

Náboženské předpisy a kontrola porodnosti v islámských zemích

Štěpán Macháček

„Dvě děti v každé rodině.“ Slogan, který se v posledních několika letech objevuje v proslovech egyptských politiků a v egyptských masmédiích. Dosažení průměru dvou dětí na jednu ženu v roce 2013 je dlouhodobým cílem současné egyptské populační politiky.¹ Pokud se cíl podaří splnit, dostane se hodnota úhrnné plodnosti, tedy průměrný počet živě narozených dětí na jednu ženu, pod hranici 2,1. Tento údaj je hranicí potřebnou k prosté obnově obyvatelstva bez početních změn. V Egyptě, kde ročně přibývá přibližně 1,3 milionu obyvatel, je však dosažení nulového přírůstku reálně velmi vzdáleným horizontem. V roce 1997, po výrazném poklesu během devadesátých let, připadlo na jednu egyptskou ženu průměrně 3,3 živě narozených dětí.² I nadále budou v článku nejčastěji uváděny příklady z Egypta, který se s danou problematikou potýká z islámských zemí zřejmě nejvýrazněji.

Demografická revoluce skončila v Evropě přibližně v polovině 20. století. Rozvojové a mezi nimi i blízkovýchodní islámské země však proces demografického přechodu prožívají v současnosti a za předpokladu obdobného průběhu jako v Evropě nelze očekávat jeho završení dříve než v polovině 21. století. Obyvatelstvo arabského světa narostlo během 20. století z 36 milionů v roce 1900 na 280 milionů na konci 90. let. Některé z těchto zemí si během posledních několika desetiletí uvědomily, že rychlý růst populace představuje pro jejich rozvíjející se ekonomiky zá-

-
- 1 Např. nejčtenější egyptský deník *al-Ahrám* [Pyramidy] 23.9. 1998, 3. Egypt patří mezi arabské země nejvíce trpící vysokým populačním přírůstkem. Populační program zde byl vyhlášen poprvé socialistickým režimem prezidenta Násira v roce 1965. Od té doby byla egyptská populační politika několikrát modifikována. V sedmdesátých letech za prezidenta Sádáta téměř zanikla a teprve současný režim prezidenta Mubáraka soustavně a koncepčně pracuje na projektech vedoucích ke snížení populačního růstu. Těžišťem této politiky je osvětová činnost a dostupnost jednotek plánování rodiny, které poskytují lékařské poradenství a antikoncepční prostředky. Do osvětových kampaní se příležitostně zapojuje například i první dáma Egypta. Tato politika snad začala konečně přinášet výsledky, když v devadesátých letech v Egyptě výrazně poklesla úhrnná porodnost a míra přirozeného přírůstku obyvatelstva.
 - 2 Statistická ročenka *Al-Kitáb al-ihšá'í as-sanawí 1993-1999* [Výroční statistická kniha 1993-1999], Káhira: Al-Giház al-markazí li-t-ta'bi'a al-'amma wa 'l-ihšá' 2000.

važný problém a přistoupily k přijetí politiky zaměřené na zmírnění tohoto růstu.³

Islámské země obecně se vyznačují vysokou mírou religiozity obyvatelstva. Duchovenstvo se těší značné autoritě a světské vlády si tak většinou nedovolí přijmout zákon či závažné rozhodnutí, které by islámské náboženské autority (*‘ulamá’*) označili jako zásadně odporující islámskému právu (*šar‘a*). Proto i v případě zavedení populační politiky musely brát vládnoucí režimy na vědomí názory těchto autorit, tedy teologů, právníků a kazatelů. V mnoha zemích oblastí navíc existují potenciálně silné radikální islámské politické skupiny, které čekají na každý „neislámský“ krok režimu, aby proti němu mohly mobilizovat. Již při prvních úvahách o uplatnění populační politiky dali *‘ulamá’* zřetelně najevo, že přijetí jakýchkoliv zákonů, které by lidi přímo zavazovaly k omezení porodnosti tak, jak tomu je například v Číně, je nemyslitelné.⁴ Takové uzákonění by odporovalo duchu islámu, který přiznává každému muslimovi právo, ba ho přímo vyzývá, k plození libovolného počtu potomků. Veškeré vládní snahy v oblasti populační politiky jsou proto v těchto zemích založeny na osvětě, přesvědčování o výhodách malé rodiny a zlepšování dostupnosti antikoncepčních prostředků a odpovídající lékařské péče.⁵

Islámské náboženské autority se k jednotlivým vládním krokům a kampaním průběžně vyjadřovaly a vyjadřují. V některých případech se vládám daří získat část těchto autorit na svoji stranu a zapojit je tak do osvětové kampaně, jako je tomu například v současnosti v Egyptě.⁶ Obecně však nejsou *‘ulamá’* ve svých názorech na omezování porodnosti jednotní a ze-

- 3 Z islámských zemí zavedly populační politiku zaměřenou na snížení nárůstu obyvatelstva Alžírsko, Egypt, Írán, Maroko, Tunisko a Turecko. Ostatní země se problémem příliš nezabývají, případně naopak z politických důvodů rychlý růst populace podporují. K posledně zmiňovaným patří bohaté ropné země Perského zálivu, Írák, Libye a Palestina.
- 4 V padesátých letech 20. století, v době, kdy se o kontrole porodnosti v arabských zemích ještě jen uvažovalo, panovala mezi *‘ulamá’* představa, že populační program bude založen na donucovacích prostředcích a zákonech, a proto v té době obzvláště ostře odsuzovali vše, co mělo s plánováním rodiny a omezováním porodnosti něco společného.
- 5 V Egyptě byla v rámci populačního programu vybudována hustá síť Jednotek plánování rodiny (*Wahdat tanzim al-usra*), které fungují buď samostatně, nebo přidružené u klinik. Jednotku tvoří lékař a sestra, kteří bezplatně poskytují poradenství ohledně antikoncepce a za přijatelný peníz poskytují antikoncepční prostředky. Do odlehklých oblastí, například oáz v Západní poušti, pravidelně zajíždí pojízdná ordinace plánování rodiny.
- 6 Prezident Mubárak během devadesátých let měl a stále má pro svá rozhodnutí podporu u nejvyšších islámských autorit v zemi: muftího Egypta a šejcha al-Azharu. Obě funkce například postupně vystřídal šejch Tantáwí, který je mediálně velmi aktivní a kromě populační politiky veřejně podporoval mimo jiné boj režimu proti militantním islámským skupinám v Egyptě počátkem devadesátých let. Vstřícný postoj k plánování rodiny zastává také současný koptský patriarcha Šenúda III., hlava druhé největší náboženské pospolitosti v zemi.

jména ve venkovských oblastech a chudinských předměstích převládají odmítavé postoje ovlivněné tradičními kulturními normami.⁷

Nejednotnost postoje *‘ulamá’* k populační problematice pramení z nejednoznačnosti kanonických zdrojů islámského práva. Přístupy jednotlivých duchovních jsou dále ovlivněny například právě prostředím, ze kterého pocházejí, ale často také vztahem k vládnoucímu režimu. Hranice, ve kterých se mohou islámští právníci a teologové při formulování svých kvalifikovaných názorů pohybovat, jsou dány základními islámskými písemnými prameny: Koránem a *sunnou*, tedy sbírkami tradic, arabsky *hadíthů*. Využití těchto zdrojů a jejich interpretace islámskými právníky je zásadní pro formulování postoje islámu k otázkám s populační politikou úzce souvisejícím: pohledu na vznik života a od něho se odvíjející otázce přípustnosti interrupcí a možnosti používání antikoncepce, případně jednotlivých antikoncepčních metod.

