

Úskalí asistované reprodukce v muslimských zemích

ŮSTAV	STĀTU
A	PRĀVA

Akademie věd ČR

Lenka
Bezoušková



Úskalí asistované reprodukce v muslimských zemích

Lenka Bezoušková

Úskalí asistované reprodukce v muslimských zemích

VZOR CITACE

BEZOUŠKOVÁ, Lenka. *Úskalí asistované reprodukce v muslimských zemích.*

Praha: Ústav státu a práva, 2021, 115 s. ISBN 978-80-87439-52-4

Odborní recenzenti:

doc. JUDr. Ondřej Frinta, Ph.D.

PhDr. David Černý, Ph.D.

Jazyková korektura:

Bc. Lucie Kuželová

Publikace vznikla s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace Ústavu státu a práva AV ČR, v. v. i., RVO: 68378122.

Publikace byla vydána s podporou Akademie věd České republiky.

Vydavatel:

Ústav státu a práva AV ČR, v. v. i.

Národní 18, 116 00 Praha 1,

Česká republika

www.ilaw.cas.cz

Copyright © Lenka Bezoušková, 2021

Copyright © Ústav státu a práva Akademie věd ČR, 2021, Národní 18, 116 00 Praha 1,

www.ilaw.cas.cz

ISBN: 978-80-87439-52-4



Akademie věd ČR



Akademie věd
České republiky

Obsah

Úvodem	7
Část I. Problém neplodnosti a její společenské důsledky v islámském světě	11
Část II. Základní pravidla určení, kdo je rodičem dítěte	14
2.1 Domněnky otcovství	17
2.2 Určení otcovství pomocí testu DNA	21
2.3 Dítě narozené nesezdanému páru a jeho rodové vazby	25
Část III. Jak naplnit touhu o rodině?	33
3.1 Obecné pozice muslimských učenců k asistované reprodukci	35
3.2 Základní právní rámec	41
3.3 Metoda IUI	46
3.4 IVF	49
3.4.1 Dovolenost kryoprezervace	49
3.4.2 Další otázky spojené s IVF – nakládání s embryem	54
3.4.3 Vícečetné těhotenství a umělé oplodnění	58
3.4.4 Dovolenost techniky PGT, ICSI, IMSI a PICS1	60
Část IV. Zapojení „cizí“ osoby při umělém oplodnění	68
4.1 Dárcovství vajíčka a spermií, dárcovství embrya	70
4.2 Sunnitský pohled	71
4.3 Ší'itský pohled	73
4.3.1 Dárcovství a rodinné vazby	77
4.4 Náhradní mateřství	82
4.4.1 Náhradní mateřství a (nejen) polygamní svazky	82
4.4.2 Náhradní mateřství a „cizí“ žena	84
Závěrem	94

Príloha č. 1 – Přejhled možných konstelací při použití metod asistované reprodukce . . .	99
Príloha č. 2 – Přejhled možných konstelací při použití metod asistované reprodukce . . .	100
Príloha č. 3 – Slovník nejčastěji používaných výrazů	101
Rejstřík	103
Seznam použité literatury	107

Úvodem

Neplodnosti, metodám asistované reprodukce či náhradnímu mateřství v kontextu české právní úpravy se věnovala již řada autorek a autorů. Obecně je však přístup islámské právní vědy k metodám asistované reprodukce v českém jazyce prezentován minimálně, zmínit můžeme zejména příspěvek V. Sobotkové přibližující situaci především v Íránu¹ a J. France poskytujícího ve svém příspěvku mimo jiné vzhled do asistované reprodukce a souvisejících otázek v sunnitském prostředí². Tato kniha přináší v podobě hlubší přehledové studie komplexnější pohled na otázky spojené s asistovanou reprodukcí tím, že ukazuje související právní otázky podstatné pro (ne)dovolení jednotlivých metod a nad rámec jejich přehledu se snaží ukázat kontext rozhodování o jejich (ne)dovolenosti a v rámci možností i praxi. Při zpracování této studie jsem vycházela ze zahraniční odborné literatury psané v evropských jazycích (ať už knižní nebo časopisecké) a částečně i ze zdrojů psaných v jazyce arabském (ať už knižních či internetových). Právě proto, že jde o přehledovou studii, se z hlediska metody snažím o postžení nejen dominantních názorů muslimských učenců ke zkoumanému problému (asistovaná reprodukce), ale i řešení přijatých právními úpravami mnoha muslimských zemí (tj. řešení podle jejich právních řádů). Tyto názory a řešení se snažím přehledně a srozumitelně uspořádat (strukturovat ve vzájemných vztazích) a také je mezi sebou porovnávat (aniž by práce měla ambici být vyčerpávající komparatistickou studií o problému). Z hlediska metody tedy studie nepředstavuje ani empirický výzkum, u něhož by bylo nutné představit propracovanou metodu (být někdy s výsledky již provedených empirických výzkumů pracuje), ani nejde o práci spočívající třeba v pojmové analýze (která je typická pro tzv. analytickou právní vědu), ale snažím se o „tradiční“ či „klasickou“ právnickou práci (nikoli ve smyslu toho, co se za tradiční metody práce považuje v islámském právu, ale ve smyslu toho, jak obvykle postupují právníci v našem právním prostředí).

Jisté restrikce při použití metod asistované reprodukce jsou vcelku všeobecně známy. Pokud ale chceme proniknout hlouběji, pak je třeba nalézt odpověď nejen na otázku: „Jaká jsou omezení použití metod asistované reprodukce v muslimském světě?“, ale i na otázky: „Co je smyslem, cílem těchto restrikcí?“, „O co se opírají právníci při jejich zákazu?“ (míněno co do zdroje pravidla, což je podstatné pro případné diskuse o změně pravidel). V neposlední řadě se lze i ptát: „Panuje na řešení otázek asistované reprodukce konsensus, či naopak existuje pluralita právních názorů?“.

¹ SOBOTKOVÁ, Veronika. Neplodnost, asistované reprodukční technologie a islám. *Nový Orient*. 2017, roč. 72, č. 1, s. 2–8.

² FRANC, Jaroslav. Pastorační rozlišování v bioetických otázkách: Kontext vztahů křesťanství a islámu. *AUC Theologica*. 2018, roč. 8, č. 1, s. 95–114.

Již v prvních pasážích této studie bude zjevné, že bez zasazení do kontextu a bez alespoň stručného vysvětlení několika institutů rodinného a trestního práva nebude možné nalézt uspokojivé odpovědi. Hledání právních pravidel upravujících metody asistované reprodukce v islámském právu totiž velmi úzce souvisí s pravidly definujícími (rodový) původ jedince, tj. s určením, kdo je *de iure* jeho otec a matka, stejně jako jeho širší rodina – příbuzní ať už z matčiny nebo otcovo strany. Zároveň však, možná pro čtenáře překvapivě, bude v debatách o asistované reprodukci zaznívat argument trestným činem cizoložství a smilstva, k němuž jsou některé techniky asistované reprodukce přirovnávány, když se řeší jejich (ne)dovolenost pomocí analogie, a případné následky použití těchto metod, typicky zda bude zúčastněným osobám hrozit nějaká sankce či bude dítěti upřeno právo na určení původu. Bude tak nezbytné se alespoň okrajově věnovat i cizoložství a smilstvu.

Studie čtenáře postupně provede úvodními pasážemi, v nichž se seznámí se základními pravidly určení a popření otcovství a mateřství, což bude později podstatné i pro určení rodičů u dětí zplozených pomocí metod asistované reprodukce. Následující pasáž se věnuje postavení „nemanželských“ dětí, jejich nezáviděníhodné situaci, do níž se pár usilující o dítě pomocí metod asistované reprodukce dostat nechce. Jednou z možností naplnění snu o rodině, jež je ale v muslimských zemí poměrně omezená, je adopce, i té je tedy věnováno trochu prostoru.

Stěžejní částí studie jsou kapitoly o obecných pozicích muslimských učenců k asistované reprodukci a základním právním rámci, v němž se metody asistované reprodukce hodnotí. V průběhu exkurzu do nich se odpovědi na otázky budou hledat v „klasickém islámském právu“ a zároveň i v právních předpisech vydaných státem, existují-li. Výběr právních úprav byl veden s ohledem na možnost demonstrovat rozdílný přístup mezi sunnity a ší'ity, ad hoc byly zařazeny některé právní úpravy, jež byly specifické či se vymykaly těm ostatním. S výjimkou Libanonu, kde žije početná ší'itská komunita, je odkazováno na země muslimské. Po představení základních pozic učenců k asistované reprodukce bude přistoupeno k předestření otázek týkajících se inseminace (IUI) a metod umělého oplodnění (IVF), od otázek nakládání s oocyty, spermii, možnosti je uchovat, či naopak znehodnotit po jisté době atd. S IVF souvisí i možnosti použít moderní techniku zvyšující šanci na otěhotnění a zdárný vývoj embrya, konkrétně se jedná o metody PGT (prenatální genetickou diagnostiku), ICSI a PCSI (založené na selekci spermií a cíleném oplodnění oocyty konkrétní spermií). U IVF je vcelku běžné, že po oplodnění oocyty spermii vznikne více než jedno embryo, a i muslimští lékaři a učenci museli rozhodnout o mnohočetných těhotenstvích a o tom, jak jim případně zabránit, stejně jako hledat vhodné řešení pro „přebytečná“, nevyužitá embrya. I v muslimských zemích některé neplodné páry čelí velkému problému, když není možné během IVF použít gamety jednoho z manželů a do procesu početí dítěte vstupuje někdo třetí. Právě na zapojení třetích osob do IVF lze demonstrovat rozdílné pozice sunnitských a ší'itských učenců a často i názorovou pluralitu uvnitř samotné ší'ity. Dárcovství jednotlivých gamet, především tedy spermií, je velmi společensky ožehavé téma a i právně vysoce problematické, především pro hledání paralel s cizoložstvím a smilstvem. Ani dárcovství embrya není po právní stránce jednoduchou otázkou, stejně jako možnost připuštění náhradního mateřství.

Učenci a zákonodárci muslimských zemí stáli před nelehkým úkolem, bylo třeba dovodit pravidla pro jednotlivé metody asistované reprodukce na základě primárních zdrojů šarí'y, vzít v potaz právní názory učenců předcházejících generací a principy práva atd., aby bylo možné tyto techniky uspokojivě regulovat. Zabýváme-li se nejrůznějšími právními otázkami, pak odpovědi na ně lze hledat jak v rovině náboženského práva, respektive sunnitské a ší'itské islámské jurisprudence pracující s pluralitou právních názorů, jak bude ukázáno níže, tak i v rovině právních předpisů dané země, pokud byly přijaty. Oba systémy pravidel mohou být do jisté míry autonomní, ale často se mohou různě prolínat, překrývat, či výjimečně být i v rozporu. Předkládané základní otázky související s určením otcovství, mateřství, mimomanželského styku, nemanželských dětí a metod asistované reprodukce jsou zodpovídány proto v obou rovinách.

Část I. Problém neplodnosti a její společenské důsledky v islámském světě

Definice neplodnosti podle Mezinárodní zdravotnické organizace (dále jen WHO) je „*nemoc reprodukčního systému definovaná jako neschopnost docílit klinického těhotenství po 12 a více měsících pravidelného a nechráněného pohlavního styku.*“³ V případě, že pár není schopen počít dítě přirozenou cestou, má obecně na výběr zpravidla z několika možností – zvolit jednu z metod asistované reprodukce, adoptovat dítě, či se rozvést (či rozejít) a pokusit se počít přirozeně s novým partnerem/manželem či partnerkou/manželkou, nebo se rozhodnout nemít děti a naplnit svůj život jinými aktivitami. Situace manželů-muslimů není jednoduchá. Očekává se od nich, že vytvoří více či méně početnou rodinu, a i když v řadě muslimských zemí není oproti minulosti porodnost již až tak vysoká⁴ a neplodnost až tak nízká⁵, jak by se mohlo na první pohled zdát, je vcelku běžné mít dvě děti⁶. Bezdětný

³ DAVIS, Gayle – LOUGHRAN, Tracey (eds). *The Palgrave Handbook of Infertility in History: Approaches, Context and Perspectives*. London: Palgrave Macmillan UK, 2017, s. 464.

⁴ Total Fertility Rates of Muslims by Region, 2010–2015. *Pew Research Center*. 2. 4. 2015, (navštíveno dne 3. 8. 2019). Dostupné z: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/muslims/pf_15-04-02_projectionstables75/>. Total Fertility Rates of Muslims, by Country, *Pew Research Center*. 2. 4. 2015, (navštíveno dne 3. 8. 2019). Dostupné z: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/muslims/pf_15-04-02_projectionsfertilitymaps4_muslims640px/>.

K celosvětovému přehledu viz např. grafika zpracovaná na základě studie UN v roce 2012 obsahující přehled mj. o průměrném počtu dětí na ženu, ale i primární a sekundární neplodnosti dle studie National, Regional, and Global Trends in Infertility Prevalence Since 1990: A Systematic Analysis of 277 Health Surveys, publikované 2012 kolektivem autorů, Mayou N. Mascarenhas a dalšími. Blíže viz: Family Choices: Fertility and Infertility Around the World. PRI's The World. (Dostupné z: <<https://globalfertilitymap.com/>>, navštíveno dne 6. 10. 2019)

⁵ Studie Mezinárodní zdravotnické organizace (dále jen WHO) uvádí, že celosvětově je 10 % žen stíženo neplodností. Podíváme-li se na primární neplodnost, tj. neplodnost u žen s pravidelnou sexuální aktivitou po dobu minimálně pěti let, neužívající antikoncepci, a přesto ani do pěti let neotěhotní (a nenarodí se jim dítě), pak studie WHO uvádí procentuální vyjádření skupiny žen trpící primární neplodností. Rozlišuje mezi ženami, jež neotěhotní, a těmi, co v dané době neporodí. Podle WHO neporodí ve věkové skupině žen ve věku 25–49 let celkem 5,2 % v Egyptě, 5 % v Jordánsku, 19,1 % v Maroku, 10,3 % v Turecku a 3,3 % v Jemenu. U sekundární neplodnosti, tj. v případech, kdy žena minimálně jednou porodila, ale nebyla v posledních pěti letech schopná znovu počít. Pro porovnání uvádím opět stejnou věkovou skupinu, i když studie předkládá detailnější rozlišení co do věku žen. Mezi ženami ve věku 25–49 let nebylo schopno znovu otěhotnět celkem 17 % v Egyptě, 13,5 % v Jordánsku, 15,2 % v Maroku, 18,9 % v Turecku a 24,5 % v Jemenu (RUTSTEIN, Shea O. – SHAH, Iqbal H. *Infecundity, Infertility, and Childlessness in Developing Countries*. DHS Comparative Reports No. 9, 2004, ORC Macro and the World Health Organisation, s. 16, 23). Podíváme-li se na situaci mimo arabské země, pak např. v Íránu se dotýká neplodnost 20,2 % žen (HANSAPPOOR-AZGHADY, Syedeh Batool – SIMBAR, Masoumeh – VEDADHIR, Abou Ali – AZIN, Seyed Ali – AMIRI-FARAHANI, Leila. *The Social Construction of Infertility Among Iranian Infertile Women: A Qualitative Study*. *Journal of Reproduction and Infertility*. 2019, Vol. 20, No. 3, s. 178).

⁶ K poklesu porodnosti na jednu ženu a porovnání období 1975–1980 s obdobím 2005–2010 blíže viz:

pár často čelí tlaku, obzvláště v tradičně klanové společnosti, aby měl alespoň jednoho potomka. Muž by měl mít svého „pokračovatele rodu“ a podle názoru části společnosti by zase žena měla naplnit svou roli v manželství a stát se matkou. Dítě je považováno za „dar od Boha“ („On tvoří, co chce, a podle libosti dává dcery jednomu a syny druhému“, Korán 42:49) a neschopnost počít dítě je tak nepřijemným problémem, kterému musí pár čelit.

