

Žena v islámské kultuře *

Luboš Kropáček

Téma, jímž se budu krátce zabývat, vyvolává odedávna diskuse, emoce a spory. Evropskou fantazii po staletí vzrušovaly barvitě představy harémů a opojného kouzla exotické erotiky. Zčásti se promítly do umělecké tvorby, která má svá neméně báječné vzory a paralely ve vlastní orientální tvořivosti (arabské příběhy 1001 noci, arabská a perská poezie, perské a indické miniatury atd.). Staletí trvající úporné polemiky s politickým, vojenským a náboženským rivalem dávaly v křesťanské Evropě zároveň prostor a impuls k hanobení Muhammada pro jeho početná manželství a celé islámské kultury pro údajnou povolnost vůči mužské požívačnosti. Moderní doba stará témata nevy mazala, snad jen utlumila barvy a zvětčila tón diskusí. V posledních letech vystupuje do popředí kritika postavení muslimských žen z hlediska lidských práv. Po její hraně se do rozprav vsouvá i soudobý feminismus.

V polemikách mezi západními a muslimskými koncepcemi se otázka postavení ženy dotýká na obou stranách vysoce ceněného jádra hájených hodnot. Pro obhájce univerzálního pojetí lidských práv je nepřijatelné nerovnoprávné postavení, které ženě přisuzuje šarí'a (podřízenost v manželství, nižší dědický nárok, nemožnost sňatku s jinověrcem a znevýhodnění oproti mužovu právu na polygynii až do počtu čtyř současných manželek a také na snadný rozvod). Staré kulturní tradice znevýhodnily ženu ještě dále (zahalování, omezení ve veřejném životě). Islámské rodinné a dědické právo – tzv. otázky „osobního statutu“ (*al-ahwál aš-šachsíja*) – patří k té části šarí'yy, která se zakládá na přímých koránských pokynech, a proto nejméně odolává snahám o liberální reformu. Její obhájci stavějí proti západním kritikám argument, že islám dal ženě právo na majetek, dědictví, rozvod, finanční zabezpečení od manžela a celkovou životní jistotu 1400 let předtím, než toho dosáhla v Evropě. Zároveň ukazují na slábnutí rodinných pout, pornografii, rozsáhlou promiskuitu a jiné jevy západního způsobu života s důrazem na morální převahu islámského řádu. Obě strany jsou hluboce přesvědčeny o své pravdě.

Ve struktuře islámského myšlení otázka postavení ženy spadá především do oblasti práva a kultury; v teologických reflexích se vyskytuje jen na okraji. V posledních letech se nicméně objevují i první rozběhy islámské

* Studie je přepracovaným textem referátu předneseného na konferenci *Žena v náboženstvích světa* pořádané Českou společností pro studium náboženství v Náprstkově muzeu v Praze dne 15. listopadu 1995.

feministické teologie, nabízející novou interpretaci Koránu. Průkopnice těchto snah Pákistánka Riffat Hassanová¹ nejde ovšem tak daleko jako její některé křesťanské nebo židovské protějšky, zavádějící radikálně novou četbu Bible. Chce pouze prokázat, že Korán přiznává mužům i ženám stejnou váhu a že nadřazování mužů bylo vyvozeno z mylné interpretace, sledující mj. starší židovský a křesťanský vzor. Ve svém obecném volání po rovnoprávnosti se v podstatě shoduje s muslimskými liberálními mysliteli, muži i ženami, kteří se od počátku století zasazují za emancipaci žen ve svých společnostech.

