

Miesto idžtihádu v biomedicínskych otázkach v rámci šiitskej vetvy islámu

MONIKA ŠRAMOVÁ

Katedra Blízkeho východu, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Prahe

While for Sunni legal and spiritual authorities the legitimacy of *Ijtihad* is still a controversial topic, in Shia Islam its popularity is persistently growing and spreading. The paper is therefore dedicated to the place of *Ijtihad* within Shia Islam, examining in detail particularly its importance in contemporary controversial bioethical issues, such as organ donation, abortion, assisted reproductive technologies, gamete and embryo donation, cloning etc. The research is based on relevant Qur'anic verses, theories and hypotheses of prominent Shia scholars, coupled with practical examples of the application of *Ijtihad*. The aim of the paper is to examine in detail the role of *Ijtihad* in Islamic bioethics within Shia Islam, compare it to its position in Sunni Islam and prove its irreplaceable importance in contemporary Islamic law.

Key words: Ijtihad, Islamic Law, Shia Islam, Qur'an, Biomedical Challenges, Assisted Reproductive Technologies

Koncepcia idžtihádu v súčasnom islámskom práve

Idžtihád, ako prameň islámskeho práva stelesňujúci kreativitu a vlastný úsudok, figuruje v rámci všeobecného islámskeho diskurzu ako veľmi kontroverzná téma. Teória o uzavretí jeho brán dominuje polemikám medzi muslimskými duchovnými autoritami a intelektuálmi už niekoľko storočí. Faktom však ostáva, že hypotéza o uzavretí brán *idžtihádu* predstavuje isté nepísané pravidlo ako dôsledok skutočnosti, že prevládajúcou vetvou islámu je islám sunnitský, ktorý na základe dôrazu jeho vyznávačov nielen na Korán, ale i na *sunnu*

(t.j. správy o živote Proroka, jeho zvyky a výroky) sa považuje za ortodoxný smer islámu.

Ťažiskový problém nášho výskumu je postavenie *idžtihádu* v moderných, a do značnej miery kontroverzných, biomedicínskych otázkach v rámci šiitskej vetvy islámu. Od sunnitskej vetvy sa líši len v niektorých, no pre muslimov oboch vetiev značne zásadných aspektoch – či už ide o otázku vodcovstva muslimskej komunity,¹ alebo o priznávanie legitimacy rozličným prameňom islámskeho práva.

Korán, *sunna*, *idžmá'* a *qijás* sú dodnes považované za základné pramene islámskeho práva uznávané drvi-

1 Otázka vodcovstva bola po smrti proroka Muḥammada prvotným dôvodom rozkolov medzi muslimami a ich rozdelením na dve vetvy. Zatiaľ čo väčšina muslimov akceptovala ako nového vodcu komunity Abú Bakra, od hlavného prúdu islámu sa odčlenilo niekoľko skupín, ktoré za vodcu považovali niekoho iného. Jednou z nich boli šiiti, pripisujúci legitimitu jedine Prorokovmu príbuznému 'Alímu.

vou väčšinou muslimského sveta, avšak názory na dôležitosť a nutnosť aplikácie koncepcií *idžmá*² a *qijás*³ sa líšia. Zatiaľ čo mnohí poprední západní experti na islámske právo považujú tieto štyri pramene za právne metódy a základné zdroje reprezentujúce *šarí‘u*, v radoch muslimských expertov na islámske právo sa zas stretne s názormi, že *idžmá* a *qijás* sú len sekundárne, resp. „dodatočné zdroje *šarí‘e*“ (Khan a Ramadan 2011, 4). Napriek niektorým rozdielom v ponímaní významu *idžmá* a *qijásu* však akceptácia týchto štyroch právnych zdrojov, ako zásadných prameňov a metód islámskeho práva, spolu prepája božské zdroje s ľudskými a zjavené z nezjaveným. Otázkou zostáva, kde tu zohráva úlohu *idžtihád*.

Je pochopiteľné, že žiadny právny systém nemôže pretrvať, ak neberie do úvahy ľudský intelekt a rozum, a to i v prípade, že ide o naozaj komplexný, do detailov prepracovaný systém. Vidno to celkom zjavne na príklade islámu, ktorý je v Koráne vykreslený ako „inkluzívny, univerzálny, trvalý a mimo času a miesta“ (Ezzati 2010, 43). Tieto charakteristiky naznačujú, že islám je nielen komplexné, ale dokonca až dokonalé náboženstvo. Z praktického hľadiska je samozrejme tento výrok veľmi skreslený a naivný, keďže systém už napísaných a používaných zákonov a noriem nemôže pokryť všetky problémy a otázky, ako sa mnohí tradiční, predovšetkým sunnitskí učenci domnievajú.

Zatiaľ čo pre sunnitských muslimov sú Korán, *hadíty* a *sunna* primárnymi a prakticky najviac aplikovanými prameňmi islámskeho práva, pre šiitov zohrávajú okrem Koránu a *hadítov* (pričom treba zmieniť, že neuznávajú sunnitské kanonické zbierky *hadítov*, ale uctievajú knihu výrokov ‘Alího a tiež kladú dôraz na tzv. dvanásť neomylných sprievodcov, ktorých je možné overiť) veľkú úlohu i tzv. ‘*aql* (rozum) a samozrejme *idžtihád* (ktorý je vlastne aplikovaním ľudského rozumu pri riešení rôznych problémov a otázok, a teda sa častokrát zamieňa s termínom ‘*aql*).

Idžtihád možno opísať viacerými definíciami. V rozličných štúdiách sa stretne s rôznymi z nich, primárne však pod ním rozumieme „metódu hľadania práva s vynaložením najvyššieho možného úsilia kvalifikovaného právnik, resp. *mudžtahida*, s použitím všetkých relevantných textov a metód interpretácie, s cieľom nájsť normu práva pre konkrétnu situáciu“ (Potměšil 2012, 57). Z etymologického hľadiska je arabské slovo *idžtihád* odvodené z rovnakého koreňa, ako napr. slovo *džihád*⁴ – t.j. z koreňa *dž-h-d*, označujúceho vynakladanie úsilia či snaženie sa (Khan a Ramadan 2011, 2). Nesmieme však zabudnúť na skutočnosť, že pri *idžtiháde* zohráva kľúčovú úlohu predovšetkým vlastný úsudok. Ním sa tento prameň islámskeho práva zásadne líši od ostatných a je dôležitý do takej miery, že vzdelaný jedinec nemôže byť *mudžtahidom*, pokiaľ neuplatňuje vlastný úsudok (Potměšil 2012, 92). Podľa mnohých šiitských nábožensko-právnych textov *mudžtahid* dokonca nemôže akceptovať názor iného *mudžtahida* (prípadne *muqallida*⁵) bez toho, aby sám najprv dôkladne preskúmal daný problém s uplatnením vlastného *idžtihádu* (Gleave 2002, 98).