Islámský pohled na vývoj lidského jedince

Nekompromisně odmítavý postoj katolické církve a především samotného papeže Jana Pavla II. k interrupcím, bez ohledu na to, jedná-li se o čerstvě oplodněné ženské vajíčko nebo plod v šestém měsíci těhotenství, je obecně znám. Církev považuje interrupci v každém případě za zmaření lidského života.⁸ Islámský přístup k interrupcím a používání antikoncepce je mnohem diferencovanější a odvíjí od poměrně detailního vysvětlení vzniku a vývoje lidského individua, které islámští teologové čerpají z Koránu a kanonických sbírek *hadíthů*. Islámské pojetí odpovídá klasickým pohledům Hippokrata a Galéna, kteří přisuzují mužské i ženské substanci rovnocennou úlohu při vzniku života, a je tak v rozporu s Aristotelem, podle něhož je ženská substance pouze pasivní látkou, jíž mužské semeno zformuje a oduševní. Islámští myslitelé, jako například Ibn Qajjim ve 14. století, rádi demonstrují mimo jiné právě na příkladu vzniku života soulad sekulární vědy a zjevené pravdy.

Počátkem biologického vývoje jedince je moment splynutí mužského spermatu s ženským vajíčkem.⁹ Žádná z těchto substancí sama o sobě ne-

7 Rozlehlá chudinská předměstí vyrostla na okrajích velkých egyptských měst v posledních dvou desetiletích jako důsledek migrace obyvatelstva z přelidněného venkova. Proto si obyvatelé těchto předměstí udržují do značné míry své venkovské životní návyky, včetně poměrně velkého počtu dětí v rodině.

8 K zajímavé názorové shodě došlo na Mezinárodní konferenci o populaci, kterou pořádala OSN v roce 1994 v Káhiře. Papež Jan Pavel II. před konferencí prohlásil, že potrat a plánování rodiny jsou bojem jeho života, a tak se Vatikán v odmítnutí interrupcí ocitl v jedné řadě s radikálnějšími muslimskými delegacemi. Jiné muslimské delegace však zůstaly tolerantnější s přípustěním interrupce ze zdravotních důvodů.

9 Toto je však již modernější terminologie, autoři používající tradičnější výrazy uvádějí

má žádnou výjimečnou hodnotu, netěší se posvátnosti, a tak mohli první muslimové beztravně a bezstarostně praktikovat *al-‘azl*, což je arabský výraz pro *coitus interruptus*, tedy přerušovanou soulož. Podle četných tradic tak také činili. Nespatřovali ve zmaření mužského semene jeho výronem mimo ženské pohlavní orgány, na rozdíl od židů, nic hříšného či nesprávného. To je jeden ze zásadních předpokladů pro to, aby se islámští právníci mohli vůbec otázkou přípustnosti antikoncepčních metod zabývat.

Dojde-li k početí, nastává vlastní vývoj plodu, který je islámskými teology poměrně podrobně rozpracován. Bůh v jedné z koránských kapitol popisuje, jak stvořil člověka:

A věru jsme člověka nejdříve z části nejčistší hlíny stvořili a pak jsme jej kapkou semene v příbytku jistě učinili. Potom jsme z kapky semene hmotu přilnavou stvořili a z hmoty přilnavé jsme kousek masa učinili; a z kousku masa jsme kosti stvořili a kosti jsme masem obalili. A potom jsme mu v druhém stvoření vzniknout dali.¹⁰

Druhé stvoření je zde muslimy chápáno jako *oduševnění*, které bude popsáno níže. Islámští právníci uvedenou pasáž analogicky interpretují jako vývoj lidského plodu v těle matky a tento vývoj rozdělují většinou na tři základní etapy. První je nazývána „kapkou semene“, arabsky *nutfá*, která začíná splnutím vajíčka a spermatu. Následuje „hmota přilnavá“, arabsky *‘alaqa*, a nakonec „kousek masa“, arabsky *mudgha*. Méně často rozdělují právníci tento vývoj na sedm etap na základě *hadíťu*, zmiňujícího výrok Prorokova bratrance ‘Alího:

Zvedl se muž a řekl: „Oni tvrdí, že to [*al-‘azl*] je malá infanticida“. ‘Alí (necht v něm Bůh nalezne zalíbení) řekl: „Nemůže to být infanticida, dokud neprojde sedmi etapami: nejdříve hroudou hlíny, potom hmotou přilnavou, potom kouskem masa, potom jsou stvořeny kosti a potom maso. A poté se stane druhým stvořením.“¹¹

Jednotlivým vývojovým krokům je připisován určitý časový úsek, na němž se vzhledem k existenci několika *hadíťu* s různými údaji islámští teologové zcela neshodli. Toto časování je však klíčové, neboť po završení zmíněných tří či sedmi vývojových stupňů plodu nastává přelomový okamžik oduševnění. Většina právníků se shoduje na určení tohoto okamžiku

spíše „promíchání mužské tekutiny s ženskou tekutinou“, arabsky *ichtilát má’ ar-rađul bí má’ al-mar’a*. Viz např. Mahmúd Šaltút, *al-Fatáwá: Dirása li-muškilát al-muslim al-mu‘ásir fi hajátihi al-jawmíja wa ‘l-‘amma* [Studie o problémech soudobého muslima v jeho celkovém i každodenním životě], Káhira: [s.n.] 1966, 291.