Nepokoušet se o založení rodiny a rozhodnout se zůstat bezdětní není něco, s čím bychom se v muslimském světě příliš často setkali. V muslimských zemích rodina drží tradičně pospolu, páry se mohou cítit sociálně izolované a stigmatizované⁷ z důvodu neschopnosti počít potomka, obzvláště pokud jiní rodinní příslušníci mají štěstí na více dětí. Nejsou neobvyklé zásahy rodin z obou stran ani do běžných záležitostí páru, natož do tak zásadní otázky jako neschopnost či dokonce nemožnost vytvoření rodiny. Některé studie např. z Íránu poukazují na zvýšený tlak rodiny manžela na manželku, a to někdy i v poměrně nízkém věku.⁸ Nezáviděníhodná situace tak může vyústit i v rozvod manželství, byť je i nadále pro ženu často poměrně složité jej docílit, dokonce často bez ohledu na lékařsky prokázanou neplodnost manžela. Další podstatný rozdíl mezi situací žen z „rozvinutých a rozvíjejících se zemí“ je situace rozvedené neplodné ženy, jejíž šance na uzavření nového sňatku jsou omezené a zároveň existuje obecně tlak žít v (manželském) páru, a nikoli sám, respektive sama.⁹

INOHORN, Marcia C. – BIRENBAUM-CARMELI, Daphna – TREMAYNE, Soraya – GÜRTIN, Zeynep B. Assisted reproduction and Middle East kinship: a regional and religious comparison. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2017, No. 4, s. 42.

⁷ Viz např. studie z roku 2009 zaměřující se na neplodné páry v Isfahánu. KHODAKARAMI, Nahid – HASHEMI, Somayeh – SEDDIGH, Seddighe – HAMDIYEH, Mostafa – TAHERIPANAH, Robabeh. Life Experience with Infertility: A phenomenological study. *Reproduction and Infertility*. 2010, Vol. 10, No. 4, s. 287–297.

⁸ Studie Abbasi-Shavazi a kol. přináší informace o nátlaku na ženy ze strany manželovy rodiny. Tremayne se při jedné z návštěv klinik v Teheránu zjistila, že se léčbě neplodnosti podrobilo dokonce i několik dívek mladší patnácti let. ABBASI-SHAVAZI, Mohamad Jalal – INHORN, Marcia C. – NASRABAD, Hajieh Bibi Razeghi – TOLOO, ghasem Sam. The „Iranian ART Revolution“: Infertility, Assisted Reproductive Technology, and Third-Party Donation in the Islamic Republic of Iran. *Journal of Middle East Women's Studies*. 2008, Vol. 4, No. 2; TREMYANE, Soraya. The „Down Side“ of the Gamete Donation. Challenging „Happy Family“ Rhetoric In Iran. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*. New York: Berghahn Books, 2012, s. 148.

⁹ HANSAPOOR-AZGHADY, Syedeh Batool – SIMBAR, Masoumeh – VEDADHIR, Abou Ali – AZIN, Seyed Ali – AMIRI-FARAHANI, Leila. The Social Construction of Infertility Among Iranian Infertile Women: A Qualitative Study. *Journal of Reproduction and Infertility*. 2019, Vol. 20, No. 3, s. 179.

Část II. Základní pravidla určení, kdo je rodičem dítěte

Jednou ze základních pěti hodnot, doslova nezbytností, jež mají být v rámci obecné teorie *maqásid aš-šar'á*¹⁰ dle muslimských učenců a znalců práva chráněny, je „původ člověka, jeho příslušnost k rodu“ (míněno po linii otce), tzv. **nasab**. Konkrétní projevy ochrany této hodnoty lze spatřovat na poli rodinného a trestního práva, kdy pomocí řady pravidel má být zajištěno, že dítě bude mít jasně určené rodiče a známou rodovou linii.

Při určení rodičovství obecně platí dle hadíthu obsaženého v sunně¹¹ princip **walad li-l-firáš**, což je zpravidla překládáno jako „dítě náleží k (manželskému) loži“ či „dítě se narodí do (manželského) lože“. Jinými slovy, rodiči dítěte se stávají manželé a k nim vzniká dítěti „rodové pouto“, *nasab*.

Tento princip byl známý již v předislámské době, byť doznal následně jistých změn.¹² Podle tohoto pravidla je za otce dítěte považován manžel ženy, v minulosti byl za otce dítěte označen i vlastník otrokyně. Oba byli pokládáni za „vlastníka lože“, především v případech manžela se hovořilo o jeho právu na sdílení lože se svou manželkou.¹³ Jinými slovy, podle tohoto pravidla by se mělo dítě narodit do (manželského) lože jakožto následek pohlavního styku (jen část středověkých právníků připouští dovolenost zavedení manželova spermatu manželkou¹⁴), k němuž došlo či lze presumovat, že došlo, příp. mohlo dojít během doby trvání manželství (dříve i otroctví).¹⁵

¹⁰ Termín *maqásid aš-šar'á* lze přeložit jako (vyšší) cíle, principy, účely či záměry, a to v závislosti na kontextu. V horizontální rovině ranní učenci vytýčili pět základních *maqásid*, tzv. *ad-darúrját al-chamsa*, které mají zajistit zachování víry (*dín*), ochranu člověka (*nafs*), intelektu (*'aql*) a ochránit majetek (*mál*) či původ, rod (*nasab, nasl*). Blíže viz např. IBN ASHUR, Muhammad al-Tahir. *Treatise on Maqásid al-Shar'ah*. London: The International Institut of Islamic Thought. 2006, s. 13 an.

¹¹ Sunna je pramenem islámského práva a obsahuje korpus „zpráv“ o Muhammadovi. Hovoříme o sunně, „tradicích“ a jejich jednotlivých „zprávách“, tj. o hadíthech u sunnitů a *riwáját* u šíitů, u nichž do sunny spadají jen některé „zprávy“ uznávané sunnity za hodnověrné a nadto jsou zařazeny i zprávy o „neomylných imámech“ (u ší'ý dvanácti imámů tedy až ke dvanáctému).

¹² GHANEM, Isam. *Islamic Medical Jurisprudence. Medical Science Law*. 1981, Vol. 21, No. 4, s. 277.

¹³ To se vztahuje i k hadíthu „*walal li-l-firáš wa li-l-áchir al-hadžar*“, tj. „dítě náleží vlastníkovi lože a ten další [cizoložník] získá kámen“ (tj. bude kmenován). ABÚ ZAHRA, Muhammad. *Al-ahwál aš-šachsija*. [Káhira]: Dár al-Fikr al-'Arabí, [1955], s. 404. Hadíth je uveden v Buchářího sbírce, ve 34. knize o obchodu, hadíth č. 165.

¹⁴ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Springer, 2007, s. 140.

¹⁵ Podle hanafijské právní školy je pro uzavření manželství postačující manželská smlouva sama o sobě a netřeba pohlavního styku, podle šáfí'ovské a málikovské právní školy připustily jeho možnost a ibn Tajmíja, hanbalovský učenec, vyžadoval uskutečnění pohlavního styku. Blíže viz: EICH, Thomas. *Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soray (ed.). *Islam and Assisted*

Vychází se tedy z toho, že dítě by se mělo v ideální situaci narodit manželům, tj. muži a ženě, kteří platně uzavřeli manželskou smlouvu, a tudíž jejich intimní sblížení bylo právem dovolené. Záměrně zde ponechávám stranou případy, kdy došlo k pohlavnímu styku mezi mužem a ženou, kteří se domnívají, že jsou manželé, ale manželé nejsou. Je-li dána „pochybnost“, tzv. *šubha*, vyhodnocují tento případ muslimští právníci odlišně a jednajícím poskytují právní ochranu. Lze rozlišovat mezi *šubhat al-‘aqd* („omyl ve smlouvě“) a *šubhat fi al-fal* („omyl v jednání“). Případy, kdy je manželství naplněno, muž a žena jednájí v dobré víře, že platně uzavřeli sňatek, ale došlo k omylu, pak takové jednání požívá jisté právní ochrany, respektive muže a ženu nelze stíhat pro trestný čin *ziná’* (nedovolený pohlavní styk, viz dále) a narodí-li se dítě po takovém intimním sblížení (*walad aš-šubha*), pak je považováno za právoplatného potomka jak podle sunnitských právních škol, tak i šíitské školy *imamija*.

Výsledkem naplnění manželství bylo zplazení potomka, jehož *nasab*, původ, je jasně dán a jehož zájmy jsou právem chráněny.¹⁶ Toto je odraz historického pojetí *nasabu*, jenž byl spjat se zplazením dítěte v důsledku dovoleného sexuálního styku. Pro úplnost je třeba ale zmínit minoritní názor hanafijské právní školy,¹⁷ podle níž je za otce dítěte označen i manžel, aniž by došlo k pohlavnímu styku mezi manžely. Pro tuto školu je při výkladu slova podstatné *firás* (u výše uvedeného pravidla *walad li-l firás*) kritérium existence manželské smlouvy, na základě níž určí, kdo je otcem dítěte, a nikoli kumulativní naplnění podmínek existence manželské smlouvy a naplnění manželství.¹⁸ Názor hanafijské právní školy (zmiňovaný v poznámce č. 14 výše), že otcem může být *de iure* i manžel, aniž by došlo k naplnění manželství, se však ne vždy promítá do státního práva muslimských zemí. Např. v Egyptě, bez ohledu na znatelný vliv hanafijské právní školy v oblasti rodinného práva, je zákonem soudu zakázáno rozhodovat o návrzích na určení otcovství v případech, kdy nedošlo k fyzickému sblížení manželů po uzavření manželství (čl. 15 z. č. 25/1929).

Jak je to tedy s uzavřením manželství? Oproti dřívějším zvyklostem je třeba při uzavření manželství dostát nejen podmínkám podle islámského práva, ale především podmínkám stanoveným právním předpisem dané země. Jedním z pravidel jdoucích nad rámec šari‘y je

Reproductive Technologies, s. 40–41.

¹⁶ Ke změně právního postavení, resp. práv dochází i u matky, jak zmiňuje Eich. Narození dítěte pro ni neznamena jen změnu oslovení (jména) například na Umm ‘Abdalláh nebo Umm Chadídža. U otrokyně dochází k podstatné změně její situace, jelikož nemůže být prodána a automaticky bude svobodná po smrti pána, otce jejího dítěte. Nad rámec Eichem uvedeného případu otrokyně lze k situaci svobodné, provdané ženy uvést, že i pro ni přináší narození dítěte změny. Dopad má mimo jiné na výši jejího „zákonného“ dědického podílu a v neposlední řadě na výživě. EICH, Thomas. *Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soray (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 30.

¹⁷ Studie se zaměřuje na doktríny sunnitských právních škol a právní školy ší‘y dvanácti imámů. Jejich učení se dodnes ve větší či menší míře aplikuje, ať už typicky formou dodržování pravidel náboženského ritu či podpurně při vyplňování mezer ve stávajících státních právních úpravách. Mezi přeživší sunnitské právní školy řadíme hanafijskou, málikovskou, šafi‘ovskou a hanbalovskou a v rámci ší‘y džafarskou právní školou. K problematice právních škol blíže např. POTMĚŠIL, Jan. Šari‘a: *Úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012, s. 45–48 či BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Několik poznámek k sunnitským právním školám a taqlídu. *Právník*. 2010, Vol. 149, No. 11, s. 1158–1171.

¹⁸ EICH, Thomas. *Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts*. In: INHORN, Marcia C. Inhorn – TREMAYNE, Soray (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies*, s. 40 an.

pravidlo ukládající povinnost registrovat manželskou smlouvu u příslušného úřadu (matřiky či „notáře“). Historicky nebyly registrovány manželské smlouvy plošně, byť soudní archívy od středověku jsou poměrně bohaté na tento druh právního dokumentu. Teprve zhruba od počátku 20. století se rozmáhá praxe záznamů manželství, a to ne ve všech regionech muslimského světa. V některých zemích, např. Spojených arabských emirátech, velmi dlouho trvalo, než se prolomil zvyk registrovat smlouvu až u příležitosti žádosti o vydání „rodinné knihy“, jakmile se narodil páru první potomek.¹⁹ Rozhodne-li se pár nenechat zanést do úředních záznamů uzavření (náboženského) sňatku, vystavuje se potencionálním právním rizikům, protože status muže a ženy z pohledu státu může být (v závislosti na právní úpravě dané země) ohrožen, jelikož je stát nemusí považovat za manžele. Případně jim nejsou garantována práva náležící vdané ženě/ženatému muži – právo na výživné pro manželku, společné děti atp. Absence registrace manželské smlouvy celkem často vede v případě narození dítěte k problémům s určením otcovství, potenciálním problémům při vydání rodného listu²⁰ i při nabytí státní příslušnosti, jež je tradičně nabývána na základě principu *ius sanguinis*, respektive po otci a s většími či menšími restrikcemi po matce. Na jedné straně může být právní úprava a praxe poměrně vstřícná a na stranu druhou naopak striktní.²¹ Výše uvedené neplatí pro manželství „na dobu určitou“ (či „požitkářské manželství“, *muʿa, sighe*), které je rozšířené v Íránu a upravené mj. íránským občanským zákoníkem, kdy podle íránského práva, zohledňujícího právní postoj v rámci šíʿy, není nezbytná přítomnost dvou svědků, a ačkoliv je povinnost manželství registrovat, nesplnění podmínky nemá za následek neplatnost uzavření manželství.²²

¹⁹ MÖLLER, Lena-Maria. *United Arab Emirates*. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*. Hague: Asser Press, 2019, s. 356.

²⁰ Některá manželství nejsou registrována a jsou považována za „tajná“. Jsou tedy často, byť ne nezbytně, splněny základní předpoklady pro uzavření manželství podle islámského práva, ale následný krok manželé neučiní. V praxi se typicky jedná o *ʿurfi* manželství, jejichž rozšířenost např. v Egyptě je poměrně velká a měla představovat v roce 2017 až 9 % uzavřených manželství. K roku 2016 mělo být evidováno až 75 tisíc žalob na určením otcovství, kdy ne všechny případy samozřejmě řeší otcovství dětí narozených z těchto manželství. Děti bez otce samozřejmě nemohou nést jeho jméno. Aniž bychom zacházeli do podrobností je třeba zmínit, že vedle neregistrovaných, *ʿurfi* manželství existují i jiná manželství, např. *misjār* manželství či *misjáf* manželství, jež může a často i má podobné rysy – omezení publicity a neregistrování smlouvy. Blíže viz k některým otázkám *ʿurfi* manželství mj. SONNEVELD, Nadia. Rethinking the Difference between Formal and Informal Marriages in Egypt. In: VOORHOEVE, Maaik (ed.). *Family Law in Islam. Divorce, Marriage and Women in Muslim World*. London: I. B. Tauris, 2012, s.77–107; dále i Amíra Mumduh. *At-taʿbiʿa wa ihsáʿa: 16 % min hálát az-zawádž fi 2017 ʿurfi. Wa 603 misrija mutazawwadža min saʿudj*. In: *Dustūr*. 29. 8. 2018 [cit. 2018-9-1]. Dostupné z: <<https://www.dostor.org/2298151>>.

²¹ Blíže viz např. části přehledových studií viz: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, 2019.

²² ANSARI-POUR, Mohammad Ali. The Legal Relationship of a Father with his Illegitimate Child under Islamic and Iranian Law. *Yearbook of Islamic and Middle East Law*. 1999–2000, s. 142, 152 an.

2.1 Domněnky otcovství

I v islámském právu obecně platí pravidlo *mater semper certa est*, matkou dítěte je žena, jež ho porodila, přinejmenším tedy pro sunitskou větev islámu. Ší'a zaujímá odlišný postoj, pro ni je podstatné, či byl oocyt, respektive okamžik oplodnění, blíže se tomuto postoji budeme věnovat později (v kapitole 3.1.2).

Dále platí pravidla připomínající **domněnky otcovství**, jak je známe z našeho rodinného práva. Obecně lze říci, že pokud se dítě narodí manželům, dle většinového názoru ne dříve než šest měsíců od uzavření manželství, má se bez dalšího za to, že otcem dítěte je manžel ženy. K určení šesti měsíců se dospělo za vlády chalífy ʿUmara, jenž přijal zdůvodnění tohoto názoru od ʿAlího.²³ Určení minimální délky trvání těhotenství bylo provedeno odečtením povinné doby kojení dvou let (dle Koránu 2:233) z třiceti měsíců, jakožto doby stanovené pro trvání těhotenství a kojení dle Koránu 46:15 „*Uložili jsme člověku laskavost vůči rodičům jeho; matka jeho jej ve strastech nosila a ve strastech jej porodila a jeho nošení a kojení trvalo třicet měsíců.*“ A i jiného verše „*Matky kojí děti své plné dva roky, a to je pro toho, kdo chce, aby bylo dovršeno kojení.*“ (2:233).