V sunnitskom svete panuje všeobecná viera, že dve *idžtihádu* sú od 13. storočia zatvorené. Naopak pre šiitov predstavuje *idžtihád* prostriedok, ktorý im umožňuje nanovo vykladať pôvodné pramene islámskeho práva v kontexte daného času a miesta, keďže podľa slov zástancov užitia vlastného úsudku koncept *idžtihád* „predstavuje akési premostenie medzi večne platnými Božími príkazmi a špecifickými požiadavkami akejkoľvek doby“ (Shah 2006, 98). Vyplývajúc zo skutočnosti, že koncepty ‘*aql* a *idžtihád* šiitom umožňujú vykladať rôzne problémy či situácie prakticky akýmkoľvek spôsobom, (demokraticky či konzervatívne, autokraticky či teokraticky), je celkom na mieste uznať, že *idžtihád* je pre vývoj islámskeho práva a jeho prispôsobenie sa potrebám moderného sveta priam nevyhnutný, ako sa aj v našej štúdii pokúsime dokázať. Je nutné skonšta-

2 *Idžmá* sa vo všeobecnom islámskom právnom diskurze považuje za v poradí tretí najdôležitejší prameň islámskeho práva (po Koráne a *sunne*). Výraz je odvodený od slovesa *adžma ‘a*, ktoré možno preložiť ako „stanoviť“, „rozhodnúť“ alebo „zhodnúť sa na niečom.“ Pojem *idžmá* v rámci islámskeho práva teda možno definovať ako jednomyselnú zhodu (konsenzus) *mudžtahidov* muslimskej komunity v otázkach, o ktorých bol dosiahnutý konsenzus v obdobiach po smrti proroka Muḥammada (Potměšil 2012, 74).

3 Slovo *qijás* znamená „meritko“, „analogia“, „vzor“, „overovanie“. V úplne najstručnejšej definícii sa tento prameň logicky považuje za analogiu, t.j. naznačenie rovnosti či podobnosti medzi dvoma vecami, čo má za následok rozšírenie normy *šarí‘e* na nový prípad, zdieľajúci s prvotnou normou svoju podstatu (Potměšil 2012, 79). Nejde teda o vytváranie nového práva, ale len o rozvíjanie už existujúcich noriem, pričom uchýlenie sa k analogii je prípustné len v prípade, ak nie je možné nájsť riešenie danej otázky ani v Koráne, ani *sunne*, a ani pomocou aplikácie *idžmá*.

4 *džihád* – snaha, snaženie sa v zmysle dodržiavania Božích príkazov. *Džihád* možno definovať aj ako boj, či už proti vlastným nedostatkom a slabostiam (veľký *džihád*) alebo proti spoločnosti či proti nemuslimom (malý *džihád*). V západnej spoločnosti sa pojem často chápe nesprávne len ako „svätá vojna“ s cieľom šíriť islám na neislámske územia (pozn. autorky).

5 *Muqallid* – menej znalý učenc, nasledujúci rozhodnutia ostatných *mudžtahidov*, hovorí sa mu aj „imitátor“ (Potměšil 2012, 94).

tovať, že tradičné rozdelenie histórie a rozvoja *šarí‘e* na tri etapy (vznik, význam, úpadok) rozhodne nemožno uplatniť na šiítsku právnú školu. Tá na rozdiel od sunnitskej rástla nepretržite od svojho vzniku, a to práve vďaka skutočnosti, že dvere *idžtihádu* sa pre šiítsky islám nikdy nezavreli (Ezzati 2010, 51).

Podľa šiítskeho filozofa a profesora Seyyeda Hosseina Nasra (nar. 1933)⁶ sú sunnizmus a šiízmsus rovnocenné „ortodoxné interpretácie islámskeho zjavenia. Predstavujú len dve rozdielne perspektívy islámu“ (Inhorn a Tremayne 2012, 75), čo je zjavné z početných rozdielov medzi oboma sektami, vrátane ich vzťahu voči *idžtihádu*. Základný rozdiel medzi dvoma vetvami islámu spočíva v tom, že sunnitský islám, vychádzajúci z *aš‘aríjovskej* tradície, vyhlasuje predurčenosť ľudských životov, večnosť Koránu a neschopnosť človeka rozhodnúť sa, čo je dobré a čo je zlé. Naopak šiítsky islám zas vychádza z racionalistickej *Mu‘atazily*,⁸ ktorá sa sformovala v 8. storočí a zásadne odmietala tvrdenia ortodoxného islámu o predurčenosti života. Naopak, stavala na piedestál intelekt, ktorý ľuďom umožňoval rozlišovať dobré od zlého. Predovšetkým najpočetnejšia šiítska sekta *Itná ‘ašaríja*, vychádzajúca nielen z teistického subjektivismu hlásaného školou *Aš‘aríja*, ale aj z etického objektivismu zosobneného v škole *Mu‘atazila*, nevníma ľudský rozum a intelekt ako nezlučiteľný so zjavením. Chápe ho naopak ako niečo, čo sa navzájom prelína. A teda na základe tejto mienky a opierania sa o rozum, sa učenci často uchylujú k *idžtihádu* pri vytváraní právnych rozhodnutí.

Napriek tomu, že „žiadnen koncept spravodlivosti, rovnosti, modernosti, progresu, evolúcie či *idžtihádu* nesmie meniť či upravovať text Koránu“ (Khan a Ramadan 2011, 19), vo svojej podstate je Korán určený všetkým v každej dobe. Deklarovaná nemeniteľnosť a večnosť Koránu sa síce spochybňovať nemajú, avšak bez pochyb a bez akéhokoľvek spochybňovania nemennosti zjavených textov možno povedať, že spôsoby, akými sa Korán sprístupňuje muslimom, sa menia z generácie na generáciu. Veď Korán je určený pre každého človeka v každej dobe. Dôležitosť, ba priam nutnosť interpretácie Koránu vo svetle súčasných podmienok za použitia *idžtihádu* možno vyargumentovať viacerými veršami Koránu. Napríklad: „*On [Boh] je ten, ktorý zoslal ti Písmo, v ktorom niektoré verše sú pevne stanovené, a tie sú podstatou Písma, zatiaľ čo iné sú viacznačné. Tí, v ktorých srdciach je pochybnosť, skúmajú to, čo je v ňom viacznačné, usilujúc sa tak o rozkol a snažiaci sa o svojvoľný výklad toho; avšak nepozná ich výklad nikto okrem Boha. Avšak tí, ktorí pevní sú vo vedení, hovoria: My sme v ne uverili; všetko, čo obsahuje, od Pána nášho je. A pripomínajú si to len tí, ktorí rozmyslom obdarení sú*“ (3:7). Z týchto veršov jasne vyplýva, že samotný Korán uznáva, že alegorické verše (*mutašábihát*) môžu viesť k polemikám.

Viera konzervatívnych muslimských učencov o uzavretosti a ukončenosti islámskeho práva sa teda stretáva s čoraz väčšími výzvami zo strany šiítskych krajín, predovšetkým Iránu a Pakistanu, kde sa dokonca nachádzajú početné súdy kompetentné používať tzv. súdny *idžtihád*.⁹ Teórii uzavretiu brán *idžtihádu* oponu-

6 Seyyed Hossein Nasr – iránsky filozof a profesor islámskych štúdií. Je veľmi vzdelaný, okrem perzštiny a arabčiny ovláda ďalších šesť jazykov a má široké vedomosti v oblasti filozofie, náboženstva, literatúry, ale i umenia a hudby. V súčasnosti žije v USA a pôsobí na Univerzite Georgea Washingtona (pozn. autorky).

