

# Muslimské feministky a jejich hledání genderově rovnostářského islámu

**Gabriela Ůzel Volfová, Maria Holt**

Ůzel Volfová, Gabriela, Holt, Maria. 2019. 'Muslim Feminists and Their Search for Gender-Egalitarian Islam / Muslimské feministky a jejich hledání genderově rovnostářského islámu.' *Gender a výzkum / Gender and Research*, Vol. 20, No. 2: 3–24, <http://dx.doi.org/10.13060/25706578.2019.20.2.481>.

„Jistěže můžete nosit *hidžáb* a být feministka – proč ne?  
Kdo mi má co říkat, že nemohu?“<sup>1</sup>

Držíte v rukou tematické číslo časopisu *Gender a výzkum / Gender and Research*, vydávané Sociologickým ústavem Akademie věd České republiky, které se zaměřuje na feministické reinterpretace islámu. Číslo časopisu navazuje na mezinárodní konferenci na dané téma, která se uskutečnila právě před rokem na Akademii věd ČR a byla vůbec první konferencí na toto téma nejen v České republice, ale i v prostorách největší české výzkumné instituce.<sup>2</sup> Přilákala pozornost poměrně velkého publika z řad studujících, vědců a vědkyň, novinářů a novinářek, ale i politiků a političek. Některé účastnice konference poskytly také rozhovory pro rozhlas a noviny, což přispělo k upoutání pozornosti širší veřejnosti. Dokládá to, že témata genderu, islámu či feminismu českou veřejnost zajímají, a tak doufáme, že toto vydání objasní islámský feminismus, pomůže předejít možným nedorozuměním ohledně vztahu islámu a feminismu a obohatí naše chápání tohoto vztahu, který je často považován za ne zrovna přátelský. Naším cílem je, aby texty, které si zde můžete přečíst, byly přijaty v témže duchu, v jakém byly napsány: jako vědecké úsilí zaměřené na zdůvodnění a problematizaci různých hledisek souvisejících s genderovou rovností a spravedlností

1 Nadia Jones-Gailani zde cituje jednu ze svých sunnitských iráckých respondentek ze severní Ameriky, viz její stať v tomto čísle.

2 Uspořádání mezinárodní konference bylo možné díky programu Strategii AV21 Akademie věd ČR, která financuje tento výzkum v rámci výzkumného programu Globální konflikty a lokální souvislosti: Kulturní a společenské výzvy.

v kontextu islámu. Texty prošly pečlivým recenzním řízením, které vždy zahrnovalo dva zahraniční recenzenty či recenzentky. To zaručuje, že úroveň výzkumných statí splňuje vysoké standardy časopisu a odpovídá náročným očekáváním ze strany české a mezinárodní vědecké i širší čtenářské obce. Nemůžeme dost poděkovat autorkám za jejich velké nasazení a za zájem publikovat články v tomto tematickém vydání, recenzentkám a recenzentům za jejich nestranné vědecké posouzení, šéfredaktorce a její zástupkyni za velkorysou podporu a trpělivost. Velice si ceníme podpory a spolupráce všech, kteří se podíleli na přípravě článků k vydání.

V současné islamofobní atmosféře, která se šíří po celém světě a zobrazuje islám jako špatné náboženství, muslimy jako sexuální predátory a muslimky jako oběti patriarchátu a misogynie, je důležité zdůraznit, že hlasům, činům a společenským bojům muslimských žen, ať už formou psaného slova či četných projevů společenského a politického aktivismu, by mělo být přiznáno to, čím jsou: legitimními projevy subjektivity a aktérství, které vycházejí z (přijímání, zpochybňování či vyjednávání) konkrétních historických, místních a globálních kontextů, s nimiž současně interagují, čímž ve zlomových okamžicích dochází buď ke konvergencím (*conjunctures*) či naopak k rozlukám (*disjunctures*), vypůjčíme-li si termín Arjuna Appaduraie (Appadurai 1996).

