

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Katedra blízkovýchodních studií**

**Feminismus na Blízkém východě**

Diplomová práce

**Bc. Lucie Kršáková**

Mezinárodní teritoriální studia, obor Blízkovýchodní studia

Vedoucí práce: Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

**Plzeň, 2016**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Katedra blízkovýchodních studií**

**Studijní program Mezinárodní teritoriální studia**

**Studijní obor Blízkovýchodní studia**

**Diplomová práce**

**Feminismus na Blízkém východě**

**Bc. Lucie Kršáková**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2016

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně  
s použitím uvedené literatury a zdrojů informací.

Plzeň,

.....  
vlastnoruční podpis

## Obsah

1. Úvod .....	1
1.1. Metodologie .....	3
1.1. Transkripce .....	4
2. Feminismus .....	5
2.1. Feminismus na Blízkém východě .....	6
2.2. Mezi islámským a sekulárním feminismem .....	16
2.3. Islámský feminismus.....	18
2.4. Arabské jaro.....	25
2.5. Typologie islámského feminizmu.....	27
3. Průkopnice islámského feminizmu .....	29
3.1. Zajnab al-Ghazálí .....	29
3.2. Fatima Mernissi .....	41
3.3. Amina Wadúd .....	45
3.4. Leila Ahmed .....	49
3.5. Asma Barlas .....	52
4. Globalizace islámských feministických hnutí .....	55
4.1. WLUML.....	56
4.2. WISE .....	60
4.3. MUSAWAH .....	64
5. Závěr.....	68
6. Seznam použité literatury a pramenů .....	70
6.1. Monografie, sborníky a články.....	70
6.2. Internetové zdroje .....	73
7. Resumé.....	75



## 1. Úvod

Ženy jsou v mnoha kulturách vnímány jako symbol identity a jejich role matek, manželek a sester je předurčila k tomu, aby se staly střežitelkami a opatrovicemi kulturních tradic dané společnosti. Málokde je tato role žen natolik patrná jako právě na Blízkém východě. Tento region sestává z více než dvaceti rozdílných zemí, odlišujících se jazykově, historicky i kulturně, přesto však existuje pojítka napříč těmito společnostmi a tím je islám. Navzdory tomu, že právě ženy jsou neodmyslitelným symbolem islámu, je toto náboženství vnímáno jako hlavní příčina útlaku a degradace žen na Blízkém východě. Číslo hovoří jasně, země Blízkého východu spadají do kategorie zemí s nejvyšším populačním růstem na zemi, současně však s nejnižší úrovní gramotnosti žen a nejnižším podílem žen v pracovním procesu. Region Blízkého východu je také často zmiňován v souvislosti s nedodržením lidských práv právě ve vztahu k ženám. Tyto indikátory znemožňují mnoha zemím zařadit se mezi moderní státy současného světa, navíc neustálá kritika Západu ohledně neschopnosti těchto zemí dosáhnout demokratických režimů jen posiluje vzájemnou nevráživost. Ženy jsou v tomto souboji často vykreslovány jako pouhé oběti a rukojmí vlastních kultur, které je využívají coby symboly identity a autenticity islámského kulturního a náboženského dědictví ve snaze vymezit se vůči Západu.

Záměrem mojí diplomové práce je představit tyto ženy jako aktivní účastnice dialogu i sociopolitického úsilí v rámci muslimských společností. Proud feministických myšlenek se na Blízkém východě začal objevovat již koncem 19. století, v souvislosti se zvyšováním úrovně gramotnosti žen. Feministické myšlenky byly ventilovány skrze literaturu, aktivní účast žen ve veřejné sféře a zakládání ženských hnutí, soustředících se na zlepšování kvality života žen. Mnoho těchto hnutí však od počátku adoptovalo některé západní ideologie a principy, které do regionu prosakovaly vlivem kolonizace. Zpochybňování patriarchální struktury islámu a islámských společností těmito hnutími tak bylo vnímáno jako další pokus Západu infikovat tradiční islámskou společnost západním imperialismem a sekularismem, což do značné míry znesnadňovalo agendu prvních feministek. Účastí v těchto hnutích ženy ohrožovaly svou muslimskou identitu, jak byly napadány jako agentky Západu.

Devadesátá léta 20. století byla svědkem vzestupu zcela odlišného přístupu k problematice genderu na Blízkém východě, souvisejícím se zvyšujícím se podílem vysokoškolsky vzdělaných žen a to i v oboru islámských studií, kde doposud excelovali pouze muži. Role žen v muslimských společnostech tak byla nově diskutována na základě rozboru základních textových pramenů islámu. Ženy tak již nebyly nuceny definovat svá práva na základě vypůjčených západních ideologií, a tím ohrožovat svou muslimskou identitu, nýbrž jim bylo umožněno hledat podklady pro svá práva v rámci již existujícího sociokulturního kontextu a použít tak vlastní zdroje namísto importované ideologie. Tato nově vzniklá ideologie s sebou však přinesla nový problém a tím byl postoj vůči stávající feministické ideologii v regionu. Vzájemné rozpory těchto hnutí nakonec opět tlačily ženy, aby volily mezi sekulárním nebo islámským feminismem, přestože většina žen by raději zaujala středovou pozici, která nejlépe reflektovala realitu, v níž žijí.

Přehlednost do situace nevnese ani snaha Západu konceptualizovat a kategorizovat feminismus na Blízkém východě. Problém západních kultur tkví především v používání západních definic, terminologie a ideologií při popisování nezápadní reality. Západ má navíc tendence zacházet s Blízkým východem jako s monolitickou entitou, což se promítlo i do západního feministického diskursu v debatách o genderové problematice na Blízkém východě. Západní feministky mají tendence vytrhávat problémy muslimských žen ze sociálního, náboženského i politického kontextu, v rámci nichž tyto problémy existují a navíc vnucují muslimským ženám ideály a priority považované Západem za správné, přestože tyto ideály nebyly implementovány ani v jejich vlastních západních kulturách. Tento problém již před téměř čtyřiceti lety popsal palestinský spisovatel Edward Said ve svém díle *Orientalismus*, kde napadá předsudky Západu vůči blízkovýchodním kulturám.<sup>1</sup> Ani po čtyřiceti letech se však mnoho nezměnilo, tam kde si Západ pod pojmem orient a islám dříve představoval harémovou konkubínu, dnes vidí bezmocnou zahalenou ženu zbavenou všech práv a svobod, kterou je třeba zachránit ze spárů této despotické kultury. Cílem méj diplomové práce je proto nabídnout pohled

---

<sup>1</sup> SAID, Edward W. *Orientalismus*. Frankfurt: Fischer, 2009.

zevnitř těchto kultur, kde ženy nejsou pouhými symboly, ale aktivními účastnicemi, utvářejícími již po staletí kulturní dialog společně s muži.

## **1.1. Metodologie**

Práce je členěna do tří hlavních kapitol, které jsou dále rozděleny do několika podkapitol. Úvod nabízí krátký vhled do problematiky, představující hlavní proudy feministického diskursu na Blízkém východě. Vývoj tohoto diskursu od konce 19. století až po zrod nové feministické ideologie, zakotvené v rámci stávající islámské tradice, zachycuje první kapitola, která se soustředí na události v Egyptě, jakožto kolébky arabského feminismu. Vzhledem k již existujícím odborným pracím, zabývajícím se vznikem a vývojem feminismu v Íránu, a vzhledem ke kulturní, jazykové i etnické odlišnosti Turecka se ve své diplomové práci soustředím především na vývoj feminismu v arabsky hovořících zemích s důrazem na Egypt, vzhledem k již zmíněnému klíčovému postavení této země v rámci utváření feministického diskursu. Dále se zde věnuji vzestupu islámského feminismu v regionu včetně debaty, kterou tato nová ideologie vzbudila na akademickém poli nejen na Blízkém východě, ale také na Západě. Kapitola je zakončená typologií islámského feminismu, která umožňuje snazší orientaci v dané problematice.

V druhé kapitole přistupuji k výběru několika průkopnic a teoretiček islámského feminismu, působících jak na Blízkém východě, tak v exilu a k rozboru jejich stěžejních prací. Začátek kapitoly také nabízí podrobnější vhled do ideologického zázemí Egypta v době zrodu feministického diskursu, a rovněž první vzájemné neshody, které vyústily v oddělení nové frakce, která se stala ideologickým základem současného islámského feminismu. Kapitola dále pokračuje výběrem současných autorek z různých oblastí regionu s důrazem na zasazení jejich hlavních myšlenek do kontextu sociokulturního prostředí, ze kterého pocházejí. Autorek, zabývajících se postavením žen v rámci islámských kultur je mnoho, ale vzhledem k omezenému prostoru, který mi diplomová práce skýtá, jsem zvolila pouze několik autorek mezinárodního významu, jejichž názory považuji za průlomové v rámci přístupu k ženské otázce, jako je Zajnab al-Ghazálí, Fatima Mernissi, Amina Wadúdí, Leila Ahmed a Asma Barlas.



Třetí kapitola již sleduje současný trend globalizace sociálních hnutí, jehož aspektů využily islámské feministky k mobilizaci žen v muslimských společnostech v rámci společného cíle pozvednout životní úroveň těchto žen. V této kapitole představuji tři projekty globálního feminismu s jejich hlavními cíly a vizemi. Porovnávám zde jejich přístupy k dané problematice, způsob jakým organizují svou vnitřní strukturu a jejich zaměření. Závěrem kapitoly hodnotím význam těchto hnutí a jejich budoucí perspektivu.

Vzhledem k šíři zvoleného tématu jsem informace čerpala z širokého okruhu zdrojů. Jako primární zdroj informací jsem využívala anglické překlady monografií a článků významných feministek, socioložek a antropoložek, z nichž jsem čerpala podklady pro teoretický rámec své práce. S ohledem na reprezentativní zastoupení názorů obou protipólů jsem vybírala autorky jak z blízkovýchodního regionu, tak autorky západní. Informace týkající se historického kontextu dané problematiky jsem čerpala z publikace Eduarda Gombára *Moderní dějiny islámských zemí* (Karolinum 1999). Hlavním zdrojem informací o globálních feministických projektech mi byly především oficiální internetové stránky vybraných hnutí a webové příspěvky.

## **1.1. Transkripce**

Pro přepis arabských termínů a názvů jsem zvolila zjednodušenou formu transkripce arabských jmen a názvů do českého jazyka. Tato zjednodušená forma přepisu nezaznamenává některé hlásky charakteristické pro arabský jazyk, jako jsou například hlásky hrdelní. Rovněž nezaznamenává rozdíl mezi emfatickými a znělými hláskami, proto například pro س (znělé „s“) a ص (emfatické „s“) používá čeština pouze jedno písmeno „s“. Tento způsob transkripce se objevuje rovněž v díle islamologa a arabisty Luboše Kropáčka *Duchovní cesty islámu*, nebo předního arabisty, historika a islamologa Eduarda Gombára *Moderní dějiny islámských zemí*. V textu nezohledňuji asimilaci určitého členu *al*.

Pokud má některý z výrazů nebo názvů svou ustálenou podobu v českém jazyce, ponechávám v zájmu srozumitelnosti tento výraz v jeho ustálené podobě, přestože transkripce tohoto výrazu do českého jazyka by měla podobu jinou. (například slovo Korán, které by se dle pravidel transkripce přepisovalo jako *al-Qurán*). Stejně postupuji

i v případě jmen osobních u autorů a autorek, jejichž jména se v českém prostředí vyskytují častěji, a proto získala svou ustálenou podobu v českém jazyce, jako je například Huda Šarawí nebo Zajnab al-Ghazálí.

U ostatních autorů ponechávám jejich osobní jména ve tvarech, ve kterých se vyskytují v cizojazyčných zdrojích, z nichž jsem čerpala a to z důvodu snazšího případného vyhledávání těchto autorů čtenářem.

## **2. Feminismus**

V rámci stručného úvodu do problematiky věnuji krátkou kapitolu vysvětlení hlavních myšlenek feminizmu a zasazení této ideologie do historického kontextu. Feminismus je sociálně politická ideologie, která usiluje o dosažení rovných příležitostí pro muže a ženy v politických, ekonomických a sociálních sférách života. V souvislosti s tímto úsilím vytváří strategie na posílení postavení žen ve společnosti.<sup>2</sup> Feminismus však může být vnímán také jako životní názor žen, či názor na ženy. V rámci této ideologické platformy vznikají konkrétní sociopolitická aktivistická hnutí, zastávající práva žen v nejrůznějších oblastech od zaměstnání přes rodinné záležitosti až po politickou participaci. To však neznamená, že tyto myšlenky nutně sdílejí všechny ženy nebo výhradně jen ženy. Stejně jako existují ženy, které s touto ideologií nesympatizují, existují muži, kteří sympatizují. Impulsem pro vznik feminizmu bylo dlouhodobě pociťované znevýhodňování žen ve společnosti, jako důsledek patriarchálního uspořádání této společnosti a dominance mužů, která postihla veškeré společenské vztahy.<sup>3</sup>

Do popředí tato ideologie začala pronikat v 60. letech 20. století, ale její kořeny sahají mnohem hlouběji. Feminismus jako ideologie vznikl v době přechodu tradiční společnosti na společnost moderní. V jejím vzniku sehrály roli dvě významné historické události a to sice Americká (1775-1783) a Velká francouzská revoluce (1789-1799), které přispěly k výraznějšímu prosazování demokratických principů při organizování

---

<sup>2</sup> VESELÁ, Markéta. Feminismus jako rovnost příležitostí? Brno, 2007. Bakalářská práce. Masarykova univerzita. S. 5

<sup>3</sup> *Feminism* [online].

společnosti.<sup>4</sup> Myšlenka rovnosti lidí jako občanů před zákonem inspirovala vznik mnoha ideologií (liberalismus, nacionalismus) a mezi nimi i feminismus. Zpočátku se však jednalo pouze o teoretické úvahy, první feministická hnutí se začala objevovat až v druhé polovině 19. století a požadovala ta nejzákladnější práva pro ženy, jako bylo například právo volební, právo na vzdělání a právo vlastnit majetek.

Od 60. let 20. století došlo k posunu ve vnímání ženské otázky. Problém diskriminace už nebyl pouze problémem žen samotných, nýbrž celé společnosti.<sup>5</sup> Tato druhá vlna feminismu s sebou přinesla mnohem širší spektrum problémů, nová témata a také nové přístupy. Mezi nově nabytá práva patřilo právo na ukončení těhotenství nebo právo na přístup žen ke všem profesím.

V rámci feministické ideologie se postupem času začaly oddělovat nejrůznější frakce lišící se svými přístupy k dané problematice nebo způsobem, jakým se s těmito problémy vypořádávají. Mezi tyto nové myšlenkové směry můžeme zařadit feminismus radikální, psychoanalytický, socialistický, multirasový, postmoderní, ekofeminismus nebo spirituální feminismus, který analyzuje patriarchální prvky v náboženství.<sup>6</sup> V současné době ve světě převládá feminismus liberální.

## **2.1. Feminismus na Blízkém východě**

Feminismus se na Blízkém východě začal objevovat koncem 19. století, tedy v době vrcholného úpadku Osmanské říše, kdy jednotlivé země čelili nástupu západního kolonialismu a imperialismu v regionu. Vstup západních mocností do regionu znamenal pro mnohé země socioekonomickou a technologickou transformaci, stejně jako transformaci myšlení. Dlouhodobý úpadek regionu začal být přičítán zpátečnickým doktrínám islámu, což rozpoutalo debaty o kompatibilitě islámu a různých aspektů modernity, zavlčených do regionu společně s kolonizací. Na základě těchto debat začala

---

<sup>4</sup> VESELÁ, Markéta. Feminismus jako rovnost příležitostí? Brno, 2007. Bakalářská práce. Masarykova univerzita. S. 7

<sup>5</sup> Tamtéž. S. 10

<sup>6</sup> Tamtéž. S. 13

koncem 19. století vznikat reformní hnutí, požadující návrat *idžtihádu*<sup>7</sup> a nezávislého zkoumání náboženských textů, které by pomohlo najít odpovědi na otázku, jak být moderní a zároveň dobrý muslim. Průkopníkem tohoto reformního úsilí byl egyptský učenec a později velký muftí Egypta Muhammad Abduh, který mimo jiné zdůrazňoval roli žen ve společnosti. „Muži a ženy jsou si rovni v právech a povinnostech, také jsou si rovni, co se týče rozumu, pocitů a uvědomění si sebe sama.“<sup>8</sup> V rámci tohoto reformního úsilí se začaly angažovat také ženy, které se domnívaly, že islám je příčinou nejen socioekonomického a technologického úpadku, ale také nerovnosti mezi oběma pohlavími. Nové interpretace nabízely nové perspektivy na nahlížení ženské otázky, což dalo za vznik novému feministickému diskursu.

V islámských zemích byl feministický diskurs od počátku spojen a vykládán v rámci širšího aktuálního diskursu, historicky vzato se jednalo v počátcích o islámský modernismus, nacionalismus, islamismus a v posledních letech především demokratický a lidsko-právní diskurs, s přihlédnutím k faktu, že argumentace jednotlivých diskursů se vzájemně překrývala. Od počátku však bylo toto myšlenkové hnutí považováno za import z Evropy, což mnohdy degradovalo jeho výstupy. Feminismus se začal šířit v Egyptě pod arabským názvem *al-nisá'ijja* (odvozeno od arabského výrazu pro ženu *al-Nisá*), a to právě díky podpoře Muhammada Abduha, který do jisté míry hájil agendu prvních feministek a upozorňoval na rozdílnost prozápadního feminizmu a „islámského feminizmu“. Doktor Ahmad Farouk Musa ve svém článku *Feminism through the lens of Islamists* konstatoval: „Bylo to v pozdním devatenáctém a raném dvacátém století, kdy v muslimském světě započalo úsilí, které známe jako feminismus. A je to zásluha jednoho výjimečně skvělého muže, že toto hnutí se rozšířilo napříč muslimskými kontinenty a dosáhlo břehů naší země. Tento výjimečný muž byl Muhammad Abduh.“<sup>9</sup>

Mnozí muslimové, převážně tradicionalisté, dodnes bojují s představou, že feminismus je ideologie převzatá ze Západu. Pravdu však mají jen částečně. Termín

---

<sup>7</sup> *Idžtihád* je termín pro vlastní myšlenkové úsilí, vynakládané zejména při interpretaci náboženských textů, popřípadě extrahování hlavních etických principů pro tvorbu islámského práva (Kropáček, 1992)

<sup>8</sup> AHMAD N. Amir, ABDI O. Shuriye, AHMAD F. Ismail. Muhammas Abduh's contributions to modernity. *Asian Journal of management science and education*. 2012, 1(1), S. 70

<sup>9</sup> Tamtéž. S. 70.

feminismus sice pochází z evropského prostředí, přesněji z Francie, kde tato ideologie vznikla, avšak veškerá aktivita a produktivita skrývající se pod tímto termínem je vždy vázána historicky i současně k určitým lokálním podmínkám, které ji determinují. Samotné aktivistky se ani nemusejí identifikovat jako feministky, mohou bojovat proti útlaku a omezení žen na základě genderové nerovnosti nezávisle na feministické ideologii. Feminismus tak může nabývat různých podob, které se mohou měnit v závislosti na změnách okolních podmínek. Feministky se hájí tím, že přestože termín feminismus má svůj původ v Evropě, myšlenky a ideje skryté za tímto slůvkem nejsou evropským vynálezem. Často používají srovnání s termínem demokracie, který také pochází z evropského prostředí, ale samotný koncept existuje stejně tak v islámu pod termínem *šúra*.<sup>10</sup> Jak tvrdí Omaima Abou Bakr: „Je pravda, že samotné termíny feminismus a gender jsou anglické a jsou Západní, ale myšlenka rovnostářství, spravedlnosti, rovných práv, soucitu, odporu k tyranství, aktivismu, atd. nejsou západním vynálezem ani monopolem Západu.“<sup>11</sup> Evropa a potažmo ani USA nemají monopol na definování toho, co je feminismus. Margot Badran ve svém článku *Between Secular and Islamic Feminism/s* zdůrazňuje, že „blízkovýchodní feminismus“ vznikl na Blízkém východě, ve zdejších podmínkách a zcela odmítá, že by byl vypůjčen nebo odvozen od západního feminismu.<sup>12</sup>

Jak jsem již zmínila výše, feministický diskurs se koncem devatenáctého století vyvinul v rámci reformistických tendencí, které se nejsilněji projeví v Egyptě. První feministická hnutí vznikající ve dvacátých letech dvacátého století pak operovala již v rámci dominantního nacionalistického diskursu. Nacionalismus byl počátkem dvacátého století vůdčí ideologií v Egyptě, bojující za ukončení přítomnosti Západu v regionu. Samotná myšlenka nacionalismu však není islámu příliš vlastní, tím spíše spojili se sekuaristickými tendencemi, jako tomu bylo v případě Egypta. Raná feministická hnutí spolupracující s nacionalisty a nacionalistickými stranami proto byla a stále jsou dle některých kategorizací označovaná jako *sekulární feminismus*. Což může být dalším důvodem nedůvěry a podezřívavosti tradicionalistů, že se jedná o ideologii vypůjčenou

---

<sup>10</sup> TONNESSEN, Liv. *Islamic Feminism*. Ahfad University for Women, Sudan: CMI, 2014, S. 11

<sup>11</sup> Tamtéž. S. 11.

<sup>12</sup> BADRAN, Margot. *Between secular and islamic feminism/s*. *Journal of Middle East Women's Studies*. Indiana University Press. 2005, **1**(1), S. 12

ze Západu. Proto se již v této rané fázi feminismu, a nikoliv až v posledních třech dekadách, začaly odštěpovat frakce „islámských feministek“, tedy aktivních žen, které se rozhodly hájit svá práva v rámci islámského diskursu. Mezi ně patřila i členka Egyptské feministické unie Zajnab al-Ghazálí, která zakrátko tuto organizaci opustila a založila vlastní organizaci *Muslim Women's Society*, dbající na to, aby feministická kampaň byla vedena v rámci islámského diskursu.<sup>13</sup> Nutno však dodat, že tyto dvě větve nebyly nutně ve vzájemném rozporu. Sekulární feministky rovněž zastávaly názor, že rovnost pohlaví je jedním z etických principů Koránu, v praxi však zvolily odlišnou strategii.

K rozmachu feministické ideologie přispěly v počátcích dva důležité fenomény. Prvním z nich bylo rozšíření nové informační technologie v podobě zdokonaleného tiskařského lisu, který umožňoval snazší a rychlejší tisk novin a časopisů a s tím související druhý fenomén, kterým bylo zvýšení úrovně gramotnosti žen ilustrované v obrazové příloze (Obr. 1, Obr. 2).<sup>14</sup> V roce 1907 měl Egypt dle statistik UNESCO 7 848 024 obyvatel starších deseti let.

---

<sup>13</sup> BADRAN, Margot. Between secular and islamic feminism/s. *Journal of Middle East Women's Studies*. Indiana University Press. 2005, **1**(1), S. 19.

<sup>14</sup> UNESCO. Progress of Literacy in Various Countries: A preliminary statistical study of available census data since 1900 [online].

