

Qásim Amín: Otec islámského feminismu, nebo „westernizovaný“ misogyn?

JAN KONDRYS*

Otázka postavení ženy v islámských společnostech představuje jedno z „nesmrtelných“ témat polemik západních kritiků tohoto náboženství na jedné straně a muslimských apologetů na straně druhé. Zároveň se jedná o téma velmi živě diskutované mezi muslimy samými. Sřetává se zde celá řada různých pohledů na žádoucí postavení ženy ve společnosti.¹ Za místo vzniku moderního hnutí za ženskou emancipaci v arabském, ale i širším muslimském světě je považován Egypt.² Pomyslný titul „otce zakladatele“ egyptského feministického hnutí byl připsán Qásimu Amínovi (1865-1908), jehož kontroverzní dílo pojednávající o ženské otázce způsobilo na přelomu 19. a 20. století skandál a vyvolalo mimořádnou odezvu v egyptských intelektuálních kruzích. Amínovi a jeho kauze byla v českém odborném prostředí věnována dosud pouze omezená pozornost v některých starších publikacích, jež se tématu věnovaly jen v obecné rovině a přirozeně nemohly reflektovat recentní debatu o Amínově přínosu ženskému hnutí v Egyptě i širším muslimském světě.³ Tato studie analyzuje Amínovy argumenty týkající se ženské problematiky a všimá si Amínova hodnocení ze strany egyptských intelektuálů i kritiky, jež se na něj bezpro-

* Tato studie vznikla v rámci projektu Studentské grantové soutěže Západočeské univerzity v Plzni (kód projektu: SGS-2014-044).

- 1 K otázce postavení ženy v islámu a muslimských společnostech existuje nepřeberné množství literatury, viz např. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, London: Yale University Press 1992; Ruth Roded (ed.), *Women in Islam and the Middle East: A Reader*, London: I. B. Tauris 2008; Wiebke Walthers, *Women in Islam: From Medieval to Modern Times*, Princeton: Markus Wiener Publishers 1993; Asghar Ali Engineer, *Rights of Women in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers 2008; Nikki R. Keddie, *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton: Princeton University Press 2007; v češtině Luboš Kropáček, „Islám“, in: Blanka Knotková-Čapková (ed.), *Obrazy ženství v náboženských kulturách*, Praha: Paseka 2008, 110-141.
- 2 Viz Jan Kondrys, „Počátky hnutí za emancipaci žen v Egyptě“, *Nový Orient* 70/3, 2015, 25-32.
- 3 Viz Luboš Kropáček, *Moderní islám I*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1971, 61; Josef Muzikář (ed.), *Zápas o novodobý stát v islámském světě: Od mešity k parlamentu*, Praha: Academia 1989, 98-99; Jaroslav Oliverius, *Moderní literatury arabského Východu*, Praha: Karolinum 1995, 11.

středně po publikaci jeho díla snesla. V další části studie je představena pozdější nekompromisní kritika ze strany egyptsko-americké akademičky Leily Ahmedové (Lajlá Ahmad, nar. 1940), jež radikálně zpochybnila dřívější veskrze pozitivní pohled orientalistů na Amínovu osobu. Závěrem se pokouším o vlastní střízlivé posouzení Amínovy kauzy, v němž se snažím vyvarovat obou extrémů, tedy bezbřehé adorace i nekompromisního zatrazení.

Qásim Amín

Qásim Amín se narodil roku 1865 v Tuře nedaleko Káhiry do významné rodiny.⁴ Jeho otec byl osmansko-kurdského původu, matka pocházela z Horního Egypta. Amín vystudoval v Káhiře práva a roku 1881 odjel na čtyřletý studijní pobyt do francouzského Montpellier. Byl přesvědčeným egyptským nacionalistou a během svého pobytu ve Francii napsal polemickou knihu *Egyptané (Les Egyptiens)* v reakci na francouzskou kritiku egyptské zaostalosti a zvláště postavení žen.⁵ Po svém návratu působil jako soudce a byl spoluzakladatelem Egyptské univerzity (předchůdkyně dnešní Káhirské univerzity). Do historie se ovšem zapsal především svým autorským úsilím ve věci postavení egyptských žen. Amín opustil původní defenzivní postoj vůči evropské kritice a dospěl k přesvědčení o nutnosti zásadního přehodnocení ženské otázky v Egyptě. V roce 1899 vzbudil skandál svojí knihou *Osvobození ženy (Tahrír al-mar'a)*, v níž z islámských pozic požadoval reformy v oblastech ženského odívání, izolace žen, manželství, rozvodu a ženského vzdělávání. Tyto reformy viděl jako hlavní prostředek k vylepšení postavení Egyptanek ve společnosti i v rodině. Amínovo dílo si získalo své příznivce mezi narůstající egyptskou buržoazií a liberálními intelektuály, ale rovněž mnoho zarytých odpůrců mezi vládnoucí vrstvou, náboženskými představiteli a konzervativně nacionalistickými aktivisty. Po vydání *Osvobození ženy* vyšla celá řada knih a pamfletů polemizujících s Amínovými tezemi. Jim o rok později Amín odpověděl další knihou nazvanou *Nová žena (al-Mar'a al-džadída)*, v níž své myšlenky dále precizoval.

4 Pro podrobnější informace o životě Qásima Amína viz předmluvu k jeho sebraným spisům: Muhammad 'Imára, „Bitáqat hájât: Takšif sírat Qásim Amín wa tatawwurát hájâtihí“, in: Muhammad 'Imára (ed.), *Qásim Amín: al-A'mál al-kámila*, al-Qáhira: Dár aš-šurúq 1989, 19-28.