Narodí-li se dítě dříve než po šesti měsících od uzavření manželství, musí být podle většiny sunitských právních škol (až na hanafijskou) kumulativně splněny dvě podmínky – uzavření manželství a navázání intimního styku – pak může své otcovství manžel zpochybnit, popřít jej či označit dítě za své.²⁴

Dalším obecným, ale již ze své podstaty sekundárním způsobem určení otcovství je **uznání dítěte** (*iqrār*) za své, které zná islámské právo i řada kodifikací, pokud ho výslovně upravují.²⁵ Pro uznání je třeba především splnit podmínku „možnosti, pravděpodobnosti legitimního původu“. Ze stávajících právních úprav zmiňme například tu v Iráku, kde je upravena v zákoně o personálním statusu z roku 1959 (čl. 52–54) umožňující uznat dítě za vlastní se všemi právními důsledky bez ohledu na existenci manželské smlouvy. V praxi se dokonce objevil případ, kdy se dítě narodilo několik měsíců před uzavřením manželství

²³ GHANEM, Isam. *Islamic Medical Jurisprudence*, s. 278.

²⁴ Zpochybnění otcovství označením ho za nemanželské dítě (*innahu min zināʾ*) a (ne)určení jeho původu (*thabata nasabih*) se věnuje i hanafijská kodifikace práva personálního statusu, zde i s odkazy na právní úpravu vybraných arabských zemí. QADRÍ, Muhammad Pášá al-Hanafí. *Ahkám aš-šarīʿa fī-l ahwál aš-šachsija*. Díl. 2. Káhira: Dār as-Salám li-t Tibāʾa wa an-Našr wa at-Tawzīʿ wa at-Tardžama, 2006, s. 827 an.

²⁵ Z absence zákonné právní úpravy uznání dítěte za své není možné *a priori* dovodit nemožnost takového uznání, jak ukazuje například judikatura pákistánských soudů, na níž se odkazují A. Shahid a I.A: Khan. Blíže viz: SHAHID, Ayesha – KHAN, Isfandyar Ali. *Pakistan*. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 279.

a soud stvrdil uznání dítěte, což je příklad poměrně benevolentního přístupu iráckých soudů v duchu hledání nejvhodnější interpretace pravidel.²⁶

V Íránu je uznání dítěte za vlastní možné dle občanského zákoníku (čl. 1273) a takové dítě má stejné postavení jako legitimní potomek. Je třeba však splnit několik předpokladů. V první řadě *nasab* musí být možný podle obyčeje (pod tím se rozumí především věkový rozdíl mezi uznávajícím a uznávaným a dále nesmí již ve společnosti existovat povědomí o nelegitimním původu). Za druhé musí být uznání *nasabu* právně možné, typicky dítě nesmí mít *nasab* již presumovaný. Za třetí, dítě si nesmí nárokovat jiná osoba, tj. dítě již nesmí být přiřknuto někomu jinému, respektive jeho *nasab* nesmí být presumován a vázat se k jiné osobě než té, která ho chce uznat. K uznání je třeba tradičně projevu vůle ze strany otce a přijetí, respektive souhlas uznané osoby, je-li již svéprávná. Íránská právní úprava umožňuje i uznání konkludentní, pod nímž se rozumí vystupování muže vůči dítěti, kdy se chová, jako by bylo jeho – požádá o vydání osobních dokumentů, plní výživné atd. Mezi případy uznání *nasabu* dítěte můžeme zařadit i uznání otcovství k dítěti narozeného do neplatně uzavřeného manželství a podle Yassari k uznání docházelo navzdory absenci biologické vazby mezi uznávajícím a uznaným.²⁷

Mezi další sekundární způsoby určení otcovství patří určení otcovství odborníkem **na základě fyziognomické podobnosti** (*qá'if*), představující jeden ze způsobů určení otcovství z doby nevědomosti, tedy před příchodem islámu. Tato metoda je ale zavrhována hanafijskou a málikovskou právní školou. Oporu pro použití metody nalezneme ve sbírce hadíthů od Bucharího v souvislosti s různými způsoby uzavírání manželství. Podle starého obyčeje byl za otce dítěte nevěstky označen ten, komu se dítě nejvíce podobalo. Dalšími metodami jsou důkazy (*bajjina*), míněno typicky na základě svědeckých výpovědí, a v neposlední řadě i vrhání losů (*qur'a*).²⁸

Dále u **domněnky otcovství** platí, že narodí-li se dítě po rozvodu či smrti manžela v přiměřené době, považuje se za otce dítěte (bývalý, zesnulý) manžel. Při určení, co je „přiměřená doba“ po zániku manželství, se právní školy lišily a byly ochotny připustit, že i dítě narozené po zjevně podstatně delší době, než může z medicínského hlediska těhotenství ženy trvat, náleží bývalému či zesnulému manželovi. Podle Málíka, předního představitele málikovské právní školy, může těhotenství trvat až pět let, podle Šáfí'ího čtyři roky, což je postoj i málikovské a hanbalovské právní školy. Podle hanafijské školy to jsou dva roky, podle záhirovské právní školy však jen devět měsíců.²⁹ Většina „moderních“

²⁶ AL-DABBAGH, Hariith. Irac. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 113.

²⁷ YASSARI, Nadjma. Iran. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 76.

²⁸ SHABANA, Ayman. Paternity between Law and Biology: The Reconstruction of the Islamic Law of Paternity in the Wake of DNA Testing. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 2012, Vol. 47, No. 1, s. 222–225.

²⁹ ABÚ ZAHRA, Muhammad. *Al-ahwál aš-šachsija*. [Káhira]: Dár al-Fikr al-'Arabí, [1955], s. 402.

S ohledem na výše uvedené pak právníci neváhali dítě narozené vdově i po dvou letech (hanafíté) či čtyřech letech (málikovci, šáfí'ovci a hanbalovci) přiřknout zesnulému manželovi. U některých právníků se lze setkat

či/a současných učenců zohledňuje již poznatky medicíny a maximální délku těhotenství stanovuje na nejvýše devět měsíců,³⁰ nicméně i tak se naleznou tací, již se striktně drží nejvyšších možných hranic doby těhotenství stanovené *fiqhem*, či dokonce jdou i nad její rámeček.³¹

Také stávající kodifikace práva zpravidla předpokládá maximální dobu těhotenství v délce nejvýše jeden rok, většinou devět nebo deset měsíců. Například podle egyptské právní úpravy trvá těhotenství až jeden lunární rok (čl. 15, z. č. 25/1929), taktéž i podle bahrajnské (čl. 73 z. o rodině), jordánské (čl. 156 z. o rodině), marocké (čl. 135 z. o rodině) a tuniské (čl. 69 z. o personálním statusu). Jemenská úprava stanovuje obvyklou dobu trvání těhotenství na devět měsíců, zároveň však odmítá určit jeho maximální dobu (čl. 128 z. č. 20/1992). V Saúdské Arábii se zdá, že přinejmenším část soudů zohledňuje spíše medicínské hledisko a brány v potaz jsou i nemocniční zprávy.³²

Připuštění zjevně nereálné délky těhotenství může samozřejmě působit až úsměvně a zmínka o něm nadbytečná, ale i zde nalezneme výjimky, například pákistánskou právní úpravu pracující s dvouletou lhůtou (čl. 128 zákona o důkazech z roku 1984).³³ Výše uvedené spolu s dalšími pravidly islámského práva (trest za nařčení z cizoložství a smilstva), by mohlo na první pohled hovořit ve prospěch snahy o přiřknutí otcovství muži, byť by mohly být pochybnosti o tom, zdali je biologickým otcem dítěte. (Vzpomeňme i výše uvedený názor hanafijské právní školy, že *de iure* otcem dítěte je i ten, jehož manželce se dítě narodilo navzdory tomu, že manželství konzumováno nebylo.) Dále doplníme i jednu z obecných presumpcí sunnitské islámské jurisprudence, že otcovství má být spíše potvrzeno (určeno) než zpochybnováno či popřeno. Ostatně zpochybnění či popření má být až tím krajním řešením, jsou-li pro to jasné důkazy.³⁴ Dokonce i některé saúdské autority

dokonce s ještě delší dobou trvání těhotenství – až sedmi let. Šířitští učenci také nebyli jednotní co do délky těhotenství a měli za to, že žena může být těhotná devět, deset měsíců či rok. Konsensus panuje na tom, že však ne déle než jeden rok.

³⁰ Abú Zahra dává egyptskou právní úpravu do kontrastu s názorem hanafijské právní školy (ABÚ ZAHRA, Muhammad. *Al-ahwál aš-šachsija*, s. 402; dále i obecně SHABANA, Ayman. *Islamic Law and Bioethics*. In: EL FADL, Khaled Abou – AHMAD, Ahmad Atif – HASSAN, Said Fares (eds). *Routledge Handbook of Islamic Law*. London: Routledge, 2019.

³¹ D. Krell odkazuje na stanoviska saúdských učenců, například Sáliha al-Fawzána, člena *Stále komise pro vědu a právní stanoviska* (fatwy), podle něhož dítě náleží bývalému manželovi, pokud se narodí do čtyř let od rozvodu/jeho smrti či Ibn Uthajmína, známého a renomovaného saúdského učenice, jdoucího zdá se ještě o krok dále, když se odkazuje na právní názor významného středověkého hanbalovského učenice Ibn al-Qajjima, podle něhož nelze stanovit maximální délku těhotenství, jelikož zde není žádného Zjevení (verše Koránu či hadithu v sunně). K dalším příkladům blíže viz: KRELL, Dominik. *Saudi Arabia*. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 306.

³² S odkazem na článek publikovaný v časopise vydávaném Ministerstvem spravedlnosti Saúdské Arábie a některá konkrétní rozhodnutí saúdských soudů ve věci vypořádání pozůstalosti. KRELL, Dominik. *Saudi Arabia*. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 307.

³³ V judikatuře pákistánského Nejvyššího soudu se uvádí úmysl zákonodárce při stanovení takto z pohledu medicíny nereálné doby. Cílem má být samozřejmě vyhnout se sporům ohledně nasabu. Blíže viz: SHAHID, Ayesha – KHAN, Isfandyar Ali. *Pakistan*. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 277.

³⁴ SHABANA, Ayman. *Paternity between Law and Biology: The Reconstruction of the Islamic Law of Paternity*

jsou ochotny přiknout dítě otci navzdory neregistrování manželské smlouvy a nesplnění všech podmínek pro uzavření manželství.³⁵ Připuštěním podstatně delší doby těhotenství, než je obvyklé (a z hlediska medicíny i možné), lze docílit určení jak matky, tak i otce. Dítě není jeho absencí stigmatizováno, jak je tomu v praxi u nemanželských dětí. Argumentem učenců prvních generací ve prospěch takto dlouho trvajících těhotenství mohla být i praxe uznávaná v rané fázi formování islámské jurisprudence³⁶ a nejedná se tedy pouze o snahu předejít útrapám nemanželského dítěte. Těžko s jistotou říci, jak tomu bylo. Jisté však je, že rozšířením doby trvání těhotenství až na dva roky a přiknutím dítěte manželovi lze úspěšně minimalizovat počet nelegitimních potomků ve společnosti.

Zároveň se tím otevírá otázka, zda je pro určení otcovství primárně podstatné biologické kritérium, či kritérium právní. Nalezení odpovědi na tuto otázku je dnes, v době možností analýzy DNA, o to urgentnější a bude hrát roli i při rozhodování o přípustnosti dárcovství gamet (o němž bude pojednáno níže v kap. 3.1).

in the Wake of DNA Testing. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 2012, Vol. 47, No. 1, s. 220.

³⁵ KRELL, Dominik. *Saudi Arabia*. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 304.

³⁶ SHAHAM, Ron. Revealing the Secrets of the Body: Medical Tests as Legal Evidence in Personal Status Disputes in Modern Egypt. *Medicine and Law*. 2003, s. 144.

2.2 Určení otcovství pomocí testu DNA

Není-li možné určit otcovství na základě výše uvedených domněnek, nabízelo by se určení otcovství na základě jiného vhodného důkazu, a to **analýzy DNA**. Opět je třeba zdůraznit, že tento způsob určení otcovství je v muslimském prostředí sporný a je třeba na tento potenciální důkaz otcovství nazírat, stejně jako na metody asistované reprodukce, ve dvou rovinách – jak je otázka diskutována muslimskými učenými (například ve *fatwách* jednotlivých učenců či komisí, výborů pro vydávání *fatew* nejrůznějších institucí) a jak na ni pohlíží „státní“ právo muslimských zemí, tj. jak je upravena v konkrétních právních předpisech vydaných státem, pokud existují.

Fatwu lze obecně přirovnat k právnímu stanovisku, posudku, který je vydán ve většině případů na žádost a není právně závazný (ledaže by státní právo stanovilo odlišné pravidlo) a vynutitelný. Tím samozřejmě není jakkoli snižována její moc, ta se však odvíjí od přesvědčení věřících, jenž ji často přijímá, jako by závazná byla. *Fatwu* může vydat typicky jednotlivec, *muftí*, nebo komise, výbor, jenž může být spjat s nějakou institucí a vydává „oficiální“ *fatwy*. Tak je tomu v Egyptě v případě Velkého muftího Egypta, Velkého šejcha al-Azharu, *Výboru pro vydávání fatew* al-Azharu či *Dár al-Iftá' al-Misrija* („Domu pro vydávání *fatew*“, státní instituci pověřené vydáváním *fatew*). V Saúdské Arábii představuje *Rada seniorních učenců* orgán kompetentní k vydáváním *fatew* dotýkajících se saúdské společnosti. I na nadnárodní úrovni se lze setkat s nejrůznějšími radami a komisemi, typicky je přinejmenším brán v potaz právní názor *Rady Akademie islámského fiqhu* (při Muslimské světové lize) a *Mezinárodní akademie fiqhu* (při Organizaci islámské spolupráce), první se sídlem v Mekce a druhá v Džiddě. Obě organizace pravidelně pořádají konference, setkání odborníků, učenců za účelem debat a zaujetí stanoviska k soudobým otázkám. Zatímco u sunnitů v zásadě neexistuje formální hierarchie učenců či organizací mající nutně vliv na závaznost *fatew*, situace u ší'itů je odlišná. V ší'itském prostředí hraje podstatnou roli osoba vydávající *fatwu* a právní stanoviska vysoce postavených učenců (*mardžá'a taqlíd*) s vysokou kompetencí k interpretaci práva a nalézání odpovědí na ve „zdrojích práva“ neřešené otázky mají být následována. Řada ší'itských duchovních tak ovlivňuje věřící ve svých zemích (v Íránu, Iráku či Libanonu), ale i mimo ně. Mezi takové osobnosti lze řadit velkého ájatolláha Sajjida 'Alího al-Sistáního či již zesnulého velkého ájatolláha Sajjida Muhammada Husajna Fadlalláha.

Vraťme se zpět k otázkám určení otcovství ve *fatwách*, a podívejme se na *fatwu* egyptského *Dár al-Iftá' al-Misrija* v otázce určení otcovství. Jeho vyjádření je poměrně jasné. Zdůraznil, že zatímco pro určení (dle sunnitského *fiqhu*), kdo je matkou, je rozhodné „**genetické**

(biologické) kritérium³⁷, u otce je to kritérium „právní“, tj. typicky existence platně uzavřené manželské smlouvy, případně manželské smlouvy trpící vadou či existence „omylu“ (viz výše *šubha*). Jinými slovy, opět je aplikováno pravidlo *walad li-l firáš*. Výsledek DNA testu je právně irrelevantní a soud jej nesmí připustit jako důkaz prostředek při určení otcovství.³⁸ Nabízí se, že rezervovaný přístup řady učenců je veden obavou, že kdyby byla obecně připuštěna analýza DNA v oblasti rodinného práva, mohlo by být manželem úspěšně popřeno otcovství dítěte narozeného jeho manželce. V důsledku toho by dítě bylo nelegitimním potomkem a zároveň by bylo prokázáno cizoložství ženy, manžel by se tudíž mohl domáhat finanční kompenzace od své manželky.³⁹ Stejně tak by ale při otázce (ne) dovolenosti analýzy DNA při popření otcovství dítěte narozeného vdané ženě bylo možné argumentovat, že přednost má určení původu na základě pravidla *walad li-l firáš*, jelikož toto pravidlo je „silnější než ostatní“. ⁴⁰ Zůstaneme-li v egyptském prostředí, můžeme zmínit opačný postoj bývalého děkana fakulty šarí'y na Univerzitě al-Azhar, Ra'fat Uthmána, podle něhož je možné určit otcovství na základě analýzy DNA jak v případě nalezenec, tak i sporu o otcovství dítěte narozeného z nedovoleného styku (ať už konsenzuálního, či nikoli).⁴¹ Podíváme-li se do ší'itského prostředí, řada ší'itských učenců se vyjádřila naopak ve prospěch použití testů DNA, dokonce i v případech, kdy by mohly vést k popření, respektive změně *nasabu*.⁴²

Jde-li o to, jak se k testům DNA staví jednotlivé právní řády, jejich přístupy se liší – od právních úprav neumožňujících testy DNA pro určení otcovství po právní úpravy jej připouštějící jako komplementární k jinému důkazu, nebo dokonce samostatně. Samostatnou otázkou je přípustnost testu DNA k popření otcovství, především proto, že test by mohl posloužit jako důkaz nedovoleného pohlavního styku, což by mělo právní dopady pro rodiče, stejně jako dopady právní a společenské pro dítě. Na příklad bahrajnská právní úprava ve svém čl. 74 písm. c) stanovuje, že otcovství je možné určit provedením „důkazního řízení“. Jordánská právní úprava (čl. 157 z. o personálním statusu) při určení původu dítěte (*nasabu*) narozeného manželům vedle určení pomocí pravidla *walad li-l firáš*, uznání otcovství

³⁷ Je třeba ale říci, že podle sunnitů je matkou ta, co porodila, a předpokládá se zároveň i biologická shoda mezi matkou a dítětem, neboť dárčovství oocytů není pro ně přípustné, stejně jako náhradní mateřství.