Obr. 1

PROGRESS OF LITERACY

TABLE 68. Reduction of illiteracy in the population of Egypt, 10 years old and over, by sex and age groups: 1917-37

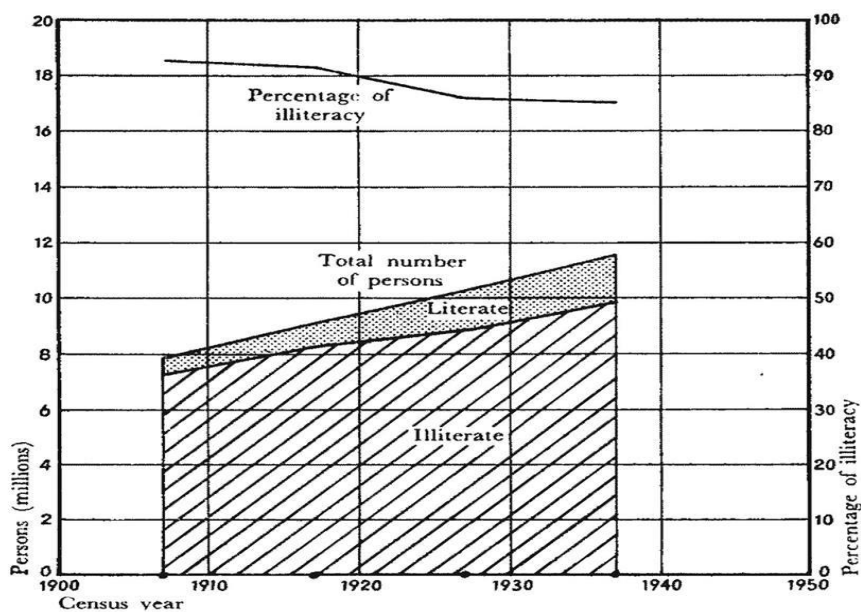
Sex and age group	Percentage of illiteracy			Reduction of illiteracy 1917-37	Average decennial rate of progress
	1917	1927	1937		
<b>Male</b>					
10 years and over	84.8	76.1	76.6	8.2	5
10-19	84.2	75.7	74.2	10.0	6
20-29	82.6	73.6	75.7	6.9	4
30-39	84.7	75.3	76.8	7.9	5
40-49	84.1	76.3	77.3	6.8	4
50-59	85.0	76.9	78.8	6.2	4
60 and over <sup>1</sup>	91.0	83.1	83.3	7.7	4
<b>Female</b>					
10 years and over	97.7	95.6	93.9	3.8	2
10-19	96.3	92.0	87.4	8.9	5
20-29	97.5	95.2	94.2	3.3	2
30-39	98.1	96.6	96.4	1.7	1
40-49	98.5	97.1	97.0	1.5	1
50-59	98.8	97.6	97.5	1.3	1
60 and over <sup>1</sup>	99.4	98.4	98.4	1.0	1

<sup>1</sup> Including age unknown.

Obr. 2

GRAPHS

GRAPH 13. Number of literates and illiterates and percentage of illiteracy in EGYPT (population 10 years old and over: 1907-37).



Důležitou roli v šíření feministických myšlenek sehrálo také uvolnění tiskové cenzury, které s sebou přinesla britská okupace od roku 1882.<sup>15</sup> Obyvatelé střední a vyšší třídy tak začali investovat své finance do literatury. Tyto okolnosti předurčily tisk k tomu, aby sehrál klíčovou roli v komunikaci a mobilizaci feministického diskursu.<sup>16</sup> Mezi prvními autorkami byly například Aiša Tajmuríjja a Huda Šarawí, které byly zároveň vůdčími osobnostmi nacionalistického boje za osvobození Egypta. Historie ryze ženského tisku se pak začala psát roku 1892, kdy začal být vydáván první ženský měsíčník *al-Fatah*, jehož autorkou byla syrská křesťanka Hind Nawfal. Oblíbeným druhem literatury byly takzvané životopisné slovníky žen (*biographical dictionaries of women*), vydávané dvojicí libanonských imigrantek v Egyptě Marjam al-Nahlas a Zajnab Fawwáz.<sup>17</sup> Tyto biografie se zaměřovaly na dokumentaci života významných žen v průběhu dějin, přičemž nejstarší záznamy sahají až do starověku. Autorky si vybíraly nejen významné muslimky, jako byly Prorokovy ženy, nebo jeho dcera Aiša, propagovaly také mnohem starší ženské vzory z řecké mytologie nebo z biblických příběhů, za účelem vyzdvihnout přínos žen v průběhu lidské historie a povznést tak jejich identitu na vyšší úroveň.

Z těchto děl je patrné, že raná fáze feminismu, v Egyptě taktéž nazývaná *al-nahda al-nisaiyya* (probuzení žen), netíhla k sekulárním trendům, ba naopak. Vzorem pro ženy byly významné muslimské ženské postavy z historie, které se těšily velké vážnosti v rámci islámu. Ženy nevnímaly jako hlavní překážku v cestě za plnohodnotným životem islám, nýbrž chybějící přístup ke vzdělání.<sup>18</sup> Průkopnicí v tomto ohledu byla egyptská autorka Nabawíja Músa, autorka knihy *al-Mara wa al-Amal* (Žena a práce) z roku 1921.<sup>19</sup> Ve své knize zdůrazňuje za použití nacionalisticky i nábožensky podložených argumentů důležitost vzdělání a pracovních příležitostí pro ženy. Sama autorka v tehdejší době usilovala o místo na Egyptské universitě, ale byla odmítnuta.

---

<sup>15</sup> GOMBÁR, Eduard. Moderní dějiny ilámských zemí. Karolinum, 1999. S.

<sup>16</sup> RAMDANI, Nabila. Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism. *Women and gender in the Middle East*. 2013, **14**(2), S. 4

<sup>17</sup> Tamtéž. S. 5

<sup>18</sup> RAMDANI, Nabila. Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism. *Women and gender in the Middle East*. 2013, **14**(2), S. 42.

<sup>19</sup> BADRAN, Margot. Between secular and islamic feminism/s. *Journal of Middle East Women's Studies*. Indiana University Press. 2005, **1**(1), S. 18



Islám byl v počátcích rané fáze feminismu brán jako samozřejmost, kterou není třeba zdůrazňovat. Jak zmiňuje i Margot Badran ve svém článku *Between Secular and Islamic Feminism*, sekulární feminismus na Blízkém východě vznikal v převážně náboženské éře.<sup>20</sup> Žádný z ženských požadavků nebyl v rozporu s Koránem, vždyť tato ideologie se od počátku formovala na základech náboženského reformismu, konkrétně tedy v rámci islámského modernismu. Vlivem politické situace v Egyptě se však v pozdějších fázích stal klíčovým faktorem pro formování feminismu v Egyptě nacionalismus. Tyto dvě ideologie se vyvíjely paralelně vedle sebe a vzájemné působení bylo patrné hlavně v rámci feminismu.

Autorky argumentovaly pro lepší postavení žen, jak v rámci feministického, tak nacionalistického diskursu a staly se tak stvořitelkami nacionalistického uvědomění žen a potažmo celé společnosti. Novinové články měly zřetelně nacionalistický až patriotský nádech. Fátima Rašid, manželka redaktora nacionalistického časopisu *al-Dustur*, zdůraznila roli žen v rámci nacionalismu v článku *Nationalism and Woman*, kde upozorňuje na morální povinnost žen rozvíjet nacionalistické povědomí v rámci svých rodin.<sup>21</sup> Skrze tuto úlohu se žena stala symbolem nacionalismu jako morálně založená manželka, uvědomělá matka a rodička nového egyptského národa. Role žen tak nadále zůstávala v domácnosti. Přestože vzdělané autorky z vyšší společenské třídy si získali velkou pozornost skrze novinové články a bylo v jejich moci měnit veřejné mínění a povědomí obyvatel Egypta, chyběly jim politické ambice. V tomto ohledu se dokonce vymezily proti evropským sufražetkám.<sup>22</sup> Prioritou žen bylo získání autority v rámci společnosti, rodiny, nikoliv politické aspirace. Ženy se tak v rámci stávajícího tradičního patriarchálního uspořádání společnosti spoléhaly na muže, aby oni pro své ženy vyjednali skrze politický systém lepší podmínky a rovnější příležitosti. To se však neuskutečnilo z důvodů světové války, která v letech 1914-1918 zasáhla i Blízký východ. Školy byly zavřeny a poskytnuty jako útočiště válečným uprchlíkům, tisk byl přerušen z důvodu

---

<sup>20</sup> BADRAN, Margot. *Between secular and islamic feminism/s*. *Journal of Middle East Women's Studies*. Indiana University Press. 2005, **1**(1), S. 10

<sup>21</sup> RAMDANI, Nabila. *Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism*. *Women and gender in the Middle East*. 2013, **14**(2), S. 44

<sup>22</sup> Sufražetky (z anglického slova *suffrage* = volební právo) jak vyplývá z etymologie tohoto názvu, byly ženy usilující o politickou participaci. Toto hnutí operovalo v evropských zemích na přelomu 19. století

vysokých nákladů ve válečném období, čímž ženy žurnalistky přišly o své profese a ženské organizace byly rozpuštěny.<sup>23</sup>

Situace se však začala měnit od roku 1919, kdy propukly první demonstrace za osvobození Egypta z koloniálního područí Velké Británie. Boje za nezávislost Egypta se účastnily ženy všech sociálních tříd, rozpor mezi nimi však nastal záhy při rozdělování zásluh. Počátek revoluce patřil vzdělaným ženám vyšší společenské třídy, tedy elitám. Klíčovou roli v odboji sehrály především dvě ženy Huda Šarawí a Safíjja Zaghlúl, později přezdívaná „matka Egyptanů“. Obě dámy byly skrze své manžely spřízněny s egyptskou nacionalistickou stranou *Wafd*, založenou po první světové válce. Alí Šarawí Paša byl vysoce postaveným členem strany *Wafd* a Saad Zaghlúl samotným lídrem této strany. Součástí protikoloniálního boje této vyšší třídy byly ekonomické bojkoty, protesty a distribuce protikoloniální literatury. Jak jsem již zmínila, do protikoloniálních aktivit se zapojovaly ženy napříč společenským spektrem, v pozdější literatuře však byly vyzdvihovány zásluhy hlavně vyšší společenské třídy, zatímco chudší vrstvy žen, obvykle bez vzdělání, byly zapomenuty, přestože mnohdy položily své životy při boji o vlast.<sup>24</sup>

Protestní demonstrace začaly v březnu roku 1919 po uvěznění a nucené deportaci Saada Zaghlúla ze země. Jednalo se o první protesty v zemi vůbec, kterých se aktivně zúčastnily ženy. Vystupovaly v protestech jako „matky národa“ a byly si vědomy, že nacionalismus je zjevným prostředkem, skrze který mohou být jejich požadavky vyslyšeny. Proto se od počátku egyptské revoluce aktivně zapojovaly do všech demonstrací. Jejich vizí nebyl pouze svobodný Egypt, nýbrž představa, že jako ženy budou moci mít v nově vybudovaném nezávislém státu i politický vliv. První demonstrace proběhla šestnáctého března roku 1919 a egyptský deník *al-Ahram* ji označil za „dámskou demonstraci“.<sup>25</sup> Protest byl následován několika dalšími pochody. Přestože média popisovala tyto protesty jako spontánní akce, ve skutečnosti byly pečlivě naplánované. Huda Šarawí, která stála v čele organizace těchto protestů, vyslala delegaci k britskému zastoupení v zemi, aby se ujistila, že mírový protestní pochod městem bude

---

<sup>23</sup> RAMDANI, Nabila. Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism. *Women and gender in the Middle East*. 2013, **14**(2), S. 9.

<sup>24</sup> Tamtéž. S. 13.

<sup>25</sup> Tamtéž. S. 9.

povolen. Jak jsem již zmínila, počáteční protestní akce byly v rukou vzdělaných žen vyšší třídy, které se ohledně demonstrací kontaktovaly telefonicky a jejich literární dovednosti byly využity například při tvorbě sloganů na různé transparenty nebo při sepisování petic. Charakter počátečních demonstrací byl tedy elitní až exklusivní. Safíjja Zaghlúl byla zpočátku do jisté míry zastíněna osobností svého manžela Saada Zaghlúla, po jeho nucené deportaci však převzala klíčovou roli v boji za nezávislost. Jejich dům byl přezdíván *bajt al-umma*, tedy dům národa a scházeli se zde všichni zúčastnění aktivisté k podepisování petic či naslouchání přednášek, které sama organizovala. Odtud si také vysloužila přezdívku „matka národa“. Pozdější král Fuad osobně vyzdvihl „...mimořádný vliv žen a obzvláště pak manželky Saada Zaghlúla v mimořádném domácím odporu vůči Britům.“<sup>26</sup> Pozice žen ve společnosti v této fázi nabyla vrcholu. Ženy, zvyklé žít v ústraní, nyní jako „matky národa“ promlouvaly k nebývale velkému obecenstvu. Kromě národních zájmů tohoto privilegia využívaly samozřejmě také pro své vlastní zájmy. Se zvýšením úrovně gramotnosti žen v letech 1907-1920 se zvýšila i jejich účast na protestech.

Počáteční demonstrace však nesplnily očekávání žen. Všechny ženy, účastníci se pochodu se sešly poblíž náměstí Tahrír, které bylo blízko jak k vládním budovám, tak k ředitelství britské ambasády. Většina žen přijela autem, plně oděna dle standardů nejvyšších tříd káhirské společnosti, zahrnujících černý šátek zakrývající hlavu a bílý závoj.<sup>27</sup> Mírový pochod měl být ukončen v domě Saada Zaghlúla, protestující však byli zastaveni ozbrojenými britskými oddíly. Sir Thomas Russel Paša, britský velitel Káhirské městské policie, pak nechal protestující ženy dvě hodiny stát na ulici pod pálícím sluncem, než byly propuštěny domů. Jelikož se jednalo právě o nejvýše postavené ženy káhirské společnosti, toto jednání britských oddílů neslo další následky. Ženy sepsaly petici, ve které obviňovaly Brity ze špatného zacházení v rámci mírových protestů, k níž připojily požadavky na nezávislost egyptského národa jakožto nároku na sebeurčení. Tato petice

---

<sup>26</sup> RAMDANI, Nabila. Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism. *Women and gender in the Middle East*. 2013, **14**(2), S. 10.

<sup>27</sup> Tamtéž. S. 10.

byla adresována americkému prezidentovi doktoru Wilsonovi a podepsalo ji sto osmnáct vážených žen.<sup>28</sup>

Protestní akce se staly důkazem hierarchického uspořádání káhirské společnosti. Nejednalo se o spontánní demonstrace spojující ženy napříč společenským spektrem. Volba oděvů demonstrujících žen vysílala jasný signál, že se jedná o určitou skupinu žen, vysoce privilegovanou skupinu žen, která nesouhlasí s okupací Egypta. Záměrem těchto žen bylo získání pozornosti ještě širšího obecnstva, než jen egyptského, zapůsobit na mezinárodní úrovni. Své politické ambice zhmotnily vytvořením ženského křídla strany *Wafd- Wafdist Women's Central Committee*. Po dosažení nezávislosti roku 1922 však došlo k zásadnímu zvratu, který se v dějinách zopakoval ještě jednou v rámci revoluce v roce 2011. Role žen jako symbolu národa měla podle mužů pokračovat v domácnosti u výchovy dětí a nikoliv v jejich politické participaci. Zásluhy žen v průběhu revoluce byly záměrně marginalizovány a jejich politické aspirace zavrhnuty. Aby mohly pokračovat v cestě za plnohodnotným životem, založila skupina vůdčích osobností revoluce, v čele s Hudou Šarawí jako první prezidentkou, Egyptskou feministickou unii.<sup>29</sup> Přestože již v počátcích formování feministického diskursu došlo mezi ženami k ideologickým rozporům, na jejichž základě se odštěpila frakce „protoislámských feministek“, vůdčí postavení v rámci feministického diskursu zaujal původní prozápadní feminismus, označovaný také jako sekulární.

V devadesátých letech se s nárůstem islamistických tendencí v regionu feministická debata posunula blíže náboženskému diskursu, ve snaze nalézt odpovědi na problematiku genderu uvnitř islámské doktríny, což dalo za vznik zcela nové debaty o islámském feminizmu, jakožto novému diskursu pro řešení genderové problematiky v regionu. Turecký sociolog Nilüfer Göle hovoří o „fázi post-islamismu, kde islamismus ztrácí politickou a revoluční zanícenost, ale stále proniká do sociálního a kulturního života.“<sup>30</sup> Islámský feminismus se v regionu objevuje ve chvíli, kdy blízkovýchodní

---

<sup>28</sup> RAMDANI, Nabila. Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism. *Women and gender in the Middle East*. 2013, **14**(2), S. 11.

<sup>29</sup> Tamtéž. S. 13

<sup>30</sup> BADRAN, Margot. Understanding Islam, Islamism and Islamic Feminism. *Journal of Women's History*. 2001, **13**(1), S. 50.

společnosti čelí post-koloniální a post-islamistické éře, konfrontované se skutečností, že nebyly schopné vytvořit demokratické státy s prosperující ekonomikou. A objevují se poprvé právě v zemích, kde islamismus má již déle zaběhnutou tradici, jako byl například Írán a Egypt, kde ženy vyrůstaly a dospívaly znepokojené islamistickou interpretací náboženských textových pramenů. Dle této interpretace by se ženy měly navrátit ke své čistší a autentičtější podobě, která tkví v domestikovaném životě stran veřejnosti. Je pochopitelné, že ženy, které byly zvyklé pracovat a s jejichž příjmy počítaly i jejich rodiny, tuto interpretaci okamžitě zavrhly. Na druhé straně nacionalismus, který počítal s každým jedním občanem jako součástí národa a který vyzýval k aktivní participaci a práci všech obyvatel se stále držel v kurzu až do 80. let 20. století.<sup>31</sup>

Stejně jako tomu bylo na přelomu 19. století při rozmachu feminismu jako takového i na přelomu 20. století hrál roli v rozmachu islámského feminismu přístup ke vzdělání. Nejen, že přibývalo gramotných žen, a to i v rurálních oblastech Egypta, ale přibývalo žen s vysokoškolským vzděláním, a to i v oblasti náboženských věd. Ženy tedy byly vybavené podloženými argumenty pro konfrontaci s islamistickými interpretacemi toho, jak by žena měla vypadat a kde je její místo. Navíc podobně jako tomu bylo v případě egyptské revoluce za nezávislost i nyní přispěl k šíření feministické ideologie rozmach nové informační technologie, kterou byla elektronická komunikace. Ta umožňovala jak rychlou mobilizaci žen v zemi, tak komunikaci s ostatními ženskými hnutími v jiných koutech světa a spolupráci v rámci nadnárodních projektů a organizací.

## **2.2. Mezi islámským a sekulárním feminismem**

Jak zmiňuje Margot Badran sekulární feminismus, hovoříme-li o feministické agendě po egyptské revoluci za nezávislost, se vyvíjel v převážně náboženské éře, zatímco islámský feminismus vznikl naopak v době, kdy země regionu tíhly k sekularistickým

---

<sup>31</sup> BADRAN, Margot. Between secular and islamic feminism/s. *Journal of Middle East Women's Studies*. Indiana University Press. 2005, 1(1), S. 11

tendencím.<sup>32</sup> Upozorňuje však také na to, jak rozumět termínu sekulární, který laická veřejnost mnohdy zaměňuje s termínem ateistický. Termín sekulární v žádném případě neznamená odmítající náboženství, ba naopak. Sekulární státy ve své teorii zaručují svobodu vyznání stejně jako svobodnou manifestaci víry, což se o státech, považovaných v dnešní době za islámské, říci nedá.<sup>33</sup> Jak již napovídá samotný název islámský stát, potažmo islamismus, dominantní vírou je zde islám.

Dalším úskalím v definování sekulárního státu je stereotypizovaná představa oddělení „kostela a státu“. Ani zde to však není takto jednoduché. Mohou existovat sekulární státy, kde většina obyvatel je věřících, stejně jako teokratické státy, kde sotva nalezneme věřícího. Z tohoto důvodu není možné v tradičních společnostech zcela oddělit náboženskou tradici od politiky. Proto většina států v regionu volí kombinaci evropského práva s tradičním islámským právem, které zůstává zachováno především v oblastech rodinného práva. Výjimkou potvrzující pravidlo je v tomto případě Turecko, které po první světové válce provedlo ostrý řez mezi politikou a náboženstvím, když si zvolilo sekularismus jako svou státní ideologii, zatímco náboženství bylo odsunuto do privátní sféry.

Nový náhled na sekularismus přinesl od 70. let 20. století nástup islamismu v regionu. Islamisté se proti této ideologii začali vymezovat, což vzbudilo u širší veřejnosti dojem, že i sekularismus má jakési výhrady vůči islámu, čehož stoupenci politického islámu využili ve svůj prospěch a začali označovat sekularismus jako něco proti-islámského nebo neislámského, čímž vzájemnou polarizaci ještě umocnili.<sup>34</sup> Vzájemná nevraživost se posléze odrazila i v rámci feministického diskursu. Přesto nelze vnímat tyto dva odlišné feministické diskursy jako něco protichůdného, neboť se v mnohém prolínají a vzájemně vycházejí jeden z druhého. Vždyť sekulární feminismus ve svých počátcích vycházel z islámského modernismu a stejně tak islámský feminismus vznikl v oblasti s desítkami let trvající tradicí a dominancí feminismu sekulárního.

---

<sup>32</sup>BADRAN, Margot. Between secular and islamic feminism/s. *Journal of Middle East Women's Studies*. Indiana University Press. 2005, 1(1), S. 10

<sup>33</sup> Tamtéž. S. 10.

<sup>34</sup> Tamtéž. S. 11

Tato polarizace stavěla ženy často do obtížné situace, která v konečných důsledcích vedla až ke krizi identity. Ženy byly nuceny volit si, zda jsou více ženami nebo muslimkami. Samozřejmě toužily po rovných příležitostech a uznání ve společnosti, ale ne za cenu ztráty muslimské identity. Islamistická interpretace ženy však na druhou stranu znamenala krok zpět v tom, co již bylo vydobyto. Proto některé ze vzdělaných žen začaly pracovat na své vlastní ženské interpretaci textových pramenů islámu, která by ženám zajistila větší míru svobody v rámci společnosti, a přesto neohrozila jejich identitu jako muslimek. Jak jsem již zmínila, tyto pokusy se poprvé objevily v zemích s dlouhou tradicí islamismu, jako byl Írán a Egypt a později začal být tento způsob feministické argumentace označován jako *islámský feminismus*.

### **2.3. Islámský feminismus**

Islámský feminismus nabídl zcela novou perspektivu v nahlížení na ženskou otázku, nové přístupy a nové metody. Na rozdíl od sekulárního feminismu, který usiloval o rovnost pohlaví ve veřejné sféře života, kdežto v soukromém životě (tedy v rodině) ctí tradiční hodnoty a uspořádání, kde dominantní autoritou je muž, islámský feminismus zachází ještě dál. Přichází s myšlenkou, že všechny lidské bytosti, muži i ženy, jsou si naprosto rovny ve všech sférách života.<sup>35</sup>

Avšak aktivismus vzdělaných muslimských žen na Blízkém východě operující v rámci islámského diskursu se od počátku potýkal s problémem, vycházejícím právě ze souhrnného označení těchto aktivit jako islámský feminismus. Tento pojem s sebou nese mnohé předsudky a obavy a diskuse, kterou v posledních desetiletích vyvolal, přináší spíše více otázek než odpovědí. Muslimské aktivistky se tak mimo svojí agendu musejí vypořádat ještě s jedním problémem, a tím je uhájít si své místo na akademickém poli, což jim toto souhrnné označení podstatně znesnadňuje.

---

<sup>35</sup> BADRAN, Margot. Between secular and islamic feminism/s. *Journal of Middle East Women's Studies*. Indiana University Press. 2005, 1(1), S. 14.

Od devadesátých let dvacátého století, kdy tento termín začal být hojněji používán, vzbuzoval bouřlivou debatu, která vyústila ve dvojí odmítnutí. Označení islámský feminismus odmítly jak muslimky, tak sekulární feministky s argumentem, že se jedná o dvě zcela odlišná a neslučitelná paradigmatata.<sup>36</sup> Většina sekulárních feministek vnímá náboženství obecně jako utiskující vůči ženám a islám obzvláště. Margot Badran tento argument vyvrací s tím, že je důležité vyvarovat se zaměňování termínů islám a islamismus. Zatímco islamismus je despotická ideologie utlačující ženy, jak Badran připouští, islám je ve své podstatě spravedlivý a neupřednostňuje ani jedno pohlaví. „Despotismus islamismu nevede ženy k tomu opustit islám, ale ke hledání odpovědi na ženskou otázku v rámci islámu a možnému opuštění islamismu.“<sup>37</sup>

Valentine Moghadam, původem íránská socioložka, sekulární feministka a aktivistka s tímto tvrzením souhlasí a dodává, že sociologie a teologie jsou dvě zcela odlišné disciplíny, z tohoto důvodu není možné vzájemně zaměňovat náboženskou praxi a politickou mobilizaci, přestože se do jisté míry mohou překrývat.<sup>38</sup> Podle Moghadam není islám o nic více nebo méně patriarchálním náboženstvím nežli křesťanství nebo judaismus, přesto zastává názor, že islám není schopen reflektovat genderovou problematiku dnešní doby. Ve své eseji *Islamic Feminism and its Discontents* namítá, že „dokud se islámské feministky budou stále soustředit na teologické argumenty místo na socioekonomické a politické otázky a dokud se budou odvolávat na Korán místo na univerzální standardy, jejich vliv bude přinejmenším omezen.“<sup>39</sup> Feminismus je podle Moghadam teorie a praxe, která kritizuje sociální a genderovou nerovnost, žádající přehodnocení dosavadních poznatků a požadující posílení ženského postavení, z tohoto

---

<sup>36</sup> TONNESSEN, Liv. *Islamic Feminism*. Ahfad University for Women, Sudan: CMI, 2014. S. 2.