5 Amín svojí prvotinu napsal ve francouzštině, viz Qasim Amin, *Les Egyptiens: Réponse a M. Le Duc d'Harcourt*, Le Caire: Jules Barbier 1894. Pro arabský překlad viz Qásim Amín, „al-Misrijúna (radd 'alá Dúq Dárkúr)“, in: Muhammad 'Imára (ed.), *Qásim Amín: al-A'mál al-kámila*, al-Qáhira: Dár aš-šurúq 1989, 219-307.

Osvobození ženy

V *Osvobození ženy* předložil Amín tezi o přímé souvislosti celkového civilizačně politického úpadku egyptské (muslimské, východní) společnosti s nízkým postavením žen. Amín jednoznačně popřel názory egyptských tradicionalistů, že kultura muslimů představuje Bohem danou konstantu, poukazem na obrovskou diverzitu v tradicích a hodnotových systémech jednotlivých muslimských národů. Tak jako je úroveň tradice přímo úměrná civilizační úrovni národa, platí dle něj totéž i pro postavení žen. Ty ve vyspělejších národech začaly překonávat společenské bariéry mezi sebou a muži, zatímco v národech založených na pevných rodinných a kmenových vazbách či v despociích zůstával jejich status nadále nízký. V režimech, v nichž despotičtí vládci utlačovali obyvatele, měli mít utlačovaní muži analogicky zvýšený sklon vystupovat despoticky ve svých rodinách. Amín uznával všeobecný civilizační náskok Západu před muslimským světem, odmítal však, navzdory tvrzení křesťanských misionářů a západních kritiků islámu, přiznat v tomto směru jakýkoliv podíl křesťanství. To dle něj nemělo žádný vztah k současnému západnímu pokroku, ani k pokroku v ženské otázce, neboť v oblasti postavení ženy nevytyčilo žádné jednoznačné normy ani principy. Amín označil islám za první náboženství a právní systém, jenž ženě přinesl skutečnou svobodu a emancipoval ji, dal jí plnou rovnoprávnost s mužem (s výjimkou ve své době ospravedlnitelné polygynie), stejné právo na nakládání s majetkem a oproti muži ji zbavil starostí o finanční zabezpečení rodiny. Soudobý nízký status muslimek chápal Amín jako přímo protikladný zákonům a principům islámu. Skutečný důvod zaostalosti spatřoval ve směsici pověr, tradic a lidových mravů, muslimy chybně ztotožňované s islámem.⁶ V duchu myšlenek islámského modernismu⁷ považoval za nutné přistoupit k důsledně

6 Qásim Amín, „Tahrír al-mar'a“, in: Muhammad 'Imára (ed.), *Qásim Amín: al-A'mál al-kámila*, al-Qáhira: Dár aš-šurúq 1989, 322-328. Anglický překlad obou Amínových stěžejních děl: Qasim Amin, *The Liberation of Women and The New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, Cairo: The American University in Cairo Press 2005.

7 Islámský modernismus (někdy též intelektuální reformismus) lze chápat jako širokou heterogenní tendenci islámského myšlení usilující o obhájení platnosti islámu a jeho hodnot v moderní době pomocí všestranné náboženské a společenské reformy. Islámský modernismus reagoval na zřetelný vědecký a společenský pokrok Západu provázený jeho politickou a ekonomickou dominancí nad muslimskými zeměmi. Modernisté hlásali očistění islámu od škodlivého balastu nahromaděného v průběhu staletí a ve svých textech i veřejných aktivitách se soustředili především na požadavek reformy vzdělávání a některých zastaralých šari'atských norem, na otázku vztahu islámu a politiky, ženskou otázku a rovněž problematiku postavení jinověrců v islámu. K islámskému modernismu zvláště v Egyptě blíže viz Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Cambridge: Cambridge University Press 1983; Charles

reformě náboženské praxe a společenských zvyklostí. Civilizačního pokroku mohlo být dle Amína dosaženo pouze razantním přehodnocením úlohy ženy v rodině a společnosti.

Při svých úvahách o spojitosti špatného postavení žen se zaostalostí společnosti jako takové vyšel Amín logicky z předpokladu, že nevyužití potenciálu poloviny lidské populace přináší pro společnost negativní důsledky. Zatímco západní ženy již přispívaly svým dílem ve vědě, literatuře, umění, obchodu či průmyslu, egyptská žena představovala podle Amína pro společnost pouze břemeno. Egyptská společnost nahlížela na ženu jako na nesamostatnou osobu, zastupovanou svým zákonným zástupcem (*walí*). Byl přehlížen fakt, že mnoho žen bylo v situaci, kdy žádného zástupce nemělo (sirotci, vdovy, rozvedené ženy). Takové ženy potřebovaly dle Amína vzdělání, aby byly schopny zajistit existenci svou a svých dětí jinak než prostitucí či parazitováním na příslušnících širší rodiny. Ty z žen, které měly manžela či jiného zástupce, byly prý potom pouhou hračkou v jeho rukách. Nevědomá žena měla být zcela ovládána svými pocity, neměla být schopna se ve vztazích s lidmi rozhodovat na základě rozumu a často si měla dopomáhat všelijakými intrikami.⁸ Nejhorší byla podle Amína situace v městských vyšších a středních vrstvách. Zatímco vesničanky byly přes svoji nevzdělanost partnerkami svých mužů doma i na poli, městské ženy se bez vzdělání nemohly vyrovnat s problémy, jež přinášelo vedení domácnosti v moderní době. Především nebyly schopny po všech stránkách kvalitně vychovat své potomstvo. Vznikl tak začarovaný kruh, v němž muži opovrhovali ženami a ženám nebylo umožněno obstat v jejich životní roli.⁹

Cestu k nápravě aktuálního stavu spatřoval Amín v rozšíření vzdělanosti mezi ženami, jež by odstranilo intelektuální bariéru mezi oběma pohlavími. Debaty o tom, zda je či není vzdělávání dívek v souladu s islámským právem (*šari'a*), pokládal Amín za zcela neopodstatněné, ba škodlivé. Pro zdravý růst dětí, a tím i celého národa, bylo bezpodmínečně nutné, aby žena dosáhla alespoň základního vzdělání, uměla číst a psát, byla schopna chápat základy různých exaktních a společenskovědních oborů a znala poznatky moderní vědy, jimiž by se mohla řídit při péči o domácnost.¹⁰ Mimo domov se podle Amína ženy měly uplatnit především jako učitelky dětí a zdravotní ošetřovatelky, mohly se však věnovat i jiným profesím.