7 *Aš‘aríja* – najvýznamnejšia teologická škola sunnitského islámu, pomenovaná po jej zakladateľovi Al-Aš‘arím. Rozšírila sa v 10. storočí ako reakcia na racionalistickú školu *Mu‘atazila* a veľmi tvrdo odmietala jej teologické princípy. Al-Aš‘arí vyhlasoval, že rozum sa musí podriaďovať zjaveniu, a teda človek nemá slobodnú vôľu ani schopnosť rozhodnúť sa, čo je dobré a čo je zlé. Podľa neho sa viera nesmie skláňať pred rozumom. Verše koránu je nutné brať doslovne a akékoľvek novotárstvo, tzv. *bid‘a*, je neprípustné (Kropáček 1992, 65).

8 *Mu‘atazila* – hnutie alebo teologická škola založená v Basre v 8. storočí Wášilom bin ‘Atámom. V priebehu tridsiatich rokov sa stala oficiálnou doktrínou kalifátu. Jej členovia boli presvedčení, že v islámskom učení je potrebná racionalita a že človek má slobodnú vôľu. Jedným z ich radikálnych tvrdení bolo aj odmietanie myšlienky, že Korán je večný. Hnutie *Mu‘atazila* síce čoskoro stratilo svoju zvrchovanosť a sunnitmi bolo vyhlásené za herézu, no jeho učenie sa naďalej šírilo medzi šiítmi v Perzii a Zajjidmi v Jemene. Hnutie sa tešilo veľkej obľube orientalistov 19. storočia, ktorí z neho vychádzali pri formovaní myšlienok svojho liberálneho humanizmu a dokonca označovali *Mu‘atazilu* za „voľnomyšlienkarstvo v isláme“ (Kropáček 1992, 62-62).

9 Súdny *idžtihád* – špecifický termín týkajúci sa výlučne Pakistanu, v ktorom je od roku 1973 pakistanským najvyšším súdom a Federálnemu súdu *šarí‘e* umožnené vykonávať *idžtihád* s cieľom zistiť, či je dané právo v súlade s islámom. Najvyšší pakistanský súd aplikoval súdny *idžtihád* napríklad v roku 1981 pri prípade, ktorý vošiel do dejín pod názvom „Hazaar Bakhsh.“ Federálny súd *šarí‘e* vyniesol v tomto prípade rozsudok – zrušenie islámskeho trestu ukameňovaním obvinených z cudzoložstva (*ziná*) či smilníctva. Keďže tento rozsudok sa stretol s odporom zo strany pravicových politikov, vtedajší prezident Zia-ul-Haq poveril troch duchovných *‘ulamá*, Najvyšší súd i samotný Federálny súd opätovne za aplikácie *idžtihádu* preskúmať tento rozsudok, až nakoniec došlo k jeho zrušeniu (Shah 2006, 84).

je i významný šíitsky zástanca *idžtihádu*, Muḥammad Iqbál (1877 – 1938).¹⁰ Konceptiu uzavretia brán *idžtihádu* považuje za fikciu (Shah 2006, 81) a rázne argumentuje, že každá generácia muslimov je oprávnená riešiť svoje problémy vlastnou cestou bez ohľadu na minulosť. Ozývajú sa dokonca i radikálnejšie názory, podľa ktorých ide o vyfabulovanú propagandu, pretože dvere *idžtihádu* v skutočnosti nikdy nikto nezavrel (Shah 2006, 82).

Jednou z najvýznamnejších moderných oblastí, v ktorej možno jasne vidieť uplatnenie *idžtihádu*, je neustále sa vyvíjajúca oblasť medicíny. A preto sa v našej štúdií pozrieme na príklady uplatnenia *idžtihádu* v rozličných kontroverzných biomedicínskych otázkach v rámci šíitských krajín, predovšetkým Iránu.

Miesto *idžtihádu* v biomedicínskych otázkach

V súčasnom rapídne sa meniacom svete globalizácie, modernizácie a sekularizácie sa čoraz častejšie ozývajú otázky, do akej miery má náboženstvo zasahovať do života ľudí a spoločnosti a akú vlastne zohráva rolu vo svete ovládanom technológiami a progresom. Táto otázka je zásadná najmä pre muslimský svet, ktorý vo všeobecnosti preberá výdobytky modernizácie pomalšie a opatrnejšie ako Západ. A nielen náboženský vodcovia, ale i drvivá väčšina bežných veriacich vzhliada k náboženstvu v súvislosti s takmer každou otázkou.

Oblasť, ktorá strháva na seba obrovskú pozornosť a vzbudzuje otázky o etike a morálke, je predovšetkým oblasť medicíny a biológie. Ich problematiky podliehajú v muslimskom svete stále značnej kontroverzii, či už ide o ukončenie tehotenstva (interrupciu), likvidáciu embryí, výskum embryí, umelé oplodnenie, asistenciu tretej strany pri počatí (t.j. asistovanú reprodukciu), transplantáciu orgánov, klonovanie, atď. Tieto problematiky sa v islámskej právnej literatúre pomenúvajú komplexným názvom *nawázil* či *qadájá mustadžadda* (Ghaly 2015, 287).

V muslimskom svete si komplexné medicínske či bioetické otázky vyžadujú kolektívny *idžtihád* (*al-idžtihád al-džamá'í*), resp. „kolektívny, multidisciplinárny a racionálny proces vychádzajúci z modernej vedy“ (Mavani 2014, 266). V praxi to znamená, že medicínski špecialisti by mali vždy spolupracovať s právnikmi ako rovnocenní partneri a na základe spoločného konsenzu sformulovať právne názory. Stojí za zmienku, že po dekádach uplatňovania *idžtihádu* v tejto

oblasti sa z biomedicínskych vedcov namiesto prostých informátorov stali v podstate druhotní právni experti (Ghaly 2015, 289). Jedným z významných príkladov kolektívneho *idžtihádu* v rámci šíitskeho islámu boli Národné etické usmernenia pre biomedicínsky výskum zostavené v Iráne v roku 2005. Tie viedli k národnému schváleniu výskumu kmeňových buniek a výskumu v oblasti klonovania na medicínske účely, keďže išlo o zhodu medzi náboženskými, etickými a medicínskymi expertmi (Inhorn a Tremayne 2012, 73).

Skôr než sa zameriame na konkrétne príklady uplatnenia *idžtihádu*, resp. nachádzania harmónie medzi náboženstvom a medicínou, je na mieste poznamenať, že aktívne snahy a diskusie o hľadanie prieniku medzi muslimskými náboženskými učencami a biomedicínskymi vedcami sa začali už v osemdesiatych rokoch minulého storočia. Pôvodný plán jasne a striktnie vymedziť úlohy oboch táborov v podstate hneď na začiatku zlyhal. Zatiaľ čo biomedicínski vedci mali mať len čisto informatívnu úlohu, náboženski učenci '*ulamá*' mali mať úlohu normatívnu, t.j. z daných informácií mali vyvodit' nábožensko-etické hľadisko. Biomedicínski vedci totižto okrem odborných informácií často predstavili i svoje vlastné stanovisko k danej problematike. Dokonca navrhli vlastné nábožensko-etické postoje, čím svoju úlohu obyčajných informátorov posunuli vyššie a začali aktívne participovať na vytváraní nových právnych noriem (Ghaly 2015, 286).