<sup>37</sup> BADRAN, Margot. Understanding Islam, Islamism and Islamic Feminism. *Journal of Women's History*. 2001, **13**(1). S. 50.

<sup>38</sup> MOGHADAM, Valentine. Feminism and Islamic Fundamentalism: A Secularist Interpretation. *Journal of Women's History*. 2001, **13**(1), S. 43.

<sup>39</sup> MOGHADAM, Valentine M. Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 2002, **27**(4), S. 1158.



důvodu by to měla být žena a ne náboženství, kdo stojí v centru zájmu této teorie a praxe.<sup>40</sup>

Stejný názor zastává íránská socioložka a zakladatelka Národní unie žen Haideh Moghissi, kterou znepokojuje předčasné oslavování islámského feminismu. Namítá, že náboženská příslušnost je pouze jedním z mnoha možných aspektů identity muslimských žen. Na rozdíl od Valentine Moghadam, Moghissi vnímá islám jako náboženství založené na genderové hierarchii a proto nemůže tvořit rámec pro boj za genderovou rovnost. Zároveň varuje před obhajováním feministických projektů v rámci islámského diskursu. Podle Moghissi tím ženy napomáhají legitimizovat nábožensko-politickou diktaturu.<sup>41</sup> Stejně jako Haideh Moghissi i Najereh Tohidí, íránská psycholožka a socioložka, specializující se na genderová a ženská studia a islám, zdůrazňuje, že náboženství je pouze jedna z determinant identity muslimských žen, navíc jeho finální dopad je modifikován skrze státní politiku, vzdělávací systém a ostatní sociokulturní instituce.<sup>42</sup> V tomto ohledu i mnoha jiných je proto islám nedostačující jako základ k formování genderově vyvážené společnosti.

Hlavní překážkou pro muslimské ženy je zase podezření, že tento termín byl vykonstruován západními antropology ve snaze označit a kategorizovat nově vznikající fenomén. Toto hegemonické označení činí nejen z muslimských feministek, ale i žen obecně pouhý objekt zkoumání západních expertů na feminismus, kteří pozorují, jak se tento fenomén rozvíjí v oblastech s většinou muslimskou populací. Mnozí muslimští učenci, převážně muži, tento fenomén vnímají jen jako další pokus o neokolonialismus.

Islámský feminismus byl zpočátku kritizován také jako fenomén převládající v diaspoře a u konvertitů. Mnoho průkopnic tohoto nového projektu studovalo a působilo zpočátku v exilu nebo k islámu konvertovaly, jako v případě afroameričanky afrického

---

<sup>40</sup> MOGHADAM, Valentine. Feminism and Islamic Fundamentalism: A Secularist Interpretation. *Journal of Women's History*. 2001, **13**(1), S. 45.

<sup>41</sup> BAHÍ, Riham. Islamic and secular feminisms: A two discourses mobilized for gender justice. *Contemporary Readings in Law*. 2012, **3**(2), S. 142.

<sup>42</sup> Tamtéž. S. 143.

původu, doktorky islámských studií Aminy Wadúd, která však označení svých aktivit jako islámský feminismus odmítá, stejně jako Pákistánka, doktorka mezinárodních studií Asma Barlas, pracující z exilu v Americe.

Ne všichni jsou však k tomuto termínu skeptičtí. Egyptská antropoložka Fadwa El Guindi vnímá tento termín jako užitečný: „je to feminismus, protože žádá osvobození ženství a je islámský protože jeho předpoklady vycházejí z islámských principů a hodnot“.<sup>43</sup> Miriam Cook ve své publikaci *Women Claim Islam* hovoří o islámském feminizmu jako o fenoménu postmoderní doby a reakci na rostoucí islamistické tendence na jedné straně a zvyšujícími se tlaky na modernitu na straně druhé.<sup>44</sup> Zmiňuje také neologismus zvaný *muslimwomen*, který s touto problematikou úzce souvisí. Podle Miriam Cook se jedná o nový způsob identifikace snoubící gender s náboženským vyznáním, který překlenuje etnickou, kulturní, historickou či filozofickou diverzitu. To napomáhá tvorbě povědomí o nově vznikající globální komunitě. Tuto identifikaci však vytvořili pro muslimské ženy vnější aktéři, nemuslimové a muži, a je spjat s rostoucí islamofobií posledních desetiletí. Přesto některé ženy tento termín vítají a ztotožňují se s ním jako se svou novou identitou, zatímco jiné jej odmítají pro jeho negativní konotace.<sup>45</sup>

Analogii nalezneme také v případě termínu islámský feminismus. Některé ženy jej odmítají s argumentem, že islám, jakožto „velké náboženství“ nemůže být pouhým přívlastkem nebo jen částí feminismu, jakožto zastřešující celosvětové ideologie. Navíc islám je ve své podstatě humanitní a spravedlivý, tudíž nepotřebuje žádnou feministickou agendu, která nabádá, jak se chovat k ženám. Z tohoto důvodu vnímají spojení islámský feminismus jako přebytečné a ofenzivní.<sup>46</sup> Omaira Abú Bakr oponuje, že přívlastek islámský naopak poukazuje na to, že znepokojení nad ženskou otázkou a snaha tento problém řešit, se odehrává v rámci určitého sdíleného sociálního, historického a náboženského kontextu. Islámský feminismus je proto hlavně termínem označujícím

---

<sup>43</sup> AL -SHARMANI, Mulki. *Islamic Feminism. Approaching Religion*. 2014, 4(2), s. 86.

<sup>44</sup> ABOU-BAKR, Omaira. *Islamic Feminism? What's in a name? Preliminary Reflections*. 2011. [online].

<sup>45</sup> COOKE, Miriam. *Women claim Islam: creating Islamic feminism through literature*. New York: Routledge, 2001. S. 57

<sup>46</sup> ABOU-BAKR, Omaira. *Islamic Feminism? What's in a name?: Preliminary Reflections*. 2011. [online].

úsilí muslimských aktivistek, které svou agendou dokazují, že se rozhodně nejedná o žádný hegemonický konstrukt Západu, nýbrž o nově vznikající oblast islámského poznání.<sup>47</sup>

Termín islámský feminismus se poprvé objevil v teheránském dámském časopise *Zanan*, založeném roku 1992. Roku 1996 jej použila saudská akademička Mai Jamani ve své knize *Feminism and Islam*.<sup>48</sup> Téhož roku se tento termín objevil poprvé také na Západě, kdy na jeho existenci odkázala také americká teoložka Rita M. Gross ve své publikaci *Feminism and religion*.<sup>49</sup> Rita M. Gross získala doktorský titul na Chikágské univerzitě v roce 1975 v oboru historie náboženství. Ve své disertační práci *Exclusion and Participation: The Role of Women in Aboriginal Australian Religio* se jako první soustředila na ženy v náboženství. Této problematice se věnovaly i další západní autorky. Mezi ně patřila původem norská profesorka teologie Kari Elisabeth Børresen a její publikace *Women in World Religions* nebo *Religion, Feminism and Family* a Kari Vogt rovněž norská historička náboženství se specializací na islám. Omaima Abou Bakr však namítá, že problémem těchto studií je přístup autorek k náboženství a genderové problematice, potažmo feminismu, jakožto ke dvěma vzájemně se vylučujícím perspektivám, kde jedna z těchto perspektiv dominuje nad tou druhou, převážně sekulární feministická ideologie vítězí nad islámskou vírou. Z tohoto důvodu dle Omaimy Abou Bakr Miriam Cook definuje islámský feminismus jako „kritiku islámské historie nebo hermeneutiky s akcentací na pronikavou nespokojenost, ne-li hořkost z náboženství“.<sup>50</sup> A tato polarizace vede v konečném důsledku ke vzniku dvou odlišných doktrín islámského feminismu a sekulárního feminismu.

Zajímavá je v tomto ohledu také diskuze, týkající se zahalování. Otázka je zřejmá, může žena zahalená *hidžábem* být feministkou? Jak jsem již nastínila, mnoho nejen západních aktivistek a feministek stále vnímá *hidžáb* jako symbol zotročení muslimských žen. Egyptská antropoložka Nadia Abú Zahra vnímá zahalování jako součást „...postavení mužů, moc, bohatství a mužnost. Také mužům napomáhá zachovat dojem mužnosti,

---

<sup>47</sup> ABOU-BAKR, Omaima. *Islamic Feminism? What's in a name?: Preliminary Reflections*. 2011. [online].

<sup>48</sup> TONNESSEN, Liv. *Islamic Feminism*. Ahfad University for Women, Sudan: CMI, 2014, S. 2

<sup>49</sup> ABOU-BAKR, Omaima. *Islamic Feminism? What's in a name?: Preliminary Reflections*. 2011. [online].

<sup>50</sup> Tamtéž.

ale muži toto nepřiznají, naopak prohlašují, že jeden z důvodů zahalování žen je chránit jejich čest.<sup>51</sup> Naopak irácká aktivistka Basima Bezirgan nevidí hlavní problém v zahalování: „Ve srovnání s opravdovými problémy mezi muži a ženami v současném Blízkém východě, je zahalování jako takové nedůležité.“<sup>52</sup> Mohlo by se zdát, že tolik omílaný problém se zahalováním muslimských žen byl těmto ženám v podstatě vnucen západním etnocentrickým vnímáním a neschopností odhlédnout od fyzického nepohodlí, které pro nezúčastněné pozorovatele *hidžáb* představuje a nahlédnout do jeho podstaty, jak ve svém výroku shrnula manželka saúdsko-arabského ambasadora v Londýně pro *The Washington Post*: „Kdybych to všechno chtěla svléci, udělala bych to již dávno. Pro mě to neznamena zdaleka tolik jako pro vás.“<sup>53</sup> Islámské feministky nevidí rozpor mezi zahalováním a proklamováním ženských práv a svobod, jelikož závoj nepředstavuje skrývání ale naopak veřejnou manifestaci jejich víry a naznačuje, že se zahalenými ženami se má jednat s respektem, jako s rovnocennými věřícími. Jiný postoj sdílí sekulárně orientované feministky, které se odkazují na Hudu Šarawí, ranou egyptskou aktivistku a zakladatelku prvního egyptského ženského hnutí *Ženská unie (Women's Union)*, která naopak svůj závoj na veřejnosti roku 1923 demonstrativně sundala na znamení vzdoru vůči přístupu tehdejší společnosti k ženám.<sup>54</sup>

Čímž se dostávám blíže k polarizaci feminismu na Blízkém východě a bližší definici toho, co dnes představuje termín islámský feminismus. Jednotného názoru, co zahrnuje či nezahrnuje tento termín, se lze dobrat jen stěží, vzhledem k již zmíněným rozporům ohledně vzniku a používání tohoto termínu. Pro srozumitelnost a zjednodušení proto použiji vysvětlení, které samotné ženy označované za islámské feministky považují za uspokojivé, konkrétně čerpám z eseje Oaimy Abú Bakr, spoluzakladatelky egyptského ženského hnutí *Women and Memory Forum*. Nutno však dodat, že islámský feminismus není monolit, i zde existují frakce, ať již na základě vědeckého přístupu nebo konkrétních požadavků. Všeobecný cíl však zůstává stejný a tím je žena. „Islámský feministický výzkum

---

<sup>51</sup> FERNEA, Elizabeth a Robert FERNEA. Symbolizing roles: Behind the veil. *Conformity and conflict*. 1986. S. 243

<sup>52</sup> Tamtéž. S. 243

<sup>53</sup> Tamtéž. S. 243

<sup>54</sup> Tamtéž. S. 243.

je prováděn vzdělanými muslimskými ženami a aktivistkami, které nejen kritizují islámskou historii a hermeneutiku, ale vytvářejí alternativy a snaží se najít řešení inspirované islámskými hodnotami.“<sup>55</sup>

Současný islámský feminismus má stále ještě charakter spíše vědeckého či akademického projektu nežli aktivistického hnutí. Jedná se o úsilí a přístup vzdělaných muslimských žen, převážně akademiček, k otázkám genderové nerovnosti, se kterými operují v rámci islámského diskursu. Tyto akademičky jsou přesvědčeny, že veškeré principy, zajišťující ženám práva a svobody a které dokládají spirituální, etickou i právní rovnost mezi mužem a ženou, jsou obsaženy v základních textových pramenech islámu, kterými jsou Korán a Sunna. Tyto principy je nutné extrahovat a přeformulovat v nové genderově vyvážené perspektivě, jelikož dostupná exegetická díla vytvořená muži tuto perspektivu přehlížejí a upřednostňují svou vlastní. Cílem vzdělaných muslimských žen je kritická analýza těchto patriarchálně založených výkladů Koránu a produkce alternativních exegezí, které jsou rovnostářské a zároveň v souladu s islámskými teologickými i etickými principy, ze kterých vycházejí.<sup>56</sup> Výstižně tuto pozici shrnula Asma Barlas: „Uvědomila jsem si, že ženy a muži jsou si rovni ne díky čtení feministických textů, ale díky čtení Koránu.“<sup>57</sup>

Přesto se tato nově vznikající ideologie na Blízkém východě zpočátku šířila jen velmi pozvolna, což mimo již zmíněnou nedůvěru vůči termínu islámský feminismus způsobuje také fakt, že země Blízkého východu patří celosvětově mezi země s nejmenším podílem zaměstnaných žen vůbec. Zatímco na jedné straně země, postižené válkou a nepokoji, jako je v současné době Sýrie nebo nepokoji dlouho zmítaný Jemen, poskytují ženám jen velmi málo pracovních příležitostí, na straně druhé ve státech zálivu s rentiérským typem ekonomiky ženy pracovat nepotřebují. Ať se jedná o první nebo o druhý případ, s nedostatkem financí a neschopností stát se ekonomicky nezávislým subjektem, ženy na Blízkém východě nenacházejí motivaci k tomu se jakkoliv organizovat

---

<sup>55</sup> ABOU-BAKR, Omaima. *Islamic Feminism? What's in a name?: Preliminary Reflections*. 2011. [online].

<sup>56</sup> AL -SHARMANI, Mulki. *Islamic Feminism. Approaching Religion*. 2014, 4(2), S. 86.

<sup>57</sup> TONNESSEN, Liv. *Islamic Feminism*. Ahfad University for Women, Sudan: CMI, 2014, S. 2.

a přispívat k sociopolitické a ekonomické debatě.<sup>58</sup> V tomto ohledu naopak uspěla Malajsie, která se stala živnou půdou pro ženská hnutí mezinárodního významu, jako jsou *Sisters in Islam* a především mladší hnutí pod taktovkou islámského feminismu *Musawah*, založené roku 2009 v Kuala Lumpur.<sup>59</sup>

Malajsie disponuje silnou střední třídou, kde velkou část pracujících tvoří ženy (45% v roce 2014 se stále rostoucí tendencí).<sup>60</sup> Dalším indikátorem úspěchu je pluralismus. Ačkoliv je islám uveden v ústavě jako státní náboženství, Malajsie garantuje svobodu vyznání a manifestaci víry, stejně jako politického názoru, což muslimským aktivistkám napomáhá při operování v rámci jurisprudence a při ovlivňování náboženského diskursu. Za hnutí *Sisters in Islam* se v době jeho vzniku postavila i tehdejší malajská premiérka Mahathir bin Mohamad, hlavní opoziční silou muslimských feministek v Malajsií tak zůstávají sekulární feministky, přestože obě skupiny bojují za stejnou věc.

## 2.4. Arabské jaro

Jak jsem již zmínila, myšlenka islámského feminismu zpočátku prostupovala zeměmi Blízkého východu ve srovnání s Malajsií velmi pozvolna. Významný posun ve vnímání tohoto nového fenoménu na Blízkém východě představuje podle doktora sociologie a islámských studií Ryana Caldera arabské jaro. Během roku 2011 působil doktor Calder v libyjském Benghází, odkud psal články pro *The Atlantic* a *Foreign Policy*. Během probíhajících demonstrací upozoroval, jak vzájemné nadšení pro změnu a solidarita posouvá hranice v chování mužů k ženám. „Bylo zde kolektivní nadšení poháněné solidaritou a pocitem, že my všichni jsme plnohodnotné lidské bytosti.“<sup>61</sup> Stejný postup pozorovala také káhirská akademička Mulki al-Šarmani v Egyptě: „Byla to Asma Mahfouz – žena – kdo zažehl lednové povstání a vyzval mladé lidi do ulic.“<sup>62</sup> Ženy se od počátku ochotně zapojovaly do demonstrací v naději, že protesty představují

---

<sup>58</sup> SEGRAN, Elizabeth. The rise of islamic feminists. *Nation*. 2013, **297**(25), S. 12.

<sup>59</sup> SEGRAN, Elizabeth. The rise of islamic feminists. *Nation*. 2013, **297**(25), S. 14.

<sup>60</sup> The World Bank Group. *Labor force participation rate, female (% of female population ages 15+)* (modeled ILO estimate) [online].

<sup>61</sup> SEGRAN, Elizabeth. The rise of islamic feminists. *Nation*. 2013, **297**(25), S. 15

<sup>62</sup> Tamtéž. S. 15

příležitost moci ovlivnit nebo zasáhnout do nastávajících sociálních a politických reforem. O to větší bylo jejich zklamání po skončení demonstrací.

Ačkoliv ženy v průběhu arabského jara sehrály mnohdy klíčové role, v médiích o jejich aktivitách napsáno mnoho nebylo. Jejich role byly bagatelizované, přestože sociální sítě aktivistek nasvědčovaly opaku.<sup>63</sup> Literatura shrnující hlavní události arabského jara v Egyptě (ميلاد في التحرير – *Zrození na Tahrír*, سبعة ايام في التحرير – *Sedm dní na Tahrír*) od autorů Fuada Qandila a Hišámala Kašána vykresluje ženy jako následovnice mužů, zmatené z probíhajících událostí a vystrašené vyrazit do ulic a hrát klíčovou roli vedle svých mužů.<sup>64</sup> K posílení tohoto dojmu autoři ještě více vyzdvihli účast mužů na revoluci a oslavovali jejich odvahu a duchaplnost, s níž revoluci ovládli, zatímco ženy byly zatýkány a nuceny se ve vazbě svlékat a podstoupit test panenství. Vojáci měli pořizovat jejich nahé fotografie a videa, o čemž se však již ani jeden z autorů nezmiňuje.<sup>65</sup> V pozdější konfrontaci armáda na svou obhajobu uvedla, že se mělo jednat o zdůraznění patriarchálního uspořádání egyptské společnosti a o připomenutí, že spořádané ženy patří domů. Události dále gradovaly sexuálními útoky na demonstrující ženy a vyvrcholily nařčením Asmy Mahfouz, vůdčí ženské osobnosti ze špionáže pro Spojené státy a snahy rozvrátit režim v Egyptě.<sup>66</sup>

V podobném duchu se nesly i následné volby v Egyptě v listopadu roku 2011, kdy byla kvóta pro vstup žen do parlamentu zrušena. Výsledkem byla pouhá dvě procenta zastoupená ženami v horní i dolní komoře egyptského parlamentu, v červnu byla navíc dolní komora parlamentu zrušena Nejvyšším ústavním soudem, čímž zastoupení žen znovu kleslo na pouhých osm zástupkyň. Nízké zastoupení žen ve vládě bylo dalším signálem, že nově vzniklá vláda nepřinese v otázkách genderu velký posun, což se v zápětí potvrdilo, když Muslimské bratrstvo a strana *al-Nour* bojkotovali návrhy na zrušení několika zákonů, které znevýhodňovaly ženy.<sup>67</sup> Kde Muslimské bratrstvo naopak využilo žen ve svůj prospěch, byla kauza okolo přijetí konvence Organizace spojených národů

---

<sup>63</sup> OLIMAT, Muhamad. *Arab Spring and Arab Women*. Hoboken: Taylor and Francis, 2013. S. 70

<sup>64</sup> Tamtéž. S. 70

<sup>65</sup> *What made her go there? Samira Ibrahim and Egypt's virginity test trial*. 2012. [online].

<sup>66</sup> OLIMAT, Muhamad. *Arab Spring and Arab Women*. Hoboken: Taylor and Francis, 2013. S. 82

<sup>67</sup> Tamtéž. S. 83

CEDAW (Konvence na eliminaci všech forem diskriminace proti ženám), kdy ženy spřízněné s Muslimským bratrstvem proklamovaly, že přijetí této konvence je manifestací ateismu a tudíž by konvence neměla figurovat v legislativním a ústavním procesu Egypta.<sup>68</sup> Podobný průběh měly události arabského jara také v Tunisu, Libyi a Jemenu, kde v očích mnoha žen tolik nadějná revoluce přinesla spíše zklamání. Margot Badran v tomto ohledu nabízí zajímavé srovnání týkající se využívání žen jako symbolů revoluce a vzpomíná na boje o nezávislost v muslimských zemích, kdy byly ženy voleny do nacionalistických hnutí a vyzdvihovány jako symboly národa.<sup>69</sup> To vše ale jen do doby, než byla nezávislost vybojována, poté byly ženy odsunuty zpět do ústraní, stejně jako tomu bylo po vládních převratech roku 2011.

Přesto události arabského jara představují pro muslimské feministky značný posun. Události v průběhu egyptských demonstrací a zatýkání demonstrujících žen, vzbudily vlnu solidarity a hlavně vyvolaly u mnoha žen zájem o problematiku genderové rovnosti, ať už se s termínem islámský feminismus ztotožňují nebo nikoliv. Tuniská profesorka na univerzitě v Manoubě Amel Grami, která během demonstrace podporovala své studenty, nahlíží na události arabského jara vesměs optimisticky: „Ovšemže čelíme hoře obav, ale důležité je, že ženy jsou připraveny jim čelit. Utvářejí si nové identity a vyhrazují si nová místa tam, kde donedávna byly neviditelné.“<sup>70</sup>

## 2.5. Typologie islámského feminismu

Jak jsem již zmínila, islámský feminismus nemá unifikovanou agendu. Pro snazší orientaci v problematice je možné autorky a akademičky působící v rámci tohoto konceptu rozdělit dle nejrůznějších kritérií, jakými je například hermeneutický přístup jednotlivých autorek, používaná metodologie, oblast působnosti, adresáti a mnoho dalších. V praxi se tato kritéria samozřejmě překrývají a žádná oblast nezůstává zcela izolovaná.

---

<sup>68</sup> OLIMAT, Muhamad. *Arab Spring and Arab Women*. Hoboken: Taylor and Francis, 2013. S. 67

<sup>69</sup> BADRAN, Margot. Understanding Islam, Islamism and Islamic Feminism. *Journal of Women's History*. 2001, **13**(1), S. 49.

<sup>70</sup> FRIEDLANT, Elliot. *Dr. Grami: Feminism, Activism and the Arab Spring*. 2014. [online].



Pro lepší přehlednost začínám tím nejobecnějším kritériem, kterým je dle mého názoru adresát. Dle tohoto kritéria můžeme islámský feminismus rozdělit na nacionální a transnacionální.<sup>71</sup> Transnacionální publikace vznikají na akademických pracovištích a jsou adresována především ostatním učencům. Publikována jsou převážně v anglickém jazyce, ze kterého jsou dále překládána dle potřeby do dalších jazyků. Tematicky se tato díla ocitají na velmi širokém poli působnosti, díla autorek se dotýkají sociálních věd, humanity obecně, islámských studií, genderových studií a mnoha dalších témat. Tato literatura má blíže k nově vznikající vědní disciplíně nežli k aktivistickému hnutí, přesto jsou přeložená díla těchto autorek do arabštiny inspirací pro aktivní ženská hnutí, která z nich čerpají svůj teoretický rámec. Mezi nejznámější anglicky píšící autorky patří Fatima Mernissi, Ziba Mir Hosseini, Amina Wadúd nebo Omaima Abú Bakr, které však působí zároveň na nacionální úrovni.

