obdobích, když jejich kmeny nebo karavany projížděly městem, kde bydlela.“⁶⁸

Islám manželské praktiky změnil a jako jediné legitimní manželství je považován svazek ženy s jedním mužem. Mernissi toto kritizuje a podpírá tím své stanovisko, že „muslimské společenské uspořádání může být nahlíženo jako útočné a zároveň bránící se proti rozvratné síle ženské sexuality“⁶⁹.

Další názory, které vedou až k odsouzení zahalování, odvíjí Fatima Mernissi právě od zmíněného tématu „žena jako hrozba“. Pro autorku je myšlenka, že ženy jsou „dychtivé bytosti“, které mohou být uspokojeny pouze v rámci manželství, také důvodem, proč islám ztotožňuje ženu s opakem všeho božského. Mernissi tvrdí, že ženy jsou brány pouze jako nástroje k uspokojení mužských sexuálních potřeb, aby se poté muži mohli vrátit k rozjímání s Bohem. Z tohoto důvodu trvá na tom, že islám nahlíží lásku mezi mužem a ženou jako hrozbu narušující mužskou oddanost Bohu. Navíc dodává, že muslimové a muslimky jsou vedeni společností k tomu, aby se stali nepřáteli; jedním ze způsobů, jak toho docílit je segregace, kde muž má dominantní postavení nad ženou: „Vzhledem k tomu, že ženy jsou Alláhem považovány za destruktivní element, mají být odděleny, a zabývat se pouze záležitostmi týkajícími se rodiny. Přístup žen do jiných než domácích prostor je kontrolován muži.“⁷⁰ Touto dedukcí dochází Mernissi až k tomu, že ženy nejsou rovnocennou součástí společnosti a nespádají proto do komunity věřících. Závoj je pak symbolem tohoto vyloučení.

⁶⁸ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 78.

⁶⁹ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 45.; volně přeloženo z originálu: „...the entire Muslim social structure can be seen as an attack on, and a defence against, the disruptive power of female sexuality.“

⁷⁰ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 19.

Pohled Fatimy Mernissi na zahalování je spojen s tím, jak rozumí separaci žen v rámci islámu a vztahu k oddělování a prostoru vůbec. Autorka tvrdí, že sociální instituce, které regulují veřejnou komunikaci mezi muži a ženami, rozdělily sociální prostor na teritoria: „svět mužů (umma, světové náboženství a moc) a svět žen (domácnost, svět sexuality a rodiny)“⁷¹. Tyto dva světy mají prostorovou dimenzi, kde mužský svět se rovná všemu mimo domov a ženský svět je omezen na domácí sféru. Působení žen ve sféře veřejné, „mužské“, je považováno za prohřešek a anomálii.

Podle Mernissi je zahalování žen mimo domov vyžadováno právě proto, aby hranice výše zmíněných dvou světů nebyly překročeny. Zahalování je podle ní doslova „symbolickou formou izolace“ a „vyjádřením neviditelnosti žen na ulicích, které představují mužský prostor „par excellence““⁷². Závoj znamená, že „žena je ve světě mužů přítomna, ale neviditelná; nemá žádné právo být na ulici“⁷³. Závoj také podle autorky chrání muže před schopností žen vytvořit sociální chaos:

„Žena vždy neoprávněně překračuje hranice mužského světa, protože je definovaný nepřítel. Žena nemá žádné právo užívat prostory určené mužům. Pokud do nich vkročí, narušuje tak mužský pořádek a klid jejich mysli. Vlastně svou přítomností na místech, kde nemá co dělat, útočí na muže. Žena v tradičně mužském prostoru maří Alláhův pořádek tím, že provokuje muže ke spáchání hříchu. Muž může při tomto setkání ztratit všechno: klid mysli, odhodlání, oddanost Bohu a sociální prestiž.“⁷⁴

⁷¹ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 138.

⁷² MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 97.

⁷³ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 143.

⁷⁴ MERNISSI, *Beyond the Veil*, str. 144.; volně přeloženo z originálu: „A woman is always trespassing an a male space because she is, by definition, a foe. A woman has no right to use male spaces. If she enters them, she is upsetting the male's order and his peace of mind. She is actually committing an act of aggression against him merely by being present where she

Druhé výše zmíněné dílo *The Veil and the Male Elite* bylo vydáno o několik let později než *Beyond the Veil* a tematicky na něj navázalo. Kniha je rozdělena do dvou částí. V první části se autorka zabývá především souvislostí vztahu Proroka Muhammada a hadíthů. Hadíthy samotné pro ni představují problém, protože reprezentují něco, co nazývá „tradice mizogynie“. Tato tradice je podle ní velmi vzdálená vyznání nebo morálnímu charakteru samotného Proroka. „Tradice mizogynie“ je podle Mernissi buď naprostý výmysl (to dává autorka za vinu především jednomu z přenašečů hadíthů – Abú Hurajra), nebo byl kontext hadíthů špatně pochopen. Jinými slovy Mernissi hovoří o dvou strategiích – kritice hadíthů a historické kontextualizaci. Cílem obou těchto strategií je osvobodit proroka Muhammada a Korán od provinění na mizogynistických praktikách.

O Koránu se sice na rozdíl od hadíthů Mernissi zmiňuje jen letmo, ale přesto ho nevynechává z diskuse. Nejdůležitější část její argumentace spočívá v domněnce, že 53. verš 33. súry, který je nejčastěji uplatňován v diskusích o povinnosti zahalování, byl špatně pochopen. Příležitost, při které byl tento verš zjeven, se velmi konkrétně vztahovala k Muhammadovi; Prorok byl čerstvě ženatý a muslimové z jeho komunity se chovali necitlivě k jeho potřebě osobního soukromého prostoru. Právě v tomto případě používá Mernissi strategii historické kontextualizace spolu s odmítnutím tradice.