V teoretickej rovine si teda nachádzanie nábožensko-etických záverov v biomedicínskych otázkach, a teda i uplatňovanie *idžtihádu*, vyžaduje dva základné prvky. Prvým je prvok informatívny, t.j. navrhnutie správneho a presného vnímania danej otázky či problematiky, v islámskej právnej literatúre definovaný tiež ako „chápanie reality overujúcej podstatu alebo charakter konkrétnych otázok (*taḥqíq al-manát*)“ (Ghaly 2015, 286-287). Pri prvku informatívnom muslimskí učenci prirodzene akceptujú participáciu odborníkov z oblastí mimo náboženských vied, čiže špecialistov z oblasti vedy, medicíny, ekonómie, financií a podobne.

Druhým prvkom je prvok normatívny. Snaží sa vnímať daný problém vo svetle náboženských textov a štandardne vyúsťuje do konečného stanoviska, fatvy či náboženského nariadenia. Po dlhé roky sa síce považoval za výlučnú, priam exkluzívnu úlohu náboženských učencov, v súčasnosti už to tak celkom nie je. Viacerí experti na islámske právo dokonca hovoria o vážnom ohrození tohto druhu exkluzivity pre ná-

10 Muḥammad Iqbál – pakistanský básnik, filozof, politik, ale predovšetkým popredný muslimský mysliteľ modernej doby, ktorý počas svojho života predniesol viacero prednášok, v ktorých propagoval *idžtihád* a liberálny prístup k islámu (pozn. autorky).

boženských učencov. Deje sa to následkom nárastu významu informatívneho prvku (Ghaly 2015, 289), no iste i v dôsledku veľkého biomedicínskeho pokroku minulého i tohto storočia a problémov, s ktorými si náboženský učenci vedeli poradiť len s pomocou biomedicínskych vedcov. Táto skutočnosť nie je prekvapujúca. Úroveň vzdelania náboženských učencov sa obmedzuje v podstate len na vzdelanie v oblasti teológie bez prihliadania na biomedicínske vedy. A väčšina učencov neovláda angličtinu na takej úrovni, aby mali prístup k najaktuálnejším výdobytkom z oblasti biomedicíny (Ghaly 2015, 289). Možno teda zhrnúť, že zmazanie striktnej hranice medzi informatívnou úlohou vedcov a normatívnou úlohou náboženských učencov a následný posun biomedicínskych vedcov z pozície informátorov na pozíciu druhotných právnych expertov, poukazuje na komplexné zapojenie vedcov do celého procesu *idžtihádu*. V islámsko-právnej terminológii hovoríme o tejto spolupráci medzi 'ulamá' a biomedicínskymi vedcami ako o „kolektívnom právnom odôvodnení“, t.j. o kolektívnom *idžtiháde* – *idžtihád džamá'í* (Ghaly 2013, 672).

Darovanie orgánov

Príklad uplatnenia *idžtihádu* v súvislosti s biomedicínskymi otázkami si môžeme ukázať na viacerých príkladoch, počnúc prípadom darovania orgánov. Prorok Muḥammad zanechal jasný odkaz. Pitva mŕtveho muslima alebo odstránenie akéhokoľvek jeho orgánu sú v rozpore s posvätnosťou, neporušiteľnosťou a dôstojnosťou prislúchajúcou ľudskému telu, pretože „zlomiť kosť mŕtvemu človeku je rovnaké, akoby sme ju zlomili živému“ (Mavani 2014, 271). „Ľudské telo je Božím darom, ktoré sa má vrátiť svojmu Stvoriteľovi nezmrzačené“ (Mavani 2014, 271).

Postoj k darovaniu orgánov sa však postupom času a s pokrokom vedy a medicíny samozrejme menil. Po tom, čo si právnici uvedomili, že darcovstvo a transplantácia orgánov môže zachrániť životy, povolili túto praktiku v prípade, že zosnulý s tým pred smrťou súhlasil. Ale iba pod podmienkou, že zosnulý nie je muslim, resp. ak ide o muslima, ten má právo prijať cudzí orgán iba vtedy, ak na tom závisí jeho život (Mavani 2014, 273). Významný šíitsky právnik, ajatolláh 'Alí Sístání (nar. 1930),¹¹ vydal tiež niekoľko rozhodnutí v oblasti lekárskej etiky, ktoré sú v rozpore s odmi-

etaním diskriminácie propagovaným zástancami najliberálnejšej podoby *idžtihádu*. Na otázku, či je po smrti človeka prípustná transplantácia jeho orgánov, ak si to tak prial vo svojom závete, odpovedal: „Rozhodne nie. Nie je to správne a nie je to ani povolené, ak je závetcom muslim. Avšak v prípade, že na tom závisí život iného muslima, vtedy to je prípustné aj bez toho, aby to darca nutne uviedol vo svojom závete“ (al-Seestani 1996, 53). Podľa Sístáního tiež nie je muslim povinný poskytnúť prvú pomoc nemuslimskému pacientovi, ale naopak, pri resuscitácii muslimského pacienta sa musia vynaložiť všetky možnosti (Mavani 2014, 277).

Keďže však žijeme v dobe, keď akúkoľvek diskrimináciu založenú na pohlaví, rase, náboženstve alebo iných človekom vykonštruovaných atribútoch považujeme za nespravodlivú a neprípustnú, i muslimské authority si uvedomili, že Sístáního fatva je jasne diskriminačná, pretože robí rozdiely medzi muslimom a nemuslimom. Z nutnosti zachrániť každý ľudský život bez ohľadu na vierovyznanie a zároveň zo strachu, že tieto jednoznačne diskriminujúce vyhlásenia zhoršujú obraz islámu, sa tak znenie tejto fatvy prakticky hneď modifikovalo – darovanie či prijímanie orgánov je dnes bez ohľadu na vierovyznanie darcu povolené, ak si to tak zosnulý prial vo svojom závete (Mavani 2014, 273).

Interrupcia

Diskusia je ďalej podrobená aj problematika interrupcie, ktorá je predmetom kontroverzných polemík a polarizácie spoločnosti aj v európskych krajinách. Nie je prekvapujúce, že k jej riešeniu zatiaľ neponúka jasné stanovisko ani *idžtihád*. Keďže sa v Koráne ani *sunne* nenachádza žiadne konkrétne vyjadrenie k problematike umelého prerušenia tehotenstva a k jasnému jednomyselnému záveru na túto tému sa nedospelo ani pomocou zvyšných dvoch základných prameňov islámskeho práva, *idžmá'* a *qijásu*, je nutné obrátiť sa na *idžtihád* (Andrew 2016, 397). Väčšina náboženských učencov sa na základe spoločného konsenzu zhodla, že interrupcia je prípustná, pokiaľ nedôjde k „odušvneniu“ plodu, čiže kým sa duša (*rúḥ*) nezjednotí s plodom, a teda nespraví z neho plnohodnotnú ľudskú bytosť (*insán*) (Dunn 2011, 55). Vychádzajú z nasledujúcich koránskych pasáží: „Stvorili sme vás z prachu, potom z kvapky vody, stala sa z vás lepkavá hmota, potom kúsok mäsa, mali ste tvar, aj ste ho nemali: chceme vám objasniť našu

11 Ajatolláh 'Alí Sístání – významný iracký predstaviteľ šíitskeho duchovenstva a duchovný vodca irackých šíitskych muslimov. Je tiež nositeľom titulu *mardža' at-taqlíd* (t.j. zdroj napodobňovania, ktorý má nasledovať a napodobovať celá muslimská komunita) a od roku 2009 jeho meno figurovalo na popredných miestach vo všetkých vydaniach publikácie „The Muslim 500. The World's Most Influential Muslims“ (pozn. autorky).

moc. Čokoľvek si vyberieme, zostanete v lone po stanovenú dobu, potom vás privedieme na svet ako deti, potom vyrastiete a dospejete“ (22:5). A tiež: „Najprv sme stvorili človeka z podstaty hlíny, potom sme vložili kvapku spermie do skrytých útrobov, z kvapky spermie sme stvorili krvnú zrazeninu a z nej kus mäsa, z neho sme vyformovali kosti a odeli ich do mäsa, čím sme stvorili novú bytosť“ (23:12-14).