³⁸ Establishing a child paternity. In: *Dár al-iftá' al-Misrjá*. [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <<http://dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6034>>.

³⁹ SHAHAM, Ron. Revealing the Secrets of the Body: Medical Tests as Legal Evidence in Personal Status Disputes in Modern Egypt. *Medicine and Law*. 2003, s. 147, analýza soudního rozhodnutí z roku 1942 viz Law versus Medical Science: Competition between Legal and Biological Paternity in an Egyptian Civil Court. *Islamic Law and Society*. 2011, s. 222 an.

⁴⁰ UTHMÁN, Ra'fat. Vaterschaft aus unehelichen Geschlechtsverkehr. In: EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechts tradition*. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Thomas Eich. Freiburg: Herder, 2008, s. 72.

⁴¹ UTHMÁN, Ra'fat. Vaterschaft aus unehelichen Geschlechtsverkehr. In: EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechts tradition*. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Thomas Eich. Freiburg: Herder, 2008, s. 73.

⁴² Toto uvádí Nadjma Yassari po obslání celé řady ší'itských duchovních prostřednictvím nejruznějších webových stránek poskytujících *fatwy*, mezi nimiž byli i vysoce postavení duchovní, velcí ájatolláhové (např. Naser Makarem Shirazi, Mohammad Taqi al-Modarresi či Yousef Saanei.), všichni měli zaujmout jednoznačné stanovisko ve prospěch použití testu DNA. YASSARI, Nadjma. Iran. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 78.

a určení otcovství na základě svědeckých výpovědí umožňuje i použití jednoznačných vědeckých metod spolu s pravidlem *walad li-l firáš*, a to od roku 2010. Pozdější novelizace zákona umožnila od dubna roku 2019 určit otce bez ohledu na existenci manželství.⁴³ Zákon o právu personálního statusu ve Spojených arabských emirátech ve svém článku 89 rozlišuje mezi důkazy (podle *fiqhu*, tj. typicky svědeckými výpověďmi) a vědeckými metodami (na základě jejichž použití vznikají důkazy), kam lze zařadit mimo jiné i DNA testy. Testy však lze použít pouze v případě dítěte narozeného manželům, jak uvádí Důvodová zpráva k zákonu, a soudní praxe tomu odpovídá.⁴⁴

I nadále je podle některých právních úprav tedy podstatný princip *walad li-l firáš* a moderní metody jsou jen podpůrnými metodami, případně metodami využívanými jen omezeně – v některých případech a po důkladném zvážení konkrétní situace. Jinými slovy je zde citelná obava o plošné použití DNA testů, byť jen pro oblast práva personálního statusu, a ne jako způsob prokázání spáchání trestného činu *ziná'* (k tomuto trestnému činu viz níže). K podobnému závěru, zdá se, dospěla i pákistánská judikatura vyšších soudů ohledně možnosti použití DNA testu při určení otcovství, a to dokonce i když právní úprava neumožňuje zohlednit tento důkazní prostředek při rozhodování o otcovství dítěte.⁴⁵

Zajímavé je, že využití důkazního prostředku v podobě analýzy DNA může být sice v některých státech dovolené, ale zároveň nemůže posloužit k popření *nasabu* určeného podle principu, že dítě „patří“ do manželského lože. Toto se promítlo např. i do postoje soudů Spojených arabských emirátů, kde Kasační soud v Abú Dhabí v roce 2010 rozhodl v neprospěch navrhovatele popírajícího otcovství k synovi své manželky navzdory tomu, že testy DNA prokázaly opak, a svou pozici opět stvrdil v rozhodnutí z roku 2012 ohledně otcovství čtyřleté holčičky.⁴⁶ Stejně rozhodovaly íránské soudy, počínaje rozhodnutím Íránského nejvyššího soudu z roku 2013, v němž bylo rozhodnuto ve prospěch dívky (dcery zesnulého muže), že je způsobilým dědicem bez ohledu na výsledky testů DNA prokazující, že mezi nimi není biologické pouto.⁴⁷ Zesnulý muž se choval k dívce, jako by byla jeho dcerou, narodila se do manželství s jeho první ženou, a tak z pohledu práva byla jeho legitimním potomkem s právy, mimo jiné i s právem dědit po svém zesnulém otci. Právě potenciální zásah do postavení dítěte představuje brzdu pro využití testů DNA v plném

⁴³ K pozadí debat a k soudní praxi, kdy provedení testů DNA nařizují především odvolací soudy blíže viz: ENGELCKE, Dörthe. Jordan. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 141.

⁴⁴ MÖLLER, Lena-Maria. United Arab Emirates. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 356.

⁴⁵ SHAHID, Ayesha – KHAN, Isfandyar Ali. *Pakistan*. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 279–281.

⁴⁶ MÖLLER, Lena-Maria. United Arab Emirates. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 357–358.

⁴⁷ YASSARI, Nadjma. Iran. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 78–79.

rozsahu, jelikož by mohly vést k popření *nasabu* dítěte narozeného do manželství, čehož se učenci, jak bylo uvedeno výše, obávají. Zdá se, že soudy v některých zemích jsou si tohoto nebezpečí plně vědomy, snaží se chránit práva jednotlivce a testy sice připouštějí, ale omezeněji. Vedle Íránu se tomu zdá být stejně i v Iráku, byť zde některá soudní rozhodnutí umožnila prolomit vazby založené na principu *walad li-l firás* a pomocí testů DNA za účelem nalezení pravdy, jiná pozdější rozhodnutí Kasačního soudu opět zdůrazňovala nutnost držet se základního šar'atského principu.⁴⁸

Ještě dále jde tuniská právní úprava, která podle čl. 75 z. o personálním statusu v případě sporu o otcovství mezi manžely umožňuje použití jakéhokoli zákonem dovoleného důkazního prostředku (tedy i testu DNA). V případech opuštěných dětí a dětí neznámého původu (bez otce i matky) připouští i genetickou analýzu, aniž by (výslovně) vyžadovala existenci manželské smlouvy (čl. 3 z. č. 75/1998 o určení rodinného jména pro opuštěné děti a děti neznámého původu), u nemanželských dětí pak na návrh osoby s bezprostředním, přímým zájmem, otce, matky nebo státního zástupce dovoluje domáhat se určení otcovství před soudem prvního stupně.

⁴⁸ Al-Dabbah odkazuje mj. na rozhodnutí Kasačního soudu z roku 2009, v němž vyhověl navrhovatelé a označil ho za otce dcery, jež se narodila jeho bratrovi a švagrové (navzdory tomu, že byli neplodní) a na rozhodnutí rozšířeného civilního senátu Kasačního soudu z roku 2013 o použití testu DNA ve věci popření biologického pouta mezi zemřelým vojákem a jeho dcerou. AL-DABBAGH, Harith. Iraq. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 116.

2.3 Dítě narozené nesezdanému páru a jeho rodové vazby

Právní a sociální status „**nemanželských dětí**“⁴⁹ (tedy dětí narozených svobodně ženě, nevěrné manželce či znásilněné ženě) je podle islámského práva odlišný od dětí narozených manželům, a to v mnoha ohledech. V těchto případech je jasné, že matkou dítěte je žena, která ho porodila, ale problém představuje určení otcovství.

V případě **svobodné, neprovdané ženy** se biologický otec (podle většinového názoru zastupovaného v sunnitském *fiqhu*) automaticky nestává otcem dítěte z důvodu absence (platně) uzavřené manželské smlouvy. Pouze minorita učenců, mezi nimi např. Hasan al-Basrī a později i Ibn Qajjīm či Ibn Tajmīja, je ochotna přiklonit dítě biologickému otci,⁵⁰ na příklad za podmínky, že se podvolí uložení sankce *hadd*⁵¹ či/a uzavře se ženou dodatečně manželství nebo si pro sebe dítě nárokuje.⁵² Zdá se, že právní názor obou hanbalovských učenců rezonuje i s částí soudců v Saúdské Arabii, kteří jsou pro umožnění určení otcovství i k nemanželskému dítěti. Rozhodnutí Nejvyššího soudu z roku 2014 dokonce uložilo soudcům se rozhodnout v konkrétním daném případě pro aplikaci jednoho ze dvou konkurujících právních názorů – mezi právním názorem, podle něhož není možné určit otcovství dítěte narozeného neprovdané ženě, a tím, podle něhož to možné je.⁵³ Druhý názor se totiž opírá o premisu, že pravidlo *walad li-l firás* se implicitně vztahuje jen na manžele, respektive na dítě narozené manželům, a ne na svobodné osoby, tj. osoby nesezdané. V praxi samozřejmě není vyloučeno, aby bylo po početí dítěte uzavřeno manželství tak, aby se dítě narodilo do dle *fiqhu* stanovené doby, tj. minimálně šest měsíců od jeho uzavření.

⁴⁹ Bentlage navrhuje dnes používat spíše termínu „neuznaný původ“ namísto tradičního „osoby neznámého původu“ (*madžhúlú an-nasab*), protože pomocí testu DNA jsme již schopni určit, kdo je rodičem. BENTLAGE, Björn. Legislating for Benefit of Childern Born out of Wedlock. *Die Welt des Islams*. 2015, Vol. 55, No. 3/4, s. 378–412.

⁵⁰ Tuto pozici za správnou považuje i Uthmán, mimo jiné i z důvodu, že dítě nebude považováno za bastarda a neponese si společenské stigma. UTHMÁN, Ra'fat. Vaterschaft aus unehelichen Geschlechtsverkehr. In: EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Thomas Eich. Freiburg: Herder, 2008, s. 77.

⁵¹ *Hadd* je druh trestu ukládaný za nejtěžší provinění obsažená v Koránu, vůči limitům Božím (*hudúd*). Do této oblasti trestního práva spadá na příklad cizoložství a smilstvo, nařčení z cizoložství a smilstva, loupež, krádež a opilství.

⁵² UTHMÁN, Ra'fat. Vaterschaft aus unehelichen Geschlechtsverkehr. In: EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, s. 75.

⁵³ D. Krell dokonce odkazuje na osobní rozhovor se soudcem odvolacího soudu v Rijádu, al-Chudajrím, podle něhož soudy v praxi přiklonou dítě biologickému otci, nicméně z důvodu „podpory a zachování správného morálního chování“, což ale není přiznáváno veřejně. KRELL, Dominik. Saudi Arabia. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 312–313.

V tomto případě by se manžel považoval za otce dítěte.⁵⁴ Zdá se, že ani nedodržení podmínky minimální doby trvání manželství (oněch šest měsíců) není v některých zemích nutně překážkou pro určení otcovství dítěte a soudy mohou být ochotny za určitých podmínek přikhnout otcovství k dítěti narozenému mimo úředně uzavřené manželství.⁵⁵

V úvahu přichází dále případ, kdy sice byla uzavřena smlouva, která je podle islámského a/či státního práva neplatná, ale s ohledem na okolnosti uzavření manželství lze usuzovat na „pouhý“ omyl (*šubha*, viz kapitola 2). Za otce dítěte je pak označen muž, s nímž žena otěhotněla.⁵⁶

V Íránu je možné, aby muž uznal dítě za své bez ohledu na existenci platné manželské smlouvy a došlo tak mezi nimi ke vzniku právního pouta, *nasabu*, což by s sebou neslo i vzájemná práva a povinnosti v rodiněprávních vztazích. Samozřejmě by toto jednání vyvolalo společenskou reakci, nicméně v rovině trestněprávní by nemuselo mít nutně za následek uznání vinným ze spáchání *ziná'*, jelikož takovéto uznání není dostačujícím důkazem.⁵⁷

Na případ těhotné svobodné ženy či svobodné matky a nevěrné manželky (viz níže) tradičně islámské právo pohlíží i prismatem trestního práva, jelikož se tyto osoby dopustily s největší pravděpodobností právem zakázaného jednání, těžkého zločinu označovaného jako cizoložství či smilstvo (*ziná'*). Je všeobecně známo, že islámské právo za takový delikt ukládá velmi tvrdé sankce (bičování nebo kamenování v závislosti na rodinném stavu pachatele), a i když tento druh trestu není státními soudy ve většině muslimských zemí ukládán a je volen typicky trest odnětí svobody, případně méně citelný tělesný trest, následné sociální vyloučení ženy a stigma, jež si nese, je stále značné – bez ohledu na případnou ochranu poskytovanou na příklad podle málikovské právní školy⁵⁸.

⁵⁴ Toto je stanovisko i Abú Hanífy, jenž neměl problém s tím, aby manželství ve své podstatě následně „legalizovalo“, aby se dítě narodilo do manželství, respektive zakrylo nedovolený sexuální styk. Toto je stvrzeno i ve *fatwé* vydané *Dár al-Iftá' al-Misrjja*, jež odpovídala na otázku, zda je takové dítě způsobilé dědit po svém otci. Zdá se, že podobného názoru byl i ájatlóh Chomejní, podle něhož legitimním potomkem bylo i dítě narozené manželskému páru za situace, kdy se neví, zda je výsledkem jejich předmanželského intimního styku, či až manželského. If a child is conceived before marriage, is he or she entitled to share in their father's inheritance when he dies? In: *Dár al-Iftá' al-Misrjja*. [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <<https://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=8309>>; YASSARI, Nadjma. Iran. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, s. 75.

⁵⁵ Blíže viz např. Hoffman v přehledové studii k Maroku či Engelcke (a další) in: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, 2019.

⁵⁶ Toto byl zřejmě názor i ájatlóhá Chomejního, jenž se měl ve svých spisech, na něž odkazuje ve svém článku Ansari-Pour, vyjádřit, že v případě „omylu“ je možné dítě přikhnout jak matce, tak otci. Vedle tohoto případu je dítě považováno za legitimního potomka i tehdy, když bylo zplozeno náměsíčným člověkem, duševně chorým či osobou pod vlivem nedovolených látek (alkoholu) za předpokladu, že se do stavu neuvedla úmyslně. ANSARI-POUR, Mohammad Ali. The Legal Relationship of a Father with his Illegitimate Child under Islamic and Iranian Law. *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*. 1999–2000, s. 144.

⁵⁷ YASSARI, Nadjma. Iran. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdiction*, s. 77.

⁵⁸ Blíže viz např. SERANO, Delfina. Paternity and Filiation according to the Jurists of al-Andalus: Legal

V případě **provdané nevěrné ženy** si lze představit dvě odlišné situace: Buď je manželka shledána soudem vinnou z trestného činu cizoložství, nebo je z něj nařčena svým manželem, což s sebou taktéž nese právní následky (viz níže). Důkazním prostředkem pro prokázání výše uvedeného trestného činu smilstva, kterého se dopustila neprovdaná žena, a cizoložství, spáchaného vdanou ženou, je doznání ženy, že se dopustila zakázaného pohlavního styku, a to vědomě a dobrovolně. Dalším důkazním prostředkem jsou svědeckví čtyř očitých mužských svědků, kteří musí být muslimy. Pro prokázání spáchaní tohoto zločinu, zvaného **ziná'**, je třeba, aby svědci ve svých výpovědích popsali nedovolený intimní (pohlavní) styk dvou osob (muže a ženy) a zároveň se jejich výpovědi musí shodovat do nejmenšího detailu.⁵⁹ Není-li takových svědků či doznání, pak může muž svou domněle nevěrnou manželku nařknout z cizoložství, přičemž primárním cílem tohoto nařčení by mělo být (podle některých právníků) **popření otcovství** dítěte.