Druhá část knihy *The Veil and the Male Elite* je věnována především *hidžábu*, jeho historii a významu a také se zabývá osobou proroka Muhammada, jeho vztahu k ženám a situací v Medíně za Muhammadova života. Mernissi zde detailně popisuje koncept slova *hidžáb*, který je podle

should not be. A woman in a traditionally male space upsets Allah's order by inciting men to commit *zina*. The man has everything to lose in this encounter: peace of mind, self-determination, allegiance to Allah, and social prestige.”

jejího názoru rozdělen do tří dimenzí, které se vzájemně prolínají. První dimenze je čistě vizuální – skrýt něco před zrakem ostatních. Druhá dimenze je prostorová – něco oddělit, označit a stanovit hranice. A konečně, třetí dimenze je etická – patří do sféry zákazů.⁷⁵ Z tohoto vysvětlení dimenzí vyplývá, že prostor skrytý *hidžábem* je zakázaný prostor. *Hidžáb* je také kromě jiných věcí záclona, za kterou chalífové a králové sedávali, aby se vyhnuli zrakům členů soudu. Autorka zmiňuje i význam, jaký má slovo *hidžáb* pro přívržence súfismu⁷⁶: „Pro zastánce súfismu nemá význam slova *hidžáb* absolutně nic společného se záclonou. Člověk má podle nich přístup k nekonečným spirituálním horizontům, o které by měl muslim usilovat. V tomto kontextu je *hidžáb* negativní fenomén, rušivý podnět. V súfijské terminologii je ten, kdo je nazýván ‚*mahjub*‘ (zahalený), uvězněný v pozemské realitě a neschopný experimentovat s vyššími stavy vědomí.⁷⁷ Z těchto příkladů je viditelné, že *hidžáb* může vyjadřovat prostorovou dimenzi, hranice mezi dvěma územími, ale také opačný názor, používaný v súfijské tradici, kde *hidžáb* znemožňuje poznání všeho božského.

5.1.4 Shrnutí

Názory Fatimy Mernissi na tradiční muslimský pohled na ženskou sexualitu a její místo a roli ve společnosti jsou do určité míry ovlivněny prostředím, ve kterém vyrůstala. Faktem je, že jistě existuje množství muslimek, které by se s jejím pohledem mohly ztotožnit. Problém ale je, že Mernissi spojuje vše, co zažívala v Maroku ve čtyřicátých letech, s normativním islámem. Ne ve všech muslimských společnostech jsou ženy povinny se zahalovat a setrvávat více méně v domácnosti. Také pohled Fatimy Mernissi na ženu jako „sexuální bytost potřebující mužskou kontrolu“ je spíš

⁷⁵ MERNISSI, *The Veil and the Male Elite*, str. 93.

⁷⁶ Súfismus = mystická forma islámu

⁷⁷ MERNISSI, *The Veil and the Male Elite*, str. 95.

tématem pro sociologickou studii určité skupiny lidí, v určitém čase, na určitém místě; nelze takto vystavět teorii o tom, jak islám nahlíží ženy.

Mernissi ve svém díle především kriticky zvažuje historický kontext muslimských práv a tradice. Její názor na zahalování plyne především z argumentu, že původní poselství proroka Muhammada, které volalo po rovnosti mezi pohlavími, bylo špatně interpretováno pozdějšími politickými vůdci a náboženskými učenici.

Fatima Mernissi je jednou z nejznámějších kritiček zahalování, šátek podle ní reprezentuje symbol mužské nadvlády nad ženami.

5.2 Fadwa El Guindi

5.2.1 Životopisné údaje

Fadwa El Guindi se narodila v roce 1941 v Egyptě. V současné době je profesorkou antropologie a hlavou oboru sociálních věd na univerzitě v Kataru. Vystudovala politické vědy na univerzitě v Káhiře a doktorský titul v antropologii získala na texaské univerzitě v Austinu. Vyučovala antropologii na několika amerických univerzitách. Oblast jejího výzkumu se pohybuje od Núbie přes Egypt, Mexiko až do Ameriky. V minulosti byla prezidentkou úseku Středního Východu v Americké antropologické asociaci⁷⁸. El Guindi pracovala na několika filmech s arabsko-muslimskou tematikou, které získaly řadu ocenění. Tuto autorku jsem si vybrala pro svou diplomovou práci především proto, že nabízí úplně jiný pohled na tematiku zahalování než Fatima Mernissi a další autorky, a to zejména díky své orientaci v antropologii.

⁷⁸ <http://www.elnil.org/AAAPublicPolicyForum99.html>

5.2.2 Dílo Fadwy El Guindi: *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*

Hlavní myšlenkou knihy *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*⁷⁹ je zpochybnit zobecňující a častokrát povrchní názory na zahalování žen. Autorka v knize používá svou doménu - antropologii (včetně své vlastní rozsáhlé terénní práce v Egyptě), dále pak historii a výklad klasických islámských textů k tomu, aby dokázala, že zahalování nemůže být jednoduše ztotožňováno s patriarchálním útlakem a kontrolou ženské sexuality. El Guindi ve svém díle zdůrazňuje, že pokud chceme patřičně porozumět fenoménu zahalování (a zároveň názorům muslimských feministek na jeho praktikování), musíme pokládat detailnější otázky než co je závoj, kdo se zahaluje a zda je nošení *hidžábu* autentické právě pro islám. Naopak se musíme ptát, jaký význam se skrývá za jednotlivými typy závoje. Autorka v knize poukazuje na to, že slovo „závoj“ je obzvláště v diskusích západních muslimských feministek zatíženo politickým významem, který nepřímo vyjadřuje a předpokládá podřadnost a podřízenost žen.⁸⁰ V arabštině neexistuje jedno slovo, které by bylo ekvivalentem pro závoj. Pro jednotlivé muslimské země je tradiční jiný způsob zahalování a závoje, které jsou v některých zemích typické pouze pro ženské pohlaví, jsou jinde běžně nošeny i muži. Autorka zde nabízí příklad burnusu (široký dlouhý plášť), který například v Maroku nosí muži i ženy. El Guindi zastává názor, že vědecké výzkumy věnující se otázce ženského zahalování jsou málo propracované, nicméně ještě menší pozornost je ve vědecké sféře věnována zahalování a chování mužů.⁸¹ V knize se doslova píše, že „Celý tento spleťový problém, který se odráží v jazyce, je na Západě vyjádřen pouze jedním příhodným termínem „závoj“, který je monolitický a nejednoznačný. Absence jednoho monolitického termínu v jazyce (jazycích) lidí, kteří v současné době

⁷⁹ česky volně přeloženo: Závoj: cudnost, soukromí a odpor

⁸⁰ EL GUINDI, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, str. 157.