10 Korán 23,12-14. V článku používám překladu Ivana Hrbka: *Korán*, Praha: Odeon 1972.

11 Cit. dle článku v egyptském islámském časopise *Minbar al-islám* [Islámská kazatelna] 8, 1962, 122. V *hadíťu* je nářáka na zabíjení novorozeňat, převážně ženského pohlaví, které bylo zřejmě metodou plánování rodiny u předislámských Arabů. Korán však jednoznačně tyto praktiky zakazuje v několika verších: „Nezabíjejte děti své z obavy před zchudnutím, vždyť My jim i vám obživu ušetříme.“ (17,31). „[A]ž zaživa pohřbená bude tázána, pro jakou vinu byla utracena“ (81,8-9).

na 120. den těhotenství, a to na základě *hadítu*, v němž Prorok upřesňuje délku trvání každé ze tří vývojových etap na čtyřicet dní. V tomto momentě je vývoj plodu završen po biologické stránce a začíná se formovat jeho lidská podstata. Muslimská tradice líčí okamžik oduševnění barvitě:

Posel boží (nechť mu Bůh žehná a dá mu mír) řekl: „Počátek stvoření každého z vás trvá v břiše matky čtyřicet dní. Potom se stane hmotou přilnavou po stejnou dobu, potom kouskem masa po stejnou dobu a potom pošle Bůh anděla, kterému je přikázáno čtyřmi slovy: ‚Zapiš jeho práci, jeho obživu, délku života a to, zda bude šťastný či nešťastný.‘ Poté mu vdechne ducha.“¹²

Z jiných *hadíthů*, o něž se opírá menší část *‘ulamá’*, vyplývá celková doba pro všechny tři etapy dohromady čtyřicet dní.¹³ Již zmíněný Ibn Qajjim, poukazující na soulad vědy a zjevení, pokládá určení momentu oduševnění za příklad poznatku, ke kterému nelze dospět jinak než prostřednictvím zjevení. V islámské literatuře je moment oduševnění nazýván „vdechnutím ducha“, arabsky *nafch ar-rúh*, „vstoupením ducha“, arabsky *dabb ar-rúh*, či koránským výrazem „druhé stvoření“, arabsky *al-chalq al-áchar*. V praxi je představa předělu umocněna tím, že přibližně v této době začíná matka pociťovat první pohyby plodu.

Klíčovost okamžiku oduševnění souvisí s právní klasifikací činů v islámském právu. Před tímto momentem je vývoj lidského plodu totožný s biologickým vývojem jakéhokoliv živého tvora, a plod tak není považován za člověka. Jelikož neexistují kanonické texty zabývající se přímo problémem potratů, formulují islámští duchovní právní názor právě na základě zmínek o vývoji plodu lidského jedince. Převážná část islámských právníků tak považuje interrupci vykonanou před momentem oduševnění, nejčastěji tedy během prvních 120 dnů těhotenství, v zásadě za možnou, s vymezením některých právně platných důvodů k takovému kroku. Naopak oduševnělý plod je právnicky člověkem a jsou mu poskytnuta také některá relevantní práva, konkrétně práva dědická či právo na pohřeb v případě potracení. Mezi *‘ulamá’* panuje téměř bezvýhradná shoda v absolutní nepřípustnosti umělého přerušení těhotenství po uplynutí 120 dnů těhotenství.¹⁴ Jedinou výjimkou je případ ohrožení života matky.¹⁵ V sou-

12 *Hadít* ze sbírky tradic al-Buchářiho. Cit. dle *Mawqif al-islám min tanzím al-usra* [Státní úřad islámu k plánování rodiny], Káhira: Wizárat al-awqáf 1990, 92.

13 Někteří právníci ve snaze vyřešit rozpor mezi dvojím datováním uvádějí dvojí příchod anděla: poprvé po 42 dnech, kdy z kapky semene zformuje člověka a určí jeho pohlaví, věk, kterého se dožije, a osud, který ho potká; a podruhé po 120 dnech, kdy anděl plodu vdechne ducha. Viz např. Júsuf al-Qaradáwí, *Min hudá al-islám – fatáwá mu’ásira* [Něco ze správného vedení islámu – soudobá náboženská dobrozdání] II, Al-Mansúra: [s.n.] 1993, 544.

14 Stále častěji se objevují názory *‘ulamá’*, kteří v souladu s poznatkami lékařské vědy nerozdělují vývoj plodu okamžikem oduševnění, ale považují jej za kontinuální již od

ladu s právní klasifikací oduševnělého plodu jako člověka je interrupce hodnocena a trestána stejně jako vražda. Původce potratu je povinen zaplatit rodině potraceného dítěte *díju*, výkupné z krevní msty.¹⁶

Přípustnost interrupcí

Egyptským parlamentem bylo v dubnu 1999 schváleno zrušení paragrafu 291 trestního zákona, který umožňoval pachateli znásilnění oženit se se svou obětí, a předejít tak soudnímu stíhání. Rodina takto postižené ženy či dívky, obzvláště pocházela-li z tradičnějšího prostředí, ve většině případů upřednostnila řešení sňatkem s násilníkem před nesmazatelnou hanbou, která by na ní jinak ulpěla. Tímto krokem se zároveň vyřešila otázka případného těhotenství způsobeného znásilněním. Po zrušení paragrafu 291 se proto rozpoutala v tisku a mezi *'ulamá'* diskuse o přípustnosti potratu v případě těhotenství, ke kterému došlo v důsledku násilného aktu.¹⁷

Zatímco v nepřijatelnosti interrupcí po 120. dnu těhotenství panuje mezi právníky shoda, pro období před oduševněním plodu existují poměrně rozdílné názory. Většina právníků potrat plodu připouští na základě pravidla, že co není výslovně zakázáno, je dovoleno. Přesto však není potrat považován za čin bohulibý, jedná se přeci jen o zmaření vývoje potenciálního člověka, a tak islámští právníci požadují existenci právně platného důvodu pro provedení interrupce. Právně platný důvod, arabsky *'uđr*, je pojem, se kterým se ještě několikrát setkáme. *'Uđry* jsou právníky formulovány na základě obecných mravních a právních principů islámu a jsou velmi diskutovanou součástí dané problematiky.

Egyptský *muftí*, jedna z vysokých oficiálních náboženských autorit v zemi, následně vydal dobrozdání, v němž znásilnění považuje za platný důvod k provedení interrupce a připouští v takovém případě také chirurgickou obnovu panenské blány, což je ve společnosti, kde je panenství neprovdané dívky či ženy otázkou cti celé širší rodiny a také podmínkou k jejímu sňatku, obzvláště důležité.¹⁸ Podobně se také vyjádřily islámské autority v případě znásilňování bosenských a albánských muslimek srbskými vojáky bě-

početí. Tím se však pohled na interrupce zpřísňuje. Podobný postoj k interrupcím zastával však již ve středověku imám al-Ghazzálí.

15 Zde se uplatňuje obecný islámský princip volby menšího zla, tedy obětování větve (nenarozeného dítěte) kvůli zachování života kmene (matky).