Riffat Hassanovou zřejmě ovlivnilo prostředí amerických univerzit, na nichž dnes působí (v Kentucky). Novým způsobem rozvrhuje důrazy při výkladu mýtu o stvoření člověka, který všechny tři abrahamovské mono-teismy – muslimové říkají „nebeská náboženství“ (*al-adján as-sámawíja*) – v podstatě sdílí a shodně interpretují. Hassanová zdůrazňuje, že Korán nehovoří ani o stvoření ženy z Adamova žebra, které by ji činilo jaksi ontologicky druhotnou a určenou muži, ani o její roli svědkyně ke hříchu. Tyto představy pronikly do běžného povědomí muslimů až na základě několika *hadísů* a převyprávěných biblických látek v komentářích ke Koránu a v populárních vyprávěních, jaká představoval zejména oblíbený středověký žánr „příběhů proroků“ (*qisas al-anbíjā*). Podle koránského textu byli oba první lidé pokoušeni společně, Satan je oslovil oba zároveň dvojným číslem (Korán 7:19), stejně jako se dříve k oběma obrátil Bůh (2:34).² Korán ostatně ani neuvádí jméno první ženy. Evino arabské jméno, znějící podle hebrejské předlohy Hawwa, se objevuje až v postkoránské literatuře. Podle lidové víry se pramáti Hawwa setkala se svým mužem Adamem po mnoha letech po vyhnání z ráje v Arábii, kde byla také po konci svých dnů pochována, prý u dnešní Džiddy, která byla pojmenována právě na její počest („babička“). Hawwin údajný hrob se těšil lidové úctě až do roku 1924, kdy Hidžáz dobyli Saúdovci a s wahhábovským puritánským radikalismem vymýtili i tento svatostánek světeckého kultu.

O jménu Adam, převzatém rovněž z hebrejštiny, Hassanová jako někteří jiní moderní exegeti soudí, že ve většině koránských zmínek může označovat obecně počáteční lidstvo. Vůči její argumentaci lze namítnout, že Korán sice

1 Viz Riffat Hassan, „Frauen im Islam und im Christentum“, *Concilium* 30/3, Juni 1994, 207-210. Poznámky k Hassanové a některé další názory v této studii jsou převzaty z autorova článku L. Kropáček, „Úděl muslimské ženy“, *Teologické texty* 1994, č. 5, 163-165 a z kapitoly o ženách v autorově knize *Islámský fundamentalismus*, vydané v Praze v září 1996.

2 Téma společného oslovování prvního muže a ženy je v muslimské literatuře běžně využíváno jako doklad rovnoprávného postavení obou pohlaví v islámu. Srov. např. Hammudah Abdalati, *Islam in Focus*, vydalo Ústředí muslimských náboženských obcí v ČSFR s názvem *Zaostřeno na islám*, 1992 (?), 174.

nehovoří o stvoření ze žebra, ale druhotnost manželského partnera přece jen vyjadřuje (4:1): *Lidé, bojte se Pána svého, jenž stvořil vás z bytosti jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil je oba v množství velké mužů i žen.* (Ironií arabské gramatiky je tu prvotní *jediná bytost* vyjádřena pojmem *nafs* „duše“, tj. femininem, a výraz, který Hrbkův český překlad uvádí jako *manželka*, zní v originále *zawdž* „partner“, tj. masculinum.) Korán vyslovuje také ženino bytostné určení být partnerkou v ušlechtilém manželství (30:20): *A patří k Jeho znamením, že vám z vás samých manželky stvořil, abyste u nich klid nalezli. A vložil mezi vás lásku a dobro.*

Hassanová úhrnem dospívá k názoru, že tradiční patriarchální křesťanství a islám diskriminují ženy, avšak nová interpretace Bible a Koránu v duchu feministické teologie umožní lépe sladit naše pochopení Písma s tradiční vírou obou náboženství v Boží spravedlnost ke všemu tvorstvu. Kdyby svou analýzu rozšířila na postkoránskou literaturu, mohla by svou tezi obohatit o úvahy o ženiných fyzických útrapách, které jsou odplatou za prvotní hřích, ale i o tradiční víru, že žena, které zemře při porodu, bude v ráji vyzdvížena mezi mučedníky.