C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*, London: Oxford University Press 1933; Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: The University of Chicago Press 2005.

8 Q. Amín, „Tahrír al-mar'a...“, 330-333.

9 *Ibid.*, 334-340.

10 *Ibid.*, 329-330.

Amín razantně odmítl mezi egyptskými muži zakořeněnou představu, že nelze být vzdělanou a zároveň počestnou ženou. Vzdělaná žena si naopak dle něj je více vědoma následků svých činů a pečlivěji chrání svoji pověst. Amín v tomto směru vyzdvihl počestnost a zodpovědnost evropských žen v Egyptě v porovnání s nepříliš počestnými, lenivými a klevetivými Egyptankami.¹¹ Víru v nevědomost ženy jako pojistku zachování její počestnosti přirovnal Amín k situaci, kdy „slepec vede druhého slepce po cestě, a oba spadnou do první díry v zemi“.¹²

Qásim Amín se zabýval i dalšími oblastmi života Egyptanek, jako je otázka zahalování a segregace žen od cizích mužů. Byl obhájcem ženského závoje zakrývajícího vlasy (*hidžáb*). Považoval jej za rozumný střed mezi dvěma extrémy: evropským přehnaným odhalováním na jedné straně a v tehdejší Egyptě rozšířeným zahalováním obličeje (*niqáb*) na straně druhé. Zahalování obličeje označil Amín za neislámskou praxi, již muslimové přejali od jiných kultur. Citacemi Koránu (24:31), Prorokova hadíthu i názorů muslimských náboženských autorit dokázal, že zakrytí obličeje jde nad rámec šari'atských předpisů. Zakrývání obličeje navíc přináší mnohé problémy v každodenním životě pro ženu i pro celou společnost, ačkoliv Bůh v Koránu jasně praví, že náboženství nemá přinášet lidem žádné zbytečné těžkosti (22:78). Zahalování obličeje není prý dokonce ani zárukou mravnosti, neboť mravné chování se odvíjí od vnitřní morální integrity člověka. Když je muž či žena v pokušení, má dle koránského předpisu (24:31) odvracet zrak. Amín dospěl k závěru, že není o nic větší důvod, aby si žena halila obličej, než aby si jej halil muž. Jestliže nedokáže muž kontrolovat své tužby, svědčí to dle něj více než o čemkoliv jiném o mužově vlastní slabosti.¹³

Segregaci žen od mužů a jejich izolaci v domovech nahlížel Amín rovněž velmi negativně.¹⁴ Odmítl uznat argument, že po dosažení jistého věku se mohou ženy dále vzdělávat samy doma separovány od okolního

11 Amínovo pozitivní hodnocení počestnosti a mravní uvědomělosti západních žen není mezi muslimskými mysliteli příliš obvyklé. Kupříkladu i významný egyptský reformista a velký obdivovatel západní civilizace Rífa'a Ráfí' at-Tahtáwí se stavěl kriticky vůči domnělé frivolnosti západních (přesněji francouzských) žen, viz Rífa'a Ráfí' al-Tahtawí, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*, London: Saqi Books 2011, 180-182.

12 Q. Amín, „Tahrír al-mar'a...“, 349.

13 *Ibid.*, 350-359.

14 Ideálem ženského životního stylu v Egyptě 19. století byla zahálčivá existence vedená za zdi domova v izolaci před okolním světem. Tento ideál, v minulosti některými autory stereotypně prezentovaný jako standardní společenská praxe, však byl omezen ve větší či menší míře na příslušnice nejvyšších společenských vrstev, tzv. harémové ženy. Ty reálně tvořily pouze zhruba 2 % žen v Egyptě, viz Soha Abdel Kader, *Egyptian Women in a Changing Society, 1899-1987*, Boulder – London: Lynne Rienner Publishers 1987, 17.

světa. Egyptské křesťanky a vesničanky, jež přicházely do každodenního styku s mužským prostředím, dle Amína cháply životní realitu mnohem lépe než egyptské městské muslimky. Izolace kromě toho měla negativní vliv i na psychické a fyzické zdraví těchto žen. Tezi o svobodě prospívající mravnosti Amín podpořil poukazem na západní (zvláště americké), ale i egyptské beduínské a vesnické ženy, jež měly údajně vyšší mravní standardy než izolované městské ženy. Počestnost je dle Amína otázkou volby, nikoliv donucení, a možnost, že dojde k spáchání cizoložství absolutně neospravedlňuje izolaci žen. Amín uzavírá: „Rozumný člověk vidí, že jakkoliv pečlivé prostředky, které muž používá, aby uhlídal svoji ženu, mu nejsou k ničemu, pakliže se mu nepodaří získat její srdce,“ a poukazuje na fakt, že ani Evropanům nebyla izolace žen ku prospěchu. Svého nynějšího pokroku prý dosáhli až v okamžiku, kdy si uvědomili, že je potřeba své dcery řádně vychovat a nalézt pro ně uplatnění ve společnosti.¹⁵