Citát na začátku tohoto editoriale, který ani v tom nejlepším případě nemůže učinit zadost pestré paletě poznatků, názorů a vědeckých a osobních zkušeností autorek a autorů, patrně nejlépe vystihuje podstatu toho, co před vámi leží – soubor příspěvků, který spatřil světlo světa jen díky úžasným a odvážným vědkyním, které se zabývají otázkami žen v islámu, islámským feminismem, genderem a náboženstvím, islámem a modernitou atd. Jim vděčíme za komplexnost a hloubku znalostí, o něž se tu s námi podělily, a za otevření složité diskuse, s níž se ostatně samy při psaní statí potýkaly. Ne vždy se všechny shodnou v pohledu na dané téma, a právě tak by tomu u veškerého vědeckého úsilí mělo být. V tomto editoriale se budeme snažit vyzdvihnout rozpory, neshody či nejasnosti, jež přetrvávají v literatuře o ženách v islámu či islámském feminismu, ale také tak říkájíc stavět mosty mezi těmito různými stanovisky. V obecné rovině je ovšem naším cílem připomenout si, že kdykoli „slyšíme mluvit marginalizovaného člověka“, tedy někoho, kdo byl historicky, geograficky a kulturně vytvářen jako podřadný či doslova umlčený, jak to popisuje Gayatri Ch. Spivak (Spivak 1988), o záležitostech islámské víry, rovnosti, spravedlnosti, feminismu atd., měli bychom udržovat svoji mysl otevřenou, neboť konkrétní artikulace a pojmání těchto konceptů se mohou lišit napříč kulturami a v čase. Tato intelektuální a vědecká otevřenost, třebaže je nezbytná v jakékoli vědecké debatě, je o to nezbytnější, přijde-li řeč na tak „nesnadné“ téma, jakým je islámský feminismus.

Sotva bychom mohli najít kontroverznější výzkumný projekt. Mnohé a mnozí jsou přesvědčeni, že islám a feminismus představují binární protiklady, vzájemně se vylučující kategorie, neboť islám odsuzuje ženy k podřadnějšímu postavení v rodinných

a společenských záležitostech a feminismus obhájí rovnost žen a mužů ve všech aspektech života. Možná se ptáte, jak tedy mohou být islám a feminismus spojovány dohromady? Mohou se spolu domluvit? Některé západní feministky obviňují islám z popírání práv žen. Sekulární feministky z muslimského světa tvrdí, že islám je patriarchální, misogynní a je odpovědný za podřízené postavení muslimských žen. Kdo jsou tedy tzv. islámské feministky? Jaký mají program? Jaké je jejich ontologické a epistemologické východisko? Proč svůj čas a intelektuální úsilí věnují novému čtení a reinterpretování muslimského svatého písma – Koránu? Co se vlastně v Koránu píše o ženách, že to vyvolává tak vzrušené debaty? Posvěcuje Korán podřadné postavení žen? Tyto otázky jsou vskutku fascinující a neexistují na ně jednoduché odpovědi. Pokud máme nabídnout zjednodušenou odpověď, nechť je jí odpověď, která definuje islámské feministky jako muslimské intelektuálky a aktivistky, jež se snaží propojit víru a praktikování islámu s feminismem s ohledem na genderovou rovnost a spravedlnost, přičemž některé dokonce tvrdí, že nejprve se o genderové rovnosti dočetly v Koránu a až později ve feministické literatuře.<sup>3</sup>

Cílem tohoto tematického čísla však není zjednodušovat, ale spíše problematizovat onen příliš jednoduchý narativ o ženách v islámu poukazem na různé směry ve výzkumu, který se provádí již řadu let ve snaze rehabilitovat islám jako vůči ženám přátelské náboženství a upozornit na další proměnné, jako je ekonomika, modernita, budování národního státu, kolonialismus, západní intervence atd., které – spíš než samotné náboženství – určují volby žen a redefinují pravidla a normy náboženské praxe, ať už v muslimském světě nebo v diaspoře (Moghadam 2002). Je to právě složitost politických, ekonomických a společenských faktorů působících na místní i celosvětové úrovni, mnohem spíše než redukcionistický, myopický a orientalistický narativ o islámu (Said 2008), co spoluutvářelo a spoluutváří životy muslimů a slouží jako mechanismus změny a přeformulování genderových norem a postojů k postavení žen a jejich roli v islámu. Proto je nanejvýš důležité mít vždy na paměti ony měnící se historické a lokální/globální souvislosti, v nichž je třeba vidět nové definice, nové přivlastnění a přeformulování genderových norem v islámu a posléze práv žen, a to platí jak pro věky dávno minulé, tak pro dnešní dobu.