16 Islámská právní věda pak rozpracovává další podrobnosti a druh trestu rozlišuje podle toho, jednal-li původce potratu úmyslně, či neúmyslně, bylo-li potracené dítě již mrtvé, či jevílo-li ještě známky života apod.

17 Egyptský, anglicky vydávaný liberální měsíčník *Cairo Times* 28.4. 1999 ([http://: www.cairotimes.com](http://www.cairotimes.com)).

18 *Cairo Times* 22.10. 1999.

hem balkánských konfliktů v devadesátých letech.¹⁹ Pro zajímavost: ve stejné době papež potraty takto postižených balkánských žen a dívek odmítal.²⁰ Existují však i četné hlasy jiných islámských duchovních, kteří nepovažují znásilnění za dostatečný důvod k provedení zákroku.

Za jednoznačně neospravedlnitelné považují právníci interrupci u žen, které otěhotněly v důsledku cizoložství. Dopustila-li se žena cizoložství, musí plně nést následky svého hříšného chování a čeká ji podle islámského práva trest ukamenováním. Islám ovšem nezná princip dědičného hříchu, a tak se trest v rámci ochrany života plodu, tím spíše je-li již oduševněn, odkládá až po donošení a odkojení dítěte.

Platné důvody pro provedení interrupce před 120. dnem těhotenství jsou podle většiny právníků jen takové, které souvisejí se zdravotním stavem matky. Velmi často uváděným *'udrem* je otěhotnění v době kojení předchozího dítěte, kdy hrozí ztráta mléka a z toho plynoucí nebezpečí pro kojence. Dalšími důvody jsou zdravotní rizika pro matku v případě porodu, nutnost císařského řezu, příliš nízký věk matky či onemocnění dělohy.

Ve většině islámských zemí je interrupce z jiného než zdravotního důvodu nezákonná. Také při existenci zdravotních důvodů je navíc světskými zákony v souladu s požadavky duchovenstva většinou požadován souhlas manžela. Tunisko a Turecko jsou výjimkami, kde sekularizované režimy nepřímo zařadily interrupce mezi prostředky k omezení rychlého populačního růstu, a umožňují tak interrupce i z jiných důvodů než zdravotních.²¹ Nelegálně se ovšem interrupce provádějí, například v Egyptě, poměrně běžně na soukromých klinikách.²²

19 V září 1992 se v Záhřebu konala konference o stavu lidských práv v Bosně a Hercegovině, již se zúčastnily i významné islámské autority jako šejch al-Qaradáwí či šejch Muhammad al-Ghazzálí. Viz J. al-Qaradáwí, *Min hudá al-islám...*; viz též <http://www.qaradawi.net>.

20 Informaci uvedl týdeník *Newsweek*, překlad článku otiskl egyptský radikálně islámský časopis *al-Muchtár al-islámí* [Islámský výběr] 2, 2000, 76-81.

21 V Turecku je od roku 1983 zákonem o plánování populace povolena interrupce na žádost během prvních deseti týdnů těhotenství. V Tunisku byly interrupce do tří měsíců těhotenství povoleny v roce 1965 ze zdravotních důvodů a také v případech, kdy má žena více než pět dětí. Od roku 1973 nejsou již počtem dětí omezovány a jsou volně přístupné. Viz egyptský liberální společenský týdeník *Rúz al-Júsuf*, 12.9. 1994, 81.

22 V Egyptě hrozí lékařům, který nezákonně provedl interrupci, až patnáct let nucených prací a zákaz lékařské praxe. Obvinění jsou však těžko dokazatelná, neboť stačí potvrzení dvou kolegů-lékařů o tom, že interrupce byla ze zdravotního hlediska nutná. V Egyptě končí ročně asi 15% těhotenství nelegálními interrupcemi na soukromých klinikách. Viz egyptský týdeník *Al-Ahrám Hebdo* [Týdeník Pyramidy], vycházející ve francouzštině jako politicko-společenský časopis nakladatelství al-Ahrám [Pyramidy], 3.1. 2001, 25.

Otázka antikoncepčních prostředků

Zatímco interrupce nejsou v islámských zemích ve vládních kampaních za snížení porodnosti explicitně považovány za prostředek plánování rodiny, všeobecná a snadná dostupnost běžných antikoncepčních prostředků je nedílnou součástí populačních programů. Na takové rozšíření musely náboženské autority reagovat, aby věřícím osvětlili pohled islámu na tuto problematiku. V případě antikoncepce měli formulaci právního názoru usnadněnu existencí *hadítů*, které zmiňují přímo *coitus interruptus*, tedy metodu používanou v době Prorokova života. V Koránu však, stejně jako v případě interrupcí, žádná zmínka o této otázce není.

Jak již bylo uvedeno, nepřikládají muslimové samotnému mužskému semenu žádnou posvátnost. Imám al-Ghazzálí (zemř. 1111), významný středověký islámský teolog, přirovnal početí k obchodnímu kontraktu: dokud jedna strana nepřijme nabídku druhé strany, může ta svoji nabídku stáhnout, aniž by tím pro ni vyvstávala nějaká odpovědnost. Odstoupení od již uzavřené smlouvy by však bylo zločinem.²³ Někteří islámští právníci tak mohou dokonce povolit masturbaci, je-li jejím účelem ochrana před nezákonným sexuálním stykem, například v době dlouhodobé nepřítomnosti zákonného partnera.

Muslimové nespátřují v praktikování antikoncepce ani vzdorování boží vůli. Lidský čin je totiž tak nicotný, že se ani v nejmenším nemůže postavit do cesty záměrům všemocného Boha. Zřejmě také poměrně značná nespolehlivost metody přerušené soulože utvrzovala první muslimy v přesvědčení, že bude-li Bůh chtít, dítě se přes veškerou marnou snahu přece jen narodí, jak uvádějí některé *hadíty*:

Když byl Prorok dotázán na *al-ʿazl*, odpověděl: „Čiňte, jak si přejete. Co si Bůh usmyslí, aby se stalo, stane se a ne všechno semeno bude příčinou zplodění dítěte.“²⁴

Přestože tradice přímo zmiňují *al-ʿazl*, nejednoznačnost některých výroků umožňuje poměrně široké spektrum názorů *ʿulamá'* na problematiku. Apologeti přípustnosti antikoncepčních metod citují tradice, které *al-ʿazl* výslovně či nepřímou povolují. Tyto tradice většinou dokládají, že

23 Cit. dle Ahmad el-Sharabassy, *Islam and Family Planning*, Cairo: The Egyptian Family Planning Association 1969, 106-108. Imám al-Ghazzálí se podrobně věnoval otázkám antikoncepce ve svém právnickém díle *Ihjá' ʿulúm ad-dín* (Znovuoživení náboženských věd). Přes svůj vstřícný postoj k používání antikoncepce je znám jako jeden z mála absolutních odpůrců interrupce. Nerozlišuje mezi neoduševnělým a oduševnělým plodem, vývoj jedince spatřuje jako kontinuální od samotného početí a potrat považuje za hřích v každém případě.