Nezdá se však, že by popření otcovství bylo samotným Muhammadem podporováno, jak lze usuzovat na základě hadíthu o dítěti „tmavší barvy pleti“, jež se narodilo manželce beduína. Podle tohoto hadíthu si nebyl beduín jist otcovstvím dítěte z důvodu odlišného odstínu barvy pleti. Muhammad si vypomohl paralelou s barvou srsti velbloudů, argumentoval, že dítě mohlo podědit barvu pleti po svých předcích a označil beduína za otce.⁶⁰ Popřít otcovství je možné za pomoci procesu zvaného **li'án** (Korán, 24:6–9).⁶¹ Na základě několika po sobě jdoucích přísah učiněných zpravidla před soudem může muž docílit nezrušitelného rozvodu manželství a s konečnou platností popřít otcovství dítěte manželky. **Li'án** představuje v zásadě jediný a omezený způsob,⁶² jak popřít otcovství dítěte. Tento proces dodnes v arabských zemích umožňují zejména úpravy jemenská (čl. 109–112 z. č. 20/1992, o personálním statusu), ománská (čl. 118 z. o personálním statusu), bahrajnská (čl. 73, 78 z. o rodině)⁶³ a jordánská (čl. 163 z. o personálním statusu z r. 2010). Poslední zmiňovaná úprava představuje restriktivní přístup k popření otcovství tím, že stanoví takové přísné podmínky, které vlastně popření otcovství znemožňují: Narodí-li se dítě do manželství (i neplatně uzavřeného či uzavřeného jako výsledek pohlavního styku v „omylu“ *al-waf' bi-šubha*, jak bylo vysvětleno ve druhé kapitole, pak je možný **li'án** jen tehdy, když se žena

Doctrines on Transgression of the Islamic Social Order. *Imago Temporis. Medium Aevum*. 2013, No. 7, s. 72.

⁵⁹ Blíže viz např. BEZOUŠKOVÁ, Lenka – LOJEK, Antonín. Adultery and Fornication in Historical Perspectives. *The Lawyer Quarterly*. 2015, no. 4, s. 261–285.

⁶⁰ Hadíth č. 6847, ze sbírky Sahih od al-Buchářiho. Dostupné na: <<https://sunnah.com/bukhari:6847>>.

⁶¹ Jde o sérii přísah předvídanou Koránem 24:6–8, kdy muž obviní svou ženu z cizoložství a ta se nařčení brání. Dokončením celého procesu přísah je manželství rozvedeno (podle části právních škol je třeba ještě soudního rozhodnutí) a otcovství (ne)narozzeného dítěte popřeno. Nedokončení přísahy ze strany muže je sankcionováno stejně jako nařčení z cizoložství bez důkazu a nevyšlo-li žena stanovený počet přísah, považuje se to za její přiznání viny a dítě zůstává *de facto* bez otce. Otázkou je, zda muž může pomoci **li'ánu** úspěšně popřít otcovství i po jiném druhu rozvodu (tj. rozvodu, který není předpokládán ve výše zmiňovaných verších) a případně, do jakého okamžiku je třeba s **li'ánem** započít. Blíže viz např. SHABANA, Ayman. Negation of Paternity in Islamic Law between **Li'án** and DNA Fingerprinting. *Islamic Law and Society*. 2013, s. 157–201.

⁶² Obzvláště podíváme-li se na pravidla popření otcovství stanovená hanafijským *fiqhem* tak, jak jsou formulována v Kodifikaci Qadriho Paši z roku 1875. Předvídají se nejen lhůty pro popření otcovství, ale i nejrůznější výjimky, kdy naopak popřít otcovství není možné (navzdory rozvodu manželství pro nařčení z cizoložství), viz čl. 336 an.

⁶³ Tento zákon se vztahuje jen na sunnitské obyvatelstvo Bahrajnu, bahrajnští š'ité se řídí nekodifikovanými pravidly.

přizná k nedovolenému styku. Dále není možný *li'án* po uplynutí lhůty jednoho měsíce od narození dítěte či od okamžiku, když se muž dozvěděl o slehnutí své ženy, když dítě explicitně nebo implicitně uznal nebo když byl proveden DNA test. Zároveň platí, že pokud je již započato řízení a soud uloží muži povinnost podstoupit test DNA a ukáže se, že je biologickým otcem dítěte, pak soud nepřivolí k provedení *li'ánu*. Obdobné restriktivní podmínky stanoví i úprava v Saúdské Arábii.⁶⁴

Mimo arabský svět zmiřme situaci v Íránu, kdy samotná procedura *li'ánu* není upravena a dodržují se pravidla daná islámským právem. Manželé musí v procesu vyřknout odpovídající formule v arabském jazyce před soudcem se zvláštním oprávněním. Některá pravidla jsou již upravena předpisem a manžel matky dítěte tak má možnost popřít otcovství v prekluzivní lhůtě dvou měsíců ode dne, kdy se o narození dítěte dozvěděl, a úspěšné završení procesu má za následek nejen pozbytí práv v oblasti dědického práva, ale i rozvod manželství a zrušení *nasabu* k manželovi matky dítěte.⁶⁵

V souvislosti s cizoložstvím a těhotenstvím **provdané ženy** se nabízí otázka: Je možné, aby byl manžel označen za otce dítěte narozeného jeho cizoložné manželce (jakožto výsledku cizoložství), i když jeho otcem není? Sunnitští učenci odpověděli, že ano, a na takové odpovědi panuje konsensus.⁶⁶ Připomeňme si princip *walad lil-firáš*, jehož podstatou je přisouzení otcovství dítěte manželovi matky, jelikož on je „pánem lože“ (*sáhib al-firáš*), jemu náleží právo sdílet s ní lože a mít přístup k jejím intimním partiím (proto i někdy označení *sáhib ar-rahm*). Jde tedy o princip, jenž zohledňuje kritérium právní, a nikoli nutně biologické či genetické. Jinými slovy, otcem se stává muž, má-li právní titul ke sdílení lože s ženou. U cizoložné ženy lze dokonce odvrátit trestněprávní postih a určit otcovství dítěte tím, že manžel si dítě „nárokuje“, označí je za své, a to bez ohledu na případné pochybnosti o biologickém otcovství. Kolize mezi imperativem potrestat domněle cizoložnou ženu a imperativem podobným *in dubio pro reo*⁶⁷ je tedy vyřešena ve prospěch pochybností a ve prospěch jak odvrácení trestněprávního postihu, tak zabránění stigmatizaci dítěte narozeného ze zakázaného aktu.⁶⁸

⁶⁴ Blíže viz studie obou zmiňovaných zemí v: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdiction*.

⁶⁵ YASSARI, Nadjma. Iran. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdiction*, s. 79.

⁶⁶ UTHMÁN, Ra'fat. Vaterschaft aus unehelichen Geschlechtsverkehr. In: EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, s. 74.

⁶⁷ „Vyvaruj se hudúd [uložení trestněprávních sankcí] kdykoli k tomu nalezněš příležitost“, hadith ze sbírky ibn Mádží, objevující se v podobných verzích, typicky „Vyvaruj se hudúd v případech pochybnosti/nejasnosti (šubhát)“.

⁶⁸ RABB, Intisar A. *Doubt in Islamic Law. A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 119.

Dítě narozené mimo manželství je někdy zvané **walad az-ziná'** („bastard“),⁶⁹ případně *ibn harám* („dítě hříchu“) a je někdy považováno dokonce za zdroj hříchu.⁷⁰ Proroku Muhammadovi je připisován výrok, podle něhož nemanželské dítě nevstoupí do ráje. Takové dítě nemá zpravidla v zemích sunnitského islámu *de iure* otce – manžel usvědčené nevěrné ženy jím být nemůže a její milenec taktéž ne, jelikož „nemá právní titul ke sdílení lože“ s ženou a jiné možnosti určit otcovství v sunnitském *fiqhu* nebývají přípustné (a často nejsou přípustné ani podle státních právních úprav). Nemožnost určit otce s sebou přináší i další překážky – již při vystavení rodného listu či určení občanství.⁷¹ Byť by dítě mělo *de facto* otce – otce, jenž by o něj pečoval a fakticky ho i finančně zabezpečoval –, nemá k němu zpravidla *de iure* vztah⁷² (mimo jiné po sobě vzájemně nedědí) a nemá ani právní vztah k otcově rodině. Obdobnou pozici zastávají i zajdíja a (fátimidská) ismá'ilija, další odnože ší'itského islámu.⁷³ Jde opět o poměrně velké stigma v tradiční společnosti⁷⁴ s přesahem do práva.

Agnátská linie je i z hlediska práva totiž podstatná, mj. se obvykle má za to, že agnátské příbuzní zpravidla vystupují jako *walí* („zákonný“ zástupce) nezletilého, jejich povinnosti je hradit (či se na ní podílet) kompenzaci újmy způsobené rodinným příslušníkem v důsledku některých trestných činů, podle šáfi'ovské a hanafijské právní školy mají vyživovací povinnost vůči ostatním rodinným příslušníkům atd.

Podobné stigma si často nese i sirotek-**nalezenec** (*laqit'*),⁷⁶ tedy dítě, jež nedospělo do věku pohlavní zralosti (*bulúgh*), případně zletilosti, „je nalezeno na ulici a nezná svůj *nasab* [původ]“⁷⁷. Předpokládá se, že by mohlo být dítětem počatým z mimomanželského styku. Případů nalezců se zdá být relativně hodně, často bývá zmiňován příklad Maroka.

⁶⁹ Dítě narozené z mimomanželského styku, kdy se muž a žena dopustí *ziná*, je označováno jako *walad az-ziná*. Dítě narozené manželce, k němuž popřel otcovství manžel pomocí procedury *ifán*, se nazývá *walad al-mulá'ana*.

⁷⁰ Muhammad al-Báqir (Abú Džafar) se měl dokonce vyjádřit, že *walad az-ziná* je výsledkem nejen jednání osob, co se dopustily *ziná*, ale i výsledkem jednání ďábla a že ve *walad az-ziná* není nic dobrého. KOHLBERG, Etan. The Position of the Walad Zinā in Imāmī Shī'ism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1985, Vol. 48, No. 2, s. 238.

⁷¹ BENTLAGE, Björn. Legislating for Benefit of Childern Born out of Wedlock. *Die Welt des Islams*. 2015, Vol. 55, No. 3/4, s. 393 an.

⁷² Ze sunnitských právních škol je schopná jen hanbalovská právní škola dovodit vznik právního pouta, *nasabu*, k otci navzdory absenci manželské smlouvy, a to jen v případě dítěte neprovdané ženy. Blíže k argumentaci čtyř právních škol viz EICH, Thomas. *Constructing Kinship in Sunni Islamic Legal Texts*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soray (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*. New York: Berghan Books, 2012, s. 31 an.

⁷³ KOHLBERG, Etan. *The Position of the Walad Zinā in Imāmī Shī'ism*, s. 249.

⁷⁴ Clarke ve své knize zmiňuje i vyjádření šejcha Muhammada Kana'ana, sunnitského učenice odvolacího šari'atského soudu v Libanonu, a jeho vysvětlení důležitosti znalosti o svém *nasabu* (původu). „Humanity is distinguished by *nasab*, and the nobility [*karāmah*, perhaps 'self-respect', or 'dignity'] of a person issues from the nobility of his *nasab*; thus the person without *nasab* has no nobility, the bastard [*walad al-zinā*] or foundling [*laqit'*] for example.“ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Oxford: Berghan Books, 2009, s. 95.

⁷⁵ U sirotka neznámého původu se používá termínu *laqit'*, u sirotka (ať už bez otce či i bez matky) s jasným původem naopak *jatim*.

⁷⁶ BÜCHLER, Andrea – SCHNEIDER KAYASSEH, Eveline. *Fostering and Adoption in Islamic Law. EJIMEL*. 2018, Vol. 6, s. 38.

⁷⁷ SONBOL, Amira al-Azhary. *Adoption in Islamic Society: A Historical Survey*. In: FERNEA, Elizabeth Warnock. *Children in the Muslim Middle East*. Austin: University of Texas Press, 1995, s. 52.

Obdobně může být stigmatizováno i dítě narozené z „tajného“, neregistrovaného manželství (viz pozn. 5), u něhož často není možné určit legálně otcovství.

Na tomto místě je třeba poukázat na rozdíly mezi sunnitským a ší'itským *fiqhem* co do (ne)možnosti určit otcovství a mateřství k nemanželskému dítěti. Na rozdíl od sunnitského *fiqhu*, jehož se týká výklad výše, ší'itský *fiqh* pohlíží na původ nemanželského dítěte odlišně: dítě nemá ani matku, ani otce a nedědí po žádném z nich.⁷⁸ Postavení *walad az-ziná'* u ší'y dvanácti imámů je odlišné i v jiných aspektech. *Walad az-ziná'* na příklad nemůže vést modlitbu, případně to není doporučováno, je sporné, zda je přípustné přijmout od něj svědeckou výpověď (což byl historicky jeden z nejdůležitějších důkazních prostředků). I v oblasti rodinných vztahů na *walad az-ziná'* dopadají specifická pravidla, respektive je rozporně vyhodnocována (ne)vhodnost uzavření sňatku s dívkou počatou z nemanželského vztahu a (ne)vhodnost zplodit s ní potomky, v oblasti trestního práva je zase odlišně vypočítávána kompenzace újmy způsobená zabitím *walad az-ziná'*. Pro účely této studie ale nejsou tyto odlišnosti až tak podstatné a snahou je pouze ilustrovat, kam až mohou sahát právní důsledky trestného činu *ziná'* pro dítě počaté z tohoto činu.

Na druhou stranu v Íránu je dítě považováno za nelegitimního potomka, ale za otce (i v rodném listě) je označen muž, jenž se dopustil cizoložství nebo smilstva, jakožto „otec dle obyčeje“ (persky *pedar-e ʿorfī*)⁷⁹. Právní vztah mezi otcem a nelegitimním potomkem se co do práv a povinností dle íránského občanského zákoníku příliš neliší. Až na jednu, avšak podstatnou věc: Nelegitimní dítě není způsobilé po svém otci „dle obyčeje“ v souladu s íránskou právní úpravou dědit (viz článek 1167 íránského občanského zákoníku, podle něhož dítě narozené ze *ziná'* nenáleží pachateli).

Klíčem k porozumění odlišného přístupu k určení otcovství nelegitimního potomka se zdá být rozdílné pojetí „původu“, **nasabu u sunnitů a u ší'itů**, čímž argumentuje Naef a ukazuje zároveň dopady odlišného postoje k určení otcovství u ší'itů na (ne)možnost dárce otcovství gamet⁸⁰. Ší'ité, jak předkládá ve své studii Naef, při své argumentaci vycházejí především z těchto veršů Koránu o stvoření člověka a určení příbuzenských vazeb:

„A On je ten, jenž stvořil z vody smrtelníka (*chalaqa min al-má'*) a učinil mu přímé a přisvagené příbuzenstvo (*nasaban wa sihran*). A Pán je všemohoucí.“ (súra 25, *Spásné zjevení*, verš 54).

„Věru jsme člověka stvořili z kapky semene (*min nutfá*), ze směsí (*amšádž*), zkoušejíce jej.“ (súra 76, *Člověk*, verš 2)

⁷⁸ Děti matky/otce, je(n)ž je *walad az-ziná'*, dědí po svém rodiči a naopak, stejně tak dědí její/jeho manžel/ka. Není-li jich, pak dědictví připadá imámovi. KOHLBERG, Etan. *The Position of the Walad Zinā in Imāmī Shī'ism*, s. 251.

⁷⁹ NAEF, Shirin Garmaroudi. *Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 186.

⁸⁰ Ibidem, s. 158 an.

Oba verše se staly základem pro vytvoření právního závěru, že člověk je stvořen ze směsi, smícháním mužských a ženských tekutin (spermie a oocyty), a „voda“ (*má'*) zmiňovaná v prvním verši je označením pro mužskou a ženskou „vodu“, tekutinu.⁸¹

⁸¹ Ibidem, s. 167.

Část III. Jak naplnit touhu o rodině?