Očekáváme, že nadnesené téma podnítl četné diskuze a poskytne tolik potřebné podklady k zamyšlení nad islámem a feminismem. Chceme přesvědčit ty, kteří se zdráhají přijmout myšlenku, že islám a feminismus spolu mohou rozmlouvat a také tak činí, a byly bychom rády, kdybyste si z četby odnesli alespoň jedno: přiznejme si existenci rozličného spektra hlasů a aktivit muslimských žen a uznejme legitimitu jejich rozdílných stanovisek a jednání, místo abychom jim přisuzovali role oběti a pod-

---

3 „Došla jsem k závěru, že ženy a muži jsou si rovni, nikoli na základě čtení feministických textů, ale četbou Koránu,” cituje Zora Hesová Asmu Barlas ve své stati uveřejněné v tomto čísle.

řízenosti. Snad nejdůležitějším poselstvím tohoto úvodního slova a tematického čísla, jak se nám jeví, je nutnost odolat tendenci delegitimizovat postoje muslimských žen a znevažovat jejich intelektuální a tvůrčí úsilí, pokud neodpovídají našim vlastním normám boje za genderovou rovnost a za právní, společenskou a ekonomickou spravedlnost. Měli bychom se naučit posuzovat historické a současné okolnosti, v nichž muslimské ženy působí, ať už na úrovni státu, veřejnosti, kmenového společenství či rodiny, a naučit se respektovat tyto rozdílné hlasy volající po rovnosti, byť používají vztažné rámce odlišné od našich.

Nesmíme zapomínat ani na to, že islám není izolované náboženství. Islám nebyl a není statický, ať už v minulosti v dobách svého vzniku, v období kolonialismu, následné dekolonizace a později sekularizace a modernizace či v posledních letech v souvislosti se západními vojenskými intervencemi v konfliktních zónách Blízkého východu. Islám se proměňoval v důsledku svých styků s pohanstvím, tribalismem, křesťanstvím, judaismem, západním kolonialismem a orientalismem a později s modernizačními programy nezávislých národních států, sekularizací a v neposlední řadě v reakci na vojenské invaze Západu. Všechny tyto historické a soudobé faktory daly vzniknout dnešní podobě islámu. Styky mezi civilizacemi již od středověku v oblastech vědy, umění, literatury, hudby, architektury, ba dokonce válečnictví a migrace se dotýkaly životů lidí na obou stranách. Samuel Huntington se mylí, když pokládá kultury a civilizace za homogenní a statické útvary (Huntington 1997). Také líčení islámu a Západu jako oddělených útvarů je ve skutečnosti problematické, jelikož se nám tím jakoby naznačuje, že stojí na opačných koncích hypotetického civilizačního kontinua, zatímco ve skutečnosti se vzájemně intenzivně ovlivňují a v posledku i mění, i když to nemusí být vždy zřejmé či dokonce vítané. Kulturní přejímání a hybridizace jsou nedílnou součástí lidské činnosti. Každá identita, každá civilizace vznikla v reakci na předchozí identity a civilizace, distancujíc se na jedné straně od některých jejích prvků, ale na druhé straně naopak začleňujíc mnoho jiných, včetně mravů a norem. Také islám, jak výtečně doložila Leila Ahmed ve svém výzkumu (Ahmed 1991), se ukázal být velmi vnímavý k normám a mravům starších kultur (například perské či byzantské), jež si podmanil a jejichž některé zvyky či genderové normy převzal (polygamie, harém, závoj), a tuto jeho „tvárnost“ bychom měli vyzdvihnout, protože vybízí k hledání nových významů těchto zdánlivě „přirozených“ islámských genderových norem. Právě tímto vyjednáváním a zpochybňováním významů klíčových islámských praktik, či přinejmenším těch, které považujeme za islámské, se zabývají autorky v tomto tematickém čísle, v celé složitosti, jakou tyto snahy zasluhují. Jejich články jsou skutečně podnětné, velmi erudované, odrážejí rozmanitost přístupů a postojů a zároveň prezentují výsledky nejnovějších výzkumů týkajících se problematiky islámského feminismu.

Feminismus a jeho snahy o demontáž patriarchátu v lokálních a globálních kontextech poskytují užitečný metodologický nástroj i analytický přístup k dekonstrukci,

k představování si jiného možného světa i k přesvědčivému argumentování pomocí historických důkazů, že jak v islámu, tak na Západě byly ženy odsunuty stranou, jejich činy a jednání byly znevažovány a navzdory svým úspěchům se staly neviditelnými. Struktury patriarchátu nepůsobí pouze v muslimském světě. Není bez zajímavosti, že například Cynthia Enloe ve své průkopnické knize *Banány, pláže a základny* (Enloe 2014) vyzdvihla práci manželek amerických vojáků, které byly pro kariéru svých manželů a jejich společenský přínos nepostradatelné, třebaže se nedočkaly většího uznání. Právě politiku uznání se islámské feministky snaží včlenit do své práce, obnovit hodnotu a důstojnost muslimských žen vzhledem k tomu, čím jsou – matky, pracující, vědkyně, političky, a někdy dokonce válečnice.