⁸¹ EL GUINDI, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, str. 7.

nejvíce praktikují zahalování, svědčí o důležitosti této rozmanitosti, která nemůže být zachycena v jednom názvu. Přehlížením komplexnosti a složitosti tohoto problému dochází k tomu, že ztrácíme jemné rozdíly ve významu a souvisejícím kulturním chování.⁸²

Zahalování je v dnešní době často považováno za jednu z mnoha praktik, které potlačují ženskou důstojnost (jako další to je např. polygamie nebo ženská obřízka). Fadwa El Guindi ale zdůrazňuje, že žádná přímá spojitost mezi vzhledem islámských šatů a těmito praktikami neexistuje. V knize píše, že různé komunity praktikovaly některé z nich v určitých etapách historie, ale jiné naopak vůbec ne. Dodává, že v rozličných kulturních kontextech se mění i to, jaký vliv měly zmíněné zvyky na životy žen.

Autorka se v knize také zabývá významem oblékání a zahalování v rámci historie. Poukazuje na to, že zahalování mělo různé významy už v antických kulturách. Například v antické Asýrii bylo zahalování známkou především sociálního statutu, zatímco v Byzanci bylo spojováno s asketismem. V moderních muslimských kulturách může zahalování vyjadřovat etnickou nebo regionální identitu, jako například palestinské vyšívané šaty, jejichž ozdobné vzory se liší vesnici od vesnice. Způsobem odívání lze také odlišovat běžná shromáždění od těch významných, svátečních. Zahalování může samozřejmě i v současné době poukazovat na sociální třídu nebo pozici, kterou jedinec ve skupině zastává. V některých komunitách korespondují šaty, které

⁸² Přeloženo z originálu: „All this complexity reflected and expressed in the language is referred to by the single convenient Western term “veil”, which is indiscriminate, monolithic, and ambiguous. The absence of a single, monolithic term in the language(s) of the people who at present most visibly practise “veiling” suggests a significance to this diversity that cannot be captured in one term. By subsuming and transcending such multivocality and complexity we lose the nuanced differences in meaning and associated cultural behaviours.” EL GUINDI, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, str. 7.

muži a ženy nosí, s věkem a manželským statutem. Například mezi súdánskými beduíny naznačují šaty, které chlapci a dívky nosí, úroveň jejich odpovědnosti v komunitě a přiblížení věku, kdy bude možné vstoupit do manželského svazku.⁸³

El Guindi zdůrazňuje podobnost v odívání mužů a žen, zejména v Egyptě, kde někteří muži také nosí dlouhé šaty a pokrývku hlavy.⁸⁴ Autorka předkládá důkazy především z *hadíthů* a moderní etnografie některých muslimských společností v argumentaci, že zahalování může být používáno jak muži, tak ženami k vyjádření jejich autority: „Při soukromém nebo společném vyznání, při modlitbě nebo na pouti, existuje kodex očištění, zakrývání určitých částí těla a recitace Koránu, který musí dodržovat obě pohlaví. Oblast genitálií musí být zakryta u obou pohlaví.“⁸⁵

V knize je zmíněno i téma týkající se „harému“, které mi připadá zajímavé zejména proto, že předchozí autorka, Fatima Mernissi, vyvozuje mnoho závěrů právě ze své zkušenosti vyrůstání v „harému“.⁸⁶ El Guindi poznamenává, že cestovatelé ze Západu často považují „harém“ za místo, kam si chodí jeho majitel naplnit své sexuální fantazie a rozmary.⁸⁷ Ženy žijící uvnitř pak bývají zvnějšku nahlíženy jako majetek mužů. Právě tyto názory, které autorka považuje za nepodložené, utvářely názor obyvatel západního

⁸³ EL GUINDI, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, str. 51.

⁸⁴ EL GUINDI, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, str. 9.

⁸⁵ Přeloženo z originálu: „In solitary or collective worship, in prayer or pilgrimage, there is a code of cleansing, orientation, concealment of certain body parts, and Quran recitation followed equally by both sexes. The genital area is to be concealed by both sexes.“

⁸⁶ Harém v tomto případě označuje tu část domu, kde žijí ženy. Slovo má arabské kořeny, které znamenají posvátné místo.

⁸⁷ EL GUINDI, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, str. 10.

světa na zahalování. El Guindi přímo píše, že: „Ve vnímání mnoha lidí závoj, harém, ústraní a nespoutaný sexuální přístup tvoří propojený celek.“⁸⁸

El Guindi se v knize mimo jiné vyjadřuje i k několika feministickým teoriím, které se týkají zahalování. Vyvrací názor, že *hidžáb* pochází původně z Persie, odkud se později přesunul do Mezopotámie, Řecka, Byzance a do muslimského světa; poukazuje na to, že kultury často vynalézají podobné praktiky nezávisle na sobě. Zároveň komentuje i přístup Fatimy Mernissi k výše zmíněnému „harému“. Jak bylo řečeno v jedné z předešlých kapitol, Mernissi pokládala „harém“ za centrum podřízenosti a útlaku žen a brala ho v podstatě jako sexuální instituci. El Guindi chválí Mernissi za to, že obdivuhodně používá arabské vědecké zdroje k mapování historických faktů, nicméně tato fakta posléze vykládá z pohledu „křesťansko-evropské feministické ideologie“⁸⁹.

Závěrem lze říci, že pro Fadwu El Guindi je autentičnost zahalování v islámu sporná. Poukazuje na to, že arabská kultura přenáší prvky posvátnosti do soukromé oblasti. Stejně jako muslimové proměňují běžný prostor v prostor dočasně posvátný (např. rituálním omýváním a modlitbou), tak i muslimské ženy přinášají svůj soukromý posvátný prostor na veřejnost tím, že se zahalují. Slabou stránku přístupu Fadwy El Guindi můžeme spatřovat v tom, že nijak nehodnotí různé druhy zahalování ve spojitosti s izolací žen, a tím pádem ani neprezentuje svůj pohled na ženskou rovnoprávnost.

⁸⁸ Přeloženo z originálu: „In the perceptions of many, veil, harem, seclusion and unbridled sexual access constitute a linked whole.“ EL GUINDI, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, str. 23.