Z týchto pasáží učenci vyrozumeli, že Korán považuje plod za „novú bytosť“ až po tom, čo plod prejde určitými fázami vývoja a do tela vstúpi duša (*rúh*). Otázkou však zostáva, kedy k tomuto procesu oduševnenia dochádza. Niektoré islámske školy na základe konsenzu ich *mudžtahidov* veria, že k oduševneniu dochádza už pri počatí, iné tvrdia, že až 40, 80 alebo 120 dní po počatí (Dunn 2011, 55). Napríklad to, že k oduševneniu dochádza až po 120 dňoch od oplodnenia, je možné nájsť i v niektorých starých islámských zdrojoch (Rogers 1999, 122). Síce samotný Korán rázne odmieta vraždenie detí. Nájdeme v ňom i zmienku, že plod sa nepovažuje za ľudskú bytosť, pokiaľ neuplynie určitá doba od oplodnenia. Jeden z Prorokových *hadítov* vymedzuje túto dobu ako 120 dní (Rogers 1999, 129). Podľa tejto logiky sa teda plod do uplynutia sto dvadsiateho dňa od oplodnenia nepovažuje za muslima, ale za akúsi potenciálnu bytosť, ktorá sa vyvíja veľmi pomaly. Zatiaľ čo plod po uplynutí 120 dní sa považuje za plnohodnotného muslima a teda jeho zabitie sa rovná vražde, ktorá je adekvátna vražde dospelého muslima. K tomuto vysvetleniu legitimacy a prípustnosti umelého prerušenia tehotenstva do 120 dní od oplodnenia sa však prikláňa nevelké množstvo náboženských učencov. Názory, ku ktorým dospeli rôzni *mudžtahidi* aplikáciou *idžtihádu*, sa teda značne líšia.

Teórie o oduševnení plodu ostávajú len na teoretickej rovine a neschopnosť nájsť spoločný konsenzus vedie k čierno-bielemu pohľadu na problematiku interrupcií. Síce v Koráne ani *hadítoch* nenájdeme žiadne priame vyjadrenia k problematike interrupcie ako takej, nájdeme v nich zmienky o nechcených deťoch (čo bol v minulosti pre neexistenciu antikoncepcie veľmi častý problém, pretože pre chudobné kmene predstavovali nechcené deti veľkú záťaž). Tie nie sú ani zďaleka naklonené ich zabíjaniu, či už po narodení alebo ešte počas vývoja v tele matky. Vo všeobecnosti možno povedať, že muslimovia, podobne ako kresťania, uznávajú posvätnosť života už od jeho počatia. Avšak učenci a právnici z oboch vetiev islámu sa zhodli na možnosti umelo prerušiť tehotenstvo, ak ohrozuje život matky (verš 6:145), pretože podľa islámskeho princípu je život matky dôležitejší ako život plodu (Inhorn a Tremayne 2012, 78). Takýto názor zastáva voči interrupciám

i ajatolláh Sístání, ktorý na otázku, či je povolené vykonať umelé prerušenie tehotenstva v prípade, že plod je preukázateľne poškodený, odpovedal: „Deformita plodu ako taká neoprávňuje umelo prerušiť tehotenstvo. Ak však prítomnosť plodu v matkinej maternici ohrozuje jej zdravie alebo jej spôsobuje potiaže, ktoré nie je schopná zvládnuť, vtedy je povolené prerušiť tehotenstvo prv, než do plodu vstúpi duša. No po tom, čo dôjde k oduševneniu, potrat je absolútne neprípustný“ (al-Seestani 1996, 53).

Vykonanie potratu v iných situáciách je teda stále predmetom obrovskej polemiky. Zákon o terapeutickom potrate v Iráne z roku 2005 povoľuje potrat v prípade preukázania genetickej poruchy plodu. Avšak v prípade vyhranenej situácie, akou je napríklad znásilnenie, potrat drvivou väčšinou islámských právnikov povolený nie je, pretože „dieťa je nevinné“ (Inhorn a Tremayne 2012, 78). Otázka interrupcie v prípade znásilnenia sa predrala na povrch napríklad po tom, ako došlo k odhaleniu početných prípadov znásilnení bosnianskych muslimiek nemuslimskými mužmi. Aj v tomto prípade sa však náboženské autority zhodli, že plod je nevinný a znásilnenie nie je legitímny dôvod na umelé prerušenie tehotenstva (nehovoriac o tom, ako ťažko sa muslimským ženám dokazuje, že boli vystavené sexuálnemu násiliu, a v drvivej väčšine prípadov sú obeť navyše obvinené z cudzoložstva).

V súvislosti s reprodukčnými právami žien sa však zmenil pohľad islámskych autorít aspoň na používanie antikoncepcie ako prevencie nechceného tehotenstva. V roku 2005 pakistanský premiér na konferencii v Islámabáde zdôraznil dôležitú rolu *idžtihádu* pri vysporiadaní sa s kontroverznými témami, akou je antikoncepcia a interrupcia. Federálny minister pre verejné blaho, Chaudhry Shahbaz Hussain, odobril premiérov názor. Dodal, že aj keby klasický islám nepovoľoval plánované rodičovstvo či kontrolovanie rastu populácie, učenci by mali práve cez rozvoj *idžtihádu* hľadať nové teórie jurisprudencie, ktorými by ospravedlnili použitie antikoncepcie (Dunn 2011, 58). Ide teda o názor, ktorý jasne zdôrazňuje exkluzívnu moc *idžtihádu* prispôbovať islám potrebám súčasného sveta.

Problematika asistovaných reprodukčných technológií

Asistencia tretej strany pri umelom oplodnení

Väčším diskusiam a liberálnejšiemu prístupu je v šitskom svete vystavená problematika asistovanej reprodukcie, ktorá zahŕňa asistenciu tretej strany pri umelom oplodnení či darovanie spermií a vajíčok (tzv. IVF; in

vitro fertilisation). Ide o veľmi kontroverzné témy a v islámskom svete nemožno odlúčiť náboženské právo od etiky. Bremeno etických a právnych záležitostí v týchto otázkach prináleží islámským právnikom (Harrison 2014, 24). Sunnitské autority dnes povoľujú umelé oplodnenie len za podmienok, že k umelému oplodneniu vajíčka ženy dochádza len spermiami jej manžela a že zmrazené embryá, vajíčka či spermie môže neskôr použiť výlučne manželský pár, ktorý ich poskytol. Omnoho kontroverznejšie sú témy, ako asistancia tretej strany, darcovstvo spermií, vajíčok či embryí, techniky na triedenie spermií s cieľom vybrať si pohlavie dieťaťa, ľudské klonovanie či genetická modifikácia embryí, ktoré sunnitské autority skrátka považujú za *ḥarám*, t.j. islámom zakázané. Na rozdiel od súčasného liberálneho postoja šiitských autorít, sunnitský islám asistenciu tretej strany rázne odmieta a považuje ju za tzv. *ziná*, t.j. cudzoložstvo (Harrison 2014, 26). Z etického hľadiska predstavuje prenos rozmnožovacieho materiálu medzi osobami, ktoré nie sú zosobášené, „narušenie manželského zväzku“ a „hlavné porušenie islámskeho práva“ (Inhorn a Tremayne 2012, 3). Dieťa, ktoré je výsledkom asistovanej reprodukcie za použitia darcových spermií či vajíčok sa považuje za *walad az-ziná*, čiže nelegitímne dieťa (Tremayne 2016, 425). Na islámskej konferencii v marockej Casablance v roku 1997 bola dokonca vyhlásená deklarácia obsahujúca päť bodov, pričom jeden z nich hovoril práve o striktnom zákaze reprodukčného materiálu. Dodnes neexistuje žiadna sunnitská krajina, ktorá by darcovstvo gamét či asistenciu tretej strany pri oplodnení povoľovala.