Prvním příspěvkem v tomto čísle je článek Zory Hesové nesoucí název *Sekulární, islámský nebo muslimský feminismus? Místo náboženství v pohledu žen na rovnost v islámu*, ve kterém se věnuje velmi obtížným analytickým otázkám: Jakou roli hraje náboženství při vytváření feministické perspektivy v islámu? Může z islámu vzejít emancipační projekt? Jsou sekulární a islámský feminismus protikladnými, anebo doplňujícími se projekty? Autorka tvrdí, že „islámský feminismus je ve skutečnosti oblastí, v níž se světské a náboženské prvky neustále ovlivňují. Soustředěný pohled na muslimské feministické psaní a strategie umožňuje vykreslit komplexnější obraz náboženských emancipačních strategií, které fungují jak se sekulárními, tak s náboženskými prvky“ (str. 27). Hesová nám připomíná, s odkazem na projekt WLUML (*Women Living under Muslim Laws* – Ženy žijící pod muslimskými zákony), že „v muslimském světě najdeme mnohé rozdíly, místní odlišnosti a zahraniční vlivy v uplatňování rodinného práva“ (str. 7). Hesová ve svém textu čerpá z myšlenek marocké islámské feministky Zakie Salime, která razila tezi, že ženy nemají ani tak problém s islámem, jako s muslimskými muži, kteří si islám přivlastnili (str. 35). Hesová podtrhuje význam použití metodologie islámské feministické hermeneutiky při studiu a výkladu Koránu, jež se opírá o *idžtihád*, tj. osobní deduktivní rozvažování, dobírající se k významu textu pomocí vlastního intelektuálního úsilí a na základě genderově citlivé interpretace textu.

V této souvislosti je důležité zabývat se otázkou, kdo byl u moci a kdo ve skutečnosti interpretoval svaté písmo, a v jakých dobách k tomu docházelo. Jinými slovy, je třeba vzít v úvahu historicitu a z toho vycházející skutečnost, že analýzy zjeveného písma vždy podléhaly mocenským vztahům. Je-li vědění moc, pak ti, kdo byli u moci (muži), proměnili své vědění v právní praxi, jež upřednostnila mužská práva a zájmy před ženskými. Na základě těchto patriarchálních interpretací bylo stanoveno, že islám vymezil ženám podřadný status, že žena musí muže poslouchat nebo bude potrestána. Archivní prameny však naznačují, že mnoho muslimských žen, třebaže zástupkyň elity, ve skutečnosti mohlo podat žádost o rozvod, předložit návrh předmanželské smlouvy a uplatňovat svá zákonná práva v dědických sporech. Zde se setkáváme nejen s problémem toho, kdo se ujímá interpretace, ale také s rozpo-



rem mezi zákonem a vlastní praxí, která umožnila muslimským ženám vstupovat do veřejného prostoru a dožadovat se svých práv. Tyto důkazy o působení muslimských žen ve veřejné sféře, jejich aktérství, chcete-li, například jejich možnosti jednat samostatně v rámci soudního řízení, svědčí o významných mezerách v našich „znalostech“ o islámu a roli žen v něm.

Metoda nového čtení a znovu-přivlastnění, kterou Hesová ve své stati zdůrazňuje, z velké části rezonuje i s přístupem autorek dalších článků publikovaných v tomto čísle. Například ve druhém příspěvku *Feministický aktivismus v Iráku: Překlenutí propasti mezi náboženským a sekulárním feminismem* se jeho autorka Zahra Ali zabývá hlouběji rozporem mezi sekulárním/islámským ve feministických přístupech k náboženství v muslimském světě a nabízí nám empirickou případovou studii z Iráku o tamějším ženském aktivismu, na kterém je možné ukázat různé feministické tendence, které jsou tam patrné. Na tomto článku je obzvláště důležité, že upozorňuje na kontinuum mezi náboženstvím a sekularismem, na tyto kategorie nenahlíží jako na dva binární a vzájemně se vylučující protiklady, což skýtá prostor pro rozmanitý a ne vždy do kategorií snadno zařaditelný ženský aktivismus v muslimském národním kontextu. Autorka pracuje s konceptem diskursivních prostorů (*in-betweenness*), čímž chce zdůraznit přesahy mezi kategoriemi (islámský/sekulární feminismus) na rozdíl od jejich rigidního vymezení se proti sobě navzájem. Toto nazírání je obzvláště důležité pro naše další uvažování, pokoušíme-li se pochopit složitý vztah mezi náboženstvím a sekularismem a mezi islámem a sekulárním feminismem.