⁸⁹ EL GUINDI, *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, str. 25.

5.3 Leila Ahmed

5.3.1 Životopisné údaje

Leila Ahmed se narodila v roce 1940 v Káhiře. Vztah k islámu, který později hrál i velkou roli v její kariéře, si začala utvářet díky své matce a babičce. Rok 1952, kdy se v Egyptě odehrávala revoluce a ke vládě se dostal Gamal Abdel Násir, znamenal zvrát pro rodinu Ahmed, protože její otec stál v opozici a přišel o zaměstnání; sama Leila Ahmed byla poté nucena přehodnocovat svou vlastní identitu a zájmy do budoucnosti.⁹⁰

V Káhiře studovala Ahmed na anglicky mluvících západních školách, kde začínala u svých profesorů pociťovat stereotypní smýšlení v otázkách rasismu a zjednodušený pohled na arabskou kulturu. Tyto pocity pokračovaly i na univerzitě v Cambridge, kterou navštěvovala v 60. letech a kde v roce 1981 získala doktorát. Poté se stala profesorkou blízkovýchodních studií na univerzitě v Massachusetts a v roce 1999 první profesorkou v oboru ženských studií v náboženství na Harvard Divinity School.

Práci a dílo Leily Ahmed ovlivňovaly zejména zkušenosti z mládí, kdy měla možnost překračovat jak kulturní, tak sociální hranice různých světů. Získala zkušenosti s arabskou i západní kulturou a díky své matce zakusila, jak vypadá islám „živý“, stejně jako islám „rituální“, který byl prosazovaný státem. Tyto různorodé zkušenosti se pozitivně odrazily v jejím díle, kde se Ahmed snaží zejména o propracované analýzy a komplexní popis situací nahlížený z mnoha úhlů.

Ve svém díle se Leila Ahmed věnuje především tématu vztahu genderu a islámu. Rozebírá zejména význam ženské role v muslimském světě a bojuje

⁹⁰ Životopis Leily Ahmed, dostupné z <http://voices.cla.umn.edu/artistpages/ahmedLeila.php>, [cit 12.3.2012]

proti stereotypům v myšlení v rámci světa islámu i mimo něj. Pro Ahmed samotnou bylo šokující, když při svém působení ve Spojených Státech zjistila, kolik uznávaných feministek píšících o islámu má velmi malé povědomí o skutečném životě muslimských žen. Proto jsou její práce velkým přínosem pro studium ženského tématu v náboženství.

5.3.2 Dílo Leily Ahmed: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*

Dílo *Women and Gender in Islam* vyšlo poprvé v roce 1992 a znamenalo určitý vrchol osobních i akademických zkušeností autorky. Kniha se stala průlomovou prací v oblasti historie genderu v arabském světě a jejích možných dopadů na současné arabské feministky. Autorka se v ní věnuje důkladnému popisu muslimské historie, ale zároveň vybírá i současné otázky týkající se arabského nacionalismu a nabízí tak vyváženou diskusi k tématu gender a islám.

Kniha je rozdělena do tří částí. První část nese název „Před-islámský Střední Východ“ a autorka v ní poukazuje na to, že podřízenost žen mužům se na Středním Východě začala rozmáhat s růstem počtu měst v údolích řek Eufrat a Tigris mezi roky 3500 a 3000 př. n. l. V těchto městských centrech začala růst vojenská soutěživost, rozšiřovaly se patriarchální rodiny, ženy byly oddělovány od některých společenských tříd a jejich sexualita byla brána jako vlastnictví mužů. Zároveň se v této době odlišovaly ženy respektované od žen nevalné pověsti. Leila Ahmed se zde začíná zabývat argumentací k otázce, zda je islám represivní k ženám. Již na začátku knihy zdůrazňuje, že islámské kultury nejsou zdaleka jediné, které v té době nepřijímaly ženy jako rovnoprávné osoby s muži. Ahmed přímo píše: „Mezopotamské, perské, helénské, křesťanské a eventuálně islámské kultury se všechny podílely na

praktikách, které ovládaly a ponižovaly ženy, a každá z těchto kultur si zjevně vypůjčovala tyto řídicí praktiky od svých sousedů.⁹¹

Důležitou zmínku věnuje Ahmed kultuře v Byzantské říši, kde styl života a přístup k ženám bývá často spojován spíše s islámem než s křesťanstvím. Autorka zde cituje Michaela Psellose (byzantského autora a politickou osobnost), který poznamenává, že narození chlapce bylo vždy vítáno slzami radosti, kdežto narození dívky ne. Píše, že „ženy byly izolovány jako vězni“ a nebylo zvykem vídat je na veřejnosti, ačkoliv ženám a mladým dívkám bylo povoleno, aby opustily dům v případě sňatku, porodu nebo náboženských událostí, případně při návštěvě veřejných lázní. S výjimkou nějakých neštěstí se vždy předpokládalo, že ženy budou zahalené, závoj, nebo jeho absence, označoval rozdíl mezi „počestnou“ ženou a prostitutkou⁹².

V návaznosti na zvyky byzantské kultury se v této kapitole Ahmed věnuje i společnosti v Řecku v klasickém období (500 – 323 př. n. l.). Způsoby života žen v této oblasti byly systematicky studovány a autorka poukazuje na skutečnost, že v určitém stupni byly jejich zvyklosti běžné ve většině městských center ve východním středomoří, včetně Egypta a Sýrie. Konkrétně zde Ahmed uvádí, že ženy v Aténách žily většinou odděleně, aby je nemohl vidět žádný muž, který s nimi nebyl příbuzensky spřízněn. S odvoláním na

⁹¹ Volně přeloženo z originálu: „*Mesopotamian, Persian, Hellenic, Christian, and eventually Islamic cultures each contributed practices that both controlled and diminished women, and each also apparently borrowed the controlling and reductive practices of its neighbours.*“ AHMED, *Women and Gender in Islam*, str. 18.