Svaté dějiny lidstva jsou v koránském pojetí dějinami postupujícího Božího zjevení prostřednictvím prorockých misí, které vrcholí Muhammedem, „pečetím proroků“ (*chátim an-nabíjín*, 33:40). Mezi Božími proroky a posly, z nichž velkou většinu známe z biblického podání, nalezneme jen jedinou ženskou postavu: Marjam, panenskou matku proroka Ísy, tj. Ježíše. Panna Maria se proto těší u muslimů úctě, v některých místech projevované dokonce společně s křesťany (např. v tureckém Efesu).³ Úctě se těší také Prorokovy manželky, zvláště Chadfdža, již jako první osobu Muhammad seznámil s nejranějšími verši počínajících zjevení, a také dcery, zvláště Fátima. Tento typ úcty patří nicméně spíše k lidovému islámu, který leckdy překračuje hranice strohého monoteistického jádra ortodoxie. Některé muslimské ženy si získaly uznání i na poli mystiky, sufismu, zvláště hlasatelka horoucí lásky k Bohu Rábi ĩa al-Ādawfja z Basry (z. 801). Islám tedy přiznává ženě místo, byť skrovné, i ve svých duchovních dějinách, nejenom v rodině, kam bývá často zjednodušeně vykazována.

Korán rozhodně odsoudil staroarabský kult bohyní *al-Lát* („Bohyně“, ženský tvar ke jménu Alláh), *al-Āzzá* („Mocná“) a *Manát* (bohyně Osudu). Pohanští Kurajšovci je označovali souhrnně za „dcery boží“ (*banát al-Láh*), a tak je spojovali s představou Nejvyšší bytosti (*al-Láh*). Podle narážek, které se objevily v dílech některých starších arabských historiků, ale ze

3 Otázkou, zda Marjam-Maria je muslimy pokládána za prorokyni, se zabývá mj. R. Caspar, *Pour un regard chrétien sur l'islam*, Paris: Centurion 1990, 114-120. Ukazuje, že převládá názor kladný: Je prorokyní (*nabíja*), ale nikoli poslem (*rasúla*), protože nebyla pověřena misí k určitému lidu.

strany bohoslovců byly rázně odmítnuty, Kurajšovci zřejmě Muhammadovi nabízeli urovnání vzájemného náboženského sporu, jestliže uzná tyto jejich oblíbené bohyně. Proroka prý tehdy oblouznil na krátkou chvíli Satan a vnukl mu verše v tomto smyslu. Muhammad však velmi záhy klam prohlédl, zrušil „satanské verše“ a zavrhl nepřijatelnou představu tří „božích dcer“. (53:19-23). Žena jako démonický prvek se v koránském textu objevuje v určitém náznaku v příběhu o královně ze Sáby (27:22-45). Koránská verze končí nicméně triumfem pravé víry, když se královna, přesvědčená moudrostí krále a proroka Sulajmána (Šalomouna), odevzdává do vůle Boží, a tedy přijímá islám. Naznačená démonická spojení (činnost džinů, lstivé přezkoumání královniny nohy aj.) dala ovšem v arabské lidové slovesnosti podnět k pestrým rozpracováním, zčásti obdobným k židovským, etiopským a středověkým evropským paralelám, zčásti odlišným. V arabské, zvláště jemenské tradici, která pronikla i do exegetických komentářů (*tafsír*) ke Koránu, se královně dostává jména *Bilqís* (zřejmě z řeckého *pallakis* „souložnice“, přes hebrejské *pilegeš*) a v lidových pověstech platí za významnou postavu jihoarabských dějin.