24 Cit. dle Basim F. Musallam, *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, 21.

al-ʿazl byl v době života Proroka Muhammada běžně a beztretně praktikován s jeho vědomím:

Praktikovali jsme *al-ʿazl* v době, kdy žil Posel boží, a nezakázal nám to.²⁵

Běžně jsme praktikovali *al-ʿazl* v době, kdy žil Prorok a kdy byl Korán v procesu zjevoování.²⁶

V jiných tradicích Prorok popírá, že by praktikování *al-ʿazlu* bylo činem proti božím předurčení:

Zajali jsme otrokyně a praktikovali s nimi *al-ʿazl*. Zeptali jsme se na to posla božího a on opakovaně odpověděl: „Ať to děláte, či nikoliv, není bytostí, které je předurčeno žít před soudným dnem a která by nespátřila světlo světa.“²⁷

[Jeden z Prorokových druhů] řekl: „Židé říkali, že *al-ʿazl* je malá infanticida.“ a Prorok řekl: „Židé lhali. Pokud chce Bůh něco stvořit, nikdo mu v tom nemůže zabránit.“²⁸

Existují také *hadíty*, dle kterého Posel boží zakázal praktikování *al-ʿazlu* se svobodnou ženou bez jejího souhlasu. „Svobodnou“ se zde přitom myslí žena, která není v otrockém postavení. Z tohoto *hadítu* pramení podmínka souhlasu manželky s používáním antikoncepce, který je většinou duchovních vyžadován. V případě metody *al-ʿazlu* měl rozhodovací úlohu muž, zatímco u některých moderních prostředků rozhoduje z jejich povahy o použití žena. Proto bývá dnes analogicky právníky požadován souhlas obou partnerů.²⁹

Požadavek souhlasu je zajištěním práv, která vznikají sepsáním svatební smlouvy oběma partnerům: práva na plození potomstva a práva na kompletní sexuální uspokojení. V případě používání antikoncepce bez souhlasu partnera by pak ten byl o právo na plození potomstva připraven. Nápaditě se s tímto požadavkem vyrovnávají někteří, především šíʿitští právníci. V případě praktikování *al-ʿazlu* bez souhlasu manželky je muž povinen jí zaplatit tzv. výkupné za sperma, arabsky *díjat an-nuṭfa*. Tuto kompenzaci si může muž „předplatit“ na určitou dobu. Souhlas ženy je

25 Cit. dle egyptského radikálně islámského měsíčníku *Liwáʿ al-islám* [Prapor islámu] 11, 1962, 676-680.

26 Cit. dle G. H. A. Juynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth*, London: Aldershot – Variorum 1996, 377.

27 *Ibid.*

28 Cit. dle časopisu *Liwáʿ al-islám* 11, 1962, 676-680.

29 Klasické právní autority rozpracovávaly otázku požadavku souhlasu partnerky do podrobností a rozlišovaly mezi svobodnou ženou, tedy ne-otrokyní, a ženou v otrockém postavení, kdy není souhlas vyžadován. Majitel otrokyně si totiž praktikováním antikoncepce při sexuálním vztahu s ní chránil pracovní sílu (otrokyně neotěhotněla) i majetek, neboť v případě narození potomka by musela být dle *šarʿy* osvobozena. Jiná pravidla požadavku souhlasu platí také v případě dočasného manželství (*zawādž al-muʿa*), jehož účelem není zpravidla založení rodiny a které se objevuje především v šíʿitském islámu.

však možné zakotvit předem přímo ve smlouvě.³⁰ Právo na kompletní sexuální uspokojení již moderní antikoncepční prostředky dokáží naplnit. Důležité však je, že se v tomto nároku odráží názor liberálnější části 'ulamá', podle kterého je účelem sexu vedle plodení také zábava a udržování dobrého manželského soužití. Tedy další ze zásadních předpokladů pro vstřícný postoj islámu k antikoncepci.

Islámští právníci, kteří obhajují používání antikoncepce, připouštějí s využitím právnícké metody analogie (*qijás*) vedle klasického *al-azlu* také použití moderních metod, ať už mechanických či hormonálních. Podmínkou však je stejná účinnost, tedy momentální zabránění početí bez vedlejších účinků nebo trvalých následků. Někteří 'ulamá' dokonce poukazují na výhody moderních metod, které na rozdíl od *al-azlu* umožňují úplný sexuální styk.³¹ Takto se například vyjádřil bývalý egyptský *muftí*:

Způsob plánování rodiny byl ve starých dobách omezen na *al-azl*, jak se o něm zmiňuje Prorokova tradice. Postupem času se tato metoda rozvinula a moderní věda objevila za tímto účelem mnoho prostředků. Žádný z nich není v rozporu s náboženstvím, pokud se nepřítčí jeho morálce a pokud spolehliví lékaři posoudili jeho vhodnost.³²

Vyjádření *muftího* velmi ostře kontrastuje se známým papežovým postojem odmítajícím antikoncepci.

Stejně jako zastánci, tak i odpůrci antikoncepce z řad 'ulamá' se mohou ve své argumentaci opřít o *hadíty*.³³ V kanonických sbírkách existují totiž i takové, které naznačují spíše nepřipustnost *al-azlu* a některé jej dokonce přirovnávají k infanticidě, tedy zabíjení novorozeňat, které bylo u předislámských Arabů běžné a které Korán přísně zakazuje:

Byla jsem u toho, když byl Prorok se skupinou věřících a říkal: „Chtěl jsem zakázat *ghilu* [pohlavní styk s kojící ženou], ale viděl jsem Byzantince a Peršany, že ji dělají a jejich děti přitom neutrpěly žádnou újmu.“ Zeptali se ho na *al-azl* a Prorok odpověděl: „Je to skrytá infanticida.“³⁴

Tento jasně zakazující *hadít* ruší podle odpůrců antikoncepce všechny ostatní *hadíty*, které třeba výslovně *al-azl* dovolují. Celkově a nejčastěji přijímaným názorem mezi 'ulamá' i běžnými muslimy je však ten, že an-

30 B. F. Musallam, *Sex and Society*..., 32.

31 Viz názor bývalého *muftího* Egypta šejcha Gád al-Haqqa v umírněném egyptském islámském časopise *at-Tasawwuf al-Islámí* [Islámská mystika] č. 21, 1980, nestr.