⁹² Volně přeloženo z originálu: „*Women were not supposed to be seen in public and were kept as “cloistered as prisoners”, although women and young girls might be allowed to leave the house to attend marriages, births, or religious events or to go to the public baths. Barring some general disaster, women were always supposed to be veiled, the veil or its absence marking the distinction between the “honest” women and the prostitute.*“ AHMED, *Women and Gender in Islam*, str. 26.

autorku Sarah Pomeroy píše, že ženy obývaly pokoje vzdálené od ulice a veřejné části domu a jejich šaty je měly chránit od pohledů cizích mužů.⁹³

Podle jedné z vybraných Aristotelových teorií dokonce ženy nemají být podřízeny mužům pouze proto, že to vyžaduje společnost, ale proto, že jsou „od narození biologicky podřadnější ve svých mentálních i fyzických kapacitách – a proto určené pro podřízenou pozici samotnou „přírodou““.⁹⁴

Zbytek první části knihy nastiňuje, jak se po staletí politicky dominantní křesťanství vyrovnávalo před příchodem islámu s rovnostářskými, ale také patriarchálními myšlenkami, které vzešly z judaismu, a zároveň jak nakládalo s výše zmíněnými tématy, jako je schvalování přirozené ženské podružnosti a sociální podřízenosti.

Ve druhé části knihy se Leila Ahmed věnuje nejprve situaci v Arábii v době, kdy byl islám na vzestupu a odhaluje, jaké změny přinášelo nové náboženství, když se začínalo šířit po zbytku Středního Východu. Za Muhammadova života se proměňoval charakter manželství; ženy ztratily svou ekonomickou nezávislost a právo na monogamní manželství.⁹⁵ Po Prorokově smrti byly některé změny týkající se kontroly života žen formulovány následovníky Muhammada.

Třetí část knihy je pro tuto práci stěžejní, protože se zabývá tématy zahalování a feminismu. V kapitole věnované závoji začíná Leila Ahmed opět historickým diskursem, nicméně nevěnuje se zde již původu zahalování, ale spíše proměně, kterou v jeho praktikování přinesla britská okupace v Egyptě na konci 19. století. Právní reformy, které se v té době v Egyptě udály, nijak

⁹³ POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, str. 81.

Podle AHMED, *Women and Gender in Islam*, str. 28.

⁹⁴ ARISTOTLE, *Politica*. Podle AHMED, *Women and Gender in Islam*, str. 29.

⁹⁵ AHMED, *Women and Gender in Islam*, str. 42.

neovlivnily postavení žen. Nicméně přítomnost kolonizátorů a jejich ekonomická a politická agenda samozřejmě působily na společnost a její proměnu. Rozdíly mezi jednotlivými společenskými třídami se začaly rozšiřovat, zatímco Evropané šířili svou kulturu a myšlenky mezi muslimské obyvatelstvo, zejména pak mezi muže. Je důležité podotknout, že západní pojetí islámu a jeho vztahu k ženám, bylo minimálně do 18. století odvozováno z příběhů a vyprávění cestovatelů, kteří zaprvé většinou neuměli dobře arabsky a nemohli tak detailně porozumět textům, a zadruhé cestovatelé mužského pohlaví měli v muslimských společnostech velmi omezený přístup k ženám. Proto informace týkající se žen byly častokrát zkreslené a obsahovaly špatně vyložený význam a souvislosti různých kulturních zvyků, zahalování nevyjímaje. V druhé polovině 19. století, kdy si Evropané vybudovali pozici kolonizátorů muslimských zemí, se téma žen a jejich „utlačování“ stalo centrálním bodem pohledu Západu na islám.⁹⁶

Koloniální feminismus, respektive feminismus, který byl ve službách kolonialismu namířen proti ostatním kulturám, nabýval celé škály různých pojetí. Tato různorodá pojetí většinou odpovídala té konkrétní kultuře, která měla bezprostředně dominantní postavení – Indie, islámský svět, Subsaharská Afrika.⁹⁷ Islámský svět, považovaný za nepřítele od dob křížových výprav, se stal terčem bohatého řetězce mylných informací a předsudků. Ahmed doslova píše: „Z diskuse o islámu, který spojuje kolonialismus vázaný na mužskou dominanci s feminismem, vyvstávají tvrzení, že islám byl přirozeně a nezměnitelně opresivní k ženám, že závoj a segregace žen jsou ideálním příkladem této oprese, a že tyto zvyky byly zásadními důvody pro celkovou zaostalost islámských společností. Muslimské společnosti se mohou na dráze civilizace posunout dopředu pouze v případě, že tyto praktiky, které plynou ze

⁹⁶ MITCHELL, *Colonising Egypt*. Podle AHMED, *Women and Gender in Islam*, str. 150.

⁹⁷ AHMED, *Women and Gender in Islam*, str. 151.

samotné podstaty islámu, budou opuštěny. Zahalování - v očích *Západu* nejviditelnější znamení odlišnosti a podřadnosti islámských společenství – se stalo symbolem obojího – utlačování žen a zpátečnictví islámu – a začalo představovat otevřený terč koloniálních útoků a napadání muslimských společností.⁹⁸

5.3.3 Shrnutí

Podle Leily Ahmed nese původ a historie pojmu zahalování ve spojitosti s kolonialismem a současnými debatami mnoho důsledků. Tím nejvíce evidentním důsledkem podle Ahmed je, že spojitost mezi tématem kultury a tématem žen, resp. útlaku žen, byla vytvořena čistě západním diskursem. Představa (která je i v současné době častou součástí debat o ženách v arabských a muslimských kulturách), že status žen může být vylepšen pouze v případě, že ženy odmítnou své původní zvyklosti, byla produktem konkrétního historického momentu a podle autorky byla vykonstruována koloniálním vedením ve službě jednotlivým politickým záměrům. Ahmed zde nevyvrací fakt, že islámské společnosti jsou opresivní k ženám, naopak přiznává, že tomu tak bylo a je. Nicméně poukazuje na skutečnost, že politická myšlenka útlaku žen v rámci islámu byla formována patriarchálními kolonialisty a postavena na velmi vágním a nepřesném pochopení muslimské

⁹⁸ Volně přeloženo z originálu: „The thesis of the discourse on Islam blending a colonialism committed to male dominance with feminism was that Islam was innately and immutably oppressive to women, that the veil and segregation epitomized that oppression, and that these customs were the fundamental reasons for the general and comprehensive backwardness of Islamic societies. Only if these practises “intrinsic” to Islam were cast off could Muslim societies begin to move forward on the path of civilization. Veiling – to *Western* eyes, the most visible marker of the differentness and inferiority of Islamic societies – became the symbol now of both the oppression of women and the backwardness of Islam, and it became the open target of colonial attack and the spearhead of the assault on Muslim societies.” AHMED, *Women and Gender in Islam*, str. 151.

společnosti. To podle ní také znamená, že i feministická agenda pro muslimské ženy nastavená Evropany byla nevhodná a bezvýznamná. Nesprávný byl zejména předpoklad, že muslimky se potřebují vzdát svých přirozených způsobů a převzít způsoby západní, aby zlepšily svůj status. Autorka dodává, že muslimky sice potřebují odmítnout androcentrismus a misogynii, ať už pocházejí z jakékoliv kultury a tradice, ale to neznamená, že by měly přejímat kulturu Západu, případně odmítat kulturu arabskou, nebo dokonce islám jako takový.