Dalším požadavkem, který Amín v knize vznesl, byla reforma rodinné praxe, především v otázkách manželství a rozvodu. Odmítl názor některých islámských učenců (*'ulamá'*), že manželství je „smlouva dávající muži právo spát se ženou“, jako hrubou vulgarizaci ušlechtilého koránského pojetí manželství, založeného na vzájemné lásce a podpoře (30:21). Muž a žena se dle Amína mají vzít po zralé úvaze, poté co měli možnost se vzájemně poznat a ubezpečit se o oboustranné fyzické i duševní přitažlivosti. Amín ostře kritizoval praxi domluvených sňatků, v nichž žena neměla právo se ohradit proti rozhodnutí své rodiny.¹⁶ Dalším kritizovaným fenoménem bylo mnohoženství, jež Amín odmítl především z morálního hlediska.¹⁷ Je dle něj přirozené, že tak jako by se žádný muž nechtěl dělit o svoji ženu, ani žena se nechce dělit o svého muže, ať už je s ním z lásky nebo kvůli materiálnímu prospěchu. Pouze když je muž monogamní, je schopen naplnit práva své ženy a svých dětí, podporovat je, dát jim péči a lásku. Naopak polygynní rodiny se prý vyznačují neustálou řevnivostí. Korán sice legalizuje mnohoženství (4:3), zároveň však před ním varuje (4:129). Ve vyspělé společnosti již nemá polygynie své opodstatnění, jež měla v dřívějších dobách, naopak převládají její negativa a přináší do rodin

15 Q. Amín, „Tahrír al-mar' a...“, 359-373.

16 *Ibid.*, 387-391.

17 Mnohoženství (v naprosté většině v podobě dvou manželek) bylo na konci 19. století v Egyptě již dosti řídkým jevem vyskytujícím se takřka výhradně ve vyšších vrstvách, viz Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press 1995, 6. Přes svoji okrajovost (obvykle se udává, že 1-2 % všech manželství v muslimském světě je polygynních) představuje mnohoženství dodnes jedno ze stěžejních témat sváru mezi kritiky islámu a muslimskými apologety.

morální rozvrat. Amín připouštěl polygynní manželství pouze ve zcela výjimečných případech, jako je neplodnost první ženy.¹⁸

Amín dále kritizoval lehkovážnost, s níž se egyptští muži uchýlovali k rozvodu se svými ženami, a vyslovil se pro zpřísnění podmínek pro ukončení manželství. Byl mu cizí křesťanský koncept absolutní nepřipustnosti rozvodu, jenž dle něj ignoruje povahu a potřeby lidí. Jako svrchovaně moudrý viděl islámský koncept rozvodu, založený na Muhammadově výroku: „Ze všeho povoleného je Bohu nejodpornější rozvod.“ Citoval koránské verše vztahující se k rozvodu (2:228, 4:19, 4:34-35, 4:128, 65:1-2) a došel k závěru, že způsob rozvodu v jeho době neodpovídal základním požadavkům svaté Knihy. K ukončení manželství dle něj nelze přistupovat lehkomyšlně, neboť s ním souvisí zásadní otázky týkající se přibuzenství či dědictví. Navrhl zákonnou úpravu rozvodu dle modelu vycházejícího ze šarí'y, jež by vedla k jeho větší formalizaci, aktivní roli soudce při snaze o jeho odvrácení, zapojení rozhodčích z rodin manželů a přípustnost ukončení manželství pouze před svědky. Přestože bylo Amínovým cílem snížit celkový počet rozvodů v Egyptě, požadoval zároveň usnadnění možnosti rozvodu pro ženu, oproti stávajícím podmínkám, v nichž byl pro ni takřka nemožný.¹⁹

Nová žena

Knihou *Nová žena*, kterou Amín napsal v reakci na zdrcující kritiku *Osvobození ženy*, na jedné straně potvrdila autorovy dřívější postoje, na straně druhé však byla v mnohém odlišná. Amín se v ní od původní islámsko-modernistické argumentace odklonil k argumentaci spíše sekulární se zvláštním zřetelem na ideu svobody ženy jako předpokladu svobody celé společnosti. V knize je ve velké míře odkazováno na moderní vědecké i intelektuální poznatky. Západní model uspořádání společnosti je již nezakrytě prohlášen za zcela žádoucí pro Egypt, potažmo celý muslimský svět. Amín zdůraznil, že ženská emancipace nevede k rozvratu rodiny, poukazem na realitu Spojených států amerických, v nichž ženy na konci 19. století zastávaly pozice ministryň, inženýrek či soudkyň a těšily se svobodě ve veřejném životě.²⁰ Není tak podle něj důvodu, proč by se i egyptská žena nemohla zapojit do pracovního procesu, byť samozřejmě její prvořadou úlohou musí zůstat péče o děti a rodinné zázemí. Amín chápal dosažení rovnosti mužů a žen jako přirozený vývoj na cestě civilizačního pokroku. Uvedl vědecké výzkumy potvrzující stejné intelektuální

18 Q. Amín, „Tahrír al-mar'a...“, 393-397.

19 *Ibid.*, 397-410.

20 Qásim Amín, „al-Mar'a al-džadída“, in: Muhammad 'Imára (ed.), *Qásim Amín: al-A'mál al-kámila*, al-Qáhira: Dár aš-šurúq 1989, 427-430.

schopnosti žen a mužů a paralelně dodal, že i kdyby byly ženy přeci jen méně inteligentní, nikoho to neopravňuje jim upírat svobodu. Je dle něj pokrytecké považovat ženu za zodpovědnou v momentě, kdy se kupříkladu dopustí vraždy, a zároveň ji nepovažovat za svéprávnou v každodenním životě.²¹ Tvrzení, že svoboda pro ženy je špatná, jelikož existuje riziko jejího zneužití, je prý na stejné úrovni jako tvrzení, že je špatná svoboda tisku, protože se v něm občas objevují lži. Argumenty odpůrců ženské svobody se podle Amína podobaly argumentům despotických orientálních vládců proti svobodě slova v jejich zemích.²²