32 Deník *Al-Ahrám*, 26.8. 1988, 13.

33 Zcela odmítavý postoj k myšlence antikoncepce zastával zaniklý záhirovský právní směr, který trval na tom, že jakákoliv antikoncepční snaha se rovná skryté infanticidě. Nemá velký smysl rozebírat postoje jednotlivých dnes existujících právních směrů (*madhabů*), neboť i v rámci jednoho *madhabu* se jednotliví právníci ve svých názorech liší.

34 Jde o známou Džudámínu tradici, pojmenovanou dle tradentky Džudámy bint Wahb, na níž se odvolávají všichni odpůrci antikoncepce z řad 'ulamá'. Viz B. F. Musallam, *Sex and Society*..., 15-16.

tikoncepční metody jsou přípustné za podmínky, že se na jejich použití oba manželé dohodnou. Názory považující antikoncepci za skrytou infanticidu jsou spíše výjimečné.

I když je postoj většiny náboženských autorit k antikoncepci v zásadě kladný, vyžadují od věřících opět dobrý záměr neboli platný důvod, který muslim musí sám obhájit ve svém svědomí před Bohem.³⁵ Ve výčtu těchto důvodů se různí teologové liší, a tak uvedme alespoň některé nejčastěji zmiňované. V první řadě se jedná o důvody zdravotního charakteru, na nichž se shoduje největší skupina právníků a které víceméně odpovídají již uvedeným důvodům pro interrupci před 120. dnem těhotenství. Imám al-Ghazzálí, který se ve svých dílech věnoval problematice antikoncepce poměrně detailně, uvádí mezi důvody také zachování krásy a dobrého zdravotního stavu manželky, aby zůstala pro svého muže přitažlivá a nezavdávala tak příčinu pro jeho nevěru.³⁶ Další důvody, které však již bývají předmětem sporů právníků, jsou společensko-ekonomického charakteru. Mezi ně patří obavy z ekonomických těžkostí rodiny, které by mohly vést až k nezákonným způsobům získání obživy. S tím souvisí také uspokojení materiálních a duchovních potřeb dětí, včetně kvalitní výchovy a vzdělání. Na podporu těchto důvodů je uváděn Prorokův výrok, ustanovující oddělené spaní dětí různého pohlaví, jemuž lze dostat jedině za určité ekonomické situace rodiny:

Naučte své děti modlitbě, když je jim sedm roků. Trestejte je za její zanedbání, když je jim deset roků a oddělte je od sebe na lůžkách.³⁷

Ekonomické těžkosti však značná část '*ulamá*' jako důvod k praktickování antikoncepce neuznává a poukazuje na islámský koncept *tawakkul*, což znamená spolehnutí se na schopnost boží, v tomto případě zajistit všem lidem obživu. Bůh je tedy odpovědný za obživu toho, co stvořil, a popírání této jeho schopnosti je vlastně bezvěrectvím. Na obranu svého postoje citují koránský verš:

A není na světě zvířete jediného, jehož obživa by od Boha nezávisela.³⁸

Tito konzervativnější duchovní odsuzují jak obavy rodiny ze zchudnutí a neřešitelnosti své ekonomické situace v důsledku velkého počtu dětí, tak v globálnějších měřítku také teorie o nebezpečí přelidnění a neschop-

35 Imám al-Ghazzálí staví proti dobrému důvodu špatný záměr (*nija fāsida*) a uvádí dva příklady: snahu vyhnout se rodičovské roli a obavou z narození potomka ženského pohlaví. Viz Abdel Rahim Omran, *Family Planning in the Legacy of Islam*, London: Routledge 1992, 169.

36 *Ibid.*

37 Uvádí např. umírněný egyptský šejch Tantáwí in: *Mawqif al-islám...*, 99.

38 Korán 11,6.

nosti země uživit velké množství obyvatelstva. Moderněji smýšlející právníci však tento fatalistický postoj nesdílejí.³⁹

Protože podmínkou pro uznání moderních antikoncepčních metod analogicky s *al-‘azlem* je pro muslimské právníky stejná účinnost a stejné důsledky, staví se většinou zcela odmítavě k další antikoncepční metodě, sterilizaci. Mediálně známý islámský teolog Júsuf al-Qaradáwí se k otázce sterilizace vyjádřil následovně: „Definitivní zásah, jakým je úprava dělohy za účelem zabránění ovulace nebo podobně není dovolen, neboť se jedná o pozměňování božího stvoření. A za těmito věcmi stojí Satan, jak řekl Korán.“⁴⁰ Vedle nepřijatelného zásahu proti božímu stvoření poukazují právníci na to, že je proti duchu islámu, aby byl kterýkoliv muslim zbaven navždy možnosti plodit potomstvo. Muslimští autoři často také rozlišují mezi dočasnou sterilizací, kterou analogicky klasifikují jako jiné antikoncepční metody, a sterilizací doživotní, kterou zavrhnou.

Stejně jako v případech interrupce ani zde nelpí právníci na dodržování těchto pravidel za každou cenu, obzvláště kdyby touto cenou měl být život matky při dalším porodu. Výjimečně se lze setkat s případem, kdy duchovní označuje sterilizaci přímo za povinnou, a to tehdy, trpí-li rodiče nevyléčitelnou chorobou přenosnou na potomstvo.⁴¹ S poukazem na boží vševědoudoucnost a naopak omezenou lidskou schopnost předjímání, případně na mílové kroky moderní vědy, kdy může být na onu zhoubnou dědičnou chorobu brzy nalezen lék, však jiní zavrhnou sterilizaci i v takovém případě.⁴²

Letmý pohled na řešení neplodnosti

Přestože jde o zcela opačný problém, podívejme se pro zajímavost krátce na otázky umělého oplodnění a náhradního mateřství z pohledu islámských právníků. Vynikne zde především islámský důraz na udržení rodové linie, na kterém je v podstatě postavena i celá islámská sexuální morálka. Umělé oplodnění je považováno za přípustné, ale jedině prostřednictvím semene zákonného manžela. Cizí dárcé nepřichází v úvahu, neboť není myslitelné, aby takto narozené dítě neslo cizí rysy. S dítětem,

39 Mnozí imámové a *‘ulamá’* dnes také zřetelně rozlišují mezi pojmy *tahdíd an-nasl* (omezení porodnosti), který se pro plánování rodiny používal dříve, a *tanzím al-usra*, odpovídajícím doslovně anglickému pojmu *family planning* a používaným v současnosti v oficiálních kampaních. Zatímco *tahdídem* rozumějí rozhodnutí rodiny o určitém počtu potomků, po nichž se zamezí dalšímu plození, a tudíž jej považují za nepřijatelný, chápou *tanzím* jako prodloužení intervalu mezi jednotlivými těhotenstvími za použití antikoncepčních prostředků a v zásadě jej schvalují.