Podle Leily Ahmed byla feministická agenda definovaná Evropany nesprávná i v detailech, jako je například zahalování. Díky zmíněné historii má dnes závoj velký význam v diskusích o ženských právech a sociálních normách. Mnoho muslimů vynaložilo úsilí na odstranění zahalování, stejně jako obrovské množství jiných muslimů považovalo tuto snahu za absurdní a směšnou. Tyto historické podněty jsou živé dodnes, diskuse o ženách v islámu pokračují buď v označování islámu jako opresivního náboženství a Západu jako osvoboditele nebo na druhou stranu vyjadřují odpor k imperialismu, koloniálnímu i post-koloniálnímu.

Leila Ahmed ovšem nezůstává jen u analyzování historického aspektu zahalování. Jak je vidno z jejího životopisu, osobní zkušenosti se zahalováním jí provázely nejen v Egyptě, kde vyrostla, ale i v průběhu profesní kariéry ve Velké Británii a v Americe. Sama říká, že ve 40., 50. a 60. letech byl závoj v Egyptě naprostou raritou (a nejen v Egyptě, ale i v mnoha dalších velkých městech s arabskou a muslimskou většinou). Ahmed tak předpokládala, že odkládání šátků se bude šířit dál, do dalších arabských zemí. Přiznává, že sama v té době sdílela názor, že zahalování je jakýsi symbol zpátečnictví a společnost, kde nošení šátku přestává být zvykem, je pokroková a moderní. V článku *Reinventing the Veil* („Znovuobjevení závoje“) doslova píše: „Věřili

jsme, že závoj byl pouze kulturní zvyk, který neměl nic do činění s islámem nebo zbožností. Dokonce ani velmi zbožné ženy *hidžáb* nenosily. Chodit nezahalená znamenalo jednoduše pokrokový moderní způsob, jak být muslimkou.⁹⁹ Proto Ahmed a její kolegy velmi překvapil plynulý návrat zahalování a jeho růst od poloviny 80. let. Sama Leila Ahmed říká, že pro ni, která léta pracovala jako feministka zabývající se islámem, bylo nepochopitelné, proč by vzdělané ženy, zejména ty žijící ve svobodných západních zemích, byly ochotné nosit tento symbol patriarchátu a ženského útlaku. Začala se proto tomuto fenoménu věnovat. V té době již žila ve Spojených státech, a tak sledovala zpovzdálí obrovský vzrůst zahalování ve své rodné zemi, který měnil i atmosféru velkých měst. Příčinou oné dramatické revoluce v oblékání žen je podle Ahmed vzestup islamismu v 70. letech. V Egyptě v té době vzrůstalo násilí a upadal intelekt. Autorka jmenuje konkrétně především Muslimské bratrstvo¹⁰⁰, které s sebou vždy přináší *hidžáb* jako charakteristický rys. Nicméně nejednalo se jen o poměry v Egyptě. Nejvíce překvapivá byla pro Ahmed situace ve Spojených Státech, kde také nastal prudký vzestup zahalování. Začala se proto věnovat výzkumu, který by vysoký nárůst počtu zahalených muslimek vysvětlil.

Ahmed studovala proces, kterým ženy v Egyptě procházely, a který vedl k tomu, že opět začaly chodit zahalené. Píše, že pro mnoho žen mohlo být opětovné přijetí závoje vlastně výhodné. Změna v oblékání a případný vstup do islamistických skupin mohl znamenat zlepšení vztahů se starší generací a širší možnosti v otázce zaměstnání a manželství. Od té doby, kdy závoj zdůrazňoval závazek žen ke konzervativnímu sexuálnímu chování, zvýšilo paradoxně jeho nošení možnost svobodně se pohybovat na veřejnosti; například pracovat ve sdílené kanceláři s muži.

⁹⁹ AHMED, *Reinventing the veil*, [online]

¹⁰⁰ viz kapitola Vznik a vývoj islámského feminismu

Autorka provedla v rámci svého výzkumu několik rozhovorů se ženami, které se zahalují a mají k tomu různorodé důvody. Jedna z dotazovaných uvedla, že se zahaluje proto, aby pozvedla povědomí o sexistickém poselství naší společnosti. Další žena nosí šátek proto, že je to „nábožensky požadované oblečení, které zviditelňuje přítomnost minority mající právo, stejně jako ostatní občané, na spravedlnost a rovnoprávnost“¹⁰¹. Pro mnoho dalších žen znamená nošení *hidžábu* potvrzení hrdosti a odmítnutí negativních stereotypů.

Události 11/9, které v západním světě často vedly ke kritice islámu, podnítily americké muslimky ke společným akcím. Ženy začaly reinterpretovat klíčové náboženské texty a přebírat vedoucí pozice v amerických muslimských institucích. Velké procento těchto žen chodí zahalené. Závoj má pro ně samozřejmě jiný význam, než pro ženy v zemích, kde o rovnoprávnosti pohlaví nemůže být řeč.

Na konci svého článku Ahmed hodnotí, že zahalování má v rámci islámu svůj vývoj a polemizuje nad tím, jako cestou se tento vývoj bude ubírat. Dodává, že každé žité náboženství má svou dynamiku a určité praktiky, které jsou dnes běžné, byly před několika desítkami let nepředstavitelné.

¹⁰¹ AHMED, *Reinventing the veil*, [online]

6. Závěr: Je zahalování skutečně symbolem útlaku žen?

V této kapitole se pokusím shrnout vlastní argumentaci k problematice zahalování postavenou na názorech Fatimy Mernissi, Fadwy El Guindi a Leily Ahmed.