Amín si byl vědom, že se musí teoreticky vypořádat s faktickým obviněním, že svými prozápadními postoji zrazuje islám. V *Osvobození ženy* kladl důraz na islámskou legitimitu a své požadavky označil za pouhou snahu o návrat ke skutečnému ryzímu duchu šarí'yy. V *Nové ženě* se otevřeně přihlásil k myšlence, že čerpání podnětů z moderního Západu, daleko přesahující pouhé přebírání technologických vymožeností a vědeckých objevů, představuje pro Egypt a muslimský svět jako takový jedinou možnou cestu k pokroku. Dávne úspěchy islámské civilizace za časů chalífátů v Bagdádu či Córdoba mohou sloužit jako zdroj inspirace. Nelze si je však idealizovat a nahlížet na ně nekriticky jako na vrchol, kterého se lidstvu podařilo kdy dosáhnout. Fakt, že islám je pravdivé náboženství, ještě automaticky neimplikuje, že islámská civilizace musí být vždy zákonitě nejlepší ze všech civilizací. Veškeré konvence Amín zbořil v momentě, kdy zpochybnil duchovní a morální nadřazenost východních a zvláště muslimských společností nad Západem.²³ Taková tvrzení, obvyklá mezi muslimy, označil za předpojatá, neobjektivní a sloužící jako falešná kompenzace vlastního pocitu méněcennosti tváří v tvář materiálnímu náskoku Západu. Na druhé straně však neviděl aktuální stav egyptské společnosti jako důvod k zoufalství či pocitům beznaděje. Byl schopen ocenit pozitivní trendy odehrávající se v Egyptě ve věci ženské otázky v závěru 19. století.²⁴ Považoval ovšem za naprosto klíčové, aby se k reformnímu úsilí přidalo i všeobecné povědomí o nutnosti zlepšení postavení egyptských žen a jejich zapojení do procesu budování národa.

21 *Ibid.*, 443-446.

22 *Ibid.*, 486.

23 *Ibid.*, 500-510.

24 *Ibid.*, 512-513.

Ohlas Amínova díla

Poměrně širokého uznání se Amínovi dostalo v progresivních kruzích egyptských liberálních nacionalistů.²⁵ Mezi jeho největší podporovatele patřil Ahmad Lutfí as-Sajjid (1872-1963). K Amínovu odkazu se otevřeně přihlásily i přední představitelky egyptského feminismu jako Malak Hifní Nasíf (1886-1918), působící pod pseudonymem Báhithat al-Bádija (Hledačka v poušti), či Hudá Ša'ráwí (1879-1947), zakladatelka Egyptské feministické unie (*al-Ittihád an-nisá'í al-misrí*). Ša'ráwí později Amína velebila jako „hrdinu (egyptského) feministického probuzení a jeho zakladatele“.²⁶ Liberální egyptský novinář, spisovatel a politik Muhammad Husajn Hajkal (1888-1956) ve dvacátých letech 20. století o Amínovi napsal: „Kdyby se dnes mohl vrátit (jen po dvaceti letech) a vidět, jako výsledek svých výzev, povinnou výuku pro chlapce a dívky, velké ženské hnutí v rozličných životních etapách, poměrnou svobodu, jíž se dnes ženy těší, a reformu v legislativě ohledně osobního statusu – které již bylo dosaženo a které se ještě dosáhne – byl by naplněn úžasem; a pak by se jeho úžas obrátil v radost – jak velkou radost – z důvodu těchto výsledků. A pak by jeho radost následovala lítost nad konzervatismem, k němuž byl ve svých knihách přinucen duchem své zarputilé generace.“²⁷ Výsadnímu postavení „otce zakladatele“ se Amín u egyptských feministek ostatně těší dodnes. Jedna ze současných feministických organizací v Egyptě přijala v roce 1986 název Nová žena (*al-Mar'a al-džadída*) jako projev úcty k Amínovu odkazu.²⁸

Orientalisté od počátku v naprosté většině hodnocení Qásima Amína jako „otce egyptského (arabského, islámského) feminismu“ přijali. Charles C. Adams na počátku třicátých let 20. století označil Amínovy postoje k ženskému vzdělávání a manželské lásce za „zcela běžné pro západní myšlení a dokonce i pro dnešní egyptské autority v oblasti vzdělávání“, zároveň však jako „revoluční pro Egypt v době, kdy veřejné mínění nepodporovalo vzdělání pro ženy a dívky“.²⁹ I některé novější studie nahlíží na Amína stále v tomto duchu a je v nich označován za prvního egyptského či arabského feministu a toho, kdo transformoval „ženskou otázku“ v plně zralé feministické hnutí.³⁰

25 K předním osobnostem a myšlenkovému světu egyptského nacionalismu viz A. Hourani, *Arabic Thought...*, 161-221.

26 Ch. C. Adams, *Islam and Modernism...*, 231.

27 Citace *ibid.*, 234.

28 Nadjé Al-Ali, *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 56.

29 Ch. C. Adams, *Islam and Modernism...*, 233.

30 S. Abdel Kader, *Egyptian Women...*, 8.

Odpor proti Amínovi byl orientalisty tradičně nahlížen jako postoj anti-feministických konzervativců opírajících se o „reakční“ nižší střední třídy. Amínovo dílo bylo ve své době odsuzováno především konzervativními nacionalisty a představiteli tradicionalistického náboženského establishmentu. Amínovy postoje byly kritizovány předními postavami egyptského veřejného života, jako byl Mustafá Kámil (1874-1908), Tal'at Harb (1867-1941) či Muhammad Faríd Wadždí (1875-1954).