Soubor tradic, *hadísů*, které jsou po Koránu druhým základem islámského práva, zahrnuje velký počet výroků a ustanovení o ženách.⁴ Představují velmi široké spektrum názorů: od Muhammadova výroku, že ženy jsou hlavní populací pekla, a výčtu jejich přirozených, mravních a náboženských nedostatků až k vysokým oceněním hodnot dobrých manželek a matek, pod jejichž nohama, jak praví známý *hadís*, leží ráj. Početné tradice se zabývají otázkami náboženského práva a etiky: zda žena může řídit modlitbu, že se nemá předvádět v honosných šatech cizím mužům, ani v mešitě, jak se má modlit, jak má hovořit s muži, jaké má majetkové nároky v manželství, že nesmí přijímat hosty ani dary bez manželova souhlasu, že si nemá počínat v manželově nepřítomnosti koketně a nesmí se oblékat ani chovat mužsky – což platí také obráceně pro muže –, jak se má chovat v šestinedělí, jak se má postit, zda a jak smí cestovat bez doprovodu mužského příbuzného (*mahram*, tj. muže, s nímž je pro ni vyloučen manželský styk) atd. Jak dokládají Muhammadovy životopisy, Prorok sám se choval k ženám vždy laskavě a jeho početná manželství v medínském období se zakládala především na přátelských a politických pohnutkách.⁵ Jakékoliv ironické posměšky či znevažující postmoderní výpěstky někdejšího moralistického hanobení vnímají muslimové u tohoto tématu jako hrubě urážlivé. Případ Salmana Rushdieho je výmluvným dokladem.

4 Výčet témat, jimiž se ve vztahu k ženám zabývají *hadísy*, bere v úvahu všech šest sunnitských kanonických sbírek (*al-kutub as-sitta*).

5 Muhammadovy pohnutky k sňatkům rozebírá v české orientalistické literatuře nejpodrobněji I. Hrbek, „Muhammad, Korán a sex“, in: *Odvěká tabu a dnešní člověk*, Praha: Avicenum 1971, 193-213.

Není třeba pochybovat, že Korán a Muhammadův osobní příklad poskytly ženám bezpečnější a důstojnější postavení, než měly ve staroarabské *džáhilji*. Ochrana byla zajištěna už od narození: Korán zakázal zabíjet novorozená děvčátka z obavy před chudobou. Tento zákaz *wa'du* slouží dnes jako argument proti interrupcím a Bénazír Bhuttová na jeho základě na zářijové konferenci v Pekingu 1995 odsoudila některé populační praktiky v dnešní Číně. Muslimští právníci podle koránských a Muhammadových výroků propracovali velmi podrobný systém rodinného práva, který je s drobnými variantami a nevelkými změnami v podstatě dodržován dodnes a patří, jak již bylo uvedeno, k nejhájenějšímu jádru islámské ortopraxe. Bohatá cestopisná líčení středověkých muslimských autorů svědčí o tom, že kromě plnění pěti základních náboženských povinností (*arkán ad-dín*) byly řádné šarí'atské manželské vztahy pokládány za hlavní prubířský kámen hodnověrnosti islámu v periferních oblastech jeho rozšíření. Postavení žen v muslimských společnostech určovaly ovšem vedle šarí'ý také místní zvyky, islámským právem akceptované (*urf*), a stálou pozornost mu věnovali kromě právníků také moralisté a autoři naukové i krásné literatury.

Méně se o ně naopak zajímali středověcí filozofové, a také teology zaujalo podstatněji teprve v době moderních reformních snah. Vrcholný teolog středověku al-Ghazzálí (z. 1111) viděl úkol ženy jen v péči o děti, domácnost a mužovu spokojenost. Zároveň však ve své skepsi k učenosti, provázející jeho súfíjské zanícení, vysoce oceňoval hodnotu prosté zbožnosti nevzdělaných žen. Filozof al-Farábí (z. 950), proslulý svou islámskou modifikací platónského ideálního řádu obce, přiznává ženě tytéž duševní schopnosti, jako má muž, ale žádné důsledky pro své sociální, intelektuální a etické konstrukce z toho nevyvozuje. Ibn Síná (Avicenna, z. 1037) soudil méně příznivě, že u ženy převažují v duši iracionální části. Jediný Ibn Rušd (Averroes, z. 1198) ženu plně ocenil a domáhal se pro ni rovnoprávnosti a uplatnění ve veřejném a hospodářském životě. Ve velmi moderním duchu označil ženinu hmotnou závislost na muži za jeden z důvodů chudoby muslimských zemí.⁶ Stojí za zmínku, že podobnými úvahami se dnes zabývají západní historikové diskutující o příčinách stagnace, která postupně všude před prahem moderní doby ochromila islámskou civilizaci; vedle nevyužitého potenciálu žen, vyřazených z veřejného života, přitom ukazují i na sníženou soutěživost mužů v nesmíšeném prostředí.