Manželský pár marně toužící po dítěti má obecně několik možností, jak se pokusit naplnit svůj sen o rodině, obzvláště pokud lékařské metody dlouhodobě nepřinášejí kýžený výsledek. Jednou z možností, která nás může napadnout, je samozřejmě **adopce** (*tabanni*), která však není podle islámského práva (*fiqhu*) přípustná, protože sám Korán ji (dle výkladu učenců) zakazuje. Vzpomeňme verš 33:3–4 „[...] *neučinil z vašich adoptivních dětí vaše syny skutečně [...] Nazývejte adoptivní děti své podle otců jejich, neboť to spravedlivější je před Bohem.*“

Sunna dokonce přirovnává adopci ke hříchu srovnatelnému s bezvěřectvím (*kufr*) či odpadlictvím.⁸² *Dár al-Iftá' al-Misrija* ve své *fatwě* zakazuje přijetí dítěte za své a změnu jeho jména s poukazem na výše uvedený verš Koránu 33:4 „*Nazývejte adoptivní děti své podle otců jejich, neboť to spravedlivější je před Bohem. A neznáte-li jejich otce, pak jsou to vaši bratři v náboženství a vaši bližní.*“ Dále pak rozvádí pozadí tohoto zákazu, jenž má chránit (dědická) práva dítěte a zamezovat nežádoucímu kontaktu mezi pohlavími skrze navázání rodinných vztahů.⁸³ V kontextu ostatních pravidel *fiqhu* je zjevné, že zákaz adopce zapadá do pojetí dědického práva a ochrany původu, rodu (*nasab*). Neznamená však, že by opuštěné děti, sirotci a obecně potřební nepoživali ochrany. Korán na několika místech vyzývá k pomoci sirotkům a jejich ochraně (mj. 6:152, 2:215), k níž je povinna celá obec (kolektivní povinnost), ale i jednotlivci (individuální povinnost), nikoli však prostřednictvím adopce. Na druhou stranu se zdá, že k neformálním adopcím docházelo v minulosti⁸⁴ (ostatně sirotčince byly až na výjimky výdobytkem až moderní doby) a dochází k nim i dnes.

Ve většině muslimských zemí tak není adopce (ani) státním právem dovolená, společensky je vnímána obecně jako nepřijatelná a ani neplodným párem není často preferována jako řešení jeho situace.⁸⁵ V zemích s početným šíitským obyvatelstvem (v Íránu a Libanonu) je naopak adopce přípustná. Íránská právní úprava z roku 1975 umožňovala adopci zprvu jen manželskému páru s íránským občanstvím žijícím v Íránu a šlo pouze o adopci sirotků, jimž je po adopci garantováno i právo na hmotné zabezpečení, zajištění vzdělání atd. ze

⁸² Blíže k adopci např. SONBOL, Amira al-Azhary. Adoption in Islamic Society: A Historical Survey. In: FERNEA, Elisabeth Warnock. *Children in the Muslim Middle East*, s. 46–67.

⁸³ The Legal Ruling for Adoption. In: *Dár al-Iftá' al-Misrija*. [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <<http://dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5965>>.

⁸⁴ SONBOL, Amira al-Azhary. Adoption in Islamic Society: A Historical Survey. In: FERNEA, Elisabeth Warnock. *Children in the Muslim Middle East*, s. 58.

⁸⁵ Podle studie provedené Hansapoor-Azghady (et al.) v letech 2017–2018 v Íránu bylo 85 % neplodných žen proti adopci. Inhorn za základě výzkumu provedeného v roce 2002 uvádí, že postoje mužů, sunnitů, docházejících na dvě bejrútské IVF kliniky, jsou vesměs zamítavé (77 % bylo proti). Obdobné výsledky přinesl jiný jeho výzkum, provedený v Egyptě (taktéž mezi sunnity). Ještě kategoričtější byli proti šíitští muži (86 % z nich).

HANSAPOOR-AZGHADY, Syedeh Batool – SIMBAR, Masoumeh – VEDADHIR, Abou Ali – AZIN, Seyed Ali – AMIRI-FARAHANI, Leila. The Social Construction of Infertility Among Iranian Infertile Women: A Qualitative Study. *Journal of Reproduction and Infertility*. 2019, Vol. 20, No. 3, s. 188; INHORN, Marcia C. “He Won’t Be My Son”. Middle Eastern Muslim Men’s Discourses of Adoption and Gamet Donation. *Medical Anthropology Quarterly*. 2006, Vol. 20, No. 1, s. 104, 112.

strany adoptivních rodičů, nikoliv však právo po nich dědit. Později se okruh adoptivních rodičů rozšířil na iránské manželské páry žijící v zahraničí a na Íránky starší třiceti let. Naef v rozhovorech s neplodnými páry v Íránu nicméně zjistila, že adopce není preferovaná, nebo dokonce podle nich přípustný způsob řešení situace. Páry zpravidla měly obavy o to, jakého původu jsou rodiče dítěte, a zda se nejedná o nelegitimního potomka. V neposlední řadě považovaly samotný proces adopce za poměrně náročný, mimo jiné proto, že je třeba splnit mnoho podmínek.⁸⁶ Vedle toho je podle všeho v Íránu relativně častá i neformální „adopce“ uvnitř širší rodiny, kdy jeden manželský pár umožní vychovávat své dítě jinému pokrevně příbuznému páru. Na rozdíl od formální adopce se přijímající manželský pár nestává *de iure* rodiči a ani mu nenáleží *de iure* právo pečovat o dítě,⁸⁷ bez ohledu na to, že jej fakticky vychovává jako vlastní.

Mimo šířitský svět je pak adopce přípustná, byť omezeně, i v Turecku. V sunnitských zemích je zpravidla možné volit jinou formu adopce podobnou, a to *kafálu*, případně *ihitdán*, jak je tomu v Jordánsku⁸⁸. O to, do jaké míry je, či není *kafála* funkčním ekvivalentem adopce, je možné vést spory, jistou možnost však pro manžele představuje.⁸⁹ Nezdá se však, že by byla *kafála*, kdy je cizí dítě přijato do rodiny a zaopatřováno jako vlastní, příliš široce využívána.⁹⁰ Na druhou stranu Inhorn zmiňuje jinou formu *kafály*, tzv. *kafála il-játim*, označovanou za formu „opatrovnictví“ sirotků, při níž ale nejsou jejich potřeby zabezpečovány přímo, ale zprostředkovaně skrze poskytování darů dobročinné organizaci. Jde tedy o něco podobného, jako je „adopce na dálku“ známá z naší společnosti. Právě k této podobě *kafály* se měli uchýlovat někteří šířitští muslimové podstupující procedury na IVF klinikách.⁹¹

⁸⁶ NAEF, Shirin Garmaroudi. The Iranian Embryo Donation Law and Surrogacy Regulations: The Intersection of Religion, Law and Ethics. *Die Welt des Islams*. 2015, s. 355.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Engelcke zmiňuje existenci programu *ihitdán*, započatého roku 1960, jenž měl být vhodnou alternativou k nedovolené adopci. Jeho společenský dopad se však nezdá být příliš velký. V letech 1967 až 2015 bylo díky němu umístěno do náhradní péče pouhých 1193 dětí. Podmínky pro zařazení do programu jsou poměrně obtížně splnitelné. Manželský pár, respektive alespoň jeden z manželů, musí být neplodný, manželství musí existovat po dobu delší než pět let a dítě musí být neznámého původu (*madžhúl an-nasab*) atd. I z tohoto důvodu byl spuštěn i jiný program nabízející další alternativu náhradní péče, jejímž prostřednictvím by ale měly být zabezpečeny potřeby dětí mladších šesti let s rodiči či rodičem, jenž není způsobilý se o ně starat. ENGELCKE, Dörthe. Jordan. In: YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdiction*, s. 137.

⁸⁹ Funkčně je institut *kafály* podobný adopci, byť není zcela identický, protože má jiné právní důsledky než adopce: *Kafála* sice umožňuje o dítě fakticky pečovat jako o své, může případně i dojít ke změně jména svěřence či svěřenkyň, po právní stránce ale nevzniká podle islámského práva právo dědit. Blíže k možnému pohledu na adopce a jim podobné instituty v muslimském prostředí viz: YASSARI, Nadjma. Adding by Choice: Adoption and Functional Equivalents in Islamic and Middle Eastern Law. *The American Journal of Comparative Law*. 2015, Vol. 63, No. 4, s. 927–962.

⁹⁰ Jak uvádí Inhorn s odkazem na další studie. INHORN, Marcia C. „He Won't Be My Son”. *Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamet Donation*, s. 95.

⁹¹ *Ibidem*, s. 112.

3.1 Obecné pozice muslimských učenců k asistované reprodukci

Kliniky asistované reprodukce nejsou v muslimském světě žádnou novinkou. Už osm let po narození prvního dítěte počatého pomocí metody asistované reprodukce, tedy v roce 1986, byla otevřena první klinika v Káhiře. Ještě téhož roku další v Jordánsku a Saúdské Arábii,⁹² následně se houfně otevíraly po celém Blízkém východě, např. v Libanonu, ale i mimo něj, např. v Íránu. Právě zde bylo roku 1988 založeno první Výzkumné a klinické centrum v Jazdu a první klinika asistované reprodukce.⁹³ Kliniky či centra asistované reprodukce rostou v muslimském světě jako houby po dešti. Jen v Egyptě přesáhl jejich počet v roce 1999 třicetku,⁹⁴ minulý rok jich bylo již sedmdesát. V Saúdské Arábii jich v roce 2016 bylo celkem padesát. Z nearabských zemí jmenujme Turecko, jenž se stalo blízkovýchodní velmocí na poli reprodukční medicíny (co do počtu center) se sto padesáti třemi klinikami k roku 2019 a Írán s jednapadesáti centry, přičemž jen v samotném Teheránu je klinik dvacet jedna.⁹⁵ Pro porovnání uvedme, že v České republice by mělo být celkem dvaatřicet center asistované reprodukce.⁹⁶

Zvyšující se počet klinik či center asistované reprodukce je ovlivňován mnoha faktory, typicky nejen poptávkou po kvalitních a/nebo finančně dostupných možnostech splnění snu o rodině, rozhodným faktorem může být i „liberálnost“ příslušné (státní) právní úpravy co do použití různých metod asistované reprodukce. S ohledem na finanční nákladnost léčby je stále podstatná i podpora státu ve formě hrazení alespoň některých druhů léčebných metod,⁹⁷ což můžeme vnímat jako jedno z řešení propopulační politiky obecně, jak je tomu

⁹² V Saúdské Arábii je podíl dětí narozených po IVF poměrně vysoký, začátkem tohoto století se uvádělo, že se jedná o 4 % dětí. ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Springer, 2007, s. 157.

⁹³ NAEF, Shirin Garmaroudi. The Birth of Embryo Donation and Surrogacy in Iran. In: SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – CLARKE, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*. Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013, s. 111.

⁹⁴ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Springer, 2007, s. 155.

⁹⁵ Stav k roku 2011, aktuálně jich má být až šedesát. ABEDINI, Mehrandokht – GHAHERI, Azadeh – SAMANI, Reza Omani. Assisted Reproductive Technology in Iran: The First National Report on Centers, 2011. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2016. Dostupné z: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5027601/>>.

⁹⁶ Kapitola 1, Tabulka č. 4 přehledové studie. Blíže viz: International Federation of Fertility Societies' Surveillance (IFFS) 2019: Global Trends in Reproductive Policy and Practice, 8th Edition. Publikované v časopise *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, No. 1, s. 6–8.

⁹⁷ Turecko i Tunisko mají hradit z veřejných prostředků (zdravotního pojištění) i metody v České republice nehrázené – konkrétně ISCI a asistovaný hatching (AH), obě metody zvyšují pravděpodobnost úspěchu při IVF. Ve Spojených arabských emirátech je možné hradit tyto náklady v rámci soukromého pojištění (stav k 2019).

např. v Turecku, či za situace, kdy průměrný počet dětí narozených manželům povážlivě klesá, tak jako v Íránu.⁹⁸ Za poměrně specifickou je považována situace ve Spojených arabských emirátech, kdy Inhorn tuto formu emirátského „reprodukčního nacionalismu“ („*repronationalism*“) charakterizuje jako „emiratizaci IVF“.⁹⁹

Zkoumají-li se nejrůznější možnosti řešení problému neplodnosti v muslimském prostředí, pak se samozřejmě *a priori* hledá **řešení pro manželský pár**. Jak bude jasně patrné z celé diskuze o metodách asistované reprodukce v muslimském prostředí, možnosti použití moderních lékařských metod naráží v řadě případů na často rezervovaný přístup (částečně) věřících k novým možnostem léčby neplodnosti a často i na představu, že neschopnost počít je primárně problémem ženy, a nikoli muže, jehož sperma „bylo tradičně považováno za plodné“¹⁰⁰. Do jaké míry může být tato představa zakofeněná, ukazuje i situace popisovaná Tremayne, jež během výzkumu v Teheránu roku 2004 navštívila kliniku a překvapeně přihlížela padesáti manželským párům sledujícím na velké obrazovce živý přenos oplodnění oocyty konkrétní ženy. Účelem přenosu mělo být vzdělávání pacientů v oblasti asistované reprodukce. Snaha vzdělávat nicméně byla v kontrastu s názvem centra odkazujícím na léčbu ženské neplodnosti. Když se výzkumnice zeptala lékařů, zdali název neimplikuje, že neplodnost je problémem výhradně ženským a zda to není v příkrém rozporu se vzdělávací tendencí, byla její otázka označena za „zvláštní, že o tom nikdy takto neuvažovali“, i když měli následně dodat: „Možná bychom ho měli změnit, když se snažíme říci mužům, že mohou být taktéž neplodní“.¹⁰¹

To, že pár zůstává bezdětný, ale není jen výsledkem stereotypní představy, že muži jsou vždy plodní a za neplodnost „mohou“ ženy. Inhorn v případě své studie zabývající se Egyptem identifikovala několik (dalších) překážek na cestě k vytoženému potomkovi:

Ve Spojených arabských emirátech je občanům poskytována nadstandardní lékařská péče a náklady spojené s IVF jsou plně hrazeny státem. Dále jsou v Turecku hrazeny i náklady na „zmrazení“ embrya, nikoli však oocytů, stejně tak jako v Jordánsku. Ve Spojených arabských emirátech jsou oba náklady kryty soukromým zdravotním pojištěním. Všechny tyto náklady nese v ČR pár podstupující asistovanou reprodukci. Pro úplnost lze uvést, že i další související lékařské úkony (preimplentační genetické vyšetření za účelem vyloučení dědičných chorob) jsou hrazeny – v Turecku hradí stát, v Spojených arabských emirátech hradí soukromé pojišťovny jak PGT-M, tak PGT-A. Blíže viz: International Federation of Fertility Societies' Surveillance (IFFS) 2019: *Global Trends in Reproductive Policy and Practice*, 8th Edition. Publikované v časopise *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, No. 1, s. 19 an.

⁹⁸ V Íránu se státní kontrola populační politiky po revoluci měnila v závislosti na zvyšující se či snižující porodnosti. Po revoluci v roce 1979 následovala silná podpora početnějších rodin, snížení věkové hranice pro uzavření manželství, zavření center pro plánování rodiny, zákaz sterilizace a potratů, což mělo za následek vysoký nárůst obyvatel (z 33,7 miliónů v roce 1976 na 49,4 miliónů v roce 1986). Přilíš strmý nárůst počtu obyvatel měl mít za následek změnu v politice a upřednostnění plánování rodiny jakožto způsobu regulace počtu obyvatel. Blíže viz např. TREMAYNE, Soraya – AKHONDI, Mohammad Mehdí. *Conceiving IVF in Iran. Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2016, No. 2, s. 63–64.

⁹⁹ INHORN, Marcia C. *Cosmopolitan conceptions in global Dubai? The emiratization of IVF and its consequences. Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2016, Vol. 2, s. 26.

¹⁰⁰ HOUOT, Sandra. *Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Assisted Reproduction*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 55.

¹⁰¹ TREMAYNE, Soraya. *The “Down Side” of the Gamete Donation. Challenging “Happy Family” Rhetoric in Iran*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 138.

kulturní představy o početí v některých méně vzdělaných, nižších vrstvách společnosti, podle kterých je role ženy při početí naopak marginalizována¹⁰² a vlastně snižována na roli „nositelky“; dále hraje roli příslušnost k nižší či dokonce střední vrstvě společnosti, což vede k nemožnosti financovat poměrně nákladnou léčbu, fakt, že se někteří muži (i z vyšší vrstvy) raději rozvedou se svými „neplodnými“ ženami, než aby podstoupili léčbu, a zakládají raději rodinu s novou, mladší manželkou. Velkou roli při (ne)řešení neplodnosti v tradiční společnosti kladoucí důraz na vytvoření rodiny hraje i rozvodové právo: Muži náleží tradičně právo na jednostranný rozvod (i bez udání důvodu), a to i za podmínek stanovených státním právem, jelikož vychází především z pravidel *fiqhu*. Bude-li o rozvod chtít naopak usilovat žena, má možnosti podstatně omezenější: Nabízí se rozvod dohodou za poskytnutí kompenzace (*chuf*) muži (případně soud za kompenzací manželství rozvede bez ohledu na nesouhlas manžela, což některé právní úpravy umožňují, jednou z nich je i úprava egyptská) nebo zvolí žalobu o rozvod, což ale může být problematické, jelikož neplodnost nemusí být nutně považována za důvod pro rozvod manželství.