Druhou kategorií na základě tohoto kritéria je nacionální islámský feminismus. Sem řadíme autorky a aktivistky píšící v národních jazycích. Silnou základnu nacionálního feminismu na Blízkém východě najdeme v Íránu, Maroku, Severní Africe a v Egyptě.<sup>72</sup> Na rozdíl od transnacionálních autorek a hnutí, nacionální hnutí mají aktivizační potenciál a nabývají konkrétnějších podob. Od teoretického rámce se dostávají až ke konkrétním požadavkům a krokům, které mají v různých zemích různý dopad na politickou scénu.

Druhým kritériem pro snazší orientaci je pole působnosti muslimských feministek. Jak jsem již zmínila, transnacionálně působící autorky se věnují nejen genderovým otázkám, ale všem sociálním vědám, humanitním studiím, antropologickým studiím, a podobně. Ráda bych však věnovala pozornost hlavně islámským studiím a genderu, kde se autorky specializují na různé oblasti, které přímo ovlivňují životy muslimských žen. Jedná se o studium základních textových pramenů islámu a islámských tradic. Práce muslimských feministek se v této oblasti zabývají kritickým rozbořem exegetických děl a produkcí alternativních výkladů Koránu (Amina Wadúd, Asma Barlas, Omaima Abou Bakr), nebo se věnují *fiqhu* a islámskému soudnictví (Kecia Ali, Ziba Mir Hosseini),

---

<sup>71</sup> AL-SHARMANI, Mulki. Islamic Feminism. *Approaching Religion*. 2014, 4(2), S. 86.

<sup>72</sup> Tamtéž. S. 86.

popřípadě zkoumají Sunnu a súfijské tradice (Sadíjja Šaikh).<sup>73</sup> Rozpracovávání islámských studií z nové perspektivy je hlavní agendou islámského feminizmu, od které se odvíjejí všechny další oblasti poznání, vše však musí být v souladu se základními etickými a teologickými principy islámu.

### **3. Průkopnice islámského feminizmu**

Jelikož jsem v první kapitole svojí práce uváděla argumenty mnoha žen k nejrůznějším problémům, týkajících se vzniku a vývoje feminizmu na Blízkém východě a problémům s tím souvisejících, ráda bych některé z těchto žen představila blíže a nastínila, v čem tkví jejich přínos současnému feminizmu na Blízkém východě. Jak jsem již zmínila v předchozí kapitole, termín islámský feminizmus je poměrně problematický a některé autorky se s takovýmto označením neztotožňují, proto pro tento výčet významných autorek islámského feminizmu nemíním islámským feminizmem určitý aspekt identity, ale pouze deskriptivní kategorii založenou na způsobu analýzy dané problematiky.

Předtím než přistoupím k moderním autorkám islámského feminizmu, ráda bych zmínila jednu velmi kontroverzní, leč klíčovou osobnost, která zásadním způsobem formovala feministické povědomí v Egyptě již od jeho rané fáze. Svým způsobem se jedná o proto-islámskou feministku, přestože její feministické ambice jsou jistě zpochybnitelné. Tou ženou byla Zajnab al-Ghazálí.

#### **3.1. Zajnab al-Ghazálí**

Není možné věnovat se feministické ideologii, aniž bychom nenarazili na toto jméno. Zajnab al-Ghazálí je z dnešního pohledu velmi kontroverzní osobností egyptských dějin obecně. Mnoho antropologů se pokoušelo analyzovat její život a dílo a mnoho jich na této kontroverzi ztroskotalo. Ačkoliv by nebylo správné nazývat Zajnab al-Ghazálí feministkou, jelikož ona sama toto označení celý život vehementně odmítala, pokusím

---

<sup>73</sup> AL-SHARMANI, Mulki. *Islamic Feminism. Approaching Religion*. 2014, 4(2), S. 86.

se zde nastínit její přínos feministické ideologii, který je patrný dodnes hlavně v oblasti islámského feminizmu.<sup>74</sup>

Zaj nab al-Ghazálí byla osobností snoubící několik zdánlivě neslučitelných ideologií. Jakožto dcera místního náboženského lídra, byla od útlého věku vedena ke zbožnosti a zachování tradičních hodnot, její dospívání bylo ovlivněno nacionalistickými tendencemi v Egyptě společně s feministickým probuzením a již jako šestnáctiletá se stala členkou Egyptské feministické unie.<sup>75</sup> Později jako jedna z hlavních lídrů Muslimského bratrstva zastávala Zaj nab al-Ghazálí spíše konzervativní postoj. Specifický byl pak především její postoj k ženám, který je nejčastěji napadán antropology jako pokrytecký.

Zaj nab al-Ghazálí se narodila v roce 1917 v Egyptě.<sup>76</sup> Její otec jakožto místní náboženský lídr vedl od útlého věku al-Ghazálí ke zbožnosti a úctě k tradičním hodnotám. Vůdčí ideologií v Egyptě té doby byl již mnohokrát zmiňovaný nacionalismus a s ním spojené feministické probuzení, které bylo od počátku záležitostí nejvyšší třídy káhirské společnosti. Po získání nezávislosti Egypta v roce 1922 začaly růst politické ambice feministek, které však byly zmařeny rozpuštěním ženského křídla strany *Wafd*, jak jsem již nastínila v předchozí kapitole. O rok později proto tato ženská elita založila vlastní organizaci v čele s Hudou Šaráwí, jejíž členkou se ve svých šestnácti letech stala také Zaj nab al-Ghazálí. Řeč je o již zmiňované Egyptské feministické unii. Zaj nab al-Ghazálí vnímala důležitost žen ve společnosti, bohužel však v jiném kontextu, než jak jej prezentovala tato ženská unie. Káhirská ženská elita se často setkávala s vysoce postavenými ženami z Evropy a Turecka, od nichž přejímala některé názory na ženskou problematiku, a ačkoliv se tyto vysoce postavené Káhiřanky samy považovaly za dobré muslimky, Zaj nab al-Ghazálí od počátku toto přejímání západních vlivů ostře kritizovala. Zpochybňování tradičního postavení žen v muslimské společnosti od počátku vnímala jako

---

<sup>74</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 5.

<sup>75</sup> MAHMOOD, Saba. *Politics of piety the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. S. 69.

<sup>76</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 1.

západní vynález.<sup>77</sup> Pokusy Evropanů přesvědčit egyptské ženy o tom, že potřebují zachránit, byl dle ní propagandistický akt, který má za úkol rozvrátit egyptskou tradiční společnost a využít ženy jako pracovní sílu pro imperialistické účely. Dle al-Ghazálí spočívala důležitost a nenahraditelnost role žen ve společnosti ve zbožnosti a oddanosti Bohu a své rodině. Ženy byly těmi nositelkami všech tradičních hodnot, na kterých záviselo blaho celé společnosti. Žena byla odrazem a symbolem společnosti a byla-li tato žena ovlivněna a zkorumpována cizími zkaženými vlivy, pak to byla známka toho, že i celá společnost je prohnílá.<sup>78</sup>

Odlišný pohled na ženskou otázku se ukázal být nepřekonatelný, a proto al-Ghazálí Egyptskou feministickou unii opustila, aby roku 1936 založila vlastní organizaci *Džamiat al-Sajidat al-Muslimín* (Muslimskou ženskou asociaci).<sup>79</sup> Vlivem ideologických rozporů tak byly ustaveny dva ideologické směry feminizmu. Prozápadní feminizmus, často také označovaný jako sekulární, čerpající myšlenky a principy ze západních ideologií a islámský feminizmus, hledající odpovědi v rámci stávajícího náboženského diskursu. Sekulární feministky vinily z úpadku postavení žen ve společnosti tradiční patriarchální uspořádání této společnosti, zatímco al-Ghazálí spatřovala problém v nedostatku zbožnosti ve společnosti a v odklonu od tradičních hodnot. Většina tehdejších žen se ztotožňovala s oběma argumenty. Zatímco Egyptská feministická unie stavěla do centra zájmu ženy a byla přístupná rovněž křesťankám i židovkám, Muslimská ženská asociace přijímala pouze muslimské ženy.<sup>80</sup> Asociace fungovala zprvu jako charitativní hnutí pro ženy a děti, později začala ženám poskytovat také vzdělání v náboženských otázkách. V rámci spolupráce s *al-Azhar*, nabízela šestiměsíční kurzy exegeze a islámského práva. Vyškolené ženy poté mohly předávat tyto dovednosti dál a vytvářet tak nábožensky uvědomělou společnost.<sup>81</sup> Sama al-Ghazálí neměla přístup k náboženskému vzdělání, učila se sama. Výborných výsledků dosahovala hlavně v oblasti rétoriky, kde měla velký úspěch. To byl

---

<sup>77</sup> MAHMOOD, Saba. *Politics of piety the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. S. 70.

<sup>78</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 8.

<sup>79</sup> Tamtéž. S.

<sup>80</sup> MAHMOOD, Saba. *Politics of piety the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. S. 69.

<sup>81</sup> Tamtéž. S. 67.

také jeden z důvodů, proč ji později Hassan al-Banná vyzval, aby se přidala k Muslimskému bratrstvu. Muslimské bratrstvo mělo velký úspěch u mužů, chyběl však někdo, kdo by dokázal zaujmout i ženské osazenstvo. Přestože al-Ghazálí výzvu přijala, Muslimskou ženskou asociaci s Muslimským bratrstvem nikdy oficiálně nepropojila.<sup>82</sup>

Rozporuplnou osobnost Zajnab al-Ghazálí svým vlivem částečně formovalo několik významných osobností. První z nich byl otec egyptského feminismu Qásim Amín. Právník a spisovatel, autor knihy *Tahrír al-Mara* (Emancipace žen) publikované roku 1899 v Káhiře. Jak je patrné z názvu jeho knihy rovněž průkopník ženské emancipace. Qásim Amín stejně jako al-Ghazálí zastával názor, že status žen určité společnosti je indikátorem úrovně civilizovanosti, které daná společnost dosáhla.<sup>83</sup> Shodovala se i jejich kritika nedostatku vzdělání u žen. Amin však zašel ještě dál, kriticky se vyjadřoval k polygamii, k vyčleňování žen z veřejného života, k zahalování a k zákonům usnadňujícím mužům rozvod. Zároveň velebil evropský způsob genderové rovnosti a vyzýval egyptskou společnost, aby osvobodila své ženy. Příčinu útlaku žen spatřoval v poklesu morálky celé společnosti i mužů. Aby mohla egyptská společnost dosáhnout úrovně pokroku podobně jako Evropa, bylo nutné, aby přijala stejné normy. Zároveň však věřil, že veškerých těchto norem lze dosáhnout skrze moderní reinterpetaci Koránu a islámského práva.

Zajnab al-Ghazálí však odmítala tento postoj s argumentem, že to, co Amín propaguje, je pouze záměna islámské mužské dominance nad ženami za západní mužskou dominanci. Al-Ghazálí argumentuje, že motivem západních mužů pro liberalizaci žen je pouhá lenost a vypočítavost. Západní muži prodávají čest svých žen, které pracují na veřejných místech, kde se denně setkávají s cizími muži, za peníze, kterými ženy přispívají do rodinného rozpočtu, zatímco zanedbávají svou rodinu i děti. Dle al-Ghazálí by na prvním místě každého člověka měl být Bůh. Ženy prokazují svou oddanost Bohu skrze následování cesty, kterou jim Bůh určil. Tou cestou je být dobrou manželkou a matkou, udržovat v rodině živé tradice a vštěpovat budoucím generacím důležitost islámu

---

<sup>82</sup> MAHMOOD, Saba. *Politics of piety the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. S. 68.

<sup>83</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 8.

v každodenním životě.<sup>84</sup> Proto je nutné, aby muslimské ženy nesetrvávaly v ignoranci, nýbrž se vzdělávaly, jelikož mají velkou zodpovědnost ve výchově budoucích Egyptanů.

Dalším člověkem, který ovlivnil smýšlení Zajnab al-Ghazálí byl Sajjid Qutb. Jakožto jedna z předních představitelk Muslimského bratrstva, věnovala al-Ghazálí největší část svého života naplňováním *al-Dawa* (misie).<sup>85</sup> Tato misie představovala pro al-Ghazálí naplňování boží cesty, na níž potkala mnoho inspirativních lidí a jedním z nich byl právě Sajjid Qutb. Jako další z předních představitelů radikálnějšího křídla Muslimského bratrstva, je Qutb známý především pro svou nemilosrdnou kritiku Západu a radikální názory na „léčení“ společnosti ze stavu *džáhilíje*.<sup>86</sup> Ve své knize *Social Justice in Islam* z roku 1945 však Qutb okrajově naráží také na genderovou problematiku. Některé jeho názory znatelně formovaly feministický diskurs, který al-Ghazálí rozvinula v rámci Muslimské ženské asociace. Qutb nevnímá problematiku genderové rovnosti jako něco důležitého, čím by bylo třeba se zvláště zabírat. Rovnost mezi mužem a ženou není o nic více nebo méně důležitá než rovnost jakýchkoliv jiných vztahů ve společnosti.<sup>87</sup> Před bohem jsou si muž i žena rovni a na tom záleží. Kromě toho obě pohlaví mají právo na vzdělání, mohou vlastnit majetek a obě pohlaví také musí platit *zakát*<sup>88</sup>, tudíž jsou si rovni také intelektuálně a finančně.

Genderová rovnost je proto nedůležitá a dle Qutba není ani logické na ní lpět. Vždyť muži a ženy byli Bohem stvořeni odlišní jak fyzicky tak psychicky, což determinuje jejich úlohu ve společnosti, která se vzájemně dokonale doplňuje. Bůh stvořil muže a ženu jako dvě poloviny jednoho celku, ale tyto poloviny nejsou stejné, tudíž je nesmyslné žádat ty samé podmínky pro muže i pro ženy. Role mužů a žen ve společnosti je dle Qutba tak

---

<sup>84</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 10.

<sup>85</sup> Al-Dawa, z arabštiny přeloženo jako „výzva“, byla jedním ze strategických pilířů agendy Muslimského bratrstva. Al-Dawa zahrnovala veškerou sociální činnost od pomoci chudým a potřebným po veřejná kázání a vzdělávání široké veřejnosti v oblasti nejrůznějších témat týkajících se islámu.

<sup>86</sup> Džáhilíja je termín pro označení stavu společnosti před příchodem islámu. Tento stav společnosti je nežádoucí a je třeba jej napravit návratem k islámským kořenům.

<sup>87</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 12

<sup>88</sup> Zakát je označení pro náboženskou daň, vyjádření solidarity s chudými. (Kropáček, 1992)

neměnná jako jejich rozdílné fyziologické znaky.<sup>89</sup> Svou obhajobu islámské společnosti dále staví na pokroku v mezilidských vztazích, který s sebou příchod islámu přinesl, jako například konec zabíjení novorozených dcer. Vše pak zakončuje kritikou misogynní západní společnosti, která využívá atraktivitu žen pro kapitalistické účely a vystavuje tak ženy lačným pohledům cizích mužů, čímž ohrožuje jejich čest. Stejně jako Qutb i al-Ghazálí uznává, že prozápadní feminismus znehodnocuje roli žen jako manželek a matek. Qutbovu radikální rétoriku však zaobaluje do přijatelnější formy.

Ráda bych zmínila ještě jeden aspekt, který je patrný ve vystupování Zajnab al-Ghazálí a tím je súfismus. Před nástupem nacionalismu v regionu, byla súfijská tradice velmi oblíbená a to nejen v Egyptě. Před příchodem Muhammada Alího a jeho reformem byli súfijské řády zodpovědné za vzdělávání místních komunit, provozování náboženských obřadů a formování sociální struktury společnosti. Hledání osobní cesty k Bohu bylo často spjato s překonáváním nepříjemných, často také bolestivých překážek i překonáváním sebe sama. Ti, kteří v této cestě uspěli, se stali súfijskými mistry, na své cestě se maximálně přiblížili Bohu, který s nimi komunikoval skrze nejrůznější zjevení a zázraky, které vykonávali v rámci dané komunity. Každý súfí následoval svého mistra, který mu pomáhal překonat překážky na cestě k Bohu. Al-Ghazálí se takto vzhledla v ideologii Muslimského bratrstva Hasanovi al-Banná. Její oddanost tomuto muži spočívala v šíření jeho ideologie skrze misii, čemuž al-Ghazálí věnovala většinu svého života a nepolevila ani po zatčení a šestiletém uvěznění v egyptském vězení za podezření z přípravy atentátu na prezidenta Násira roku 1965.<sup>90</sup>

Ideologie Hasana al-Banná byla pro al-Ghazálí životní cestou směřující k Bohu a al-Banná byl pro ni jediným člověkem, který dokáže dát *ummu* znovu dohromady. Al-Banná pro ni nebyl pouze učitelem, ale také spojením s Bohem, jediným, kdo jí může ukázat správnou cestu zde na zemi. Její oddanost tomuto muži a jeho ideologii podtrhuje i fakt, že al-Ghazálí opustila svého prvního manžela a požádala o rozvod, jelikož jí bránil ve

---

<sup>89</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 14.

<sup>90</sup> MAHMOOD, Saba. *Politics of piety the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. S. 68.

vykonávání misie.<sup>91</sup> Její druhé manželství již bylo opatřeno smlouvou, která stanovovala důležitost misie a závazek k Hasanovi al-Banná, ve kterém jí její druhý manžel nesměl žádným způsobem bránit.

Odrazem súfijské tradice v životě Zajnab al-Ghazálí byla beze sporu oddanost misii. Pro své následovníky i pro nově příchozí byla al-Ghazálí mistrem. Svě vlastní pohodlí obětovala ve prospěch potřebných, které dle svých vlastních slov přijímala u svých dveří v jakoukoliv denní i noční hodinu. Vzorem pro své následovníky nepřestala být ani po uvržení do egyptského vězení, kde byla vystavena hodinám výslechů a mučení, jemuž však nikdy nepodlehla. Ve svých memoárech často popisuje, jak podporovala ostatní muslimské bratry, aby se nenechali zlomit hanebným režimem. Popisuje také drobné zázraky, které se odehrály během jejího pobytu ve vězení. Při prvním výslechu vězeňští dozorcí po dlouhé sérii otázek a fyzického nátlaku pustili na al-Ghazálí psy: „Ti psi byli neúnavní, zabořujíc své zuby do mé hlavy, mých ramen, zad, hrudi...opakovaně jsem vzývala svého Pána...Ó pane!... Propůjči mi svůj klid... Očekávala jsem, že můj oděv bude naskrz potřísněn krví... Ale k neuvěření, na mém oděvu nebyla ani jediná kapka krve... Můj Bůh je veliký.“<sup>92</sup> Tento příběh a mnoho dalších nápadně připomínají súfijské praktiky svatých, kteří se mohli nechat uštknout hadem, či propíchnout mečem, aniž by jejich tělo bylo viditelně poškozeno. Není však důležité, do jaké míry byly tyto události pravdivé, jejich význam spočíval v obrovském odhodlání al-Ghazálí, které dodalo odvahu všem ostatním bratrům a sestrám vystaveným dlouhému mučení v egyptském vězení.

Al-Ghazálí charakterizovala a poháněla její vzdorovitost. Zpočátku to byl vzdor vůči post-koloniálním západním vlivům, které infikovaly raná feministická hnutí v Egyptě, následovaný odporem vůči Násirově politickému režimu, až po vzdorování vězeňskému mučení. Jediná autorita, kterou al-Ghazálí uznávala, byl Hasan al-Banná, jehož ideologie byla pro ni životní cestou. Vzdorovala však i islámským tradicím, kterým byla dle svého vystupování oddaně zavázaná. To, co platilo pro všechny ostatní muslimské ženy, neplatilo pro al-Ghazálí. Ačkoliv hlásala, že primární místo ženy je doma se svou rodinou,

---

<sup>91</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2), S. 19.

<sup>92</sup> Tamtéž. S. 19.



sama požádala o rozvod se svým prvním manželem, jelikož nechtěla zůstat doma, nýbrž se věnovat činnosti ve veřejném sektoru, což ostatním ženám rozhodně nedoporučovala. Nikdy však nepochybovala, že její konání by bylo v rozporu s islámskými tradicemi. Mnozí kritici, zkoumající její celoživotní dílo nedokážou tuto kontroverzi interpretovat jinak, než že se jednalo o pokrytecké chování.<sup>93</sup>

Al-Ghazálí byla aktivní také jako autorka, ať už se jednalo o novinové články nebo knihy, které po sobě zanechala. Co se týče žen a jejich role ve společnosti, al-Ghazálí ve svých publikacích stále zdůrazňuje tři důležité body: muslimská žena je základem úspěchu islámské společnosti, musí naplňovat své povinnosti v rámci islámské misie a musí odmítnout zlo, které s sebou přináší západní imperialismus, který infikoval společnost během kolonizace.<sup>94</sup> Al-Ghazálí odmítá orientalistický pohled na muslimskou ženu jako na utlačovanou oběť. Naopak žena je základním stavebním kamenem celé civilizace, měla by být uznávaná a oceňovaná jako učitelka národa a matka budoucích generací muslimů. Z důvodu takovéto zodpovědnosti je třeba dbát na to, aby ženy byly vzdělané, ctnostné a zbožné. Zároveň zdůrazňuje důležitost role žen v misii. Ženy nesmějí ignorovat svou povinnost boje za zlepšení už zkorumpované islámské společnosti, jejich úloha v tomto směru je ještě významnější než úloha mužů. „Bratrstvo shledává ženy jako klíčovou součást islámské výzvy. Ony jsou ty nejaktivnější, protože muži musí pracovat. Ony jsou ty, kdo utváří takové muže, které potřebujeme k naplnění islámské výzvy.“<sup>95</sup> A konečně odmítnutí západního imperialismu a s ním spojeného kapitalismu, sekularismu a západního feminismu jako řešení úpadku společnosti je posledním, ne však méně důležitým krokem k nápravě islámské společnosti. Takovéto ideologie dle al-Ghazálí snižují hodnotu žen ve společnosti na úroveň zboží. „Pro pár haléřů zaprodáváme naše mateřství a pak se ptáme na roli žen ve společnosti? O jaký druh společnosti se jedná, kde domov, který je jádrem společnosti, je zničen rozpolcením žen mezi domovem a prací.“<sup>96</sup> Přesto al-Ghazálí zastává právo žen na aktivní participaci v hnutích za nápravu společnosti

---

<sup>93</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2), S. 39.

<sup>94</sup> Tamtéž. S. 22.

<sup>95</sup> Tamtéž. S. 23.

<sup>96</sup> Tamtéž. S. 23.

a požaduje uznání pravé hodnoty žen, nikoliv však jako princip importovaného západního feminismu, ale jako princip vlastní islámu.

Své postoje prezentovala v magazínu *Nahwa bajt muslim* (K islámské domácnosti), kde v 70. a 80. letech měla svůj sloupek. Tento sloupek ilustrovaný obrázkem vzorné muslimské rodiny byl návodem, jak žít v souladu s božím záměrem. V rámci tohoto sloupku vyšel v lednu roku 1981 článek s názvem *al-Mara al-Muslima* (Muslimská žena), ve kterém al-Ghazalí neskryvá své znepokojení nad tím, kolik žen si spletlo osvobození národa s osvobozením žen v rámci západních feministických tendencí a vyměnilo tak svou víru za falešnou feministickou ideologii propagovanou západem. Zejména pak kritizuje mladé muslimské ženy, které se vzdaly své role matky a začaly pracovat na veřejných postech, za jejich nedbalost. „Vraťte se, mé drahé, domů a zůstaňte tam. Poslouchejte svého manžela a vy i on budete odměněni za svou poslušnost.“<sup>97</sup> Naopak za vzor všem ženám dává hrdinky Koránu, jako byla Eva, Adamova žena, Aiša, Fátima, Chadídža nebo Miriam, přestože tato směsice žen má jen pramálo společného, co se týče role žen ve společnosti.