Ali také ve své stati přibližuje pojem „zbožně moderní“, který je relevantní pro postoje mnoha žen k náboženství a feminizmu, neboť výtečně vystihuje vzájemnou propojenost obojího v muslimském kontextu. Mnoho muslimských žen totiž do určité míry přijímá náboženství, například se během Ramadánu postí a nejí vepřové maso, avšak nezakrývají si hlavy a nechodí se do mešity modlit, a zároveň se nebrání modernímu způsobu života, právě naopak, nezřídka pracují v moderním povolání – jako lékařky či inženýrky. Kde tedy v tomto složitém historickém, politickém a kulturním prostředí hledat islámský feminismus? Právě na tuto otázku Ali hledá odpověď ve své etnografické práci. Její tvrzení, že „představy iráckých žen o tom, co je zbožné, morální a úctyhodné, čerpají z přesahů společenské, politicko-sektářské a náboženské dynamiky“ (str. 52), je velmi poučné. Existuje rovněž pojem islámské modernity, na který Ali ve svém textu sice výslovně neodkazuje, ale který je vhodné si připomenout. Islámskou modernitu podporují nově etablované islámské elity, například v Turecku, kam se řadí konzervativní muslimky z rodin středních a vyšších středních vrstev z městského prostředí, které žijí v Istanbulu nebo v Ankaře, ale se silnými rodinnými pouty na venkově ve vnitrozemí Anatolie, které získaly západní vzdělání, a co je nejdůležitější, drží se kapitalistického spotřebitelského étosu, nakupují velmi drahé oblečení, čímž přijímají islamismus i kapitalismus, který je spojován s modernitou. Turecké badatelky

Özlem Sandıkçı a Güliz Ger ve svém výzkumu skvěle vykreslily tento nový islámský vkus pro islámskou kapitalistickou modernitu (Sandıkçı, Ger 2007).

Další autorka Nafiseh Sharifi se ve své stati *Náboženská sexuální výchova v postrevolučním Íránu: Nová definice tamkinu a kontrola sexuality* věnuje rozboru svého etnografického výzkumu v Teheránu. Sharifi zde popisuje, jak se v íránském náboženském sexuologickém diskurzu nově definují tradiční náboženská pravidla, mezi jinými i *tamkin*, sexuální podřízení manželek manželům. Uvádí zde příklady žen navštěvujících semináře věnované sexuální výchově, které pořádal duchovní Dehnavi, jenž míval také svůj televizní pořad vysílaný naživo. V něm velmi otevřeně diskutoval o sexuálních problémech párů a tvrdil, že i ženy mají sexuální potřeby. Sama Sharifi se zúčastnila několika seminářů, na nichž íránské ženy dostávaly různé rady, mimo jiné, jak si užívat sexu v manželství, aniž by se upouštělo od aspektu „povinnosti“ spojené s pohlavním stykem. Tvrdí, že „porozumění změnám dominantního islámského diskurzu otevírá feministickým vědkyním a vědcům prostor pro to, aby trvali na nových interpretacích náboženských textů a následně se dožadovali novelizace platných zákonů, které udržují ženy v podřízeném postavení“ (str. 70). Sharifi hovoří o měnících se normách a náboženském diskurzu o pohlavním životě v postrevolučním Íránu a uvádí, že „na rozdíl od starších generací íránských žen mladší ženy očekávají, že jejich manželé budou respektovat jejich přání a uspokojovat i jejich [sexuální] potřeby“ (str. 80). Třebaže *tamkin* je v novém celonárodním diskurzu o pohlavním životě stále ženinou povinností v manželství, ženy si ho nyní musí také užívat, ne ho jen strpět. Sharifi takovou praxi, s odkazem na Foucaulta, nazývá jak emancipační, tak ukáznující. Dokládá, že muslimské genderové normy sexuálního chování a očekávané role žen v manželství postupem času procházejí změnami, například v reakci na globální filmový průmysl. Zmiňuje hollywoodské filmy zobrazující romantickou lásku mezi manželi, které ukazují, o co mohou íránské ženy usilovat.