Někteří dnešní muslimští fundamentalisté, kteří si na rozdíl od velké většiny svých krajanů Ibn Rušda neváží, mu zazlívají mj. i uvedený „feminismus“. Některé jejich myšlenky svědčí o nedostatku realismu. Na příklad návrhy radikálů z alžírské FIS řešit bolestnou otázku nezaměstnanosti tím,

6 Ibn Rušdovy názory a jejich recepci u současných arabských intelektuálů zkoumá podrobně Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, Leiden 1994.

že ženy zůstanou v duchu starého pořádku doma, působí nutně podivínsky za stavu, kdy jsou ženy zapojeny do výtěžných činností jen velmi málo.

V běžných západních představách bývá podřízené postavení ženy v muslimské rodině spojováno především s přípustností mnohoženství (přesněji: tetragynie) a s mužovou možností snadno se rozvést, po případě ženu zapudit. Mechanismus svatebních smluv, různé moderní legislativní úpravy a v neposlední řadě i veřejné mínění v obou otázkách prostor daný šari'ou v praxi silně zužují. Monogamní rodina výrazně všude převládá a liberální reformátoři už od počátku století vykládají Korán jednoznačně v její prospěch.⁷ Vždyť Korán přímo říká, že podmínka plné spravedlnosti, a tedy i stejné lásky ke všem manželkám, je vlastně nesplnitelná: *Nikdy vám nebude možno, abyste byli spravedliví mezi ženami, i kdybyste si to přáli.* (4:128) Rozvod platí náboženskoprávně za možný, ale nežádoucí (makrúh). Podle některých lidových představ se při něm vždy zatřese Boží trůn. Veřejné mínění jej v modernějších muslimských společnostech odsuzuje a muslimští moralisté se zadostiučiněním pranýřují zřetelně vyšší rozvodovost v západních společnostech. O nerovnoprávném postavení ženy v muslimské rodině byly napsány stovky knih, včetně vlastních bolestných svědectví citlivých muslimských intelektuálů. Pikantní přízvuk mají reálné příběhy, třebaš i ministryně, již manžel zakázal oficiální cestu do zahraničí.⁸ Postavení ženy je skutečně závislé, na druhé straně je ale chráněna a zajištěna. Skutečná kvalita manželství závisí zřejmě především na psychickém typu ženy, na její osobní hierarchii hodnot, a dále na hodnotě obecné, kterou právní ani sociologické nástroje nepostihnou: na míře vzájemné lásky mezi manželi. Obdobná myšlenka se vyskytla ostatně i v českém prostředí, když v televizní Aréně zazněl názor: Ve fungující rodině se partneři o rovnoprávnost nezájímají (JUDr. O. Choděra).

Jablkem nejostřejšího sváru mezi liberálními muslimy a militantními fundamentalisty nejsou dnes vztahy v rodině, nýbrž otázka místa ženy ve veřejném životě. Jestliže liberálové vidí vzor v západních modelech emancipace, přestože jsou si vědomi i jejich nedostatků a politováníhodných excesů, fundamentalisté se tam, kde chtějí konkretizovat svůj ideál islámského řádu, sami neshodují. Jednomyslně však odsuzují západní vzor jako morálně špatný. Většinou volají po markantním oddělení žen, jaké již na první pohled vyjádří závoj (arabsky *hidžáb*, persky *čador*, turecky *türban*, v Indii *parda*, indonésky *jilbab*). Zahalení mělo a dodnes má mnoho místních podob, dalších jmen a barev (nejčastější je ovšem černá, v Alžírsku

7 Názor, že Korán vlastně příkazuje anebo doporučuje monogamii, vyslovili již počátkem našeho století přední reformátoři, mj. v Egyptě Muhammad^cAbduh a v Indii Amír^cAlí.