40 J. al-Qaradáwí, *Min hudá al-islám...*, 544.

41 Šejch Muhammad Salám Madkúr in: *Rúz al-Júsuf* 28.2. 1966, 34-35.

42 Muhammad Mutawallí aš-Šaráwí, *al-Fatáwá* [Náboženská dobrozdání], Káhira: Dár al-fath li-l-islám al-‘arabí 1997, 184; A. el-Sharabassy, *Islam and Family Planning ...*, 68.

keré by přišlo na svět následkem umělého oplodnění cizím dárcem, by se zacházelo stejně jako s dítětem narozeným následkem cizoložství. Spermatické banky tedy v islámských zemích nemohou existovat.⁴³

Egyptský společenský týdeník *Rúz al-Júsuf* se před nedávnem na svých stránkách zabýval problémem mladého manželského páru, postiženého neplodností. Lékařským řešením by pro něj bylo pouze náhradní mateřství, kdy jiná žena oplodněné vajíčko ve svém těle donosí a dítě porodí. Tato metoda je v Evropě poměrně běžná. Manželé se obrátili na náboženské autority, aby se seznámili s pohledem islámu na tuto záležitost. Po jistých rozepřích mezi 'ulamá' nakonec vydal děkan fakulty teologie al-Azharu, nejvýznamnějšího islámského vysokého učení na světě, kladné vyjádření. Jeho právní názor se opíral o vědecké poznatky, podle nichž takto narozené dítě neponese žádné dispozice ženy, která jej donosí a porodí. Udržení rodové linie sehrálo v tomto případě rozhodující úlohu.⁴⁴

Širší souvislosti kontroly porodnosti z pohledu 'ulamá'

Shrme-li většinové názory islámských náboženských autorit, pak tedy islám a islámští právníci v zásadě neodmítají antikoncepční praktiky, pokud nevedou k trvalé sterilitě a neznemožňují lidem s definitivní platností plodit. K interrupcím zastávají již přísnější stanovisko, i když ne tak striktně odmítavé, jako například katolická církev. Za určitých podmínek a z určitých důvodů je i interrupce přípustná. To je zásadní předpoklad pro to, aby mohly vlády v silně religiozních muslimských zemích propagovat omezení porodnosti, a snížit tak hrozivý demografický nárůst.

Přesto se tyto kampaně potýkají s častou nevolí 'ulamá'. Ti totiž velmi zřetelně odkazují problematiku používání antikoncepce do soukromí věřících a na úroveň jednotlivých rodin, které se o použití antikoncepce rozhodují dle svých individuálních potřeb. Na jakékoliv celospolečenské výzvy k omezování porodnosti či snížení počtu dětí v rodinách jsou velmi citliví. Náboženské autority totiž vnímají problematiku také v širších, společensko-politických souvislostech. Nejde již pouze o čistě právnícké islámské postoje k problému, ale o postoje nábožensko-politické. Vzhledem k úzkému sepětí náboženství a politiky v islámu obecně, a v některých islámských zemích obzvláště, nelze pominout ani tuto stránku problému.

Tradičnějšími a často také vůči vládnoucímu režimu opozičními islámskými kruhy jsou kampaně za snížení porodnosti vnímány a prezentovány jako útok proti islámskému společenství, *ummě*, a proti islámu vůbec. Islám podle nich přeje množení muslimů, a programy za snížení porodnosti jsou tudíž jen různými sionistickými či západními intrikami, které

43 A. R. Omran, *Family Planning...*, 192.

44 Časopis *Rúz al-Júsuf* 14.4. 2001, 41-43.

mají za cíl snížit počet muslimů na světě, případně je zcela zlikvidovat. Například časopis *Muslimských bratří* již v padesátých letech jadrně označil propagátory kontroly porodnosti v Egyptě za „pesimisty, kteří nevědomě prokazují ohromnou službu imperialismu na cestě ke zničení arabského národa či alespoň snížení počtu jeho příslušníků, až se ho nakonec zmocní sionističtí vlci a imperialističtí tyraní“.⁴⁵ Tito odpůrci rovněž reflektují stav porodnosti a poklesu obyvatelstva v Evropě a obviňují Západ, že si svoji vlastní impotenci hodlá léčit propagací snížení porodnosti v islámských zemích, z jejichž populačního růstu má existenční obavy.⁴⁶ Rádi také poukazují na fakt, že některé kampaně jsou financovány ze západních zdrojů. Západ skutečně zasahuje do populační politiky některých arabských zemí, například Mezinárodní měnový fond podmiňuje členství Egypta právě určitými úspěchy ve snižování porodnosti. Teorie o tom, že růst populace na zemi má souvislost s dostatkem zdrojů obživy a případným chudnutím populace, odmítají jednak jako výmluvy vlastních vlád, které nejsou podle nich schopny řešit ekonomické problémy země, a jednak za smyšlenky Západu, který tak chce přesvědčit rozvojový svět o nutnosti snížení růstu celosvětového obyvatelstva.⁴⁷

Taktéž pro dosud přísnou sexuální morálku v islámském světě bývá výzva k omezení porodnosti, a hlavně s ní spojené rozšíření antikoncepčních prostředků, spatřována jako nebezpečí. Běžně dostupné a používané antikoncepční prostředky totiž vylučují ostudné otěhotnění, jehož hrozba od takového chování předem odrazuje. Cizoložství a pohlavní choroby by se tak rozšířily i v islámském světě, kde je jejich výskyt dosud minimální, stejně jako se stalo v Americe a Evropě. Soudobý pákistánský islámský teolog Mawdúdí nazývá tento stav sexuální anarchií a poukazuje na porvchnost Západu, který odmítá mnohoženství, avšak mimomanželské sexuální styky nikterak nesankcionuje.⁴⁸

45 Egyptský časopis *Muslimských bratří Ad-Da'wa* [Výzva] 3.6. 1958, nestr.

46 Viz např. časopis univerzity al-Azhar *Magallat al-Azhar* [Magazin al-Azharu] 9, 1994, 425-429. Článek reaguje na konání konference o populačních otázkách v Káhiře 1994: Příčinou poklesu obyvatelstva na Západě je podle autora to, že „...žena získala svobodu, která učinila z jejího těla osobní vlastnictví, a ve většině případů se tak obrátila k rozkošim pozemského světa a jeho pozlátkům, zbavená břemene těhotenství, porodu a povinnosti mateřství,“ a dále pokračuje: „později začala být tato situace (vlna přistěhovalectví ze zemí třetího světa) Evropě nepřijemná a začala ji považovat za noční můru a kolonizaci svých zemí, na jejichž plody si činili nárok místní obyvatelé. Imigrační zákony se začaly postupně zpříšňovat. Nakonec se pozornost Západu obrátila k porodnosti v zemích třetího světa s varováním a předzvěstmi pod novými hesly o světových potravinových zásobách!!!“

47 Např. časopis *Liwá' al-islám* 26.4. 1990, 30: „Obyvatelstvo, nebo jak se nyní říká populační problém, se stal základní a jedinou omluvou v jazyce oficiálních projevů od špičky pyramidy až k jejím základům ve vysvětlování neschopnosti vlády vést egyptskou ekonomiku.“ Podobně časopis *ad-Da'wa* 5, 1981, 40-41.