V rubrice stati je v neposlední řadě zařazen článek *Politická ztělesnění hidžábu v příbězích iráckých migrantek v diaspoře*. Nadia Jones-Gailani se v něm zabývá rozmanitými významy a symboly, s nimiž je *hidžáb* – muslimský ženský šátek – spojován mezi iráckými migrantkami v severní Americe, jmenovitě v Detroitu a Torontu. Toto je jediný příspěvek v tomto čísle, který se zabývá genderem a islámem v souvislosti s migrací, konkrétně v muslimské diaspoře na Západě. Jde o velmi důležitý počín, jelikož upozorňuje na to, že zkušenost migrace a života na Západě představují nový kontext, ve kterém se formují významy *hidžábu*. Slovy Jones-Gailani: „Nejen, že *hidžáb* je náboženský symbol, je také – podle vyjádření žen, s nimiž jsem dělala rozhovory – formou politického aktivismu namířeného proti tomu, co muslimské ženy vnímají jako rasismus a marginalizaci“ (str. 85). Jones-Gailani popisuje, jak se její sestra po příjezdu do Kanady rozhodla začít nosit *hidžáb*, a to k nelibosti jejich otce, poněvadž on sám, ač Iráčan, považoval *hidžáb* za symbol tradice a zpátečnictví, a požádal ji proto, aby

přijela sestře domluvit jakožto feministka, tedy někdo, kdo má být podle očekávání zásadně proti *hidžábu*, který má představovat útlak žen. Jones-Gailani zjistila, že její sestra se stala „součástí malého, ale rostoucího trendu mezi iráckými sunnitskými muslimkami druhé generace po migraci ve své věkové skupině (18 až 29 let), které v severní Americe začaly nosit *hidžáb*“ (str. 87). V této souvislosti je *hidžáb* nositelem mnohočetného symbolismu: přináležitosti k muslimské komunitě a znakem zbožnosti v nemuslimské společnosti. *Hidžáb* je v muslimské diaspoře velmi úzce spjat s ženským tělem a právem žen na zahalení, díky čemuž je zachována jejich skromnost v cizí společnosti, ale je vnímán i jako identifikační znak. Jones-Gailani nám rovněž prozíravě připomíná generační rozdíl v postojích k *hidžábu*, kdy mladé Iráčanky přijímají *hidžáb* navzdory nesouhlasu svých otců, matek, a dokonce i babiček.

Na podobný jev nás upozorňuje například Arlene MacLeod, a to pro změnu mezi mladými Egyptankami, které se rozhodly nosit závoj poté, co začaly pracovat, tedy vstoupily do veřejného prostoru, aby se cítily komfortněji, protože je chránil před slídí-vými zraky egyptských mužů (MacLeod 1993). Vstup žen do veřejné sféry kvůli zaměstnání – což je ostatně samo o sobě výsledkem migrace z venkova do městských oblastí a produktem ekonomických nesnází vyvěrajících z kapitalismu, kdy muži přestali být jedinými živiteli rodiny – přinesl nové výzvy pro muslimské ženy a jejich rozhodování o zakrývání svých těl. Některé z nich se rozhodly nosit na veřejnosti a v práci *hidžáb*, který předtím nenosily, protože jim zahalování poskytlo, co Hanna Papanek nazvala „přenosné soukromí“ (*portable seclusion*), tedy možnost pohybovat se ve veřejné sféře a zároveň mít „komfort“ domácího soukromí (Papanek 1971). Zahalená žena je pro muslimské muže *haram*, tedy zakázaná, a zároveň jí muži vyjadřují větší respekt, neboť se předpokládá, že je vdaná a má děti. Podobné studie byly rovněž provedeny v turecké diaspoře v Německu, ve Francii mezi migranty a migrantkami ze zemí Maghrebu či mezi Pákistánci ve Velké Británii. *Hidžáb* na Západě se stal znakem kulturní i etnické identity. Neexistuje jeden styl nošení šátků; šátkování reflektuje pestrou škálu přístupů a stylů. Jak již bylo řečeno, některé muslimské ženy se rozhodnou nosit šátek jako vyjádření své identity a odlišnosti, a také proto, aby si zajistily komfortní zónu na veřejnosti.