Dalším neméně zajímavým článkem byl *al-Mara al-Muslima wal-Tahrír al-Quds* (Muslimská žena a osvobození Jeruzaléma), publikovaný o měsíc později, tedy v únoru roku 1981 v časopise *al-Dawa*. V tomto článku al-Ghazalí upozorňuje na zvláštní spojitost mezi ženami a osvobozením Jeruzaléma. Obsazení Jeruzaléma Izraelci znamenalo pro muslimy ztrátu nad kontrolou posvátného místa a Jeruzalém v rukou nemuslimů představuje dodnes pro muslimy velkou prohru. Znovudobytí Jeruzaléma by podle al-Ghazalí pro muslimy znamenalo symbol naděje pro návrat islámu v jeho čisté podobě, proto je povinností všech muslimů, bez ohledu na národnost, věk nebo pohlaví bránit islámský národ a bojovat ve jménu Božím. Co se týče oddanosti Bohu, zde jsou si všichni muslimové rovni, muži i ženy, všichni jsou členové jedné *ummy*, tudíž by měli nést zodpovědnost z toho vyplývající. Dále poukazuje na fakt, že izraelské ženy jsou aktivní v rámci jejich komunity, z čehož Izrael těží a nabádá muslimské ženy, aby s nimi soupeřily

---

<sup>97</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2), S. 31.

a zajímaly se o palestinskou otázku jako o problém muslimského národa.<sup>98</sup> Opět však není specifikováno, zdali ženy mají popadnout zbraně a aktivně se účastnit boje, nebo mají-li pouze verbálně podporovat své okolí a budoucí generace v boji proti sionistickému nepříteli.

Al-Ghazálí neoslovuje ve svých spisech pouze ženy, věnuje se zde také mužům, které napomíná za nečinnost a nedostatek mužnosti. Tituluje je arabským slovem *šabáb*, což v překladu znamená chlapec, nikoliv muž. „Moji synové, kde jsou ti opravdoví muži? Opravdoví muži mají zvláštní sílu, kterou ostatní postrádají. Opravdoví muži mají slávu tam, kde ostatní sklízí porážku a pokoření. Opravdoví muži mají odhodlanost a mají silné ženy, které jsou schopné chránit jejich čest a které poskytují pevný základ pro vybudování státu.“<sup>99</sup> Tento citát nejen napomíná muže, nýbrž poukazuje na to, že muži tento boj nemohou vyhrát bez pomoci svých žen. Ztráta islámské suverenity je zapříčiněna nejen ztrátou ženské ctnosti, ale také ztrátou mužské hrdosti. „Bez muslimských mužů a žen Jeruzalém nikdy nebude navrácen. Ale s muslimskými muži a ženami se Jeruzalém navrátí a budeme zachráněni od hanby...“<sup>100</sup>

Přestože al-Ghazálí nabádá ženy skrze proslovy, články v časopisech nebo své knihy k tomu, aby zaujaly svá místa v domácnostech, bránily svou vlastní čest i čest svých mužů a podporovaly své muže v boji za nápravu islámského národa, sama se tomuto ideálu značně vymyká. Z jejích knih *Return of the Pharaoh* a *Leader among Men* je patrný rozpor mezi její rétorikou a osobním životem.<sup>101</sup> Zatímco ostatním muslimským ženám radí zůstat v domácnostech, sama zaujímá post veřejně známé osobnosti. Zatímco ostatním ženám radí, aby poslouchaly své manžely a podporovaly je, sama svého prvního manžela opustila, aby jí nebránil ve vykonávání misie. Přesto sama sebe ve své autobiografii *Return of the Pharaoh* vnímá jako ženu bezmezně oddanou Bohu, která celý svůj život zasvětila misii i přes všechny útrapy a pronásledování Násirovým režimem. V knize *Leader among Men* dokonce toto pronásledování režimem označuje za symbol cti,

---

<sup>98</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2), S. 33.

<sup>99</sup> Tamtéž. S. 34.

<sup>100</sup> Tamtéž. S. 34.

<sup>101</sup> GHAZALI, Al Zaynab, *Return of the Pharaoh: Memoir in Nasir's Prison*. Kube Publishong Ltd., 2015.

kterým dokazuje, že i jako žena může představovat hrozbu pro sekulární policejní stát.<sup>102</sup> Zároveň si připisuje zásluhy za obnovení a návrat Muslimského bratrstva na scénu po propuštění hlavních lídrů z vězení.

Rozporuplnost Zajnab al-Ghazálí je dodnes vnímána různě. Arabsky psané prameny, pojednávající o jejím životě, nezmiňují jakoukoliv kontroverzi týkající se její osobnosti. Nutno však dodat, že těchto pramenů je jen velmi málo a jedná se většinou spíše o novinové články, nežli o antropologické studie. Jejich společným znakem je vyzdvihování al-Ghazálí jako boží bojovnice, mučednice a ženy oddané misii.<sup>103</sup> Články také často připomínají její utrpení zakoušené během výslechů ve vojenském vězení, jako například časopis *al-Sahwa al-Islamíja*: „...Vyšla z tohoto utrpení s ještě silnější vírou v Boha a s ušlechtilým cílem, kterému věnovala svůj život. Její život byl naplněn neustálou prací směřující k vítězství islámu.“<sup>104</sup> Žádný ze zdrojů se nezmiňuje o feministických principech, které zastávala nebo o její rozporuplné osobnosti.

Mnohem hlubší vhled do problematiky nabízí zdroje zabývající se feministickou teorií, objevující se v dílech Zajnab al-Ghazálí. Tato literatura nabízí zpravidla dva hlavní přístupy. Prvním z nich, jež jsem nastínila výše, je přístup analyzující rozporuplnost osobnosti al-Ghazálí jako pokrytectví. Tato interpretace je nasnadě, vnímáme-li dané nesrovnalosti mezi jejím životem a postojem k ženské otázce jako používání dvojího metru. Doktorka Azza Karam, původem Egyptanka, zabývající se genderovými studiemi a náboženstvím, v současné době pracující jako hlavní poradce Populačního fondu OSN, rozebírá dílo al-Ghazálí v jedné z kapitol své knihy *Women, Islamism and the State*.<sup>105</sup> Porovnává zde pasáže věnované propagaci mateřství a manželství, které následně porovnává s reálným životem al-Ghazálí. Dle Azzy Karam jsou zjištěné nesrovnalosti známkou pokrytectví, které poškozují odkaz al-Ghazálí. Její rady ohledně rodinného

---

<sup>102</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2), S. 24.

<sup>103</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2), S. 37

<sup>104</sup> Tamtéž. S. 37.

<sup>105</sup> KARAM, Azza M. *Women, Islamisms, and the state: contemporary feminisms in Egypt*. New York: St. Martin's Press, 1998.

života ztrácejí legitimitu v konfrontaci s faktem, že ona sama jako bezdětná žena, která se rozvedla se svým prvním manželem, žádnou rodinu nevytvořila.

Podobným směrem se ve své analýze díla al-Ghazálí ubírá také Miriam Cook, která této studii věnovala kapitolu s názvem *A muslim sister* ve své knize *Women Claim Islam*.<sup>106</sup> Al-Ghazálí je dle Miriam Cook jakousi anomálií své doby. Zatímco členky ostatních ženských hnutí demonstrativně svlékají své šátky, al-Ghazálí hlásá zahalování a tam, kde se ženy odhodlávají vstoupit na trh pracovních příležitostí, al-Ghazálí hlásá návrat žen do domácnosti. Tento vzdor je však v zápětí konfrontován s faktem, že sama al-Ghazálí tyto zásady nedodržuje, což může vést mnohé lidi k závěru, k jakému došla i Azza Karam, že se jedná o pokrytecké chování. Miriam Cook však připustila ještě jinou možnost vysvětlení, a sice že osvojení si patriarchální rétoriky a hlásání návratu žen do domácnosti bylo pouze nástrojem, jak se udržet na vrcholku patriarchálního systému. Podněcování žen k bourání mužské autority by jistě u mužů vyvolalo velkou nevoli, kdežto konzervativní rétorika, umožnila al-Ghazálí žít život ženské aktivistky.<sup>107</sup>

Komplexní obraz kontroverze al-Ghazálí přináší také analýza americké antropoložky Saaby Mahmood zachycená v knize *Politics of Piety*. Autorka se nezaobírá pouze kontroverzí osobnosti al-Ghazálí, ale pokouší se vyzdvihnout i její odkaz, na nějž navazují současné islámské feministky. Poukazuje na její schopnosti jako náboženského vůdce, její přínos misii a v neposlední řadě připomíná její publikované komentáře ke Koránu a Hadíthům. Kontroverze obklopující osobnost al-Ghazálí je podle Saaby Mahmood pouze neporozuměním, které je způsobené vytržením dané problematiky ze soudobého kontextu. Většina kritiků omílá dokola stále dva argumenty, a tím je rozvod s jejím prvním manželem a práce mimo dům, tedy zanedbávání ženských povinností. Mahmood tyto dva argumenty zasazuje do dobového kontextu a osvětluje, proč se nejedná o pokrytectví ani o žádný postranní úmysl.

---

<sup>106</sup> COOKE, Miriam. *Women claim Islam: creating Islamic feminism through literature*. New York: Routledge, 2001. S. 83.

<sup>107</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 40.

V prvním případě se opírá o islámské právo, které vytyčuje, že žena má nejpřednější povinnosti vůči svým rodičům, dokud se nevdá, poté má nejpřednější povinnosti vůči svému manželovi a potomstvu a tato povinnost může být odložena pouze a jedině kvůli její povinnosti k Bohu.<sup>108</sup> Pokud tedy manžel al-Ghazálí jakkoliv bránil v naplňování jejích povinností vůči Bohu, je v souladu s božím zákonem takového manžela neuposlechnout. Druhým argumentem často využívaným ke kritice al-Ghazálí je zanedbávání jejích ženských povinností v domácnosti kvůli práci ve veřejném sektoru. Zde se Mahmood opět opírá o islámské právo, které rozlišuje mezi materiálními a duchovními povinnostmi mužů a žen týkajících se rodinného života. Islámské právo stanovuje, že žena je zodpovědná za fyzické uspokojení svého manžela a svých dětí (míněno starostí o domácnost), co se však týče jejího morálního závazku, zde žena zodpovídá pouze za sebe a za své děti. Jelikož al-Ghazálí neměla žádné děti, nic jí nebránilo v naplňování jejího poslání.<sup>109</sup> Záměrem Saaby Mahmood nebylo podat jasné vysvětlení oné kontroverze okolo osobnosti Zajnab al-Ghazálí, ale spíše nastínit jednu z variant a poukázat na to, jak vytržení určitých informací z kontextu může být zavádějící, zvláště pokud danou osobnost definujeme pouze na základě jedné ideologie.

Zajnab al-Ghazálí by sama sebe jistě nenazvala feministkou, ale jak zmiňuje Azza Karam, „odmítnutí termínu feminismus neznamena absenci feministického vědomí nebo jednání.“<sup>110</sup> V každém případě se nejednalo pouze o feminismus, který formoval osobnost al-Ghazálí, nýbrž o směsici ideologií, které přímo ovlivňovaly její život. Důležitý je však odkaz, který zde po al-Ghazálí zůstal, na jehož základech se zformoval nový feministický diskurs islámského feminismu.

### **3.2. Fatima Mernissi**

Soudobou autorkou, která významně přispěla k formování feministického uvědomění, a to nejen na Blízkém východě, byla marocká socioložka a jedna ze zakladatelek moderního islámského feminismu Fatima Mernissi. Fatima Mernissi do

---

<sup>108</sup> LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, 4(2). S. 44.

<sup>109</sup> Tamtéž. S. 45.

<sup>110</sup> Tamtéž. S. 41.

značné míry ovlivnila nejen feministický diskurs v Maroku, typologicky ji můžeme zařadit mezi autorku transnacionálního významu, jelikož vedle arabského jazyka publikovala své knihy také v angličtině a francouzštině, čímž oslovila feministky nejen na Blízkém východě, ale po celém světě. Fatima Mernissi studovala sociologii na univerzitě Mohammeda V. v Rabatu, v postgraduálních studiích pokračovala nejdříve na Sorboně a poté v USA, kde získala doktorský titul. Její disertační práce se stala zároveň její první knihou s názvem *Beyond the Veil*.<sup>111</sup>

Fatima Mernissi je autorkou jedné z feministických interpretací islámského práva, týkajícího se žen, pod názvem *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Tato kniha je spíše než reinterpretací takzvanou „odinterpretací“ islámského práva, které bylo po celá staletí zatíženo patriarchální perspektivou, umožňující mužům prosazovat své zájmy: „Nejenže posvátné texty byly vždy manipulovány, ale tato manipulace je strukturální charakteristikou praktikování moci v muslimských společnostech.“<sup>112</sup> Mernissi dodává, že „veškerá moc od sedmého století do současnosti byla legitimizována skrze náboženství, politické síly a ekonomické zájmy, které tlačily na tvorbu klamných tradic.“<sup>113</sup>

Častým tématem objevujícím se v knihách Fatimy Mernissi je instituce harému<sup>114</sup>, který se často stává pramenem kritiky blízkovýchodních společností ze stran Západu. Mernissi však tyto orientalistické představy harému, jakožto nemravného douphete řízeného sultánem nebo jiným panovníkem, uvádí na pravou míru a konfrontuje západní kultury s obdobným problémem. „To, co dělá harém harémem, není polygamie, ale touha mužů oddělit své ženy a jejich přání udržovat rozšířenou domácnost, spíše než nukleární rodinu.“<sup>115</sup> Pokud je blízkovýchodní harém nástrojem pro kontrolu fyzického prostoru, který smí ženy obývat, západní kultury vytvořily vlastní harém založený na kontrole času.

---

<sup>111</sup> FOX, Margalit. Fatima Mernissi, an Early Force in Islamic Feminism, Is Dead at 75. *New York Times*. 2015. [online].

<sup>112</sup> MERNISSI, Fatima. *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co., 1991. S. 8.

<sup>113</sup> Tamtéž. S. 9.

<sup>114</sup> Harém je oddělené vícegenerační obydlí, obývané ženskými příbuznými jedné rozšířené rodiny.

<sup>115</sup> MERNISSI, Fatima. *Dreams of trespass: tales of a harem girlhood*. Cambridge, Mass: Perseus Books, 1995. S. 35.

Ideálem krásy pro západní muže je z pohledu Mernissi žena se vzhledem čtrnáctileté dívky, což odsuzuje všechny starší ženy k tomu být přehlížené.<sup>116</sup>

Harémová tematika v dílech Fatimy Mernissi je přímým odrazem zážitků z jejího dětství a dospívání. Mernissi se narodila roku 1940 ve Fezu do harému jedné z elitních marockých rodin. Hlavou tohoto harému byla její babička Jasmína, která byla jednou z devíti manželek svého manžela. Otec Mernissi byl v mnoha ohledech progresivnější, vzal si pouze jednu ženu, na druhou stranu však trval na segregaci pohlaví a harém byl pro tento účel dobrým nástrojem. Přestože všechny členky rodiny ctily pravidla harému, byly to právě příbuzné Fatimy Mernissi, které ji přivedly na myšlenku rovnosti obou pohlaví. Podobně jako v Egyptě i v Maroku byla první polovina dvacátého století ve znamení protikoloniálního odporu a boje za nezávislost a i zde byla feministická hnutí spjata s nacionalistickou ideologií. Zatímco matka Mernissi byla ještě negramotnou ženou, která žádala svého manžela, aby jí předčítal pasáže z knih Qasima Amina, Fatima Mernissi již díky uvolnění situace mohla navštěvovat smíšenou základní školu.<sup>117</sup>

Fatima Mernissi popisuje ve své knize symbolicky nazvané *Dream of Trespass* (Sen o překročení), jak v ní ostatní členky rodiny od raného věku pěstovaly feministické uvědomění. Vzpomíná, jak její babička často vyprávěla o ženách, účastnících se protikoloniálního odporu v Rífu a jak její matka denně prováděla drobné akty odporu proti patriarchálnímu uspořádání rodiny, jako byla různá gesta, mlčení, či kouření cigaret a žvýkání žvýkaček. Matka také Mernissi oblékala demonstrativně do západních šatů po vzoru nejstarší dcery marockého krále princezny Aišy, která se pro marocké ženy stala symbolem emancipace.<sup>118</sup> Matka Mernissi i její babička odmítaly myšlenku, že by se ženy měly držet své tradiční role v harému v zájmu udržení autentické marocké kulturní tradice

---

<sup>116</sup> FOX, Margalit. Fatema Mernissi, an Early Force in Islamic Feminism, Is Dead at 75. *New York Times*. 2015. [online].

<sup>117</sup> DONADEY, Anne. Portrait of a Maghrebian Feminist as a Young Girl: Fatima Mernissi's Dreams of Trespass. *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures*. 2000, **11**(1). S. 88.

<sup>118</sup> MERNISSI, Fatima. *Dreams of trespass: tales of a harem girlhood*. Cambridge, Mass: Perseus Books, 1995. S. 180



jako symbol vymezení se vůči francouzské okupaci a vtahování francouzských kulturních vlivů do regionu.<sup>119</sup>

Mernissi ve své knize často užívá paralelu mezi otroctvím a utlačováním žen, přičemž oboje odsuzuje pouze jako snahy konzervativců hájit si své vlastní sobecké zájmy a dodává, že argumenty těchto lidí jsou v rozporu s raným islámem, který s otroctvím nesouhlasí.<sup>120</sup> Nacionalisté v Maroku byli pro trojí osvobození, osvobození národa, osvobození žen a osvobození otroků. Rovněž souhlasili se vzděláváním žen vyšší třídy a jejich participací v politice, zároveň však zdůrazňovali tradiční roli žen v rámci rodiny. Bohužel podobně jako v Egyptě, i v Maroku po dosažení nezávislosti bylo mnoho z těchto cílů zapomenuto. Mernissi tento nezdar vysvětluje tím, že nacionalisté sice byli jednotní, co se týče společného cíle, kterým byla nezávislost Maroka, bohužel jejich nadšení se po dosažení nezávislosti vyčerpalo a nebyli schopni přijít s jasnou ideologií ohledně vedení státu, čehož využila jejich konzervativní opozice.<sup>121</sup> Ta dodnes brání mladým vzdělaným ženám v jejich úsilí, jak Mernissi nastínila: „Jestli se tito fanatici z Muslimského bratrstva dostaví a pokusí se přerušit mou řeč, musejí být vyhozeni. Nyní už vím, jak s nimi zacházet. Nedovolím jim, aby přerušovali mou práci.“<sup>122</sup>

Jak Mernissi dodává, například polygynie v Maroku stále přetrvává, přestože marocké ženské hnutí *Ženská akční unie* roku 1992 nasbíralo milion podpisů do petice proti polygynii a rozvodům.<sup>123</sup> Fundamentalistická opozice však obratem žádala o vydání fatwy na popravu žen organizujících tuto petici, jakožto heretiček s argumentem, že polygamie je dle *šaríy* přípustná, není však přípustné boží zákon zpochybňovat nebo dokonce zrušit. Mernissi však oponuje, že „Pokud jsou ženská práva problémem pro některé moderní muslimské muže, není to kvůli Koránu, ani kvůli Prorokovi nebo

---

<sup>119</sup> DONADEY, Anne. Portrait of a Maghrebian Feminist as a Young Girl: Fatima Mernissi's Dreams of Trespass. *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures*. 2000, **11**(1), S. 94.

<sup>120</sup> DONADEY, Anne. Portrait of a Maghrebian Feminist as a Young Girl: Fatima Mernissi's Dreams of Trespass. *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures*. 2000, **11**(1), S. 89.

<sup>121</sup> MERNISSI, Fatima. *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington: Indiana University Press, 1987. S. 23.

<sup>122</sup> FOX, Margalit. Fatima Mernissi, an Early Force in Islamic Feminism, Is Dead at 75. *New York Times*. 2015. [online].

<sup>123</sup> MERNISSI, Fatima. *Dreams of trespass: tales of a harem girlhood*. Cambridge, Mass: Perseus Books, 1995. S. 37

islámské tradici, ale jednoduše proto, že tato práva jsou v rozporu se zájmy mužské elity.“ A dodává, že „tato elita se nás pokouší přesvědčit, že jejich egoistický, vysoce subjektivní a omezený pohled na kulturu a společnost má posvátný základ.“<sup>124</sup> Podle Mernissi se však jedná o účelovou interpretaci textových pramenů, která záměrně poškozují ženy. Jelikož v dnešní době ženy dosáhly potřebného vzdělání a postavení, je načase odinterpretovat tyto prameny a ukázat pravou tvář islámu, který je spravedlivý a rovnostářský.

### 3.3. Amina Wadúd

Amina Wadúd ve světě proslula jako žena, která se odvážila vést genderově smíšenou páteční modlitbu v březnu roku 2005 v New Yorku, čímž rozpoutala bouřlivou debatu napříč muslimskou ale i nemuslimskou společností. V rámci této modlitby se Amina Wadúd navíc odkazovala na Boha jako na mužskou i ženskou entitu zároveň: „Bůh nemůže být omezen existencí pouze jako on nebo pouze jako ona.“<sup>125</sup> Modlitba byla uskutečněna v Katedrále svatého Jana na Manhattanu, poté co tři mešity a výstavní galerie odmítly poskytnout své prostory k modlitbě kvůli výhrůžkám bombovými atentáty.<sup>126</sup> Zatímco Amina Wadúd se kromě jednoho vystoupení v televizi *Al-Džazíra* k vzniklé situaci nevyjadřovala, mnoho saúdsko-arabských álimů ji veřejně obvinilo z hereze, další muslimští učenci vydávali *fatwy* proti takovému jednání a vyhrožovali Amině Wadúd smrtí. Šajch Júsuif al-Qaradáwí, vlivný islámský aktivista, věnoval hodinovou epizodu svého programu na *al-Džazíře* veřejnému odsouzení a označení aktivit Aminy Wadúd za neislámské a heretické.<sup>127</sup> Grand Mufti Egypta Ali Gumma prohlásil, že „co se týče žen, vedoucích muže při společné modlitbě, drtivá většina učenců říká, že je to zakázané.“<sup>128</sup>

Opačný postoj zaujal Džamal al-Banná, mladší bratr Hasana al-Banná, který napsal krátkou knihu s názvem *Džawaz Imáma al-Mar'a al-Ridžal*, obhajující práva žen

---

<sup>124</sup> MERNISSI, Fatima. *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co., 1991. S. 9.

<sup>125</sup> AL-SAQAF, Walid. Muslim Activist Wages "Gender Jihad". *Wall Street Journal Eastern, Edition*. 2005, **246**(3). S. 24.

<sup>126</sup> Amina Wadud 2005. In: Harvard University: The Pluralistic Project [online].

<sup>127</sup> WADUD, Amina. *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006. S. 7.