Šiitski učenci sa k asistovanej reprodukcii stavali spočiatku rovnako skepticky. Učenci z oboch vetiev islámu sa od osemdesiatych rokov minulého storočia, kedy na Západe došlo k výraznému vzostupu asistovanej reprodukcie, snažili v starých islámských textoch nájsť čo najdetailnejší opis toho, akými rôznymi spôsobmi je vôbec možné založiť funkčnú rodinu - aby boli schopní vyvodiť záver, či asistovanú reprodukciu je možné aplikovať aj v islámskom svete. Šiiti i sunniti sa najprv jasne zhodli na odsúdení procesu umelého oplodnenia ako neprípustného v isláme, keďže takýto zákrok mal viesť k narušeniu ochrany tzv. čistoty línie (*nasab*) (Inhorn a Tremayne 2012, 5).

Interpretácie tých istých islámských textov rozličnými náboženskými učencami však neboli ani zďaleka totožné. Rôzni učenci a experti predstavovali rôzne názory na to, čo možno považovať za líniu, koho

možno považovať za legitímneho rodiča atď. Najväčším diskusiam sa v tomto ohľade venovali šiitske autority. V priebehu začiatku dvadsiateho prvého storočia sa ich postoje voči problematike asistovanej reprodukcie výrazne menili, a to najmä po vydaní fatvy ajatolláhom Sajjidom ‘Alím Husseinom Chámeneím (nar. 1939)¹² v roku 1999, najvyšším vodcom Iránskej islámskej republiky. V nej povolil darcovstvo spermií i vajíčok a odštartoval tzv. „iránsku revolúciu asistovaných reprodukčných technológií“ (Tremayne 2016, 427). V dôsledku tohto radikálneho kroku si dnes iránske a libanonské neplodné páry môžu zakúpiť vajíčka či spermie od darcov a podstúpiť asistovanú reprodukciu na špecializovaných klinikách. S cieľom podstúpiť umelé oplodnenie cestujú do Libanonu a Iránu i mnohé sunnitské páry.

Je však nutné uviesť, že názory na rôzne konkrétne aspekty spojené s umelým oplodnením sa napriek všeobecnému konsenzu, uznávajúcemu umelé oplodnenie ako legálnu praktiku, líšia od jedného šiitskeho právnika k ďalšiemu. Zatiaľ čo podľa niektorých šiitských právnikov dieťa, ktoré je výsledkom umelého oplodnenia, nemá matku, keďže k oplodneniu došlo v skúmavke a nie v matkinej maternici (síce majiteľa spermií považujú stále za otca), iní zas tvrdia, že umelé oplodnenie je legálne len v prípade, ak injekciu so spermiami aplikuje do maternice ženy jej manžel (Atighetchi 2007, 148-149). Napriek rozličným názorom na špecifické prípady spojené s umelým oplodnením sa však v šiitskom právnom diskurze všeobecne považuje asistancia tretej strany pri umelom oplodnení za prípustnú praktiku.

Na rozdiel od sunnitských autorít tie šiitske v súčasnosti povoľujú asistovanú reprodukciu za asistencie tretej strany. Ospravedlňujú jej používanie metodikou osobného *idžtihádu* (Harrison 2014, 23), aplikovaného prostredníctvom fatiev najvyšších muslimských vodcov a autorít. *Idžtihád* ako taký zohráva v problematike asistovanej reprodukcie zásadnú úlohu. Viacerí súčasní experti na islámske právo ho považujú za jeden z primárnych dôvodov, prečo sú šiitske autority, predovšetkým tie iránske, do takej miery otvorené kontroverzným biomedicínskym otázkam. Niektorí z nich hovoria v tomto ohľade o troch základných aspektoch šiitskeho islámu, ktoré hrajú do karát rozvoju asistovanej reprodukcie v muslimskom svete:

1. Šiitsky koncept imamátu,
2. Koncept tzv. „zdrojov napodobňovania“ (*mardža‘*

12 Ajatolláh Sajjid ‘Alí Chámenei – od úmrtia ajatolláha Chomejního (1989) je duchovným vodcom Iránu a faktickou hlavou štátu (pozn. autorky).

at-taqlíd), t.j. šiitski náboženski učenci majú byť nasledovaní,

3. Šiitsky dôraz na nezávislé uvažovanie, t.j. *idžtihád*, ktorý má dopomôcť k hľadaniu odpovedí na nové otázky (Inhorn a Tremayne, 2012: 8).

Treba tiež dodať, že na rozdiel od sunnitských autorít, ktoré v niektorých prípadoch povoľujú aplikáciu formálneho kolektívneho *idžtihádu*, šiitske autority preferujú v takých dôležitých globálnych otázkach, akými biomedicínske a etické otázky bezpochyby sú, *idžtihád* osobný a nezávislý. Je pochopiteľné, že takýto druh *idžtihádu* vedie k polemikám medzi samotnými šiitskymi autoritami a dichotómii medzi šiitmi a sunnitmi. Na druhej strane však islám otvára dvere k dynamickému prijímaniu moderných postupov.

Darovanie spermii

Podobný prípad a rozkol medzi šiitskymi a sunnitskými autoritami predstavuje i darovanie spermii, ktoré je úplne zakázané v sunnitskom isláme (ktorý považuje aj darovanie spermii či vajíčok, podobne ako umelú insemináciu, za cudzoložstvo). Do určitej miery ho zakazujú i niektoré šiitske autority (Harrison 2014, 26). Kontroverzný názor však predstavila už zmienaná fatva ajatolláha Chámeneiho, ktorý darcovstvo spermii (a dokonca i mimomanželské počatie) povolil, pretože túto praktiku nepovažoval za cudzoložstvo, keďže k prenosu genetického materiálu nedošlo štandardnou formou (Harrison 2014, 27). Od začiatku nového tisícročia sa teda v Iráne praktizujú všetky druhy darovania spermii, vajíčok, embryí i gestačná náhrada (Harrison 2014, 26). V rámci celého Blízkeho východu je Irán vedúcou krajinou v priemysle kmeňových buniek.