Na výzkumné stati navazuje esej Ziby Mir-Hosseini *Výzvy islámského feminismu*, v níž autorka poukazuje na možnost symbiózy mezi islámem a feminismem, čímž se odklání od tradičního vnímání islámu a feminismu jako dvou binárních protikladů, které je rozšířené jak na Západě, tak v muslimském světě, a podle něž platilo a stále platí, že nelze mít feminismus v islámu a islám nemůže být feministický. Mir-Hosseini čtenářům a čtenářkám přibližuje skupinu muslimských právníček *Mussawah*, které představují globální hnutí za rovnost a spravedlnost v muslimském rodinném právu, jež zahájilo svoji činnost v roce 2009 v Kuala Lumpur v Malajsii. Skupina prosazuje změny v patriarchálních a misogynních právních normách dotýkajících se zejména muslimského sňatku, který se opírá o koránský verš 4:34, v němž je autorita a moc mužů



nadřazena ženám (Mir-Hosseini 2005: 2).<sup>4</sup> Mir-Hosseini argumentuje tím, že pojem *tamkin* (přístup k pohlavnímu styku), jemuž se v tomto čísle věnuje Nafiseh Sharifi, je definován jako povinnost manželky oplátkou za *nafaqa* (zaopatřovací povinnost mužů). Pokud žena odmítne *tamkin*, tj. projeví neposlušnost, může být potrestána dle zákona výpraskem či upřením zaopatřovací povinnosti. Muslimská jurisprudence, zejména rodinné právo a občanský zákoník, vychází právě z tohoto koránského verše. Jeho reinterpretace je hlavním úkolem islámských feministek, mezi něž patří například Ziba Mir-Hosseini, ale také Asma Barlas (Barlas 2002) a Amina Wadud (Wadud 1999), které usilují o dekonstrukci pojmů *tamkin* a *nafaqa* tak, aby odpovídaly genderově egalitárnímu čtení. Poukazují při tom na skutečnost, že to byli ve své době patriarchové, kteří překládali a včleňovali tyto verše do zákonů, jež by měly být nyní zbaveny svého misogynního charakteru.

Zvýšené napětí v USA a Kanadě po 11. září 2001 s sebou přineslo zdůrazňování rozdílů mezi muslimy a ostatními, a to jak v médiích tak ve veřejných projevech politiků, kteří neustále znovu-vytvářejí představy nepřekonatelné propasti mezi oběma skupinami, když označují muslimy za barbary (protože islám je barbarský) trpící pod útlakem despotických vládců (islám je v jejich diskursu v rozporu s demokracií), což následně slouží jako rádobý morální ospravedlnění jejich „civilizačních“ misí [rozuměj vojenských intervencí], které mají za cíl zajistit změnu režimu a zachránit a zbavit muslimy vlády autokratických vůdců. Lila Abu-Lughod si v této souvislosti položila (rétorickou) otázku, zda muslimské ženy skutečně musí být zachraňovány (Abu-Lughod 2013) bílými západními muži před muslimy, a zpochybnila tím „sekulárně-liberální předpoklad o patriarchálních a misogynních rysech islámu“ (Jones-Gailani cituje Sabu Mahmood v *Politice zbožnosti*, str. 23).

Migrace a život muslimů v diaspoře, jakož i zkušenosti z válek a revolucí nám osvětlují významné souvislosti, v nichž bychom měli gender a islám studovat, neboť se díky nim dobíráme cenných poznatků o měnících se genderových rolích, což zase podtrhuje skutečnost, že genderové normy a praktiky v islámu se mění v reakci na společenské a politické okolnosti na lokální i globální úrovni. Stejně jako druhá světová válka doslova vymrštila západní ženy do profesní sféry poté, co nahradily muže ve vojenském a obranném průmyslu, a díky své ekonomické nezávislosti dosáhly emancipace, a odmítly se pak po skončení války vrátit ke *Kinder, Küche, Kirche*, podobně válka v Sýrii nyní ukazuje, jak také muslimské ženy nahradily své manžele coby živitele rodiny – kteří buď zemřeli nebo přišli o zdroj obživy a rozhodli se emigrovat –, když

---

4 Verš 4:34 zní: „Muži zauímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jednomu z vás před druhými, a proto, že muži dávají z majetků svých (ženám). A ctnostné ženy jsou pokorně oddány a střeží skryté kvůli tomu, co Bůh nařídil střežit. A ty, jejichž neposlušnosti se obáváte, varujte a vykažte jim místa na spaní a bijte je! Jestliže vás jsou však poslušny, nevyhledávejte proti nim důvody! A Bůh věru je vznešený, veliký.“ (Mir-Hosseini, Al-Sharmani, Rumminger 2015: 2).

dokázaly najít zaměstnání v nelegální a neformální ekonomice v nových zemích snadněji než jejich manželé, kteří tak byli zbaveni své „mužnosti“. Rostoucí moc a aktérství syrských migrantek je známkou proměny patriarchálních rodinných, společenských a politických vztahů, které do té doby v syrském společenství panovaly. Toto v žádném případě není triviální záležitost, neboť se ukazuje, že aktérství a posílení postavení žen jdou ruku v ruce se zbožností a že bychom si měli uvědomit, že feminismus, jakožto program genderové rovnosti a spravedlnosti, není ženám v islámu nedostupný.