<sup>128</sup> Cleric: Women may not lead prayer. In: Al-Jazeera. 2005. [online].

pro vedení modliteb, která se opírá o islámské zdroje, tudíž vedení modliteb ženami je dle al-Banná zcela ortodoxní. Džamal al-Banná byl na rozdíl od svého staršího bratra velice benevolentní ve výkladu Koránu a část svých prací věnoval právě ženské emancipaci. Přestože tento odvážný krok Aminy Wadúd vzbudil rozporuplnou debatu, rozhodně se jednalo o výrazné upozornění na otázku genderu a náboženství. Nejen této tematice věnovala Amina Wadúd svoji knihu *Inside the Gender Jihad*. Podobně jako kniha *Dreams of Trespass* Fatimy Mernissi je i tato kniha zčásti autobiografickým dílem, které popisuje boj Aminy Wadúd jako ženy, manželky a matky, usilující o genderovou spravedlnost v rámci islámu. Své názory shledává jako pro-feministické a v souladu s vírou, ale rozhodně sama sebe nepovažuje za feministku.<sup>129</sup> Sama sebe vnímá jako teoložku a odbornici na náboženská studia, jež se soustředí na „schopnost islámského dialogu dospět ke změně a transformaci, speciálně v oblasti staletí praktikované patriarchální diskriminace ve jménu islámu.“<sup>130</sup>

Amina Wadúd se narodila roku 1952 jako Mary Teasly, dcera afroamerického metodistického kněze a k islámu konvertovala až v raných 70. letech jako studentka Pensylvánské univerzity. Své jméno si poté změnila na Amina Wadúd. „Konvertovala jsem k islámu během druhé vlny feministických hnutí v 70. letech. Vše jsem viděla skrze růžové brýle náboženské euforie a idealismu...A můj hlavní zdroj inspirace byl hlavním zdrojem samotného islámu- Korán.“<sup>131</sup> Amina Wadúd se často setkávala s kritikou kvůli svému africkému původu (nebo spíše nearabskému) a ještě více kvůli faktu, že není rozená muslimka nýbrž konvertita, ještě k tomu žijící v Americe. Někteří její oponenti tato fakta využívali a stále využívají ke znevažování relevance jejích argumentů, potažmo pak ke znevažování islámského feminismu jako takového. Šanon Šáh, člen organizace *Sisters in Islam* a student teologie a náboženských studií upozornil na tento problém v rámci svého příspěvku v knize *A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*. Šáh poukázal na několik sfér diskriminace, se kterými se Amina Wadúd denně setkávala,

---

<sup>129</sup> AL-SAQAF, Walid. Muslim Activist Wages "Gender Jihad.". *Wall Street Journal Eastern*, Edition. 2005, **246**(3), S. 24.

<sup>130</sup> WADUD, Amina. Foreword. *International Feminist Journal of Politics*. 2008, **10**(4), S 436.

<sup>131</sup> WADUD, Amina. A'ishah's Legacy. *New Internationalist: People, Ideas and Action for Global Justice*. 2002. [online].

jako afroamerická žena mezi Američany a jako afroamerická žena a navíc konvertita mezi muslimy.<sup>132</sup> Šáh však přiznává, že Wadúd z těchto útrap dokázala vytěžit drahocenné zkušenosti, které pak zužitkovala ve své práci.

Roku 1988 získala Amina Wadúd doktorský titul na Michiganské universitě v oboru arabština a islámská studia a roku 1992 si získala pozornost na akademickém poli knihou *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Wadud své argumenty pro rovnost pohlaví staví na konceptu *tawhídu*, který je dle ní klíčovým slovem pro monoteismus v rámci islámského paradigmatu, které odkazuje na skutečnost, že Bůh je jen jeden. „Překládám to (tawhíd) jako jednoznačnost. To znamená, Bůh je jeden, Bůh je jedinečný, Bůh je jednotný a Bůh sjednocuje všechny věci.“<sup>133</sup> Tato definice *tawhídu* zahrnuje základ pro zpochybnění patriarchální perspektivy a genderové diskriminace. Paradigma *tawhídu* odkazuje na zvláštní vztah mezi stvořitelem tohoto světa (Bohem) a stvořeným (lidstvem). Vše živé bylo stvořené v páru, zatímco Bůh, ten který nebyl stvořen, nýbrž ten, kdo tvořil, není součástí páru, je jedinečný. Je-li Bůh nejvyšším konceptuálním aspektem všeho kolem nás, potom žádný člověk nemůže být nadřazený jinému člověku, obzvláště pak z pouhého důvodu odlišnosti rasy, třídy, národnosti nebo snad pohlaví. Genderová asymetrie by v tomto případě znamenala popření boží jedinečnosti, tedy *širk*, který je opakem *tawhídu*. Vztahy mezi lidmi by proto měly být zakotveny v horizontální rovině a nejvyšší místo by mělo být vyhrazeno Bohu.<sup>134</sup> Rovnost mezi mužem a ženou nastává dle Wadúd v té chvíli, kdy si oba mohou navzájem vyměnit své role, aniž by čest jednoho nebo druhého z nich byla v ohrožení.<sup>135</sup>

Amina Wadúd se dovolává především reforem islámského práva. *Šaría* jako zdroj islámského práva je božský řád vesmíru, který je formulován za pomoci právní vědy *fiqhu*. „Když mluvíme o zákonech, hovoříme o tom, kdo tyto zákony interpretuje a jaké právní

---

<sup>132</sup> ALI, Kecia, Juliane HAMMER a Laury SILVERS. *A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*. USA: 48HrBooks, 2012. S. 199.

<sup>133</sup> WADUD, Amina. Foreword. *International Feminist Journal of Politics*. 2008, **10**(4), S. 437.

<sup>134</sup> WADUD, Amina. *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999. S. 26

<sup>135</sup> The Noble Struggle of Amína Wadud, 2015. Dostupné online na: <https://www.youtube.com/watch?v=EIBH0nCCQFrc>

metody používá.<sup>136</sup> V rámci spolupráce s mezinárodní organizací *Musawah* usilující o genderovou rovnost, přispěla Amina Wadúd svým článkem do publikace *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* věnované jedinému koránskému verši, často označovanému jako „DNA patriarchátu“. Jedná se o verš ze súry Žena:

„Muži zauímají postavení nad ženami proto, že Bůh dal přednost jedným 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.“<sup>137</sup>

Amina Wadúd v této kapitole nazvané *The Ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwwamah*, opět rozebírá koncept *tawhídu* jakožto argumentu dokládajícího legitimitu genderové rovnosti. Naproti tomu zde stojí koncept *Qiwwama* odvozený z arabského originálu tohoto verše *al-Ridžál qawammun 'ala al-Nisá* (Muži zauímají postavení nad ženami...). *Qiwwama* je označení pro určitý druh opatrovnictví, nikoliv však pobídka k domácímu násilí a je jediným zdrojem odkazujícím na mužskou nadřazenost a autoritu nad ženami. Wadúd však uvádí, že vlivem mužsky orientované interpretace Koránu je tento jediný verš privilegovaný před mnoha jinými četnějšími verši, odkazujícími na vzájemnou lásku a rovnost mezi pohlavími, viz verš 30:21:

„A patří k Jeho znamením, že vám z vás samých manželky stvořil, abyste u nich klid našli. A vložil mezi vás lásku a dobro - a věru jsou v tom znamení pro lidi přemýšlivé.“<sup>138</sup>

Patriarchální výklady Koránu a islámského práva však nezpůsobují újmu pouze ženám, podle Wadúd stojí také za nárůstem extremismu posledních let, který má negativní dopad na islám jako takový. V článku *American by force, Muslim by Choice* Wadúd popisuje negativní dopad událostí z jedenáctého září na veřejné mínění v Americe

---

<sup>136</sup> KHALEELI, Homa. Why is Isis a wake-up call to Muslim women? *Women: The Women's Blog*. 2015. [online].

<sup>137</sup> *Korán*. Překlad Ivan Hrbek. Praha: Odeon, 1991. (4:34).

<sup>138</sup> Tamtéž. (30:21).

a nepříjemnosti s tím spojené, které jako muslimka pocítila.<sup>139</sup> Důkazem rozmanitosti interpretací téhož textového zdroje je podle Wadúd také jednání Islámského státu: „jen proto, že lidé tvrdí, že něco dělají ve jménu islámu, neznamená, že s nimi musíte souhlasit.“<sup>140</sup> Současně vyzývá ženy, aby se zhostily svého práva na vlastní genderově vyváženou interpretaci islámu.

### 3.4. Leila Ahmed

Leila Ahmed, původem Egyptánka, v současné době americká autorka a první profesorka ženských studií v náboženství na Harvardské univerzitě přispěla v rámci feministického diskursu neméně zajímavou otázkou osobní identity. Jako dítě a adolescent žijící v Egyptě, jako dospívající mladá žena studující ve Velké Británii a jako dospělá žena žijící ve Spojených Státech, se Leila Ahmed setkala s mnoha různými reakcemi na svou vlastní identitu, které analyzovala v knize *A Border Passage*.<sup>141</sup> Jak sama uvádí, teprve až po opuštění svého rodného prostředí si uvědomila, jaké to je být arabskou muslimkou v Egyptě a mimo něj. Osobní identitu vnímá jako fenomén mající význam a smysl pouze v rámci vlastního kulturního a historického kontextu. Dle tohoto konceptu je identita tvořená vždy individualitou člověka protkanou indikátory, jako je pohlaví, rasa, třída a národnost, to vše vztahující se k určitým geografickým podmínkám.

Leila Ahmed se narodila roku 1940 egyptskému otci z vyšší střední třídy a turecké matce vyšší třídy a navštěvovala nejdříve britské koloniální školy v Egyptě a poté Cambridge ve Velké Británii. Její studia byla přerušena změnou režimu a její rodina ztratila veškerá privilegia a prestiž kvůli odporu proti Násirovu režimu. Díky zakročení rodinných přátel nakonec mohla dokončit doktorát a poté odcestovat do Abú Dhabí, kde zasedala v komisi pro plánování ženského vzdělávání. Zde se poprvé setkala s texty amerických feministek, které ji zaujaly natolik, že v 70. letech emigrovala do USA, kde několik let vyučovala v oboru ženských studií na univerzitě v Massachusetts, až se roku 1999 stala

---

<sup>139</sup> WADUD, Amina. American by force, Muslim by choice. *Political Theology*. 2011, **12**(5). S. 702.

<sup>140</sup> KHALEELI, Homa. Why is Isis a wake-up call to Muslim women? *Women: The Women's Blog*. 2015[online].

<sup>141</sup> AHMED, Leila. *A border passage: from Cairo to America--a woman's journey*. New York: Penguin Books, 2012.

profesorkou Harvardské univerzity. V knize tak popisuje několik fází uvědomění si sebe sama skrze různá prostředí, která na ní zvenčí působila. Ve svém díle *Woman and Gender* se Ahmed zabývá postavením muslimských žen v průběhu dějin až do současnosti. Svou argumentaci pro rovnost pohlaví staví na třicátém pátém verši z koránské súry Spojenci:

„Muslimové a muslimky, věřící muži a věřící ženy, poslušní a poslušné, pravdomluvní a pravdomluvné, trpěliví a trpělivé, pokorní a pokorné, dárci a dárnyně almužny, postící se muži a postící se ženy, cudní a cudné, muži a ženy hojně Boha vzpomínající - těm všem Bůh věru připravil odpuštění i odměnu nesmírnou.“<sup>142</sup>

Bohužel vlivem šíření islámu a tvorbou institucí bylo mnoho těchto rovnostářských principů zapomenuto nebo záměrně ignorováno. V průběhu dějin se tak střetávaly dva různé proudy vykládající islám buďto na základě pragmatických regulací společnosti nebo na základě etických principů zdůrazňujících rovnost všech lidí. Zatímco pragmaticky orientované výklady byly do značné míry zapracovány do politických a legislativních procesů, etická rovina islámu zanechala jen nepatrný otisk v těchto procesech, což vedlo k vytvoření většinové sunnitské perspektivy výkladu základních textových pramenů islámu na základě pragmatického pojetí těchto pramenů.<sup>143</sup> Ahmed ale zároveň zmiňuje některé muslimské komunity, které svoje ideály založily právě na rovnostářských a etických principech islámu, mezi nimi především súfijské řády. Argumentuje tím, že pragmatické zákony přijaté v počátcích islámské expanze sloužily k regulaci tehdejší společnosti, to však neznamena, že ty samé zákony by měly platit pro další generace. Na rozdíl od většinového sunnitského proudu tyto komunity odmítly například polygamii a svatby devítiletých dívek. Legislativní proces probíhající především v době Abbásovského chalífátu byl však zatížen tehdejší androcentrickou perspektivou, což zapříčinilo vznik nerovností mezi pohlavími.<sup>144</sup>

Mimo verše 33:35 staví Ahmed svou argumentaci také na historickém vývoji postavení žen v islámské společnosti, které podrobně rozebírá v knize *Women and*

---

<sup>142</sup> *Korán*. Překlad Ivan Hrbek. Praha: Odeon, 1991. (33:35)

<sup>143</sup> ARMAJANI, Jon. *Dynamic Islam: liberal Muslim perspectives in a transnational age*. New York: University Press of America, 2004. S. 42

<sup>144</sup> Tamtéž. S. 42.

*Gender*. Degradace postavení žen ve společnosti je podle Ahmed výsledkem urbanizace. Dodává však, že současné sociokulturní podmínky, poznamenané hegemonií Západních kultur a proti-islámskou bigotností, ovlivňují způsob, jakým muslimové vnímají sami sebe i svou historii, což vysvětluje často defenzivní postoj ve vztahu k islámské tradici. Jakékoliv zpochybnění islámské tradice, tak podle mnohých znamená to, co Ahmed nazývá „kulturní zradou“ (cultural betrayal), tedy přispívání k hegemonickému proti-islámskému západnímu diskursu a zrazování vlastní kulturní a náboženské identity.<sup>145</sup> Stejným metrem pak někteří muslimové nahlízejí i na feministky, které kritizují současný islámský diskurs a jeho vliv na společenské postavení žen a nazývají tyto vzdělané muslimky agentkami Západu. Západní feministky dle Ahmed tímto problémem netrpí, mohou být konfrontovány za svou kritiku společnosti, avšak na rozdíl od islámských feministek neriskují svou vlastní identitu.

Leila Ahmed čerpá jako islámská feministka z odkazu jak Zajnab al-Ghazálí, tak i z odkazu Hudy Šarawí. Na rozdíl od al-Ghazálí Ahmed zpochybňuje, do jaké míry může být Korán zdrojem pro formulaci konkrétních právních předpisů. Domnívá se, že Korán má povahu spíše etického kodexu nežli konkrétních právních formulací a to hlavně kvůli své komplexnosti a nejasnosti. Klíčovou roli interpretace Koránu Ahmed ilustruje na třetím verši ze súry Žena.

„Bojíte-li se, že nebudete spravedliví k sirotkům...berte si za manželky ženy takové, které jsou vám příjemné, dvě, tři a čtyři; avšak bojíte-li se, že nebudete spravedliví, tedy si vezměte jen jednu nebo ty, jimiž vládou pravice vaše. A tak se nejlépe vyhnete odchýlení.“<sup>146</sup>

Zatímco někteří vykládají, že muž by měl mít pouze jednu ženu, protože je velmi složité postarat se o více žen stejným dílem, jiní vykládají, že mužům by mělo být dovoleno vzít si více žen, mohou-li si to finančně dovolit. Dva protichůdné výklady téhož verše jsou dle Ahmed důkazem nespolehlivosti Koránu, jakožto základního zdroje pro

---

<sup>145</sup> AHMED, Leila. *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press, 1992. S. 56

<sup>146</sup> *Korán*. Překlad Ivan Hrbek. Praha: Odeon, 1991. (4:3)



legislativní proces.<sup>147</sup> Šaría mohla být nápomocná ke sjednocení velmi odlišných kultur v době rané islámské expanze, avšak pro Ahmed to není dostatečným důvodem pro to, aby hrála klíčovou roli v rámci dnešní *ummy*, ba naopak využívání *šaríi* jako nástroje k potlačování ženských práv je důvodem k tomu, tento zdroj zákona odmítnout. Navíc *šaría* neodráží principy rovnostářství a spravedlnosti, které jsou Koránu i Hadíthům vlastní.

Náprava však nemusí nutně znamenat sympatizování se Západem. Ahmed uvádí příklad muslimských komunit, především súfijských řádů, jejichž učení mnohem lépe reflektuje Muhammadovu vizi *ummy* nežli většinová sunnitská ortodoxie. Tyto proudy však byly v průběhu dějin označeny za heretické. Carl W. Ernst profesor islámských studií na univerzitě v Severní Karolíně však varuje před častým vyzdvihováním súfijského zlatého věku s argumentem, že rovnostářství uvnitř *taríq* bylo fenoménem pouze v rané súfijské tradici, kdy se několik navzájem rovnocenných studentů shromažďovalo v přítomnosti jednoho súfijského mistra bez výrazné regulace vzájemných vztahů mezi těmito členy. Naopak *taríqy* v pozdějších dobách (15.-19. století) se vyznačovaly propracovanou hierarchií a z ní vyplývajícími vztahy v rámci řádu.<sup>148</sup> Faktem je, že existovalo několik ženských súfijských řádů a že vliv žen v rámci těchto řádů byl větší nežli vliv žen žijících v rámci většinové sunnitské společnosti, avšak drtivá většina *šajchů* byli muži a mnohé *taríqy* odmítaly ženské členky.

### 3.5. Asma Barlas

Asma Barlas je původem pákistánská akademička v současné době ředitelka pro Studium kultury, rasy a etnicity na Ithaca College v New Yorku. Ve svém oboru se specializuje především na islám, Koránskou hermeneutiku a problematiku genderu. Stěžejním dílem její kariéry je kniha *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Již v úvodu knihy Barlas zmiňuje, že se jedná o publikaci určenou jak muslimským čtenářům, tak populaci Západu, z čehož vyplývá hned několik problémů. Napsat knihu srozumitelnou pro dvě tak odlišné skupiny čtenářů znamená čelit

---

<sup>147</sup> ARMAJANI, Jon. *Dynamic Islam: liberal Muslim perspectives in a transnational age*. New York: University Press of America, 2004. S. 56.

<sup>148</sup> Tamtéž. S. 64-65.

kritice ze stran obou táborů. Přizpůsobit jazyk západnímu čtenáři znamená sklidit kritiku ze strany muslimského obecnstva a získat označení „západní feministka“. Vysvětlovat veškerou terminologii zase v očích západních feministek vzbuzuje dojem muslimského apologeta. Přestože se s tímto úskalím setkává mnoho islámských feministek, jedná se podle Barlas o absurdní problém, nelze přece oddělit dvě společnosti, které navzájem spolupracují a ve své podstatě sdílejí stejné hodnoty, jelikož vyvěrají jedna z druhé. Přesto jsou podle Barlas vztahy mezi západní a muslimskou společností asymetrické, kde sebe-definující Západ produkuje západem definované „ostatní“ (nezápadní, muslimové,...).<sup>149</sup>

Nicméně, pokud tyto termíny rozčilují některé z mých čtenářů, žádám vás, abyste nahlédli za tyto termíny a pochopili můj záměr, kterým je oslovit muslimy a nemuslimy, ženy a muže, věřící a nevěřící, nezápadní a západní v široce definovaném diskursu.“<sup>150</sup>

Asma Barlas ve své knize nabízí nejen kritiku genderově nevyvážených výkladů Koránu, ale navíc nabízí výklady alternativní, které se mohou stát podkladem pro boj za rovnost a spravedlnost v rámci koránského učení. Odsuzování islámu jakožto nespravedlivého a vůči ženám utlačujícího náboženství je podle Barlas ignorování faktu, že se nejedná o islám samotný, ale pouze o jednu z jeho interpretací. Každé náboženství je podle Barlas otevřené různým interpretacím a pro srovnání uvádí křesťanskou éru křížových výprav a inkvizitorů, která si vyžádala miliony obětí na lidských životech ve jménu Krista.<sup>151</sup> Příčinou nepochopení islámu je jeho časté zaměňování za islamismus. Islamismus využívá islám pro své politické zájmy a k tomuto účelu si nárokuje právo na monopolizaci výkladu náboženských textů. Akceptování takovéto autority, aniž by se muslimové pozastavili nad formou dané interpretace, je podle Barlas spoluvinou na zneužívání islámu a zneužívání žen ve jménu islámu a předem prohraný boj. Prvním krůčkem ke změně je uvědomit si, že nikdo nevlastní monopol na výklad Božího slova.

---

<sup>149</sup> BARLAS, Asma. *"Believing women" in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'ān*. Austin, TX: University of Texas Press, 2002. S. 3.

<sup>150</sup> Tamtéž. S. 12

<sup>151</sup> Tamtéž. S. 1.

Barlas se v knize zaměřuje na dvě hlavní otázky, které přímo ovlivňují život muslimských žen. Zda Korán opravdu nabádá k přehlížení a utlačování žen a jedná-li se opravdu o patriarchální až sexistický text, jak tvrdí kritici. Pokud se jedná o patriarchální text, vyvstává další otázka, z čeho tato povaha vyplývá. Vyplývá ze zvláštního vztahu Boha jako otce/muže s ostatními muži, kteří ztělesňují boží atributy a jsou tak pokračováním božského řádu na zemi nebo mužská nadřazenost vyplývá z biologických předpokladů? A pokud tomu tak není a Korán není patriarchálním textem ve své podstatě, proč neustále obviňujeme islám z utlačování žen namísto toho, abychom obvinili muslimy z překrucování hlavní podstaty islámu? Za pomoci koránské hermeneutiky a výše zmíněných dvou definic patriarchátu Barlas osvětluje, že Korán není patriarchálním textem, ba dokonce že může sloužit k teoretizování radikální rovnosti obou pohlaví.<sup>152</sup> Také dodává, že současné postavení žen na Blízkém východě je výsledkem souhry několika různých faktorů, které povětšinou nemají s náboženstvím nic společného. Podle Barlas není nic přirozeně islámského na misogynii, nerovnosti nebo patriarchátu, přesto jsou tato tři slova v posledních letech ospravedlňována muslimskými státy a kleriky ve jménu islámu.

Přestože koránská hermeneutika sama o sobě nestačí k ukončení patriarchálních, autoritářských a nedemokratických režimů, jedná se rozhodně o krok kupředu. Mezi čtením posvátných textů a zacházením se ženami existuje jasná spojitost a patriarchální výklady Koránu jsou toho důkazem. Proto také existuje jasná spojitost mezi čtením posvátných textů a osvobozením žen. Pro osvobození žen však nestačí pouze zpochybnit stávající výklady Koránu, které ospravedlňují degradaci žen, je nutné prokázat legitimitu nových osvobozujících výkladů. „Nakonec jak teoretici argumentují v jiných kontextech, *není praxe bez teorie* a muslimové nyní musí vytvořit teorii rovnosti na základě Koránu.“<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> BARLAS, Asma. *"Believing women" in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'ān*. Austin, TX: University of Texas Press, 2002. S. 18

<sup>153</sup> Tamtéž. S. 26

#### 4. Globalizace islámských feministických hnutí

Tendence zastřešovat jednotlivá islámská feministická hnutí pod rámec globální sítě islámského feminismu souvisí s obecným trendem globalizace sociálních hnutí. Nadnárodní sociální hnutí definuje Valentine Moghadam v knize *Globalization and Social Movements* jako „masovou mobilizaci sjednocující lidi tří nebo více zemí zapojujících se do trvalých diskutabilních interakcí s politickými elitami, mezinárodními organizacemi a mnohonárodnostními korporacemi“.<sup>154</sup> Valentine Moghadam navíc spatřuje rozdíl mezi ranými mezinárodními hnutími a současným transnacionálním feminismem. Zatímco internacionální hnutí odkazují na vzájemnou mezinárodní spolupráci několika národních hnutí, současný transnacionální feminismus vědomě překračuje národní hranice a nahrazuje národní orientaci orientací nadnárodní, která se zaměřuje na větší kulturně-regionální celky.<sup>155</sup> Pojítkem těchto celků je v případě transnacionálního islámského feminismu právě islám. Jiné autorky naopak tvrdí, že globalizace je cyklicky se opakujícím fenoménem, v rámci něž je současná vlna transnacionálního feminismu pokračováním procesu potlačeného válečným obdobím.<sup>156</sup> Neustále se tak opakují období s větší či menší mírou internacionalizace feministických hnutí v závislosti na okolních podmínkách. Jiné autorky mezi pojmy internacionální a transnacionální feminismus nerozlišují a používají tyto dva termíny jako synonyma.

Zatímco trend globalizace na ekonomické a politické úrovni můžeme sledovat již od konce druhé světové války, kdy vznikla většina soudobých mezinárodních organizací, globalizace sociálních hnutí zažila největší rozmach v 90. letech 20. století a to s nástupem internetu jako nové komunikační a mobilizační technologie.<sup>157</sup> Přesto by bylo chybou tvrdit, že transnacionální feministická hnutí jsou produktem současné fáze globalizace, jelikož propojování feministických hnutí na mezinárodní úrovni je možné

---

<sup>154</sup> MOGHADAM, Valentine M. *Globalization and social movements Islamism, feminism, and the global justice movement*. Lanhan: Rowman & Littlefield, 2012. S. 2

<sup>155</sup> KOLÁŘOVÁ, Marta. Od globálního sesterství k transnacionálnímu feminismu: výzvy ženskému hnutí ve formě kulturních odlišností a nerovností mezi ženami. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2010, **11**(1), S.31.