Opozice ze strany Mustafy Kámila byla ze všech tří uvedených nejméně ideologicky propracovaná a je možné, že se z jeho strany jednalo o čistý oportunistický. Kámil jako militantní nacionalista, jehož prvořadým cílem bylo vypuzení britských kolonialistů ze země, chápal apel na ženskou emancipaci a boj proti zahalování jako potenciální ohrožení jednoty národa. Celá záležitost měla ale i čistě osobní rozměr. Kámil usiloval ve svém politickém boji o přízeň chedíva 'Abbáse II. Hilmího (1874-1944), jehož neláska ke Qásimu Amínovi byla veřejně známa.³¹

Kritika ze strany Tal'ata Harba byla mnohem propracovanější. Harb reagoval na Amína ve dvou knihách: *Výchova ženy a závoj (Tarbíjat al-mar'a wal hidžáb*, 1899) a *Záslužná řeč k ženě a závoji (Fadl al-chitáb fil mar'a wal hidžáb*, 1901). Hnutí za emancipaci žen označil za spiknutí mající za cíl oslabit egyptský národ a přenést nemorálnost a dekadenci převládající na Západě do egyptské společnosti. Harb kritizoval Egyptany napodobující Západ a obvinil cizince z očerňování islámu prostřednictvím negativního obrazu šířeného o muslimské ženě. V tomto ohledu rovněž zmiňoval neegyptský původ části Amínovy rodiny. Amínovu interpretaci islámu označil za chybnou a obvinil jej ze snahy rozdělit egyptské nacionalisty. Knihu *Osvobození ženy* označil dokonce za pouhý kompilát článků z anglického tisku. Harb za pomoci citací z Koránu i Bible proklamoval fyzickou, intelektuální i morální nadřazenost mužů nad ženami. Nestavěl se apriorně proti vzdělávání žen, ovšem pouze za účelem toho, aby mohly co nejlépe naplnit svoji přirozenou roli manželek a především matek. V otázce ženského zahalení a izolace byl neústupný a nepochyboval, že Korán jednoznačně ukládá, aby byly ženy zahalené od hlavy k patě a izolovány ve svých domovech.³²

Muhammad Faríd Wadždí se proti Amínovi vymezil v sérii článků publikovaných na stránkách protizápadního konzervativně islámského listu *al-Mu'ajjad* vydávaného Stranou konstituční reformy (*Hizb al-isláh ad-dustúrí*) Šajcha 'Alího Júsufa (1863-1913). Wadždí prosazoval postoj, že po celou historii byly ženy fyzicky i mentálně podřízené mužům a intelektuální činnost není pro ženy přirozenou aktivitou. Vstup žen do veřejného

31 *Ibid.*, 62.

32 *Ibid.*, 62-63.

života dle Wadždího ústí v tragické následky v podobě melancholie, osamělosti a neštěstí žen, jež se vzdaly své přirozené role manželek a matek. Celé západní hnutí za emancipaci žen chápal Wadždí jako extrémní a špatnou reakci na brutální útlak, jemuž byly ženy na Západě v minulosti vystaveny. V muslimské společnosti, kde je žena ctěna a respektována ve své přirozené Bohem posvěcené roli, jsou dle něj jakékoliv emancipační snahy nejen zbytečné, ale vyloženě škodlivé.³³

Revizionismus Leily Ahmedové

Orientalisté v naprosté většině dlouho takřka nekriticky přejímali výše nastíněný pohled egyptských feministek a liberálů na Amína. V posledních dekádách však došlo ke kritičtějšímu přehodnocení Amínova díla a jeho celkového přínosu pro hnutí za ženskou emancipaci v Egyptě. Patrně nejtvrdí kritiky z akademických pozic se Amínovi dostalo od egyptsko-americké specialistky na problematiku postavení ženy v islámu Leily Ahmedové. Ta ve své knize *Women and Gender in Islam* (1992) označila Amínovy myšlenky za jen stěží inovační, neboť dlouho před ním v Egyptě požadavek na základní vzdělání dívek a reformy zákonů týkajících se manželství a rozvodu vznesli islámští modernisté jako Rifá‘a Ráfí‘at-Tahtáwí (1801-1873) či Muhammad ‘Abduh (1849-1905). Navíc v době vydání Amínových knih již nebylo základní vzdělávání dívek rozhodně ničím velmi neobvyklým a stát, misionářské organizace i muslimské dobrovolnické společnosti provozovaly dívčí školy. Za jediné radikální a opravdu kontroverzní body Amínových knih označila Ahmedová požadavek na omezení ženského zahalování a necitlivý apel na celkovou nutnost razantní proměny egyptské kultury a společnosti.³⁴ Tím, co prý vyvolalo bouři kolem Amínova díla, nebyly ve skutečnosti v něm prezentované názory na ženskou otázku, ale především Amínův neurvalý útok na egyptskou národní kulturu a vyzdvihování celkové nadřazenosti západní civilizace nad civilizací muslimskou. Postoje prozápadně orientovaného Amína údajně byly formovány k islámu krajně nepřátelskými postoji křesťanských misionářů a britských správců Egypta v čele s generálním konzulem Lordem Cromerem (1841-1917). Pro ty se celková podřadnost islámu jako náboženství i civilizace nejlépe manifestovala právě v útlaku muslimských žen.³⁵ Amín byl dle Leily Ahmedové zcela ovlivněn svojí evropskou zkušeností a svým společenským postavením, jeho pohled byl tudíž příliš zaujatý. Choval prý otevřené nepřátelství až paranoii vůči Egyptankám, což

33 *Ibid.*, 64.