Závěrem zbývá říci, že cílem tohoto tematického čísla zaměřeného na feministické reinterpretace islámu bylo věnovat se obecně otázkám genderu a náboženství a konkrétně islámskému feminizmu, a nabídnout tak jemnější vhled do uvedené problematiky. Jednotlivé články v tomto čísle zkoumají vztah islámu a feminizmu s ohledem na historické a místní souvislosti a otevírají tím prostor pro různorodé názory, zkušenosti, postoje a normy, které jsou nedílnou součástí tohoto komplexního vztahu. Napříč různými muslimskými komunitami, ať už v muslimské části světa nebo na Západě, se sociální, kulturní a náboženské zvyky vztahující se k zahalování, polygamii a zákonům o rozvodu a dědictví odlišují a neměli bychom předpokládat, že jsou stejné v celém muslimském světě. Z četby tohoto čísla nepochybně stojí za to si odnést myšlenku, že sekularismus a modernita nejsou s náboženstvím a tradicí v rozporu, ale že ve skutečnosti vzájemně interagují, střetávají se, sdílejí podobná hlediska a strategie. Místo toho, abychom tyto koncepty vnímaly jako vzájemně se vylučující kategorie, měli bychom je považovat za vzájemně propojené a navzájem se ovlivňující, a to i navzdory rozdílům, jež mezi nimi existují.

## Literatura

- Abu-Lughod, L. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, CA: Harvard University Press.
- Ahmed, L. 1991. *Women and Gender in Islam*. New Haven, NJ: Yale University Press.
- Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN, and London: University of Minnesota Press.
- Barlas, A. 2002. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Enloe, C. 2014. *Bananas, Beaches, and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*. 2. vydání. Berkeley, CA: University of California Press.
- Huntington, S. 1997. *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.
- MacLeod, A. 1993. *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.
- Mahmood, S. 2005. *The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Mir-Hosseini, Z., Al-Sharmani, M., Rummigner, J. (eds.). 2015. *Men in Charge? Re-thinking Authority in Muslim Legal Tradition*. London: Oneworld Publications.
- Moghadam, V. 2002. „Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate.” *Signs*, Vol. 27, No. 4: 1135–1171.
- Papanek, H. 1971. „Purdah in Pakistan: Seclusion and Modern Occupations for Women.” *Journal of Marriage and Family, Sexism in Family Studies*, Vol. 33, No. 3: 517–530.
- Said, E. W. 2008. *Orientalismus*. Praha a Litomyšl: Paseka.
- Sandıkçı, O., Ger, G. 2007. „Constructing and Representing the Islamic Consumer in Turkey.” *Fashion Theory*, Vol. 11, No. 2/3: 189–210.
- Spivak, G. Ch. 1988. „Can the Subaltern Speak?” Pp. 271–316 in Nelson, C., Grossberg, L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Wadud, A. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

 BY-NC Gabriela Ůzel Volfová, Maria Holt, 2019.

 BY-NC Sociologick stav AV R, v.v.i., 2019.

Gabriela Ůzel Volfová je vzkumnou pracovnic Orientlnho stavu AV R a doktorandkou na stavu etnologie FF UK. Je výzkumnicí v mezinárodním vzkumnm tmu, kter se zabývá problematikou migrace a genderového násilí. Publikovala články o tureck zahraniční politice, o afre šátkování v Turecku a další. Korespondenci zasílejte na: ozelvolfova@orient.cas.cz.

Maria Holt přednáší o Blzkm vchod na Westminsteresk univerzitě v Londýně. Odborn se věnuje výzkumu genderového nsil, tmatu konfliktu na Blzkm vchod a palestinskm migrantkm v Libanonu. Mezi jej knžn publikace pat *Women and Conflict in the Middle East: Palestinian Refugees and the Response to Violence* (I. B. Tauris 2013), dle je spoluautorkou knihy *Women, Islam, and Resistance in the Arab World* (Lynne Rienner 2013). Korespondenci zaslejte na: M.C.Holt01@westminster.ac.uk.