<sup>156</sup> Tamtéž. S.31.

<sup>157</sup> VALENTINE M. MOGHADAM. *Globalization and social movements Islamism, feminism, and the global justice movement*. Lanhan: Rowman & Littlefield, 2012. S. 8

vysledovat až do počátků minulého století, kdy byla založena například Mírová ženská liga (*International League for Peace and Freedom*, 1915). Avšak největší rozmach těchto hnutí můžeme sledovat v posledních třech dekadách a to právě vlivem nových informačních technologií, propojujících již téměř všechny kouty světa. Sociální sítě, blogy a elektronická média dala vznik novému fenoménu zvanému *virtuální komunita*, skrze kterou se různá hnutí i individua mohou aktivně podílet na sociálních změnách v rámci sdílené kolektivní identity. Mým záměrem je představit tři zástupce transnacionálních globálních projektů a porovnat jejich strategie v boji za lidská práva žen v rámci islámu.

#### 4.1. WLUML

Zářným příkladem hnutí využívajícího aspekty globalizace k řešení konkrétních problémů na individuální úrovni je organizace *Women Living Under Muslim Laws* (dále jen WLUML). Jedná se o „mezinárodní síť solidarity, která poskytuje informace, podporu a kolektivní prostor pro ženy, jejichž životy jsou formovány, podmíněny nebo ovládány zákony a zvyky, vycházejícími z islámu.“<sup>158</sup> WLUML je pozoruhodným projektem fungujícím jak na lokální, tak na globální úrovni, vyzdvihujícím diverzitu muslimských zemí i jejich obyvatel. Záměrem tohoto projektu je vyvrátit mýtus o představě Blízkého východu jako monolitické entity, utlačující ženy na základě nezměnitelných islámských zákonů a kulturních tradic.

Tento projekt byl založen devíti ženami z Alžírsko, Maroka, Súdánu, Íránu, Mauriciu, Tanzanie, Bangladéše a Pákistánu roku 1984 jako odpověď na množící se případy potlačování ženských práv v muslimských zemích s odkazem na zákony, které údajně měly být muslimské. Zakládající členky zformovaly dohromady Akční výbor, který podporoval lokální úsilí žen bojujících za svá práva, až roku 1986 projekt získal svou současnou podobu internetové sítě solidarity, sdružující jednotlivé ženy i sociální a feministická hnutí operující pod muslimskými zákony.<sup>159</sup>

WLUML dnes spojuje muslimy, nemuslimy, věřící i ateisty, sekularisty i ty operující v rámci islámu, členy menšin i většin, ať už etnických či náboženských, jejichž život je

---

<sup>158</sup> Women Living Under Muslim Laws: About WLUM [online].

<sup>159</sup> Tamtéž.

formován nebo ovlivněn právem vycházejícím z určité interpretace Koránu, spjaté s lokálními tradicemi. Tento projekt je konstruován tak, aby co nejlépe reflektoval individuální potřeby žen, vycházející ze sociokulturního kontextu, v rámci nějž žijí. Využití moderních technologií dále umožňuje sdílet jednotlivé zkušenosti žen s ostatními ženami, které díky tomu mohou porovnat jak problémy ostatních žen, tak i jejich řešení. „Proto sdílení zkušeností není pouze otázkou vytváření vazeb a solidarity, nýbrž integrální součástí našeho boje.“<sup>160</sup> Zakládající dokument WLUML z roku 1986 *Aramon Plan of Action* zdůrazňuje, že rozdíl mezi soukromou a veřejnou sférou hraje významnou roli v kontrole života žen.<sup>161</sup> Soukromá sféra skýtá obrovský potenciál pro změnu, proto je důležité sdílet osobní zkušenosti s ostatními.

WLUML klade velký důraz na diverzitu, proto záměrně napadá principy a metody nadnárodních hnutí a varuje, že globalizace diskursu s sebou může přinášet mylnou představu, že všechny ženy na Blízkém východě trpí totožnou formou diskriminace. Proto WLUML dbá na obousměrný tok informací. Nejenže poskytuje informace potřebným ženám, ale poskytuje také prostor, kde tyto ženy mohou sdílet informace o svých aktuálních problémech, popřípadě i způsobech řešení. Tento projekt také umožňuje ženám vyhledat a kontaktovat příslušné hnutí nebo organizaci v jejich nejbližším okolí.

Přestože WLUML oficiálně popírá neměnnost muslimských zákonů a několik členek tohoto projektu se zabývá alternativními výklady Koránu z ženské perspektivy, nepovažuje se za muslimskou ženskou organizaci, i když tyto organizace sdružuje. WLUML necílí pouze na muslimské ženy, neboť mnoho žen, na něž se vztahují muslimské zákony, nejsou muslimky nebo nevnímají náboženskou příslušnost jako nejdůležitější aspekt svojí identity. Proto je struktura WLUML navržena tak, aby pojala co největší množství rozdílných autonomních skupin i jednotlivců. Členství v tomto projektu je pro jednotlivce i hnutí neformální, a tak je existence tohoto projektu závislá na ochotě jednotlivých členů sdílet vzájemně své zkušenosti a znalosti. Přestože komunikace mezi jednotlivými členy probíhá převážně v kyberprostoru internetové sítě, WLUML se snaží podporovat také

---

<sup>160</sup> BALCHIN, Cassandra. The Network "Women Living Under Muslim Laws" Strengthening local struggles through cross-boundary networking. *Development*. 2002, 45(1). S. 128

<sup>161</sup> Plan of action, Senegal. 2006. Dostupné online na:

<<http://www.wluml.org/sites/wluml.org/files/import/english/pubs/pdf/poa/senegal-2006-poa-en.pdf>>

fyzické kontakty skrze návštěvy jednotlivých zemí, které mají poskytnout detailnější představu o aktuální situaci v regionu. Tento projekt tak využívá principů jak imaginativní, tak reálné komunity.

Na dodržování obecných bodů programu tohoto projektu dohlíží Rada pro implementaci programu, která se skládá z maximálně dvaceti členů, kteří jsou voleni na dobu tří let. Hlavní sídlo tohoto orgánu se nachází ve Velké Británii, pro koordinaci programu v Asii a na Blízkém východě pak slouží regionální kanceláře v Pákistánu a Nigerii.<sup>162</sup> Hlavními oblastmi, v rámci nichž WLUMML řeší konkrétní problémy, jsou fundamentalismus, militarizace a sexualita. Zainteresaná hnutí nebo jednotlivci se samozřejmě nemusejí angažovat ve všech těchto oblastech (ne všechny země mají v současné době problém s militarizací, například). Důležitým úkolem Rady pro implementaci programu je mimo umožnění obousměrného toku informací rovněž zajistit, aby žádný z členů této komunity, ať už jednatel nebo hnutí nevyvíjel snahu dominovat v rámci projektu. WLUMML není založen na principu hierarchie, nýbrž autonomie jednotlivých členů, proto neprosazuje žádnou jednotnou strategii, pouze poskytuje prostor pro sdílení co největšího množství informací a strategií, ze kterých si jednotliví členové mohou vybrat ty nejvhodnější vzhledem ke svým aktuálním potřebám. WLUMML prostřednictvím Úřadu pro mezinárodní koordinaci pochopitelně funguje také na mezinárodní úrovni, avšak upřednostňuje spíše individuální iniciátory. Hlavním důvodem je předpoklad, že tlak na změnu zevnitř muslimské komunity nabývá větší legitimacy, nežli tlak zvenčí, který může být inspirován západními ideologiemi. Členy WLUMML jsou jak jednotlivé ženy, tak i aktivistky, feministická hnutí a hnutí za lidská práva, odborníci v oblasti práva a zdravotní péče, vládní i nevládní organizace a média i široká veřejnost.

Mezi obecné strategie WLUMML se řadí podpora lokálních hnutí i jednotlivců v boji za ženská práva, poskytování právních rad a argumentace a sdílení důležitých informací, analýz a dokumentů na podporu dosažení cílů jednotlivých členů, což si žádá překročení hranic a vytvoření veřejného leč bezpečného prostoru pro vzájemnou diskuzi. Vzhledem

---

<sup>162</sup> Women Living Under Muslim Laws: About WLUMML [online].

k citlivé povaze některých témat, WLUML pečlivě posuzuje okolnosti každého případu, aby následně rozhodla, zda případ zveřejnit nebo jej vyřešit stranou veřejnosti. Pro ochranu soukromí aktivních členů musejí být všechny sdílené informace proudící sítí v souladu s britskými právními předpisy o ochraně údajů. V rámci vzájemné pomoci se WLUML soustředí na zmírnění dopadů militarizace, demaskování fundamentalismu, šíření debaty o ženské autonomii, a propagování a ochranu ženských práv před zákonem. Projekt se nezabývá islámem jako takovým, přestože popírá neměnnost práva derivovaného z Koránu a Sunny, ale řeší především konkrétní realitu běžného života žen.

Jedním případů posledních let, které WLUML řešila, byly například žalostné podmínky syrských žen v uprchlických táborech a problém takzvaného „sexu za přežití“ v rámci syrské humanitární krize způsobené válkou. Tento problém vychází ze zoufalého nedostatku vody, jídla, léků a ošacení v zahraničních uprchlických táborech, kde jsou soustředěny právě hlavně ženy a děti. Tyto podmínky dohání některé ženy k obchodování s vlastním tělem výměnou za finanční obnos nebo jídlo pro svoje děti. Navíc zde dochází prostřednictvím nevládních organizací k prodávání mladých žen, především dcer do států Perského zálivů, aby postižená rodina obdržela finanční obnos a zároveň snížila svůj rozpočet o jednoho člena. WLUML upozornila na tento problém Spojené národy a požadovala odpovídající financování uprchlických táborů, které by zamezilo tomuto sexuálnímu násilí v rámci syrské humanitární krize. Dále žádala odpovídající zdravotní péči a informování žen o aktuální situaci a možnostech řešení. O spolupráci žádala také hostitelské země, aby se adekvátně postaraly o válečné uprchlíky na základě svého závazku vůči Rezoluci Rady bezpečnosti OSN o ženách, míru a bezpečnosti.<sup>163</sup>

Případy, kterými se WLUML zabývá, je možné nalézt na jejich webových stránkách [www.wluml.org](http://www.wluml.org), které jsou k dispozici v angličtině, francouzštině, arabštině, perštině a částečně také v ruštině a čínštině. Aktivní členové WLUML potřebné informace překládají pochopitelně i do dalších jazyků, čímž rozšiřují dosah těchto informací. WLUML také pravidelně publikuje spisy pod názvem *Dossier*, které shromažďují a zkoumají širokou škálu analýz a strategií žen v otázkách feminismu, nacionalismu a náboženství.

---

<sup>163</sup> WLUML Statement: Syrian refugee women, forced marriage, and sexual slavery. Women Living Under Muslim Laws. 2013. [online].



*Dossier* je publikován nepravidelně, v závislosti na příspěvcích členů projektu a reaguje vždy na jedno každoročně zvolené téma. Regionální kancelář v Pákistánu publikuje čtvrtletní periodikum *Newsheet*, věnující se ženám, právu a společnosti. Pro podporu fyzických kontaktů mezi členy WLUML pořádá příležitostně výměnné programy a setkání s různou tematikou od koránské exegeze po feminismus v muslimském světě.

## 4.2. WISE

Obdobným globálním projektem podporujícím práva žen je *Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality* (dále jen WISE). Jedná se o „globální program, sociální síť a hnutí pro občanskou sociální spravedlnost vedené muslimskými ženami.“<sup>164</sup> WISE je součástí programu *American Society for Muslim Advancement* (dále jen ASMA), neziskové organizace, která podporuje posilování autentického rázu islámu a projektu *Cordoba Initiative*, který usiluje o vzájemné pochopení Západu a muslimských zemí a „návrat atmosféry vzájemné tolerance a respektu, po kterém toužíme od dob, kdy muslimové, křesťané a židé žili společně v harmonii a prosperitě...“<sup>165</sup> V rámci vzájemné spolupráce těchto projektů WISE usiluje o zapojení žen do veřejného života a uznání ženských práv v rámci autentické podoby islámu, zatímco se zároveň snaží zabránit esencialistickému přístupu západních kultur k dané problematice.

WISE byla založena roku 2006 Daisy Khanovou a dalšími sto padesáti muslimskými ženami, reprezentujícími více než dvacet pět zemí světa jako jeden z podpůrných programů ASMA, založené roku 1997 jejím manželem Imámem Fajsalem Abd al-Raoufem.<sup>166</sup> Založení organizace tak reagovalo na narůstající problémy domácího násilí na ženách, nedostatečný přístup žen ke vzdělání a k moderním technologiím a chybějící ekonomické příležitosti pro ženy v muslimských společnostech.

Na rozdíl od WLUML klade WISE velký důraz na islám. Přestože aktuální postavení žen na Blízkém východě je výsledkem interakcí mnoha různých faktorů, jako je například politika, ekonomická situace, sociální status žen, apod., islám podle WISE hraje v těchto

---

<sup>164</sup> About WISE. Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality [online].

<sup>165</sup> ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press. 2013. S. 181

<sup>166</sup> Tamtéž. S. 181.

interakcích klíčovou úlohu, neboť je nedělitelnou součástí každodenního života těchto žen. Což vysvětluje neúspěch projektů založených na západních ideologiích, které při tvorbě své strategie vycházejí především z analýz ekonomického statusu žen, úrovně vzdělání, zdravotní péče nebo politické participace žen bez ohledu na specifický sociokulturní kontext daného prostředí. WISE proto zakládá svou strategii na holistickém přístupu k dané problematice, který odráží komplexnost a vzájemnou propojenost jednotlivých faktorů v rámci daného kontextu. Dalším důvodem neúspěchu západně orientovaných projektů je ignorování nebo potlačování náboženství jako zdroje útlaku žen. WISE dbá na autenticitu islámské tradice, jakožto každodenní součásti života muslimských žen. Je však třeba odmítnout mocensky orientované interpretace náboženských textů a využít autentickou podobu islámu k požadování a propagování lidských práv žen. Islám hraje roli jednotícího prvku všech zainteresovaných hnutí i jednotlivců a jejich ideologií, které WISE zastřešuje.

Cílem tohoto projektu je zpochybnit a nahradit androcentrické interpretace islámu, které poškozují ženy, zvýšit ekonomický a sociální status žen a zapojit ženy aktivně do politického, náboženského a sociálního diskursu. Jako strategii pro dosažení těchto cílů WISE využívá komunikaci, jak mezi členy v rámci vlastního projektu, tak komunikaci s médii a širokou veřejností. WISE pro ženy vytvořila portál, který slouží jako informační a komunikační webová stránka, kde je možné nalézt vše o muslimských ženách i jejich aktivitách a mýtech minulosti i současnosti, týkajících se těchto žen.<sup>167</sup> Dalším důležitým bodem strategie je kolektivní budování a mobilizace globálního hnutí muslimských žen za sociální spravedlnost prostřednictvím komunity ženských aktivistek, umělkyní a náboženských a sociálních vůdkyň. V tomto ohledu je velmi důležitá vzájemná spolupráce všech členů projektu a také spolupráce s institucemi a organizacemi.

Posledním strategickým bodem je interpretace, respektive reinterpetace základních textových pramenů islámu. Pro tento účel WISE založila na konferenci roku 2006 globální *Radu šúra muslimských žen (Muslim women's Shura Council)*, jejíž úkolem je podporovat lidská práva žen v 21. století v souladu s autentickou podobou islámských

---

<sup>167</sup> About WISE. How is WISE creating change? [online].

zdrojů. Tato Rada funguje na základě přesvědčení, že všechna ženská práva jsou islámu vlastní a že ženy si zaslouží respekt a úctu z hlediska právního, duševního, sociálního, občanského i náboženského a zaslouží si rovné příležitosti k uplatnění svého talentu a schopností ve všech sférách lidské činnosti. Tato práva jsou pevně zakotvena v Koránu a šesti bodech *šarii*, jimiž je ochrana a podpora náboženství, života, mysli, rodiny, majetku a cti.<sup>168</sup> Vizí Rady šúra je pozvednout úroveň života žen jako individuů i ve vztahu k rodině, národu i zemi obecně skrze aktivní dialog a spolupráci při řešení problémů.

Úkolem této Rady je bojovat proti nespravedlnostem páchaných na ženách skrze kritickou interpretaci právních a náboženských textů, šířit tyto interpretace skrze média a vládní i nevládní organizace po celém světě a znovu tak ustanovit ženskou autoritu v rámci náboženského diskursu. Dále Rada pomáhá umožnit ženám činit důstojná a samostatná životní rozhodnutí, k čemuž organizuje krátkodobé i dlouhodobé tréninkové programy, informující ženy o islámském právu a etických tradicích. Tyto vzdělávací programy jsou přístupné i nemuslimům.

Rada je v současné době složená z třiceti čtyř žen, zastupujících muslimky z celého světa, z regionu Blízký východ se jedná o ženy z Afghánistánu, Saúdské Arábie, Jemenu, Egypta, Pákistánu a Maroka. Za Českou republiku v Radě zasedá doktorka Ivana Hrdličková, soudkyně a právní expertka Evropské komise, kde se zabývá problémy praní špinavých peněz a financování terorismu. Kromě práce v Evropské radě se specializuje na islámské právo s důrazem na lidská práva a práva žen a finance v rámci mezinárodního a islámského práva. V březnu roku 2015 zahájila svůj prezidentský mandát Zvláštního tribunálu pro Libanon, kde již od roku 2012 zasedala jako soudkyně Odvolací komory.<sup>169</sup>

O členství v Radě šúra může požádat jakákoliv žena, ať už akademička, aktivistka, sociální pracovnice, právnička nebo mediální pracovnice skrze formulář dostupný na webových stránkách WISE. O přijetí nové členky rozhoduje stávající Rada, která může rovněž doporučit nového člena. Členství v Radě je aktualizováno každý rok. Každoročně Rada také vybírá aktuální okruh problémů, jimiž se následující rok bude zabývat. Mezi ně

---

<sup>168</sup> The Global Muslim Women's Shura Council. [online].

<sup>169</sup> President - Judge Ivana Hrdličková. Special Tribunal for Lebanon [online].

spadá podobně jako u WLUML ženská obřízka, zločiny ze cti, znásilnění, sňatky mladistvých a dětí, vzdělávání, adopce a péče o sirotky a autorita žen jako náboženských lídrů. WISE vytvořila ve spolupráci s Radou šúra také takzvaný *Muftíja program*, jehož úkolem je sjednotit studium klasického islámského práva a doplnit o důkladné vzdělání v oblasti sekulárních humanitních studií. Cílem těchto studií je navrátit ženám autoritu v oblasti islámského práva. Absolventky tohoto programu by v budoucnosti měly zformovat takzvaný IFTA koncil, první koncil složený pouze z žen oprávněný vydávat oficiálně platné *fatwy*. WISE tak reaguje na naléhání většiny z pěti set milionů muslimských žen žijících na této planetě, z nichž 74% vnímá současné náboženské interpretace islámu jako překážku pokroku v postoji k ženám a 93% žen shledává velmi důležitým začít se aktivně podílet na náboženském diskursu a interpretaci klíčových textů.<sup>170</sup> Studium v rámci programu *Muftíja* by ženám mělo zajistit nejvyšší možné vzdělání v oblasti islámského práva a tradičních islámských věd. Tento program je navíc obohacen mnoha kurzy, které ženy vybaví potřebnými dovednostmi v oblasti styku s veřejností, rétoriky, akademického psaní a vyjednávání konfliktů, aby byly schopné samy vést modlitby, semináře a různá setkání.

WISE využívá stejně jako WLUML aspektů globalizace a moderních informačních technologií za účelem sdílení cenných informací, analýz, právních rad, zpráv apod., které mohou všechny členky i široká veřejnost najít na oficiálních webových stránkách [www.wisemuslimwomen.org](http://www.wisemuslimwomen.org). Tyto stránky pravidelně informují o aktuálních projektech WISE, návštěvníci zde mohou nalézt informace o významných muslimských ženách, o členských organizacích nebo historický vývoj aktivismu muslimských žen. Stránky jsou dostupné v anglickém nebo arabském jazyce. Na rozdíl od WLUML cílí WISE konkrétně na muslimské ženy a soustředí se na islám jako hlavní faktor formování jejich života. Zatímco WLUML slouží spíše jako informační brána a kyberprostor pro autonomní skupiny i jednotlivce, WISE vytváří formálnější a organizovanější strukturu s konkrétnějšími cíli.

---

<sup>170</sup> The Global Muslim Women's Shura Council: Muftiyyah Program. Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality [online].

### 4.3. MUSAWAH

Nejmladší z těchto tří globálních projektů je organizace Musawah, založená roku 2009 na meetingu v Kuala Lumpur v Malajsii. Meetingu se zúčastnilo více než 250 aktivistek, akademiček, právníček a političek, včetně mužů z padesáti různých zemí světa. Vznik projektu byl inspirován marockou ženskou kampaní za zrovnoprávnění žen v rámci rodinného práva, která se roku 2004 setkala s úspěchem.<sup>171</sup> Jak již název napovídá (musawah v arabském jazyce znamená rovnost), jedná se o „globální hnutí pro rovnost a spravedlnost v muslimské rodině.“<sup>172</sup> Stejně jako WLUM i Musawah je přesvědčená, že soukromý sektor života žen skýtá velký potenciál pro změnu a na tomto přesvědčení zakládá svou vlastní strategii. Rovnost a spravedlnost v rámci rodiny je základem pro rovnost ve společnosti a spravedlnost nemůže existovat bez rovnosti. Musawah se snaží o vybudování pluralistického globálního hnutí, sdružujícího nevládní organizace, aktivistky, akademičky, právní specialisty, politiky i občany, které pomůže pozvednout lidská práva žen v rámci muslimského kontextu. Cílem tohoto hnutí je svět, kde nediskriminace, spravedlnost a úcta tvoří základ všech mezilidských vztahů. K dosažení tohoto cíle volí Musawah podobně jako WISE holistický přístup k problematice, spojující islámská studia jako základ, společně s univerzálními lidskými právy, ústavními zárukami rovnosti jednotlivých národů a žitou realitou žen a mužů. Tento přístup by měl být implementován na všech úrovních od globální po lokální.

Platforma pro vytvoření hnutí Musawah byla budována téměř dva roky prostřednictvím Mezinárodního plánovacího výboru, který shromažďoval nejrůznější teoretické studie prokazující, že rovnost a spravedlnost v rámci islámu je nejenom možná, ale i nezbytná. Na základě těchto studií byl vypracován takzvaný *Rámec pro činnost (Framework for Action)*, zahrnující základní principy této organizace, od nichž se odvíjí práce jejích členů od jednotlivých aktivistů přes lokální hnutí až po globální vedení.<sup>173</sup> Základním zdrojem těchto principů je stejně jako v případě WISE islám, který je sám

---

<sup>171</sup> MIR-HOSSEINI, Ziba. In Search of Equality: from London to Kuala Lumpur. *The Middle East in London*. 2009. (JULY/AUGUST). S. 3

<sup>172</sup> About Musawah: Our Key Messages. Musawah: For the equality in the muslim family [online].

<sup>173</sup> Musawah framework for Action, 2009. Dostupné online na:

<[http://www.musawah.org/sites/default/files/Musawah-Framework-EN\\_1.pdf](http://www.musawah.org/sites/default/files/Musawah-Framework-EN_1.pdf)>

o sobě zdrojem spravedlnosti, rovnosti, lásky, soucitu a vzájemného respektu mezi všemi lidskými bytostmi. Musawah spatřuje největší potenciál pro změnu v rodinách, které jsou jak komplexní tak rozdílné napříč muslimskou společností, přesto však existují společné principy, na základě nichž je možné dosáhnout rovnosti v těchto rodinách. Musawah proto apeluje na vlády, politické lídry, mezinárodní instituce, náboženské lídry i jednotlivé občany, aby společně podporovaly tyto principy.