8 J.-P. Péroncel-Hugoz, *Le radeau de Mahomet*, Paris 1983, 71 uvádí případ Áiši Rátib, egyptské ministryně sociálních věcí počátkem sedmdesátých let, již manžel bránil v cestě.

převládá bílá, v Jemenu spatříme i pestré batikové vzory, v Zálivu umně stříženě škrabošky *burqa*^c atd.). Současný puritánský standard představuje šátek, který pokrývá vlasy a šiji, ale ovál obličejě ponechává volný. Liberálové jej odsuzují jako cizorodou novotu z dob úpadku, Arabové tu mluví o pozůstatku z doby turecké nadvlády. Radikální modernizátoři v Turecku a Íránu ve dvacátých a třicátých letech se snažili zahalování zcela vymýtit. Korán je skutečně nepožaduje. Vyzývá pouze obě pohlaví cudně klopit zrak a ženě přikazuje střížit se slušně a skromně a nechovat se vyzývavě (24:30-31, 33:32-33, 33:59). Při liberálním výkladu lze tyto myšlenky přirovnat k výstraže evangelia (Mt 5,27-28). Fundamentalisté jej však rozvedli do přísných nařízení, která silně zužují sociální svět ženy. Zároveň povyšují závoj a všechny jeho implikace na důležitý znak požadavku islamizace či reislamizace společnosti a prosazují jej i zastrahováním a násilím.

K šátku *hidžábu* se však dnes hlásí i dívky a ženy samy jako ke znaku kulturní identity a nadšení pro islámský ideál. Je třeba připustit i růst – hybridní či logicky nutné? – kategorie fundamentalistek-feministek. Západ dobře zná jména rozhořčených bojovnic proti závoji: marocká socioložka Fatima Mernissi, egyptská lékařka Nawal El Saadawi, bangladéšská pronásledovaná spisovatelka Taslima Nasrínová a mnohé další. Méně známá jsou jména fundamentalistek, žádajících zároveň zahalení a aktivní účast na společenském životě (např. egyptská „muslimská sestra“ Zajnab al-Ghazálí, turecká profesorka sociologie Nilüfer Göle, tisíce studentek ve většině muslimských zemí). Kontroverzní šátek, který vyvolal na francouzských lyceích již dvě kola halasných krizí (1989 a 1994), prosazuje i teoretik uzpůsobeného, ale sebevědomého islámu v evropském sekularizovaném prostředí Tariq Ramadan.⁹ Šátek ovšem nesmí být nikdy vynucen; žena jej má nosit z vlastního hlubokého přesvědčení jako výraz víry a vnitřní rovnováhy. Zapřísáhlý odpůrce fundamentalismu egyptský šejch M. S. al-Ašmáwí naopak zdůrazňuje, že závoj se dnes pokládá za znamení víry, ale ve skutečnosti je uniformou politického islámu.¹⁰ Mernissiová jej označuje za nástroj manipulace sloužící promyšlené strategii umlčování občanů a zablokování soudobého demokratického procesu.¹¹ Mnohé dívky a ženy jej však nosí hrdě jako výraz kulturní identity a zároveň vlastního pojetí emancipace. V „islámském oděvu“ se totiž cítí asexuálními, či deerotizovanými partnery mužů, jimž může být otevřen prostor k jakémukoli studiu a pracovní či společenské aktivitě.

9 Viz Tariq Ramadan, *Les musulmans dans la laïcité*, Genève: Editions Tawhid 1994, zvl. 145-151.

10 M.Said Al-Ashmawi, „The Veil is not Islamic“, in: *Index in Censorship*, London, May/June 1994, 129.

11 Fatima Mernissi, *Women's Rebellion and Islamic Memory*, London: Zed Books 1996, zvl. kap. VI „The Conflict between the Muslim State and Women“.