34 L. Ahmed, *Women and Gender...*, 144-145.

35 *Ibid.*, 149-155.

se projevovalo v jeho extrémně nevalném hodnocení jejich intelektuálních a morálních kvalit. Ahmedová zpochybnila Amínovu reálnou zkušenost se skutečně reprezentativním vzorkem egyptských žen. Ve stále ještě značně segregované společnosti prý mohl mít opravdu blízký kontakt pouze se ženami ze své rodiny, služkami a možná prostitutkami. Amínův obrázek o Egyptánkách byl tedy značně omezený a v mnoha ohledech příliš nekorespondoval se společenskou realitou.³⁶

Kritika Ahmedové se nese v duchu obvinění Amína z pochlebování kolonialismu. Převážnou část jeho díla považuje za argumentačně slabou a především poukazuje na jeho údajnou nekonzistenci. Na jejím základě se Ahmedová přiklonila ke starším obviněním a vznesla pochybnosti o Amínově výhradním autorství.³⁷ Poukázala na názor pozdějšího egyptského vydavatele Amínova díla Muhammada 'Imáry, že autorem konkrétních kapitol v *Osvobození ženy* byl Muhammad 'Abduh, klíčová osobnost islámského modernismu a vrchní muftí Egypta v letech 1899-1905.³⁸ Právě části připisované 'Abduhovi považuje Ahmedová za jedinou racionální a vůči ženám nikoliv neuctivou argumentaci proti zahalování a izolaci v celé knize. Amínovo dílo jako celek Ahmedová označuje za nativní reartikulaci koloniální myšlenky o podřadnosti muslimů a nadřazenosti Evropanů, skrývajících se za rouškou „osvobození ženy“. Amínovi, tak jako britským správcům Egypta, ve skutečnosti prý nešlo o ženskou emancipaci. Jeho cílem bylo pouze vyměnit nadřazenost mužů v islámském stylu za nadřazenost mužů ve stylu západním. Nikterak se tím v důsledku nelišil od svých konzervativních oponentů typu Tal'ata Harba. Naopak někteří jeho kritici, kteří hájili národní zájmy, jako Mustafá Kámil, byli v mnoha ohledech výrazně „feminističtějšími“ než Amín sám. Odpor proti jeho argumentům ze strany mnohých Egyptanů tak ve skutečnosti nebyl misogynním odporem proti ženské emancipaci, ale spíše zcela legitimní obranou národní cti. Leila Ahmedová vidí Amína více než jako „otce arabského feminismu“ coby „syna Cromera a kolonialismu“.³⁹

36 *Ibid.*, 157-158.

37 *Ibid.*, 159.

38 Viz M. 'Imára (ed.), *Qásim Amín...*, 124-131. Zdá se skutečně pravděpodobné, že Amín přinejmenším převzal a zapracoval do své knihy mnohé 'Abduhovy argumenty a především jeho interpretaci Koránu ve vztahu k otázkám závoje, manželství, polygamie či rozvodu. Tato skutečnost význam Amínova díla poněkud snižuje. Sluší se ovšem připomenout, že z hlediska tradice (nejen) muslimské učenosti v minulosti nebyly takovéto „plagiátorství“ či nedostatek originality chápány nikterak negativně, ale spíše jako příspěvek k šíření daných myšlenek. K životu a dílu Muhammada 'Abduha v češtině viz Jan Kondrys, „Muhammad 'Abduh: Islámský modernismus a snahy o náboženskou reformu v Egyptě“, *Acta Faculty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 1, 2013, 37-63.

39 L. Ahmed, *Women and Gender...*, 160-163.

„Westernizovaný“ misogyn?

Radikální kritika ze strany Leily Ahmedové převrátila naruby dosavadní adorační pohled orientalistů na Qásima Amína jako jednu z největších postav egyptského intelektuálního reformismu a předního islámského feministu. Tento tradiční pohled souvisel mimo jiné s tím, že mnoho starších studií spatřovalo počátky egyptského ženského hnutí až s revolucí 1919 a následným feministickým aktivismem spojeným především se jménem Hudy Ša'ráwí. Intelektuální základy raného úsilí o ženskou emancipaci byly spojovány výhradně s mužskými islámskými modernisty – Džam-luddínem al-Afgháním (1839-1897), Muhammadem 'Abduhem a především právě Qásimem Amínem. Recentnější studie však zdůrazňují, že organizovaný feminismus po získání formální nezávislosti Egypta v roce 1922 byl ve skutečnosti pouhým rozšířením ženských aktivit v předchozích dekádách.⁴⁰ Již v 70. a 80. letech 19. století byly v egyptském tisku publikovány eseje psané ženami. V době před vydáním Amínova *Osvobození ženy* napsaly své knihy (publikované či nepublikované) autorky jako 'Á'iša at-Tajmúrija (1840-1902), Zajnab Fawwáz (1860-1914), Marjam an-Nahhás (1856-1888), Hind Nawfal (1860-1920) či Hudá Ša'ráwí. Zatímco Amín byl v době publikování svého díla veřejně známou osobností, tyto ženy žily anonymní život v domácí izolaci. Vymezovaly se proti negativním důsledkům plynoucím z této izolace, prosazovaly právo žen na vzdělání a poukazovaly na morální nezávadnost ženské zaměstnanosti.⁴¹

Amín nebyl ani prvním, kdo jasně vytyčil vzájemný vztah mezi ženskou problematikou a celkovou společenskou situací v Egyptě. Egyptskou společenskou zaostalost se zaostalostí egyptských žen spojil ještě před ním na počátku 90. let 19. století v jednom ze svých pojednání koptský právník Marqus Fahmí (1870-1955). V roce 1894 potom napsal divadelní hru *Žena na Východě* (*al-Mar'a fí aš-šarq*) na motivy aktuální rodinné tragédie, jež se odehrála nedaleko jeho rodiště v nilské Deltě. Fahmí kritizoval patriarchální tyranii, plédoval pro vzdělávání a zákonná práva žen. Vzhledem k některým zarážejícím podobnostem je pravděpodobné, že Amín před sepsáním *Osvobození ženy* Fahmího hru znal. Jednou z příčin, proč veřejný skandál vzbudila právě Amínova kniha a nikoliv hra Fahmího či literární počiny výše zmíněných autorek, byla kombinace skutečností, že Amín byl známou osobností, mužem a muslimem.⁴² Vedle těchto zřetelných atributů však nepochybně hrál svou roli i fakt, že ženské autorky ani Fahmí

40 N. Al-Ali, *Secularism, Gender and the State...*, 56-57.

41 Margot Badran, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford: Oneworld 2009, 57-61.

42 M. Badran, *Feminists, Islam...*, 17-19.

na rozdíl od Amína neútočili tak nevybíravě na egyptskou národní kulturu a nezastávali tak radikální stanoviska kupříkladu v otázce ženského zahalování.