Právě rodinné právo je vůči ženám nejvíce restriktivní a jeho vzájemná propojenost s ostatními aspekty společnosti ovlivňuje život žen i v mnoha dalších oblastech jako je například mobilita, občanství, politická participace apod. Musawah také zdůrazňuje, že islámské právo, zejména pak právo rodinné, nereflektuje potřeby moderní doby, jelikož bylo založeno na základě konceptů a teorií vyvinutých klasickými právníky ve zcela odlišném historickém, sociálním i ekonomickém kontextu. Se stejným problémem se do 20. století potýkalo i sekulární právo, dokud nebylo aktualizováno dle soudobého kontextu. Na rozdíl od *šaríi*, která byla zjevena Bohem a je tudíž neměnná, klasický *fiqh* (právní věda) je výtvorem člověka a je tedy zpochybnitelný. Podle základních principů Musawah *šaría* představuje spíše etický rámec a neměla by být redukována pouze na soubor právních předpisů.<sup>174</sup>

Reinterpretace islámského práva je přípustná a možná v kategorii práva *muamalát*, která reguluje vztahy mezi lidmi, jelikož na rozdíl od kategorie *ibádát*, regulující vztahy mezi věřícími a Bohem, který je věčný a neměnný, společnost se stále mění a vyvíjí a stejně tak by se měly přizpůsobit i právní předpisy regulující tuto společnost. Musawah dbá na šíření těchto znalostí, které v rámci islámského kontextu legitimizují právní změny uvnitř muslimské společnosti. V rámci rodinného práva Musawah usiluje o reformu manželství jako rovnocenného partnerství, založeného na vzájemném respektu, náklonnosti, komunikaci a společném rozhodování obou partnerů, rovná práva při výběru manžela nebo manželky, právo odmítnout manželství,

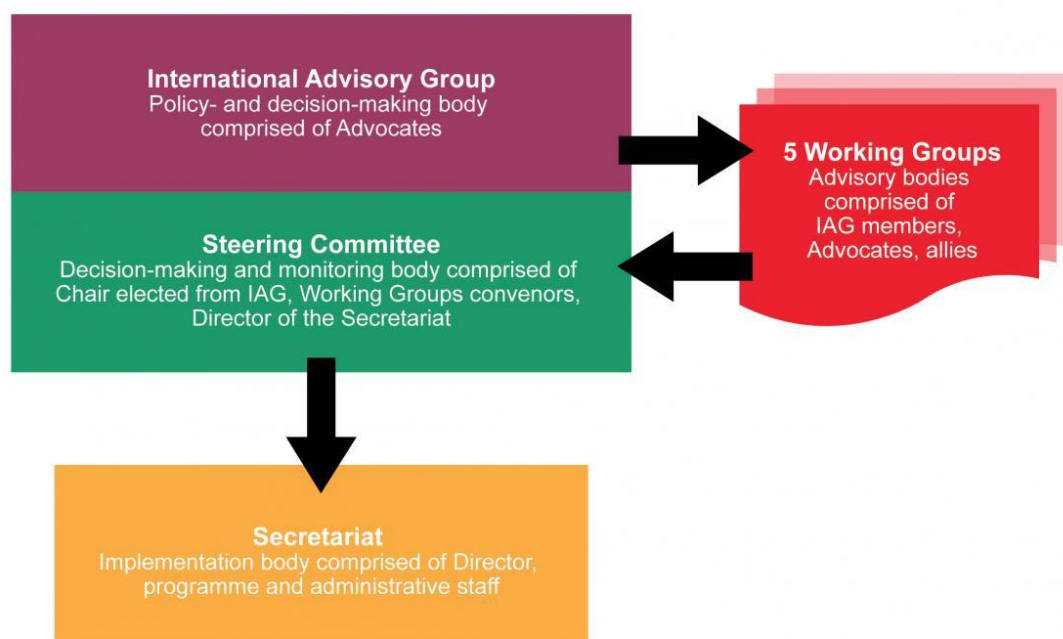
---

<sup>174</sup> Musawah framework for Action, 2009. Dostupné online na:  
<[http://www.musawah.org/sites/default/files/Musawah-Framework-EN\\_1.pdf](http://www.musawah.org/sites/default/files/Musawah-Framework-EN_1.pdf)>

právo ukončit manželství, rovná práva týkající se majetku, dědictví a zodpovědnosti rodičů vůči dětem.

Hnutí Musawah je založeno na základě flexibilní struktury podobně jako WISE, která umožňuje účast jak jednotlivců, tak hnutí, vládních a nevládních organizací, politiků, náboženských lídrů apod., kteří sdílejí podobný postoj k dané problematice. Musawah má propracovaný systém hierarchie, na jehož vrcholu stojí Mezinárodní poradní sbor, složený z patnácti žen, mezi nimiž zasedá například Amina Wadúd, Ziba Mir-Hosseini nebo Omaima Abú-Bakr. Strukturu hnutí ilustruje obrazová příloha č. 3.<sup>175</sup>

Obr. 3:



Hnutí současně pracuje na třech vzájemně propojených projektech zahrnujících budování znalostí, budování autority a mezinárodní podpory. V rámci budování mezinárodní podpory Musawah přijala CEDAW (Konvenci o odstranění všech forem diskriminace žen) jako mezinárodní standard lidských práv žen. Prostřednictvím tohoto závazku Musawah spolupracuje i se všemi zainteresovanými nevládními organizacemi,

<sup>175</sup> Rotation of the Musawah Secretariat. Dostupné online na: < <http://www.musawah.org/about-musawah/musawah-secretariat> >

což umožňuje vzájemnou podporu a výměnu cenných informací, analýz, průzkumů apod. V rámci projektu budování autority Musawah vytváří prostor pro alternativní islámský diskurs, podporující a propagující ženská práva v kontextu islámských tradic. Co se týče budování znalostí, zde se hnutí soustředí především na dva často diskutované koncepty *qiwáma* (autorita mužů nad ženami) a *wilája* (poručnictví mužů nad ženami), které regulují vztahy mezi mužem a ženou. Historické, sociologické, filozofické a etické analýzy ukazují, jak se tyto dva koncepty projevují v islámském právu a potažmo v politice a jak souvisejí s mezinárodními standardy lidských práv.

Na těchto projektech pracují společně členové Mezinárodního poradního sboru a Řídící komise, členové sekretariátu, a externí specialisté, kteří dohromady tvoří pět pracovních skupin (viz. Obr. č. 3). Sekretariát hnutí v současné době funguje v rámci malajské nevládní organizace *Sisters in Islam* (SIS), která dohlíží na dodržení finančních a právních závazků hnutí. Další pobočky hnutí sídlí v Egyptě, Indonésii, Súdánu, Nigérii a na Bahrajnu.

Jako nejmladší ze tří zmíněných hnutí Musawah rovněž využívá všech aspektů globalizace a informačních technologií ve svůj prospěch. Veškeré aktivity a nejnovější publikace mohou členové i veřejnost sledovat na oficiálních webových stránkách hnutí [www.musawah.org](http://www.musawah.org), které jsou dostupné v anglickém nebo arabském jazyce, nebo na twitteru a facebooku. Musawah mezi zmíněnými organizacemi vyniká propracovanou hierarchizovanou strukturou a svým konkrétním zaměřením na muslimskou rodinu.

Stručné představení těchto tří globálních projektů poukazuje na tři různé možné způsoby spolupráce jednotlivců i hnutí za jedním stejným účelem pozvednout lidská práva žen v muslimských společnostech. Tato hnutí využívají aspektů globalizace a informačních technologií k upozornění na alarmující situaci v oblasti lidských práv v blízkovýchodních zemích a k mobilizaci co největšího počtu lidí bojujících za změnu této situace.



## 5. Závěr

Cílem mojí diplomové práce bylo poukázat na způsob, jakým se muslimské ženy v průběhu dějin vypořádávaly s mužskou dominancí v soukromé i veřejné sféře jejich života, a čím tato dominance byla způsobena. Vznik feministického diskursu na Blízkém východě s sebou v počátcích přinesl více otázek nežli odpovědí. Problematickým se ukázalo být zejména začlenění feminismu jako ideologie do stávajícího sociokulturního kontextu. Debata se zdvihla již okolo samotného názvu ideologie a postupně se přesouvala k otázkám, co vlastně feminismus představuje a co znamená být feministkou. Tato debata již od počátku vnesla rozpory mezi jednotlivé ženy. Situace byla o to komplikovanější, že vlivem kolonizace do regionu pronikaly Západní ideologie, které byly domorodým obyvatelům často vnucovány jako vzor. Eduard Said tento vztah mezi kolonizátory a kolonizovanými popsal detailně ve své knize *Orientalismus* z roku 1978. Zmiňuje zde i tendenci Západu vnímat Blízký východ jako monolit, který definuje na základě toho, čeho se Blízkému východu oproti Západu nedostává, včetně důstojného zacházení se ženami. Tento postoj v Západních kulturách setrvává v pozměněné podobě do současnosti. Představu harémové tanečnice pouze nahradila muslimská žena zahalená šátkem, který symbolizuje její nesvobodu. Invazivní politika Západu však probudila v místních obyvatelích naopak tendenci navrátit se zpět ke kulturní autenticitě, která odlišuje muslimské společnosti od těch západních a zabraňuje tak dalšímu pronikání nežádoucích západních vlivů do regionu. Jelikož právě ženy jsou hlavním symbolem a strážkyněmi kulturních tradic napříč společnostmi, byl to právě ženský dress code, který se stal symbolem kulturní authenticity blízkovýchodních kultur. Mnoho žen se proto dobrovolně začalo znovu zahalovat a šátek tak přestal být symbolem zotročení a stal se symbolem zbožnosti a důstojnosti. Mimo jiné umožnil ženám participaci ve veřejném sektoru, aniž by byla ohrožena jejich čest.

Ženy tak začaly formovat feministický diskurs nejdříve skrze literaturu, později zakládaly feministická hnutí, definující požadavky žen na změny v rámci stávající společnosti. Kvůli implementaci některých západních myšlenek a principů však byla tato hnutí, a společně s nimi i feminismus jako ideologie, náboženskými autoritami často odmítána jako západní import a snaha Západu opět proniknout do regionu. Proto dala

devadesátá léta za vznik novému feministickému diskursu, který svou legitimitu čerpal ze stávajících islámských tradic a problémy žen definoval v rámci lokálního sociokulturního kontextu. Tento přístup nejenže z žen učinil aktivní účastnice náboženského dialogu, ale také zpochybnil stávající strukturu islámu, založenou na patriarchální interpretaci klíčových textových pramenů islámu, poškozující postavení žen v muslimských společnostech. Studium islámských věd ženám také umožnilo interpretovat islámské zdroje z vlastní perspektivy a tím prokázat, že islám, jako náboženství samo o sobě, není o nic více či méně diskriminující vůči ženám, nežli například křesťanství nebo judaismus.

Současný globalizační trend ve spojení s rozvojem informačních technologií umožnil ženám sdílet tyto cenné poznatky a informace v rámci celého světa. Vytvořilo se tak několik globálních sítí, spojujících akademičky, aktivistky i feministická hnutí napříč muslimskými společnostmi, které v současné době čelí velké výzvě – definovat lidská práva žen na základě islámu a vydobýt si náboženskou autoritu v rámci tradiční muslimské společnosti, která těmto právům zaručí legitimitu. Za tímto účelem muslimské ženy prostřednictvím globálních sítí mobilizují své vzdělané kolegyně z oblasti právních věd, humanitních studií, ženských studií apod., aby společně shromáždily vědecké podklady pro svou argumentaci.

Prostřednictvím všech těchto aktivit se muslimské ženy dozajista vymanily z pozice pasivních subjektů, čekajících na záchranu, ba dokonce prokázaly více než kdo jiný, prostřednictvím svých studií a analýz, že blízkovýchodní kultura není monolitem, nýbrž bohatým souborem velmi rozdílných názorů a ideologií, determinovaných aktuálními sociálními, náboženskými, politickými a ekonomickými podmínkami. Přestože náboženství hraje v tomto regionu důležitou roli, není jediným faktorem utvářejícím každodenní realitu života žen. Zdá se však být pro změnu této reality faktorem klíčovým.

## 6. Seznam použité literatury a pramenů

### 6.1. Monografie, sborníky a články

ABOU-BAKR, Omaima. Islamic Feminism? What's in a name? Preliminary Reflections. *Middle East Women Studies Review*. 2011, **4**, 1-4.

ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press. 2013. ISBN 0674726332.

AHMAD N. Amir, ABDI O. Shuriye, AHMAD F. Ismail. Muhammas Abduh's contributions to modernity. *Asian Journal of management science and education*. 2012, **1**(1), 1-13. ISSN 2186-8441.

AHMED, Leila. *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press, 1992. ISBN 0-300-05583-8.

ALI, Kecia, HAMMER Juliane, SILVERS Laury. *A Jihad for Justice: Honoring the Work and Life of Amina Wadud*. USA: 48HrBooks, 2012. ISBN 978-0-615-61454-0.

AL-SAQAF, Walid. Muslim Activist Wages "Gender Jihad.". *Wall Street Journal Eastern, Edition*. 2005, **246**(3), B3. ISSN 00999660.

AL-SHARMANI, Mulki. Islamic Feminism. *Approaching Religion*. 2014, **4**(2), 83-94. ISSN 1799-3121.

ARMAJANI, Jon. *Dynamic Islam: liberal Muslim perspectives in a transnational age*. New York: University Press of America, 2004. ISBN 0761829679.

BADRAN, Margot. BETWEEN SECULAR AND ISLAMIC FEMINISM/S. *Journal of Middle East Women's Studies (Indiana University Press)*. 2005, **1**(1), 6-28. ISSN 15525864.

BADRAN, Margot. Understanding Islam, Islamism and Islamic Feminism. *Journal of Women's History*. 2001, **13**(1), 47-52. ISSN 10427961.

BAHI, RIHAM. Islamic and Secular Feminisms: Two discourses mobilized for gender justice. *Contemporary Readings in Law and Social Justice*. 2011, Vol. **3**, 138-158. ISSN 1948-9137

BALCHIN, Cassandra. The Network "Women Living Under Muslim Laws" Strengthening local struggles through cross-boundary networking. *Development*. 2002, **45**(1), 126-131. ISSN 10116370.

BARLAS, Asma. *"Believing women" in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'ān*. Austin, TX: University of Texas Press, 2002.

COOKE, Miriam. *Women claim Islam: creating Islamic feminism through literature*. New York: Routledge, 2001. ISBN 04-159-2554-1.

DONADEY, Anne. Portrait of a Maghrebian Feminist as a Young Girl: Fatima Mernissi's Dreams of Trespass. *Edebiyat: Journal of Middle Eastern Literatures*. 2000, **11**(1), 85-103. ISSN 03646505.

FOX, Margalit. Fatema Mernissi, an Early Force in Islamic Feminism, Is Dead at 75. *New York Times*. 2015. ISSN 03624331.

GOMBÁR, Eduard. *Moderní dějiny ilámských zemí*. Karolinum, 1999.

IBNOUF, Fatma Osman. Women and the Arab Spring. *Women*. 2013, **92/93**, 18-21. ISSN 14991993.

KARAM, Azza M. *Women, Islamisms, and the state: contemporary feminisms in Egypt*. New York: St. Martin's Press, 1998. ISBN 0312175019.

*Korán*. Vyd. celkem 6., V tomto překladu a v Odeonu 2. Překlad Ivan Hrbek. Praha: Odeon, 1991. ISBN 80-207-0444-2.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad. 1993.

LEWIS, Pauline. Zainab al-Ghazali: Pioneer of Islamist Feminism. *Michigan Journal of History*. 2007, **4**(2), 1-47.

MAHMOOD, Saba. *Politics of piety the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005. ISBN 1400824567.

MERNISSI, Fatima. *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington: Indiana University Press, 1987. ISBN 0253204232.

Mernissi, Fatima. Digital scheherazades in the arab world. *Current History*. 2006, **105**(689), 121-126.

MERNISSI, Fatima. *Dreams of trespass: tales of a harem girlhood*. Cambridge, Mass: Perseus Books, 1995. ISBN 0201489376.

MERNISSI, Fatima. *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co., 1991. ISBN 0-201-63221-7.

MIR-HOSSEINI, Ziba. In Search of Equality: from London to Kuala Lumpur. *The Middle East in London*. 2009 (July/August), 3-4.

MOGHADAM, Valentine. Feminism and Islamic Fundamentalism: A Secularist Interpretation. *Journal of Women's History*. 2001, **13**(1), 42-45. ISSN 10427961.

MOGHADAM, Valentine M. *Globalization and social movements Islamism, feminism, and the global justice movement*. Lanhan: Rowman & Littlefield, 2012. ISBN 1442214201.

MOGHADAM, Valentine M. Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 2002, **27**(4), 1135-1171. ISSN 0097-9740.

OLIMAT, Muhamad. *Arab Spring and Arab Women*. Hoboken: Taylor and Francis, 2013. ISBN 13-179-3738-4

RAMDANI, Nabila. Women in the 1919 Egyptian Revolution: From Feminist Awakening to Nationalist Political Activism. *Women and gender in the Middle East*. 2013, **14**(2), 39-52

SAID, Edward W. *Orientalismus*. Frankfurt: Fischer, 2009. ISBN 3100710088.

SEEDAT, Fatima. When Islam and Feminism Converge. *The Muslim World*. 2013, **103**(3), 404-420.

SEGRAN, Elizabeth. The rise of islamic feminists. *Nation*. 2013, **297**(25), 12-16. ISSN 00278378.

TONNESSEN, Liv. *Islamic Feminism*. Ahfad University for Women, Sudan: CMI, 2014. ISSN 1890-5056.

WADUD, Amina. American by force, Muslim by choice. *Political Theology*. 2011, **12**(5), 699-705. ISSN 1462317X.

WADUD, Amina. Foreword. *International Feminist Journal of Politics*. 2008, **10**(4), 435-43. ISSN 14616742.

WADUD, Amina. *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam*. Reprinted. Oxford: Oneworld, 2006. ISBN 1851684638.

WADUD, Amina. Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective. Oxford: Oxford University Press, 1999.

## 6.2. Internetové zdroje

*About Musawah: Our Key Messages. Musawah: For the equality in the muslim family* [online]. [cit. 2016-04-23]. Dostupné z: <http://www.musawah.org/about-musawah>

About WISE. Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality [online]. [cit. 2016-04-21]. Dostupné z: <http://www.wisemuslimwomen.org/about/>

Cleric: Women may not lead prayer. *Al-Jazeera* [online]. 2005 [cit. 2016-04-07]. Dostupné z: <http://www.aljazeera.com/archive/2005/03/200849162655612501.html>

*Feminism* [online]. [cit. 2016-02-24]. Dostupné z: <http://imej.wfu.edu/articles/1999/1/02/demo/Glossary/glossaryhtml/feminism.html>

FERNEA, Elizabeth a Robert FERNEA. Symbolizing roles: Behind the veil. *Conformity and conflict* [online]. 1986, 240-247 [cit. 2016-02-19]. Dostupné z: [http://www.wlhs.wlww.k12.or.us/cms/lib8/OR01001812/Centricity/Domain/1382/behind\\_the\\_veil\\_-\\_identity\\_and\\_groups.pdf](http://www.wlhs.wlww.k12.or.us/cms/lib8/OR01001812/Centricity/Domain/1382/behind_the_veil_-_identity_and_groups.pdf)

FRIEDLANT, Elliot. *Dr. Grami: Feminism, Activism and the Arab Spring* [online]. In: 2014 [cit. 2016-02-17]. Dostupné z: <http://www.clarionproject.org/analysis/dr-grami-feminism-activism-and-arab-spring>

FRIEDLANT, Elliot. *Dr. Grami: Feminism, Activism and the Arab Spring*. 2014. [online]. [cit. 2016-02-17]. Dostupné z: <http://www.clarionproject.org/analysis/dr-grami-feminism-activism-and-arab-spring>

KHALEELI, Homa. Why is Isis a wake-up call to Muslim women? *Women: The Women's Blog* [online]. 2015 [cit. 2016-04-11]. Dostupné z: <http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2015/apr/13/why-is-isis-a-wake-up-call-to-muslim-wom>

*President - Judge Ivana Hrdličková. Special Tribunal for Lebanon* [online]. [cit. 2016-04-22]. Dostupné z: <http://www.stl-tsl.org/en/about-the-stl/biographies/judges-of-the-special-tribunal-for-lebanon/2028-president-judge-ivana-hrdlickova>

*The Global Muslim Women's Shura Council: Muftiyyah Program. Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality* [online]. [cit. 2016-04-22]. Dostupné z: <http://www.wisemuslimwomen.org/about/shuracouncil/#muftiyyah>

The World Bank Group. Labor force participation rate, female (% of female population ages 15+) (modeled ILO estimate) [online]. In: . 2016 [cit. 2016-02-19]. Dostupné z: <http://data.worldbank.org/indicator/SL.TLF.CACT.FE.ZS>

UNESCO. *Progress of Literacy in Various Countries: A preliminary statistical study of available census data since 1900* [online]. Paříž: Firmin-Didot et Cie, 1953 [cit. 2016-03-02]. Dostupné z: <http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000028/002898EB.pdf>

VESELÁ, Markéta. *Feminismus jako rovnost příležitostí?* [online]. Brno, 2007 [cit. 2016-02-24]. Bakalářská práce. Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta. Vedoucí práce Marta Goňcová Dostupné z: [http://is.muni.cz/th/60091/pedf\\_b/](http://is.muni.cz/th/60091/pedf_b/).

WADUD, Amina. *A'ishah's Legacy. New Internationalist: People, Ideas and Action for Global Justice* [online]. 2002, (345) [cit. 2016-04-07]. Dostupné z: <http://newint.org/features/2002/05/01/aishahs-legacy/>

WADUD, Amína. *Harvard University: The Pluralistic Project* [online]. Cambridge [cit. 2016-04-07]. Dostupné z: <http://pluralism.org/research-report/amina-wadud/>

*What made her go there? Samira Ibrahim and Egypt's virginity test trial.* 2012. [online]. [cit. 2016-04-20] Dostupné z: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/03/2012316133129201850.html>

WLUML Statement: *Syrian refugee women, forced marriage, and sexual slavery.* Women Living Under Muslim Laws [online]. 2013 [cit. 2016-04-20]. Dostupné z: <http://www.wluml.org/media/wluml-statement-syrian-refugee-women-forced-marriage-and-sexual-slavery>

*Women Living Under Muslim Laws: About WLUML* [online]. [cit. 2016-04-20]. Dostupné z: <http://www.wluml.org/node/5408>

## **7. Resumé**

This thesis focuses on the emergence of feminism in the Middle East. This region has always been connected with biases related to women. The image of Middle Eastern woman as a harem concubine has only been replaced by the image of veiled woman owned by a despotic man. Women have become symbols of identity across the World. As mothers, wives and sisters they have been predestined to become guardians of culture. Nowhere is this more evident than in the region of Middle East.

However, this region has one of the highest rates of population growth and at the same time the lowest literacy rates and labor force participation among women. Moreover, a lot of these countries are confronted by the West with the violation of human rights, particularly in reference to women. These facts contribute to the assumption that muslim women are passive objects waiting for someone to save them. The assumption is yet strengthened by the imposition of the West which has tendency to treat Middle Eastern cultures as a monolith.

The intention was to introduce these women as active participants of a socio-political struggle. Feminism emerged in the region by the end of 19. century relating the growth of women's literacy rate. Women began to articulate new discourse through the literature first before they established the first women's movements. Due to the presence of the West in the region which had an impact on the creation of this new ideology the movements have implemented some western ideas into their discourses. This Western influenced discourse gave birth to secular feminism that prevailed in the region until 1980's.

In the mid 1990's a new discourse emerged. Women started to articulate their demands within the islamic framework. They no longer wanted to follow Western standards, so they started to produce new discourse of islamic feminism. They came up with an idea that equality and justice are both principles of islam which were hidden by patriarchal interpretation of key islamic sources, so they started to provide alternative interpretations. Globalization and new information technologies enabled them to share this knowledge throughout the World and to organize a global network of islamic



feminism. They showed the World the diversity of the Middle Eastern cultures as well as their ability to struggle for advancement of their rights.