Fatima Mernissi je ze tří zmíněných feministek nejdůraznější kritičkou zahalování. Zastává názor, že *hidžáb* symbolizuje mužskou nadvládu nad ženami, a že poselství Muhammada bylo špatně interpretováno. Podle mého názoru má výklad Fatimy Mernissi několik slabých míst. Za největší problém považuji, že autorka ztotožňuje svou osobní zkušenost se zahalováním v Maroku se zahalováním všeobecně a opomíjí zmínit obrovskou rozmanitost a různorodost, která se k diskusi o nošení *hidžábu* neodmyslitelně pojí. Ve své práci se sice věnuje historickému přístupu, nicméně v tomto přístupu staví na roveň marocký politický a sociální systém dvacátého století a arabský systém sedmého století. Stejně tak v diskusi o zahalování a jeho dopadu na společenské uspořádání neodlišuje Maroko od jiných částí muslimského světa, z čehož se dá usoudit, že srovnává například Indonésii, Bangladěš, Saudskou Arábii atd. s prvními muslimskými komunitami v Arábii v sedmém století. Tento přístup se mi zdá příliš zjednodušující, nehledě na to, že naprosto opomíjí historické souvislosti, ve kterých se islám rozvíjel na různých místech světa v různých časových obdobích. Mernissi ve svém postoji vůbec nezmiňuje fakt, že náboženství není jedna ucelená forma, kterou by naprosto stejně vykládali a přijímali všichni členové společnosti, ve které je praktikováno. Praktikující muslimové často odůvodňují své chování s odkazem na to, co je „vyžadováno islámem“. V případě Mernissi je podle mého názoru relevantní otázka, zda „islám“ vyžaduje takovou společnost, která je k ženám nepřátelská nebo jestli existuje alternativní, pro ženy příznivější, možnost.

Pohled Fatimy Mernissi na ženskou sexualitu a její místo a roli ve společnosti určitě zachycuje jednu z dimenzí, která je součástí osobní zkušenosti některých muslimek (ve skutečnosti i její vlastní zkušeností z dětství v Maroku ve 40. letech). Autorka ve svém díle analyzuje především praktiky, které s kontrolou a útlakem žen souvisí (jedná se například o bariéry mezi mužskou a ženskou modlitební částí v mešitě, vyžadování, aby ženy nemluvily v přítomnosti cizích mužů a oddělování na veřejných místech jako jsou restaurace, autobusy, banky a podobně). Problém je, jak jsem již zmínila výše, že Mernissi spojuje všechny tyto praktiky, které zažívala v Maroku, s normativním islámem. Samozřejmě, že ne všechny muslimské společnosti vydělují ženy ze společenského života a nutí je chodit zahalené, a ne všechny muslimské společnosti považují ženu za chtivou sexuální bytost vyžadující mužskou kontrolu. Stejně tak Mernissi ve svém díle probírá tradiční marocké zvyky, verše z Koránu a *hadíthy* jako důkazy pro svou teorii o tom, jak islám nahlíží ženy. Nicméně tyto zdroje nemohou mít rovnocenný statut pro vytváření nestranných stanovisek o islámu. Autorka však na tento fakt nebere ohled a ani se nesnaží relativizovat některé své výroky, které hlásají, že tradiční marocké zvyklosti jsou normou pro islám jako takový.

Protože se v této práci snažím dokázat, že nošení závoje není symbolem útlaku žen, Fatima Mernissi byla pro mě nejvýraznějším oponentem. Své argumenty pro její teorii shrnu do dvou bodů: za prvé, její přístup k významu zahalování opomíjí historický kontext a fakt, že islám má a měl různé podoby v různých částech světa, a za druhé, její postoj se mi zdá příliš zjednodušující, protože vůbec nezahrnuje obrovskou škálu diskursů, které se zahalování týkají.

Druhá autorka, Fadwa El Guindi, je známá pro svůj neobvyklý antropologický přístup k danému tématu. Ve své práci poukazuje především na fakt, že západní kultury často přehlíží komplexnost a rozmanitost, která se

zahalováním souvisí, a kterou není možné zachytit v jednom slově, resp. názvu pro šátek nebo závoj. Díky tomu, že tento problém ignorujeme, ztrácíme jemné rozdíly ve významu a kulturním chování, které s ním mají spojitost. Co se týká přístupu Západu, tak Fadwa El Guindi poukazuje na důležitý fakt, že samotné slovo *hidžáb* je v diskusích západních muslimských feministek zatíženo politickým významem.

Pro podporu mé argumentace vyberu z díla Fadwy El Guindi dva názory. První říká, že neexistuje žádná přímá spojitost mezi vzhledem islámských šatů a praktikami potlačujícími ženskou důstojnost. Různé kultury v různých historických etapách zahalování praktikovaly a jiné vůbec ne, měnil se i smysl, jaký zahalování přinášelo do života žen. Proto autorka rozebírá i otázku, zda je zahalování pro islám autentické. Druhý názor se týká právě významu zahalování. Fadwa El Guindi podotýká, že závoj může mít rozdílný účel v různých kulturách a zatímco někde je nošen výhradně ženami, jinde je používán i muži, například k vyjádření jejich postavení, autority atd. Fadwa El Guindi není jednoznačnou reprezentantkou jednoho pólu názorů, nabízí spíše širší škálu pohledů, nicméně v žádném případě neztotožňuje zahalování se symbolem útlaku v rámci islámu.