Naopak někteří moderně smýšlející *'ulamá'* vyzdvihují klady plánování rodiny a zdůrazňují upřednostnění kvality nad kvantitou. Islámská *umma* podle nich potřebuje kvalitní a vzdělané muslimy, které je schopna uživit a dobře zabezpečit, aby obstála v konkurenci se západním světem.⁴⁹ Dnešní stav, kdy muslimské matky rodí jedno dítě za druhým a tyto děti jsou pak ponechány „ulici“ bez řádné výchovy a vzdělání, islámské *ummě* rozhodně neprospívá. Islám podle nich dokonce k plánování rodiny vyzývá v tom smyslu, že stanovuje dobu mezi jednotlivými porody téměř na tři roky: kromě doby těhotenství vyžaduje na základě koránského verše také kojení po dobu dvou let, během nichž by nemělo k dalšímu těhotenství dojít, aby matka neztratila mléko.⁵⁰

Závěr

Islám svými předpisy plánování rodiny a používání běžných antikoncepčních prostředků v zásadě nebrání. Realizace populačních programů, jejichž cílem je zmírnění populačního růstu v islámských zemích a které neobsahují donucovací prostředky, je tedy z tohoto hlediska možná. Stejně jako u mnoha jiných moderních problémů však nejsou kanonické texty explicitní a vyžadují výklad islámské právní vědy, a proto existují odlišnosti v postojích jednotlivých náboženských autorit. Zatímco vláda může získat na svoji stranu některé moderně smýšlející islámské teology, kteří její populační politiku mediálně podpoří, mohou naopak například různá opoziční islámská uskupení získat vyjádření tradičněji založených *'ulamá'*, kteří sice nepopírají přípustnost používání antikoncepce, ale odkazují ji do individuálních mezí a omezují ji pouze na určité pádné důvody; rozhodně pak odmítají celonárodní vládní kampaně za snížení porodnosti. Rozdíly v názorech, umožněné nejednoznačností základních náboženských textů, jsou dále určovány prostředím, ze kterého ten který teolog pochází a jeho politickým zaměřením. Ve stejném okamžiku, kdy rektor al-Azharu, vysoká a uznávaná oficiální duchovní autorita, v televizním projevu obhájí potřebu snížit nezdravě vysokou porodnost a zaměřit se na kvalitní výchovu a vzdělání, lokální autorita, imám v malé vesnické mešitě v prostředí, kde vysoký počet dětí byl vždy ekonomickou

48 Mawláná Abú A'lá Mawdúdí, *Harakat tahdíd an-nasl* [Hnutí za omezení porodnosti], Džidda: Ad-Dár as-Sa'údíja 1984.

49 *'Ulamá'* poukazující na výzvu islámu k množení uvádějí Prorokův výrok: „Žeňte se, ploďte a množte se, ať na vás mohu být hrdý v den zmrtnýchvstání.“ Viz G. H. A. Juynboll, *Studies on the Origins...*, 375. Zastánci upřednostňování kvality nad kvantitou však dodávají, že Prorok měl zajisté na mysli počet silných věřících, na které bude hrdý, a ne kupu slabých, zaostalých a nevzdělaných.

50 Korán 2,233: „Matky kojí děti své plně dva roky, a to je pro toho, kdo chce, aby bylo dovršeno kojení.“

výhodou a potažmo kulturní normou, výzvy vlády typu dv d ti v každé rodin rezolutn odsoudí.⁵¹ A p estože je pokles porodnosti ovliv ován ve velké mí e jinými faktory, než postojem náboženství, má slovo duchovních autorit v islámských zemích v záležitostech dotýkajících se rodinného práva zna nou váhu.

SUMMARY

The Religious Precepts and the Birth Control in Islamic Countries

The article deals with the attitudes of Islám towards several questions connected to the family planning and the birth control. The author points out the fact that the attitudes of different Islamic authorities are not unambiguous and examines the basic sources of Islamic law, i.e. the Qu an and Hadiths, and the ways that Islamic theologians use them to formulate their legal opinions. The Islamic attitude towards abortion is based on the interpretation of human fetus development. There is a substantial moment of ensoulment that is placed by most of Islamic lawyers to the end of the fourth month of pregnancy. The abortion after ensoulment is regarded as a sin, with an exception when the mother's life is threatened. As for the abortion during the first four months of pregnancy, the opinions of legal authorities differ, but most of them approve of it under certain circumstances. Unlike the abortion, there are several Hadiths that deal directly with a contraception. Most of them indicate that *al-'azl* (coitus interruptus) is permissible but a few others understand it as prohibited. But generally, according to the Islamic authorities the contraception is permitted under condition that there is a legally valid purpose (*udr*) to it. The article also briefly examines the questions of sterilization and artificial insemination. The author concludes that the fact of the general permission of contraception by Islamic lawyers does not mean that they approve unanimously of the family planning campaigns in some Islamic countries. They regard the family planning as merely personal problem and many of them disapprove the official population policy aimed on general decrease of fast population growth. But on the other side, there are Islamic authorities that promote such campaigns and help the governments with popularization of family planning. The differences in attitudes are based partly on whether the sheikh comes from rather traditional or rather liberal environment and sometimes also on his political leaning.

Ústav Blízkého východu a Afriky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova
Celetná 20
110 00 Praha 1

ŠT PÁN MACHÁ EK

- 51 V Egypt existují jednak mešity spadající pod Ministerstvo náboženských záležitostí, kde p sobí p evážn kazatelé ádn vzd laní na státním náboženském u ilišti al-Azhar a placení státem, a jednak mešity soukromé, v nichž kází ásto, v tšinou dobrovoln , samouci. Tyto soukromé mešity nemá stát pod kontrolou a nem že ani zasahovat nap íklad do obsahu páte ních kázání. Práv zde ásto zaznívají radikální názory a probíhají agitace do r zných islámských opozí ních sdružení typu Muslimských brat í. Soukromých mešit je p itom v Egypt v sou asnosti p íbližn dvojnásobný po et než státních. Srov. Saad Eddin Ibrahim, „State, Woman and Civil Society: An Evaluation of Egypt's Population Policy”, in: Carla Makhoul Obermeyer (ed.), *Family, Gender and Population in the Middle East*, Cairo: The AUC Press 1995, 76.