Fatva ajatolláha Chámeneiho z roku 1999 je dobrým príkladom toho, ako sa postoje šiitov a sunnitov rozišli nielen v názore na darovanie spermii či vajíčok, ale aj pri koncepcii dočasných či flexibilných manželstiev, tzv. *nikáh al-mut'a*, a tiež na počatie mimo manželského zväzku. Do roku 1999 obe vetvy islámu akceptovali fatvu vedúceho duchovného Al-Azharu a šejka Džád al-Haqa (1917 – 1996) z roku 1980, ktorá okrem iného nariadila, že k počatiu môže dôjsť len počas manželstva a mimomanželské počatie je neprípustné. Ajatolláh Chámenei svojou fatvou povolil dočasné manželstvo i počatie mimo manželstva. Treba poznamenať, že v šiitskom isláme je metóda dočasného manželstva *mut'a* legálnou metódou a jedným zo spôsobov, ako sa šiitski právnici snažia legitimizovať asistenciu tretej strany pri umelom oplodnení. Čiže v prípade neplodnosti svojej manželky muž môže vstúpiť do dočasného manželstva s inou ženou, trvajúceho po dobu trvania celého procesu umelého oplodnenia (Harrison 2014,

28). Avšak naopak – v prípade neplodného muža – to neplatí, pretože muslimská žena nemôže byť naraz vydatá za dvoch mužov. Darcovstvo spermii je však podľa konsenzu libanonských a iránskych právnikov „nábožensky prípustné“ len vtedy, ak biologický materiál prechádza z manželského páru na ďalší manželský pár (Harrison 2014, 28). Irán a Libanon sú v súčasnosti jediné muslimské krajiny povoľujúce tieto praktiky.

Darovanie embryí

Jednou z najradikálnejších procedúr v rámci asistovanej reprodukcie je implantácia „cudzieho“ embrya do tela ženy, t.j. embrya vzniknutého z gamét, ktoré nepatria žene ani jej partnerovi (Afshar a Bagheri 2012, 119). Irán je v súčasnosti jedinou muslimskou krajinou, ktorá povoľuje darovanie embryí a iránskym neplodným párom tak nestojí nič v ceste za dieťaťom prostredníctvom asistovaných reprodukčných technológií. Podľa ajatolláha Sístáního je dokonca legálne implantovať do maternice ženy embryo, ktoré vzniklo spojením spermie jej muža s vajíčkom inej ženy, avšak opačný proces – oplodnenie vajíčok ženy spermiou iného muža – sa považuje za neprípustný (Atighetchi 2007, 151). Je paradoxné, že zatiaľ čo sunnitské autority považujú väčšinu druhov asistovaných reprodukčných technológií za absolútne neprípustné a islámom zakázané, v Iráne došlo k legitimizácii všetkých procedúr umelého oplodnenia práve zo strany náboženských autorít. Podľa štatistík využívanie darovaných embryí na liečbu neplodnosti v Iráne v posledných rokoch značne rastie (Harrison 2014, 29).

Klonovanie

Klonovanie, t.j. reprodukcia geneticky identických jedincov, ktorú je možné dosiahnuť prenosom bunkového jadra alebo štiepením embrya (Atighetchi 2007, 241), možno celkom pochopiteľne aj v dnešnej dobe vnímať ako tabuizovanú tému pre monoteistické náboženstvá. Drvivá väčšina muslimských autorít sa prikláňa k názoru, že Boh je tvorcom všetkého a cieľom klonovania je imitácia Božej tvorby a ignorovanie jeho vôle (Atighetchi 2007, 241).

V isláme však na problematiku klonovania narádzame, podobne ako na vyššie diskutované témy, aj veľmi liberálne názory. Tie považujú klonovanie len za ďalší spôsob asistovanej reprodukcie, ktorý v žiadnom prípade neodporuje prírode ani Bohu, pretože celý proces je úspešný len vďaka tomu, že si to tak želá Boh (Atighetchi 2007, 245). Neprekvapuje, že veľmi otvorene sa voči klonovaniu stavajú predvšetkým šiitske autority. Libanonský ajatolláh Muḥammad Ḥusajn

Faḍlalláh,¹³ prominentný šíitsky duchovný vychádzajúci celý život zo svojho vlastného *idžtihádu* pri formulovaní liberálnych názorov predovšetkým v rodovom diskurze, tvrdí, že klonovanie je de facto ekvivalentom novej reprodukčnej technológie. K jej objavu došlo len vďaka Božej vôli, nejde teda o žiadnu modifikáciu či napodobňovanie Božieho výtvoru, ale o nový spôsob rozmnožovania sa, ktorý si želá samotný Boh (Atighetchi 2007, 246). Za jediné negatívum považuje Faḍlalláh možnosť zneužitia klonovania na nebezpečné účely.

Iracký ajatolláh Sa'íd at-Tabátábá'í al-Ḥakím zas odkazuje priamo na Ježiša, ktorý podľa Koránu nemá biologického otca, t.j. samotný Korán pripúšťa aj iné reprodukčné metódy (Atighetchi 2007, 247). A teda klonovanie nemožno považovať za úplnú odchýlku od iných už uznaných a používaných metód asistovanej reprodukcie, ale za ich prirodzeného nástupcu. Voči problematike klonovania sa pozitívne stavia i Irán, kde ešte v roku 2005 došlo na základe konsenzu medzi náboženskými a medicínskymi expertmi k schváleniu výskumu v oblasti klonovania na medicínske účely.

Záver

Z vyššie uvedených skutočností tak možno zhrnúť, že zatiaľ čo sunnitskí učenci rázne odmietajú darovanie spermií či vajíčok a považujú to za druh cudzoložstva, v šíitskom isláme na tieto procedúry neexistuje jednotný názor. Na jednej strane stoja konzervatívni učenci, prikláňajúci sa k názorom sunnitských právnikov, na strane druhej však stoja tí, ktorí sa prostredníctvom *idžtihádu* snažia nájsť legitímne dôvody, prečo procedúry asistovanej reprodukcie používajú (a dovoľme si tvrdiť, že táto časť šíitských právnikov je väčšinová). Väčšina biomedicínskych otázok patrí k problematike, na ktorú primárne pramene islámskeho práva neponúkajú odpoveď, a tak sa právnici musia uchýliť k aplikácii *idžtihádu*, ktorého výsledky sa v rozličných muslimských krajinách, či už šíitských alebo sunnitských, značne líšia.

Dichotómia medzi šíitmi a sunnitmi pri ich rozdielnom postoji k asistovanej reprodukcii poukazuje na skutočnosť, ktorou sa v súvislosti s pojmom *idžtihád*

šíitsky islám líši od sunnitského. Zatiaľ čo sunnitský islám sa odvoláva na tradíciu, resp. na Korán, *ḥadīth* a *taqlīd* (t.j. imitácia, napodobňovanie, nasledovanie), šíitsky islám poukazuje na existenciu tzv. '*aql*', t.j. rozum, intelekt, ktorým bolo ľudstvo obdarené a ktoré človeku umožňuje prirodzene rozoznať dobré od zlého. A teda otvára dvere pre uplatňovanie *idžtihádu* (Inhorn a Tremayne 2012, 75). Podľa slov Soraye Tremayne: „Zatiaľ čo sunniti verne nasledujú koránsku tradíciu, šíiti, predovšetkým iránski šíiti, sa snažia prispôbiť inováciám. *Idžtihád* umožňuje úpravy v akceptácii zmien v rámci islámskej viery...“ (Inhorn a Tremayne 2012, 199). Zo šíitských krajín dominuje v oblasti medicíny Irán, ktorý využil metódu *idžtihádu* s cieľom legitimizovať niektoré nanajvýš kontroverzné procedúry. Napríklad klonovanie či využívanie ľudských embryí na medicínske účely. Niet preto pochyb, že z hľadiska biotechnológie a technologických inovácií stojí dnes Irán v popredí muslimských krajín. Konsenzus iránskych vedcov, lekárov a náboženských vodcov neváhajúcich použiť *idžtihád* pri riešení závažných biomedicínskych a etických problémov, vyšliapal cestu v ústrety vývoju biotechnológií a výskumov schopných konkurovať popredným svetovým medicínskym strediskám.