Stejně tak poslední reprezentantka muslimského feminismu, Leila Ahmed, se spíše než o vyslovení jasného verdiktu, snaží o poskytnutí velkého množství relevantních informací, které pomohou bojovat proti stávajícím předsudkům v daném tématu. Sama přiznává, že jakýsi návrat zahalování v posledních desetiletích byl pro ni nečekaným překvapením, protože závoj byl v době jejího vyrůstání v Egyptě raritou. Právě z tohoto důvodu se začala věnovat více fenoménu zahalování a vyslovuje názor, že spojitost mezi tématem kultury a tématem útlaku žen byla vytvořena čistě západním diskursem. Ahmed tvrdí, že islámský svět, který byl považován za nepřátelský

již od dob křížových výprav, se stal terčem široké škály předsudků a zkreslených informací. Ve svém díle se autorka věnuje zejména proměně, kterou přinesla přítomnost kolonizátorů v arabských zemích. Vyzdvihuje zde fenomén islamismu a již zmíněného „pozápádňování“, jako dva důležité aspekty přinášející změnu do problematiky zahalování. K obhajobě mého tvrzení přispívá její argument, že islámské kultury nejsou zdaleka jediné, které v historii nepřijímaly ženy jako rovnoprávné bytosti. Stejně jako Fadwa El Guindi ani Ahmed nespojuje islám s opresí vůči ženám. Naopak se snaží o pochopení současné situace jak v evropských a amerických, tak i arabských zemích. Pokud by byl závoj symbolem útlaku a zpátečnictví, nezačaly by ho pravděpodobně nosit ženy v naprosto různorodých kulturách. Samozřejmě, že zástupkyně těchto žen mají k zahalování velmi rozdílné důvody, ale podle mého názoru je důležité zdůraznit, že ženy se v současnosti zahalují i v zemích západních a nábožensky spíše sekulárních, což je důležitá známka toho, že závoj může reprezentovat i symbol náboženské svobody.

Použitá literatura:

Ahmed, L.: *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, 1992

Brown, D.W.: *A New Introduction to Islam (Second Edition)*. Oxford: Blackwell, 2009

Bullock, K.: *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical & Modern Stereotypes*, London, The International Institute of Islamic Thought, 2002

El Guindi, F.: *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Berg Publishers, 1999

Jones, L.(Red.) : *Encyclopedia of Religion*, Second Edition. Farmington, Macmillan 2005

Karam, A.M.: *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, London, Macmillan, 1998

Korán, z arabského originálu přeložil I. Hrbek, Academia, 2000

Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*, Praha, Vyšehrad, 2011

Kropáček, L.: *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize*, Praha, Vyšehrad, 2002

Kropáček, L.: *Islámský fundamentalismus*, Praha, Vyšehrad, 1996

Křikavová, A., Mendel, M., Müller, Z., Dudák, V.: *Islám: Ideál a skutečnost*, Praha, Baset, 2002

Küng, H.: *Islam: Past, Present and Future*, Oxford: Oneworld Publications, 2007

Mernissi, F.: *Beyond the Veil*, USA: Indiana University Press, 1987

Mernissi, F.: *Doing Daily Battle: Interview with Moroccan Women*, London: The Women's Press, 1988

Mernissi, F.: *Dreams of Trespass*, Cambridge, Massachusetts: Perseus Books, 1995

Mernissi, F.: *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, New York: Basic Books, 1987

Mitchell, T.: *Colonising Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988

Pomeroy, S.: *„Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York: Schocken, 1975

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

Schimmel, A.: *„My soul is a woman: The feminine in Islam“*, New York: Continuum, 1997

Internetové zdroje:

1. Kramer, M.: *„Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?“*, *Middle East Quarterly*, [online], 2003, [cit. 13.8.2012]

<http://www.webcitation.org/query?url=http://www.geocities.com/martinkramerorg/Terms.htm&date=2009-10-26+02:20:35>

2. Pipes, D.: „You can't fight Islamism with ideas coming out of Europe“, *Citizen times* [online], 2010, [cit. 13.8.2012]
<http://www.danielpipes.org/9130/islamism-europe>
3. Badran, M.: „Islamic Feminism: What's In a Name?“, *Al-Ahram Weekly Online* [online], 2002, [cit. 4.9.2012]
<http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>
4. Badran, M.: „Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections on the Middle East and Beyond“, *Journal of Middle East Women's Studies* [online], 2005, [cit. 31.10.2012]
<http://www.scribd.com/doc/21760240/BETWEEN-SECULAR-AND-ISLAMIC-FEMINISM-S-Reflections-on-the-Middle-East-and-Beyond>
5. Barlas, A.: „The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism.“ [online], 2004, [cit. 11.11. 2012]
http://www.asmarbarlas.com/TALKS/20040112_UToronto.pdf
6. Nasrin, T.: „Interview conducted by Irshad: Taslima Nasrin“, [online], 2002, [cit. 11.11. 2012]
<https://www.irshadmanji.com/Interview-conducted-Irshad-Taslima-Nasrin>
7. Open Society Institute: „Muslims in Europe: A Report on 11 EU Cities“, [online], 2010, [cit. 9.1.2013]

http://www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-muslims-europe-20110214_0.pdf

8. Abdelhadi, M.: „Sheikh sanctions headscarf ban“, BBC news [online], 2003, [cit 17.1.2013]
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3358363.stm>
9. BBC news: „Chirac on the secular society“ [online], 2003, [cit 21.1.2013]
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3330679.stm>
10. Kern, S.: „Islam Overtaking Catholicism as Dominant Religion in France“, *Gatestone Institute*, [online], 2012, [cit 23.1.2013]
<http://www.gatestoneinstitute.org/3426/islam-overtaking-catholicism-france>
11. Poliscanova, J.: „What went wrong with multiculturalism in France?“, *Global Politics Magazine*, [online], [cit 23.1.2013]
<http://www.global-politics.co.uk/issue%203/Multicultural%20France.htm>
12. Octavia, L.: „Islamic Feminism: Method and Strategy“, *Islamopedia Online*, [online], 2012, [cit 31.1.2013]
<http://www.islamopediaonline.org/editorials-and-analysis/islamic-feminism-method-and-strategy>

13. Rassam, A.: „Mernissi, Fatima“, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, [online], [cit 1.2.2013]
<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0527>
14. Pelikán, P.: *Sunna: Pramen islámského práva*, Ediční středisko právnické fakulty UK v Praze, 1997, [online], [cit 17.2.2013]
<http://al-islam.cz/images/stories/knihovna/knihy/sunna001.pdf>
15. Hadith Collection, [online], [cit 17.2.2013]
<http://www.hadithcollection.com/>
16. Ahmed, Reinventing the veil, *FT Magazine*, [online], 2011, [cit 4.4.2013]
<http://www.ft.com/intl/cms/s/2/efc25b9c-81ba-11e0-8a54-00144feabdc0.html#axzz1d7g75MIIm>