V neposlední řadě obava, že pravidla náboženského práva by mohla být omylem porušena ze strany kliniky (typicky záměna oocytů nebo spermií), může být u některých párů důvodem, proč metody asistované reprodukce ani nevyužijí.¹⁰³ Jiná studie prováděná v Íránu v letech 2017–2018 naopak ukazuje, že největší podpory se dostalo ženám podstupujícím léčbu neplodnosti v centrech asistované reprodukce od mužů ze vzdělanějších rodin a rodin se silnějším náboženským přesvědčením.¹⁰⁴ Obecně diskuze nad rozhodnutími muslimských manželů při asistované reprodukci půjdou nad rámec dělení muslimů na „věřící“/„praktikující“ nebo „nevěřící“/„nepraktikující“, jelikož kategorií „míry religiozity“ je více a jejich klasifikace se nezdá být jednotná.

I v případě, že žena úspěšně otěhotní a porodí dítě, není manželský pár ušetřen svízelných situací, pokud se okolí dozví o způsobu početí.¹⁰⁵ Nelze se tak divit touze manželských párů po soukromí a jejich snaze naleznout je na klinikách v zahraničí, aby předešli případným klevetám, obzvláště je-li jejich město menší a nelze předpokládat anonymitu při léčbě.¹⁰⁶

¹⁰² Inhorn hovoří o monogenetickém početí. Podle nevzdělaných, negramotných Egyptanů muži „*nosi hotová embrya/foetusy ve svých „červících“*, jak se říká spermiím mezi chudými Egyptany“ a ženy předmětný foetus pouze „odnosí“. Tyto představy o matce mající minimální, ne-li žádný vliv na zplodění dítěte se nezdají být až tak ojedinělé. Clarke odkazuje na šíitské tradice, podle nichž je žena „jen nádobou, nositelkou dítěte“. INHORN, Marcia C. *Global infertility and the Globalization of new reproductive technologies: Illustrations from Egypt*. *Social Science & Medicine*. 2003, s. 1845; CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Oxford: Berghan Books, 2009, s. 149.

¹⁰³ INHORN, Marcia C. *Local Babies, Global Science: Gender, Religion and In Vitro Fertilization in Egypt*. New York: Routledge, 2003.

¹⁰⁴ Studie vznikla na základě rozhovorů s celkem 25 účastnicemi, jež se podrobovaly léčbě neplodnosti na dvou iránských centrech asistované reprodukce. HANSAPOOR-AZGHADY, Syedeh Batool – SIMBAR, Masoumeh – VEDADHIR, Abou Ali – AZIN, Seyed Ali – AMIRI-FARAHANI, Leila. *The Social Construction of Infertility Among Iranian Infertile Women: A Qualitative Study*. *Journal of Reproduction and Infertility*. 2019, Vol. 20, No. 3, 2019, s. 182.

¹⁰⁵ V citované iránské studii je zmíněn případ ženy, které se sice podařilo úspěšně otěhotnět, ale ani její přibuzní nepovažovali dítě za její a tvrdili, že „*dítě se narodilo vstříknutím ampulky*“. HANSAPOOR-AZGHADY, Syedeh Batool – SIMBAR, Masoumeh – VEDADHIR, Abou Ali – AZIN, Seyed Ali – AMIRI-FARAHANI, Leila. *The Social Construction of Infertility Among Iranian Infertile Women: A Qualitative Study*, s. 182.

¹⁰⁶ Clarke na příkladu Libanonu zmiňuje představu malé společnosti (čítající sedm milionů lidí), kdy se „každý

Velmi obecně lze snad říci, že trnitá cesta k vytouženému dítěti zůstává často okolí utajena a podpory se manželskému páru běžně dostává pouze v tom nejužším okruhu blízkých.

Překážkou při řešení problému neplodnosti manželského páru mohou být i základní **pravidla islámského práva**, respektive *fiqhu* a potažmo i státního práva o určení rodičovství, jelikož se v této oblasti tradičně vychází ze sunnitského nebo ší'itského *fiqhu*, tedy pravidel majících původ či dovozených z jiných základů, a přesto spadajících do islámské jurisprudence. Jinými slovy, pravidla sunnitského a ší'itského *fiqhu* se v dílčích otázkách mohou lišit. Učenci v první řadě pracují s odlišnými prameny práva. Dále se odlišují i v právní metodologii, v přístupu k *idžtihádu*, zjednodušeně řečeno metodě řešení právního problému, když není zjevně opory v primárních zdrojích, v „textech“ (Koránu a sunně), hojně využívanému v ší'itské jurisprudenci, podstatně méně již v té sunnitské atd.

V neposlední řadě existují i **limity stanovené** v některých muslimských zemích **na základě právních předpisů**, ať již v podobě zákona o právu personálního statusu či rodině nebo dokonce přímo o používání metod asistované reprodukce či zřizování a fungování klinik, center asistované reprodukce nebo reprodukční medicíny. Takové zákony (a prováděcí předpisy) mají např. Alžír, Írán, Tunisko, Turecko a Spojené arabské emiráty.¹⁰⁷ Specifická je situace v Libanonu, kde existuje zákonná úprava rodinného práva jen pro početnou sunnitskou komunitu, zatímco ší'itská komunita se i nadále řídí džafarskou právní školou. V této souvislosti je dobré říci, že mohou obecně existovat omezení při přípravě právních úprav v muslimských zemích a vše je třeba zasadit do kontextu ústavního práva dané země, představujícího základ pro vztah šari'ý, *fiqhu*, principů šari'ý či *fiqhu* atp. a zohlednit další faktory v konkrétním případě. V některých zemích bude typicky větší provázanost *fiqhu* a státního práva, jako je tomu v sunnitské Saúdské Arábii či ší'itském Íránu,¹⁰⁸ kde dokonce jsou do samotného zákonodárného procesu zapojeni učenci a řada nejrůznějších orgánů je jimi obsazována. Právní úprava ve formě zákona může být více či méně komplexní, stejně jako může zcela absentovat. Jako příklad kusé právní úpravy může posloužit Írán. V roce 2004 byl přijat Parlamentem po dvojnásobném vrácení Radou dohlížitelů zákon,¹⁰⁹ jenž upravuje pouze dárcovství embrya a opomíjí jiné formy dárcovství, tj. dárcovství samotných gamet. Nadto zákon a jeho prováděcí předpis ponechává mnoho právních aspektů neupravených, jak bude předestřeno níže.

zná jako ve vesnici“. CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Oxford: Berghan Books, 2009, s. 155.

¹⁰⁷ Počet takových předpisů je ale malý. Inhorn k důvodu absence právní úpravy (a i zákazu zapojení „třetí strany“ do asistované reprodukce) uvádí: „většina arabských zemí je jednoznačně méně kosmopolitních než Spojené arabské emiráty, tudíž síla zásad ve fatwách sama o sobě je dostatečná k tomu, aby definovala klinickou praxi asistované reprodukce [...]“. INHORN, Marcia C. *Cosmopolitan conceptions in global Dubai? The emiratization of IVF and its consequences. Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2016, Vol. 2, s. 28.

¹⁰⁸ K předestření vztahu *fiqhu* a státního práva v Íránu např. viz NAEF, Shirin Garmaroudi. *The Iranian Embryo Donation Law and Surrogacy Regulations: The Intersection of Religion, Law and Ethics. Die Welt des Islams*. 2015, s. 363 an.

¹⁰⁹ FARID, Roya. *Medical Ethics in Theory and Practice in Iran: A Case Study of Gamete Donation and its Place in the Curriculum of the Tehran University of Medical Sciences*. Durham theses, Durham University, 2013. s. 25.

I když jsou možnosti asistované reprodukce a náhradního mateřství obecně upravené formou právních předpisů, mezery v nich pak mohou být vyplňovány pravidly *fiqhu* nebo, jak např. íránská ústava pro tyto případy ukládá soudci ve svém 167. článku, rozhodnout na základě uznávaných „zdrojů práva“ či *fatew*. Podíváme-li se do další země, jejíž právní pořádek úzce vychází z islámského práva či je jím dokonce tvořen, do Saúdské Arábie, místní vládní nařízení (*qarár madžlis al-wuzará'a*) Ministerstva zdravotnictví z roku 2003 zase ukládá centrům asistované reprodukce nepřekračovat při poskytování služeb limity dané nařízením a limity stanovené *Radou starších učenců Království* (čl. 3).

Fatwy, stanoviska muslimských učenců, jsou taktéž podstatné pro regulaci metod asistované reprodukce a hrají v íránském právním prostředí, ve vztahu náboženského a státního práva, dvojí roli. Slouží jako prostředek pro vyplnění mezer státní právní úpravy či její doplnění, pokud k tomu explicitně vybízí. Zároveň probíhá čilá spolupráce a výměna poznatků o nových lékařských metodách a zprostředkovávání informací o právních pozicích mezi zainteresovanými osobami, tj. klinikami a centry asistované reprodukce na straně jedné a vysoce postavenými ší'itskými učenými na straně druhé, jejímž výsledkem jsou vydané *fatwy* reagující na nejasné či sporné otázky asistované reprodukce. Jimi je pak argumentováno v legislativním procesu při přípravě (státní) právní úpravy, jak tomu bylo např. u zákona o dárcovství embryí.¹¹⁰

Kromě toho mají samotné kliniky **interní předpisy**, jimiž se při poskytování služeb asistované reprodukce řídí. Vnitřní právní předpisy přijaté jednotlivými centry upravují danou oblast v mezích státního práva a jsou častokráté výsledkem úzké spolupráce se znalci šar'í'y. Ve výsledku tedy centra asistované reprodukce v ší'itském, ale i sunnitském prostředí respektují stanoviska vysoce postavených učenců, uznávaných institucí vydávajících *fatwy* a nadnárodních rad a shromáždění.

Otázky moderní medicíny nejsou předmětem debat jen právníků, ale i etiků. V praktické rovině pak i oni jsou někdy zapojeni především do rozhodování o (ne)dovolenosti příslušné lékařské metody léčby neplodnosti, případně souvisejících otázek, např. možnosti lékařských prohlídek zdravotnickým personálem opačného pohlaví, (ne)vhodnosti anonymního dárcovství, otázky, zda dítěti říci o biologickém/genetickém rodiči, u dárcovství je debatě otevřená přípustnost odměny, hrazení nákladů spojených s odběrem gamet atd. Podíváme-li se opět do Íránu, kliniky a centra asistované reprodukce mívají poradní orgány složené z odborníků mj. i na etiku, jež často dohlížejí na rozhodovací praxi multioborových rad složených z lékařů, psychologů, právníků a učenců, znalců islámské jurisprudence.¹¹¹

¹¹⁰ TAPPAN, Robert. *More than Fatwas: Ethical Decision Making in Iranian Fertility Clinics*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 107.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 107–108.

Jakékoli úvahy o dovolenosti metod asistované reprodukce jsou tedy vedeny v intencích **šari'y, fiqhu, islámské „medicínské etiky“ a státního práva**. Řeší-li se omezení metod asistované reprodukce, nabízí se otázka, jak k těmto limitům učenci dospěli a o co se opírají právní předpisy přijaté jednotlivými státy či na „nadnárodní úrovni“ nařízení (*qarárát*) nebo doporučení (*tawsiját*) mezinárodních institucí, např. *Rady Akademie islámského fiqhu* (při Muslimské světové lize) a *Mezinárodní akademie fiqhu* (při Organizaci islámské spolupráce), těšící se velkému respektu v sunnitském prostředí.

Manželský pár samozřejmě není omezen co do výběru kliniky a léčbu může podstoupit i v zahraničí, což nemusí nutně znamenat odstranění bariér daných islámským (či státním) právem, jelikož přesvědčení, že pravidla islámského práva je třeba dodržovat, bývá silnější. Výjimečně může státní úprava zakázat podstupovat nedovolené metody asistované reprodukce v zahraničí.¹¹² Garantem dodržení pravidel může být muslimský lékař, ať už sunnita či ší'ita, v závislosti na preferenci páru. Právě jemu a potažmo centru asistované reprodukce je vkládána velká důvěra, že jim bude poskytnuta nejlepší možná lékařská péče v souladu s pravidly islámského práva a právních předpisů vydaných státem. Takže na příklad potřebná vyšetření ženy za účelem volby vhodné pomoci při léčbě neplodnosti by měla provést lékařka (ideálně muslimka), jelikož tělo vyšetřované ženy by neměl spatřit muž. Intimní partie ženy neměl vidět ani *mahram*, což je mužský rodinný příslušník, s nímž je jí dovoleno zůstat o samotě a který typicky pochází z okruhu osob, s nímž nemůže žena uzavřít manželství pro příliš blízký příbuzenský vztah. Tím spíše by je neměl vidět příbuzensky nespřízněný doktor. Nejintimnější části těla (tzv. *awra*) jsou určené k zakrytí a tradičně se má za to, že jsou přístupné (jen) manželovi.¹¹³

¹¹² Tak je tomu v případě Turecka, které přijalo roku 2010 právní úpravu zakazující svým občanům podstoupit takovou léčbu neplodnosti v zahraničí, v níž by bylo využito cizích gamet či embrya, popř. by dítě odosílala náhradní matka. INOHORN, Marcia C. – BIRENBAUM-CARMELI, Daphna – TREMAYNE, Soraya – GÜRTIN, Zeynep B. Assisted reproduction and Middle East kinship: a regional and religious comparison. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2017, No. 4, s. 44 an.

¹¹³ *Hukm al-indžáb bi wásit al-anábib*. In: *al-Mawqaf ar-rasmij li samáha aš-šajch 'Abdul 'Aziz bin Báz*. [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://binbaz.org.sa/fatwas/7059/حكم-الانجاب-بواسطة-الانابيب>>.

3.2 Základní právní rámec

V Koránu je zmíněna neplodnost na několika místech. Jedním z nich je již zmiňovaný verš 42:49: „*On tvoří, co chce, a podle libosti dává dcery jednomu a syny druhému*“, pokračující veršem dalším: „*anebo z nich činí páry, syny i dcery, anebo činí neplodným, koho chce, neb On vševedoucí je i všemocný*“. Jeden z často zmiňovaných hadíthů ohledně dovolenosti léčebných metod zní: *Prorok Muhammad (NBŽM) řekl: „Bůh stvořil nemoc a i její léčbu. On stvořil léčbu pro každou nemoc. Lečte se, ale nelečte se nedovolenou léčbou.*“ Co vše je považováno za nedovolený způsob poskytnutí lékařské pomoci, je v některých případech dovozováno na základě sunny a následně pomocí postupů daných metodologií práva (v rámci *usúl al-fiqh*).

Učenci se vcelku shodli na možnosti lékařské pomoci bezdětnému manželskému páru, jenž není schopen (rok a více) počít dítě přirozenou cestou a touží vytvořit rodinu, a to často i právě pomocí metod asistované reprodukce. Zprvu byli někteří učenci zdrženliví či se dokonce stavěli proti těmto metodám, např. i libanonský ší'itský duchovní M. G. Mughnija v šedesátých letech zavrhoval jakoukoli asistovanou reprodukci.¹¹⁴ V některých zemích jí zapovídalo i státní právo, např. lybijská právní úprava z r. 1972 předvíдалa dokonce trestněprávní sankci.¹¹⁵

Argumentem ve prospěch použití nových metod byla snaha uspokojit touhu po dítěti, která je vnímána jako „oprávněný zájem“ či „potřeba“ (*hádža*) jednotlivce. Manželskému páru toužícímu založit rodinu by neměla být upírána pomoc (samozřejmě dovolenými prostředky) naplnit svůj sen a vést tak plnohodnotný, spokojený osobní, ale i společenský život. Korán obsahuje verš „*majetek a synové [dětí] jsou pozemského života ozdobou*“ (18:46). Vedle osobní touhy manželského páru mohou hrát roli i místní specifické společenské okolnosti či podmínky, pro něž je použití lékařského zásahu považováno za správné, a dokonce i podporované ze strany státu. Toliko k obecnému připuštění hledání nových cest a obecného právního rámce v oblasti *fiqhu*.