V citlivé otázce postavení a uplatnění žen v současném islámském světě se odráží široké, vějířovité rozpětí názorů a kulturních norem, které se ostatně střetávaly v celých bohatých islámských dějinách a které moderní doba dále zvýraznila. Dnešní realita sahá od neforemně zabalených žen, které nesmíte oslovit a jimž nemůžete podat ruku, až k elegantním, vysoce kultivovaným intelektuálkám, podnikatelkám, rektorkám univerzit (např. v Kuvajtu) a předsedkyním vlád (Turecko, Pákistán, Bangladéš). Podnikatelky se vedle obecných principů islámu dovolávají i příkladu Muhammady první ženy Chadídži. Pozitivní vzory ze společenské špičky jenom dokreslují složitost a rozmanitost reálných situací žen a jejich smýšlení: od žen odevzdaných údělu žít v úzce vymezeném prostoru a někdy se ho přímo domáhajících účastí ve fundamentalistických hnutích, až k zaníceným bojovnicím za emancipaci, buď s islámským hidžábem, nebo blízkou západnímu pojetí.

V aktuálních diskusích o lidských právech muslimští apologeti obviňují univerzální pojetí Deklarace OSN, že na poli práv žen prosazuje neuváženě západní individualismus a opomíjí vyšší zájem harmonického rodinného celku. Právě ten, podle jejich názoru, hájí nejlépe šarí'ah. Mnozí muslimové nicméně sdílejí toto mínění jen s výhradami a ukazují na osobní dramata vyvolávaná špatně zvládanou modernizací za situace, kdy jsou tradiční sakrální hodnoty ideologizovány pro politické cíle. Někteří přitom vyslovují úctu generacím žen, které zajistily přežití společenství na úkor možnosti realizovat svou vlastní osobnost v tvořivé svobodě.¹² Tento postoj by jistě nevyzněl bezdůvodně ani mimo rámec islámské kultury.

12 M. Arkoun, *Ouvertures sur l'islam*, Paris 1989, 104.

SUMMARY

Woman in the Islamic Culture

In polemics between defenders of Western and Muslim social concepts both parties feel that they speak on behalf of their essential values. The former consider equality of women an important part of human rights. The latter claim that the *sharī'a* protects the dignity of woman and stability of family much better than the Western liberalism.

In the paper an attempt is made to assess the position of woman in Islam from all relevant angles, starting from the core of religious beliefs. The Qur'ānic view has been recently reexamined by Riffat Hassan in what might be termed an attempt at introducing a Muslim feminist theology. In her reading of the Qur'ān, a message of equality and justice is shown i. a. through the absence of any mention of a creation from Adam's rib and through Allah's use of the grammatical dual number when addressing the first couple. The paper further discusses distinguished women in the Qur'ān (Mariam), in Muhammad's life and in Sufism (Rābi'a), the refutation of female deities (related to the "satanic verses") and popular elaborations on demonic features of the Queen of Sheba (Bilqīs).

A brief survey of the Prophetic Tradition lists *hadīths* that praise women as well as those that are critical of their weaknesses. Among Muslim medieval philosophers the opinions were also divided. Only Ibn Rushd (Averroes) seems to be most explicit in demanding that women should be given full rights to actively participate in public and economic life since their dependence on their husbands tends to spread poverty.

The present-day situation is discussed with regard to its large complexity and great differences between regions and even individual families. It is the question of public commitment of women, rather than the polygamy, that seems to be the most heated controversial issue in disputes between Muslim liberals and fundamentalists. While the veil (*hijāb*, *tūrban* etc.) is strongly condemned by the former, the other group (including some prominent women) defends the "Islamic dress" as means how to become an asexual equal partner to man anywhere in the public life. In defence of the provisions of the *sharī'a* vis-à-vis the principles of the Universal Declaration of Human Rights, the Islamists oppose the Western individualism inspiring this document and plead for their ideal of a harmonious patriarchal family.

Katedra Blízkého východu a Afriky FF UK

LUBOŠ KROPÁČEK

Celetná 20

116 42 Praha 1