Na druhou stranu označení Amína za misogynu opovrhujícího ženami ze strany Leily Ahmedové lze bez větších problémů označit za přehnané. Je pravděpodobné, že Amín ve snaze o „vyburcování“ čtenářů záměrně popisoval situaci egyptských žen velmi tvrdě a přeháněl jejich zaostalost. Zároveň však byl velmi kritický i vůči údajné sebestřednosti a krutosti egyptských mužů. Na více místech obou svých knih Amín navíc ženy velebí, dokonce je v jejich potenciálu místy staví nad muže a vinu za jejich omezenost svaluje výhradně na nesvobodu, která na ně byla muži uvalena.

Požadavek na vzdělávání dívek ze strany Amína nebyl nikterak radikální. Lze konstatovat, že v průběhu celého 19. století byla ideologická opozice proti vzdělávání dívek v Egyptě velmi slabá. Většina oficiálních 'ulamá' alespoň do jisté míry podporovala nějaké formy vzdělávání žen.⁴³ I Amínovi oponenti z řad konzervativních nacionalistů jako Mustafá Kámil, Muhammad Faríd Wadždí či jeho manželka Fátima Rašíd (z. 1953) podporovali vzdělání pro ženy. Jejich stanoviskem ovšem bylo, že žádoucí model pro egyptské ženy, rodiny i celou společnost má plně pramenit z islámské kultury a inspirace pro reformní úsilí má být hledána výhradně v islámském civilizačním okruhu.⁴⁴

Závěr

Amínova osoba se vzpírá jednoznačnému hodnocení. Na jedné straně byl nepochybně velmi prozápadní a v jeho argumentaci lze vysledovat ovlivnění velikány moderního západního myšlení, jako byl Karl Marx (1818-1883), Charles Darwin (1809-1882) či Herbert Spencer (1820-1903). Přes svoji prozápadní orientaci však zůstával přesvědčeným egyptským nacionalistou a obvinění z kolaborace s britským kolonialismem je nespravedlivé. Navzdory tvrzení některých svých kritiků Amín nebyl odcizeným muslimem ani nezastával protináboženská stanoviska. Apeloval na provedení reformy rodinného práva a otázek spjatých s tzv. personálními statusy (*ahwál šachsíja*) v rámci šarí'atského systému. Jeho vizí nebylo celkové vytěsnění šarí'ý ze všech oblastí veřejného života ve stylu pozdější Atatürkovy laicizační revoluce v Turecku.⁴⁵ Co Amín kritizoval, byly egyptské i celkově orientální tradice a společenské uspořádání, nikdy

43 Judith E. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, 125.

44 Beth Baron, *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 2005, 33.

45 S. Abdel Kader, *Egyptian Women...*, 44.

však otevřeně nevystoupil proti islámu. Naopak islám vehementně bránil proti útokům misionářů a koloniálních představitelů a degenerativní postavení ženy v Egyptě připisoval výhradně lokálním škodlivým zvyklostem, nikoliv náboženství.⁴⁶ Svoji snahou bránit „pravý islám“, tedy jeho skutečné náboženské jádro očištěné od různých lokálních kulturně podmíněných deformací, byl Amín typickým představitelem islámského modernismu a jeho návaznost na přední postavy tohoto směru, Džamáluddína al-Afgháního a Muhammada ‘Abduha, je nezpochybnitelná. Amínova radikálnost oproti ostatním egyptským islámským modernistům spočívala v naprostém teoretickém oddělení islámu jako náboženského systému (*dín*) od islámské civilizace (*hadára*).

Praktické reformy, jež Amín navrhoval, nebyly v kontextu své doby nijak zvlášť radikální ani originální. Nelze mu však v žádném případě upřít, že dokázal jednoznačně vyjádřit pocity určité části nově vznikající egyptské střední třídy v době, kdy v důsledku změněných společenských podmínek začaly být rozsáhlé domácnosti považovány za ekonomicky škodlivý přežitek a „někdejší homosociální harém měl být nahrazen heterosexuální nukleární rodinou“.⁴⁷ Pakliže Qásim Amín nebyl zakladatelem islámského feminizmu, byl jistě tím, díky němuž se v Egyptě rozpoutala bouřlivá celospolečenská, a dodnes neuzavřená, debata o ženské otázce.

46 Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2009, 163.

47 *Ibid.*, 155.



SUMMARY

Qāsim Amīn: The Father of Islamic Feminism or “Westernized” Misogynist?

This study examines the case of a prominent Egyptian thinker Qāsim Amīn (1863-1908). Amīn’s controversial writings dealing with the issue of women’s emancipation resulted in a major scandal and provoked a tumultuous response in Egyptian intellectual circles. This study analyzes Amīn’s arguments relating to women’s role in society and describes the positive evaluation of his thought by some Egyptian intellectuals as well as harsh criticism he was exposed to immediately after the publication of his works. The second part of the study presents the uncompromising criticism by the Egyptian-American scholar Leila Ahmed (b. 1940), who radically challenged the earlier, entirely positive view of Amīn adopted by the majority of Orientalists. Finally, I present my own assessment of Amīn’s case in which I try to avoid both extremes in the evaluation, boundless adoration on the one hand and uncompromising damnation on the other.

Keywords: Qāsim Amīn; Islamic feminism; Islamic modernism; Egypt; women’s emancipation.

Department of Historical Sciences
Faculty of Philosophy and Arts
University of West Bohemia
Tylova 18
301 25 Plzeň
Czech Republic

JAN KONDRYS

jan.kondrys@seznam.cz