V našej štúdii sme na základe relevantných príkladov priamo zo šíitskeho sveta dokázali, že pri legitimizácii takých kontroverzných procedúr, akými sú asistancia tretej strany pri umelom oplodnení či darovanie embryí, zohráva *idžtihád* zásadnú úlohu. Pritom v každom prípade ide vždy o kolektívny *idžtihád* islámskych právnikov a biomedicínskych špecialistov, ktorí v celom procese kolektívneho *idžtihádu* zohrávajú rovnocennú rolu s duchovnými. Môžeme teda konštatovať, že rola *idžtihádu* v procese vysporiadania sa s výzvami moderného sveta nie je marginálna. Stojí priamo v centre snáh skĺbiť islámske učenie s potrebami súčasnej doby, pretože islámu pomáha určiť nový smer, ktorý ostáva v medziach islámskej tradície. Zároveň sa vyhýba slepému imitovaniu predchádzajúcich učencov bez toho, aby bral do úvahy meniace sa podmienky spoločnosti (Perrin 2005, 71).

13 Muḥammad Ḥusajn Faḍlalláh – veľký libanonský ajatolláh a prominentný šíitsky duchovný z vetvy *Iṭnā 'ašarija*. Bol známy svojimi liberálnymi názormi na postavenie žien, ktoré považoval za rovné mužom a bojoval i proti násiliu páchanom na ženách. Okrem svojej filozofickej a teologickej činnosti sa spája aj s vodcovstvom Hizballáhu, šíitskej politickej a vojenskej strany, ktorú Izrael a viaceré západné krajiny považujú za teroristickú organizáciu. Napriek tomu, že akúkoľvek spojitosť s touto stranou Faḍlalláh poprel, stal sa kvôli nej terčom niekoľkých pokusov o atentát, pretože celý život podporoval palestínsky odboj a otvorene kritizoval politiku Izraela (pozn. autorky).

BIBLIOGRAFIA:

Primárne zdroje

al Seestani, al-Sayyid Ali al-Husayni. 1996. *Contemporary Legal Rulings in Shi'i Law in Accordance with the rulings (fatawa) of Ayatullah al-Uzma al-Sayyid Ali al-Husayni al-Seestani*. Montreal: Organization for the Advancement of Islamic Knowledge and Humanitarian Services.

Hrbek, Ivan. 1991. *Korán*. Praha: Odeon.

Sekundárne zdroje

Afshar, Leila, a Alireza Bagheri. 2012. „Embryo Donation in Iran: An Ethical Review.“ *Developing world bioethics*, 13. DOI: 10.1111/j.14718847.2012.00334.x. https://www.researchgate.net/publication/227340778_Embryo_Donation_in_Iran_An_Ethical_Review.

Andrew, C. Miller. 2016. „Opinions on the Legitimacy of Brain Death Among Sunni and Shi'a Scholars.“ *Journal of Religion and Health*, 55(2), 394. DOI: 10.1007/s10943-015-0157-8.

Atighetchi, Dariush. 2007. *Islamic Bioethics. Problems and Perspectives*. Springer: New York.

Dunn, Nicholas. 2011. „Abortion, Ijtihad, and the rise of progressive Islam.“ *The Human Life Review*, 37(1-2), 53-62 [cit. 2020-02-12]. <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=10&sid=39e938b5-dd9a-4f21a1ae-b343877365a7%40sdc-v-sessmgr02>.

Ezzati, A. 2010. „Islamic law and the challenges of modern times.“ *Journal of Shi'a Islamic Studies*. <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=9&sid=15c865ed-666f-49cf81ff-733ed2f00769%40pdc-v-sessmgr01>.

Ghaly, Mohammed. 2013. „Collective religio-scientific discussions on Islam and HIV/AIDS I Biomedical scientists.“ *Zygon*, 48(3), 671-708. DOI: 10.1111/zygo.12034.

Ghaly, Mohammed. 2015. „Biomedical Scientists as Co-Muftis: Their Contribution to Contemporary Islamic Bioethics.“ *Die Welt des Islams*, 55(3/4), 286. DOI: 10.1163/15700607-05534p03.

Gleave, Robert. 2002. „Political Aspects of Modern Shi'i Legal Discussions: Khumayni and Khu'i on Ijtihad and Qada'.“ *Mediterranean Politics* 7(3), 96-116. DOI: 10.1080/13629390207030008.

Harrison, Cathy. 2014. „Who is your mother? Who is your father? Assisted reproductive technologies in the light of Sunni and Shi'a law.“ *Journal of Shi'a Islamic Studies*. <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/>

[pdfviewer?vid=6&sid=15c865ed-666f-49cf81ff-733ed2f00769%40pdc-v-sessmgr01](http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=6&sid=15c865ed-666f-49cf81ff-733ed2f00769%40pdc-v-sessmgr01).

Inhorn, Marcia C., a Soraya Tremayne. 2012. *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives*. Berghahn Books, Incorporated. Ebook Central. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/detail.action?docID=982092>.

Khan, L. Ali, a Hisham M. Ramadan. 2011. *Contemporary Ijtihad: Limits and Controversies*. Edinburgh University Press. ProQuest Ebook Central. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/detail.action?docID=1962323>.

Kropáček, Luboš. 1992. *Duchovní cesty islámu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad.

Mavani, Hamid. 2014. „Two Shi'i jurisprudential methodologies to address medical and bioethical challenges: traditional ijtihād and foundational ijtihād.“ *Journal of Religious Ethics*. <http://eds.b.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=24&sid=15c865ed-666f-49cf81ff-733ed2f00769%40pdc-v-sessmgr01>.

Perrin, Ayodeji K. 2005. „Ijtihad as Activism Human Rights, Women's Rights, and the Shari'a.“ *Academia.edu - Share Research*. https://www.academia.edu/2282426/Ijtihad_as_Activism_Human_Rights_Women_s_Rights_and_the_Shari_a.

Potměšil, Jan. 2012. *Šar'ia - Úvod do islámského práva*. Praha: Grada Publishing.

Rogers, Therisa. 1999. „The Islamic Ethics of Abortion in the Traditional Islamic Sources.“ *The Muslim World* 89(2), 122-129. <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=be459ce2-e550-497cb734-d31a-2235ea12%40sessionmgr4008>.

Sachedina, Abdulaziz. 2009. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford University Press.

Shah, Niaz A. 2006. *Women, the Koran and International Human Rights Law: The Experience of Pakistan*. BRILL. ProQuest Ebook Central: <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uniba-ebooks/detail.action?docID=468397>.

Tremayne, Soraya. 2016. „Islam, Assisted Reproduction, and the Bioethical Aftermath.“ *Journal of Religion and Health*, 55(2), 422. DOI: 10.1007/s10943-015-0151-1.