Je zjevné, že obecné argumenty ve prospěch metod asistované reprodukce („oprávněný“ zájem na zplazení potomstva) při posuzování dovolenosti jednotlivých aspektů metod asistované reprodukce samy o sobě neobstojí. *Rada Akademie islámského fiqhu a Mezinárodní akademie fiqhu* pracují ve svých stanoviscích s různými variantami při léčbě neplodnosti manželského páru.

¹¹⁴ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Springer, 2007, s. 149.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 135.

Rada Akademie islámského fiqhu rozlišuje těchto sedm variant, opakovaně se objevujících v odborné literatuře, proto je zde uvedme. Bez ohledu na to, zdali jsou v muslimském prostředí přípustné, rozeznává:

1. Oplození oocyty cizí ženy spermatem manžela a následné vpravení do dělohy jeho manželky
2. Oplození oocyty cizí manželky jiným spermatem než jejího muže a následná implantace do dělohy manželky [přijímajícího, objednatelského manželského páru]
3. Mimotělní oplození, kdy gamety náleží manželskému páru, ale vzniklé embryo je vloženo do dělohy jiné cizí ženy, jež je dobrovolnicí
4. Mimotělní oplození, kdy gamety náleží cizí ženě a cizímu muži [kteří nejsou sezdáni] a vzniklé embryo je vloženo do dělohy jiné manželky
5. Oplození, při němž se použije gamet manželského páru, embryo je ale vpraveno do dělohy jiné, druhé manželky
6. Sperma je manžela a oocyty manželky, k oplození dochází mimo tělo manželky, ale embryo je vloženo do dělohy stejné manželky
7. Manželovo sperma je vpraveno do vagíny či dělohy jeho manželky¹¹⁶

Pokusme se nyní výše uvedené případy shrnout a přeformulovat:

První a druhý případ je IVF s dárcovstvím oocyty či spermatu, kdy dítě odnosi manželka, čtvrtý případ je také dárcovství, ale obou gamet (embrya), nositelkou dítěte je manželka.

Ve třetím a pátém případě se jedná o náhradní mateřství – s gametami manželského páru, kdy nositelkou bude cizí žena nebo druhá manželka, jelikož je přípustná polygamie.

Šestý a sedmý případ jsou IVF a IUI, kdy gamety patří manželskému páru a dítě bude odnošeno stejnou ženou, manželkou, což jsou způsoby oplození, jež byly schváleny většinou učenců *Rady Akademie islámského fiqhu*.¹¹⁷

V debatách se zpravidla řeší konkrétní varianta, při níž se kombinuje jednak kdo je zapojen do metod asistované reprodukce, a zároveň způsob, metoda, k níž se manželský pár uchýlil.

¹¹⁶ Resolution 16(4–3) Concerning Test-Tube Babies. Islamic Fiqh Academy (IIFA), rozhodnutí č. 16 z roku 1986. In: ShariaSource. Dostupné z: <<https://beta.shariasource.com/documents/3547>>.

¹¹⁷ Část učenců, mimo jiné i známý saúdský učenec bin B'az, byli proti IVF, u něhož se obávali především lidské chyby a z ní plynoucího rizika záměny gamet. Hukm al-indžáb bi wásit al-anábíb. In: *al-Mawqaf ar-rasmij li samáha aš-šajch 'Abdul 'Aziz bin Báz*. [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://binbaz.org.sa/fatwas/7059/>> <حكم الانجاب بواسطة الانابيب>.

Výše uvedené případy jsou nejčastější. Možné varianty si lze představit i v přehlednější podobě, k čemuž může čtenáři posloužit **tabulka** v příloze č. 1 a **diagram** v příloze č. 2.

Obecně je zdůrazňováno, že k léčbě neplodnosti pomocí dovolených metod IUI a IVF by mělo být přistupováno obezřetně a pouze v případech extrémní nezbytnosti a urgentní potřeby. *Rada Akademie islámského fiqhu* proto dokonce dospívá k závěru, že každý případ by měl být posuzován individuálně, spíše než aby byly metody povoleny paušálně, a stejně tak jakékoli výjimky či zmírnění pravidel by měly být posuzovány i v tomto kontextu.¹¹⁸ Snaha o nalezení obecného pravidla aplikovatelného na všechny možné situace, respektive varianty, je vcelku obtížná a zpravidla se předkládají konkrétní rozhodnutí, na nichž se situace ilustruje. I z toho důvodu je patrná značná kazuističnost, jež ale obecně nebývá vnímána jako něco negativního – naopak má umožňovat vzít v potaz všechny okolnosti konkrétního případu a mnohem lépe tak dostát obecným imperativům *fiqhu*. Situace se stává pro laika na první pohled vcelku nepřehledná i díky tomu, že sunnitská a ší'itská jurisprudencí má odlišnou právní metodologii, což následně vyúsťuje v někdy odlišné závěry učenců z obou směrů islámu. Nadto se lze setkat s tvrzením, že ší'itská větev islámu má být více „otevřená vědě a technologii a postrádá automatické odmítnutí novot“. Spolupráce odborníků na asistovanou reprodukci s právníky měla umožnit lepší pochopení technik a i dospět k závěru, že řešení není třeba nutně hledat v eticko-právní rovině, ale v té vědecké.¹¹⁹

Základním rámcem při vyhodnocení nejrůznějších variant s různými proměnnými (monogamní manželský svazek/polygynní svazek – (ne)darované gamety či embryo) jsou pravidla, jež poslouží jako základ pro použití analogie (*qijásu*) a pomocí nichž lze zjistit (ne) dovolenost daného řešení neplodnosti. Stručně a do jisté míry zjednodušeně řečeno, metody *qijásu* je zpravidla využíváno v případech, kdy není možné bez dalšího použít příslušného verše Koránu či hadíthu ze sunny a na základě podobnosti „nového“, neřešeného případu (*far'*) a již jasně daného pravidla v Koránu či sunně (*asl*), jejich společného „smyslu“ (*ratio legis*, *'illa*), je usuzováno na jeho možné řešení (*hukm*).

Hledají-li se („nachází-li se“) pravidla upravující metody asistované reprodukce, často se pracuje se zákazem cizoložství a smilstva (jemuž byla proto věnována pozornost výše). Postupuje se přitom čistě na základě předpokládané podobnosti s výše uvedeným trestným činem. U zákazu cizoložství a smilstva zpravidla bývá spatřováno *ratio* v ochraně „pokrevní“ příbuznosti či spíše rodových vazeb. Nade vši pochybnost by mělo být určeno, kdo je otcem (a matkou) dítěte. Proto je zakázán pohlavní styk mimo manželství. I základní pravidlo určení otcovství zní *walad lil-firáš*, „dítě patří do manželského lože“, a ostatní, sekundární metody určení otcovství jsou obecně považovány za omezeně použitelné (typicky uznání

¹¹⁸ SHABANA, Ayman. Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law. *Islamic Law and Society*. 2015, s. 100.

¹¹⁹ TAPPAN, Robert. *More than Fatwas: Ethical Decision Making in Iranian Fertility Clinics*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 103 an.

a určení otcovství na základě podobnosti, viz výše) či podle náboženského práva zpravidla vyloučeny (použití testu DNA).

Podobnost mezi asistovanou reprodukcí a pohlavním stykem pravděpodobně není na první pohled zřejmá: Jejich podobnost spočívá především v „následcích jednání“, tj. (potenciálním) početí dítěte,¹²⁰ u něhož musí být jasně určeni rodiče. Metody asistované reprodukce představují „nový případ“ neupravený konkrétním pravidlem. Je-li hlavním cílem (případně jedním z hlavních cílů) zákazu mimomanželského pohlavního styku, jak se zdá, určení otcovství (a potažmo rodové linie), pak téhož musí být dosaženo i metodami asistované reprodukce. Toto je pohled části muslimských učenců. Jiní, především někteří ší'itští učenci, odmítají na otázky asistované reprodukce plošněji aplikovat pravidla zákazu mimomanželského pohlavního styku¹²¹ s poukazem na to, že se o pohlavní styk nejedná, jelikož nedochází k fyzickému kontaktu.¹²² Zdá se, že právě samotný nedovolený fyzický kontakt v podobě pohlavního styku hraje větší roli než jeho následky – potenciální početí dítěte. Odmítnutí plošného použití analogie s cizoložstvím a smilstvem pak této části učenců například umožňuje připustit dárcovství nejen embrya, ale i vajíček, nikoli však nutně spermatu.

Lze zaznamenat i snahy o nalezení obecného pravidla (závazného pro sunnity) pro metody asistované reprodukce a vyhnout se tak řešení pro konkrétní případ, často s odlišným výsledkem. Pomyslné výchozí body, od nichž se mohou debaty začít odvíjet, jsou dva následující. Prvním je, že pro určení otcovství je podstatné pravidlo, že legitimní potomek se narodí jen manželům, druhým je citelně omezená možnost, jak zpochybnit otcovství dítěte manželky, což je v zásadě možné jen na základě obvinění z cizoložství¹²³ se zjevným následkem v podobě nemanželského dítěte. Podle Alaoui M'Daghriho, bývalého marockého ministra pro náboženské nadace a islámské záležitosti, je podstatným momentem pro debaty o obecném pravidle řešícím dovolenost metod asistované reprodukce nemožnost vznést obvinění z nevěry a zpochybnit tak legitimní původ potomka ze strany manžela, čímž ho manžel *de facto* uzná za svého. Při hledání řešení se tak nesoustředí výlučně na práva dítě (znát svůj původ), ale i na manželský pár, který má potřebu naplnit svou rodičovskou roli. A protože tradiční metody početí selhávají, pak je v krajním případě přípustné i umělé oplodnění. Při svém řešení nehledá paralely mezi umělým oplodněním se zapojením třetí osoby (dárce spermatu) a cizoložstvím. Je si vědom toho, že připuštění této analogie by mohlo znamenat i připuštění právních následků spojených s nařčením z cizoložství a tomu

¹²⁰ Jako *‘illa* obou případů (metod asistované reprodukce a zákazu mimomanželského pohlavního styku) se uvádí „mimo jiné obecně zdraví dítěte, sexuální a obecně zdraví rodičů a ochrana původu a rodové linie“. ZAHRAA, Mahdi – SHAFIE, Shaniza. An Islamic Perspective on IVF and PGD, with Particular Reference to Zain Hashmi, and other Similar Cases. *Arab Law Quarterly*. 2006, s.162.

¹²¹ Blíže viz např. NAEF, Shirin Garmaroudi. Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 157–193.

¹²² Jak zmiňuje i V. Sobotková. SOBOTKOVÁ, Veronika. *Neploďnost, asistované reprodukční technologie a islám*, s. 4–5.

¹²³ ALAOUI M'DAGHRI, Muhammad Abdelkebir. The Code of Childern's Rights in Islam. In: FERNEA, Elisabeth Warnock. *Children in the Muslim Middle East*, s. 30–37 an.

chce předejít.¹²⁴ Jak je známo, takové nařčení představuje i potenciální zásah do postavení dítěte, jež by přišlo o *de iure* otce. Manžel ženy by jím nebyl, jelikož bylo použito spermatu cizího muže, a genetický otec by se *de iure* stát jeho otcem nemohl.

Výše uvedený exkurz je základním nástinem postojů učenců v rámci *fiqhu*, představujícím základní rámec a i více či méně jasné či široké limity pro státní moc při přijímání právních předpisů.

¹²⁴ Ibidem, s. 37–41.

3.3 Metoda IUI

Při vyhodnocování (ne)dovolenosti jednotlivých metod asistované reprodukce lze narazit na hranice, jelikož je třeba vzít v potaz nejen legitimní přání manželů počít dítě, ale i ochranu ještě nenarozeného dítěte, embrya, foetu, garantovanou mu islámským právem, respektive *fiqhem* a potažmo i státním právem. Ochrana spočívá v první řadě v garanci zabezpečení jeho práv plynoucích z jeho původu, tolik akcentovaného sunnitskou většinou muslimů, a samozřejmě i práva na zdárný vývoj v těle matky.

Nejméně invazivní a náročná je metoda IUI, inseminace. Při IUI dochází k zavedení pročištěných spermií muže katetrem přímo do dutiny děložní ženy. Potenciální problém může nastat již na samotném začátku při získávání spermií. Spermie jsou získány za pomoci masturbace (*al-istimná'*; *al-istimná' bi-l jad* či také *al-ʿada as-sariija*), vypuzení spermií při plném vědomí muže (na rozdíl od noční poluce) a v případě potřeby je následně ejakulát vhodným způsobem uchován a předán na klinice.

Masturbace není činnost, která by byla obecně ve *fiqhu* podporována. Prorok Muhammad měl vyzývat svobodné věřící bez šance na uzavření manželství spíše ke zdrženlivosti, půstu.¹²⁵ Jako argument v neprospěch (obecného dovolení) masturbace jsou používány i verše Koránu „Šťastní jsou ti věřící, [...]“ (23:1) „kteří pohlaví svá ochraňují jen pro manželky své či otrokyně; a nebudou za to pokáráni – však kdo více než po tomto touží, to věru jsou přestupníci,“ (Súra 23, *Věřící*, verše 5–7). Jako důvod zákazu masturbace se uvádí i to, že „vede k tomu, že nemá muž děti“,¹²⁶ nadto se má jednat o činnost zdravotně škodlivou, a to nejen podle *Dár al-iftá' al-Misrija*.¹²⁷ Podle představ některých mužů může být masturbace dokonce příčinou jejich impotence a neplodnosti. Na druhou stranu je ale často muslimskými učenici připouštěn přerušovaný pohlavní styk s manželkou, kdy dochází k uvolnění semene při milostných hrátkách taktéž mimo její vagínu (*ʿazl*).¹²⁸ *A priori* se

¹²⁵ Jak uvádí hadíth ze sbírky Buchářího (Bucháří, kniha Manželství, hadíth č. 5065 a 5066).

¹²⁶ Ruling on Masturbation. In: *General Iftaa' Department. The Hashemite Kingdom of Jordan*. 9. 4. 2009 [cit. 2021-01-07]. Dostupné z: <<https://www.aliftaa.jo/Question2En.aspx?QuestionId=246#YUxIDy27oUs>>.

¹²⁷ Domnělá škodlivost je zmiňována ve vícero zdrojích, např. i ve *fatwě* egyptského *Dár al-iftá' al-Misrija* z roku 2013 (č. otázky 2647). Tato *fatwa* označuje masturbaci za zakázanou, muslim by se měl kát, svého činu litovat, upustit od opakování zakázaného jednání a provést velkou očistu (*ghusl*) atd. Podobně se vyjádřil i ve své *fatwě* v roce 2018, kdy zmiňoval i rizika závislosti na masturbaci a její vliv na život muslima. Poukázal však na stanovisko části učenců, podle něhož je masturbace dovolená, je-li obava o spáchání trestného činu *ziná'*. Al-ʿadat as-sarijat wa kaifa at-tachalus minhá. In: *Dár al-iftá' al-Misrija*. [cit. 2020-12-12]. Dostupné z: <<https://www.dar-alfita.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=13134&LangID=1>>; *Fatwá azharjija: al-ʿadatu sarijatu tadžúzu ʿanda ad-darúra. Al-Watan*. 24. 2. 2018 [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://www.elwatannews.com/news/details/3101816?t=push>>.

¹²⁸ Pro přehled blíže viz: MACHÁČEK, Štěpán. ‘Ulamá’ tváří v tvář plánování rodiny. In: KOUŘILOVÁ, Iveta – MENDEL, Miloš (eds). *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální

nezdá, že by problém spočíval (pouze) v tom, že spermie potenciálně nedosáhnou svého cíle, protože nezapočnou svou cestu v těle ženy a přicházejí vniveč. Roli hraje i způsob jejich uvolnění, zda tomu dopomáhá pouze muž či poskytuje součinnost i jeho manželka nebo dříve otrokyně, tj. ženy, s nimiž je mu dovolen pohlavní styk.

Podle Málika, čelního představitele málikovské právní školy, bylo jen ve výjimečných případech přípustné, aby se sperma muže uvolnilo i jindy než při pohlavním styku s jeho manželkou. Konkrétně masturbaci připouštěl za účelem uvolnění (přebytečné) tělesné tekutiny. Hanbalovští učenci sice výjimečně masturbaci dovolili, ale velmi omezeně. Vyžadovali, aby byly splněny následující dvě podmínky: Masturbace měla být prevencí před (ještě horším) jiným jednáním – smilstvem, druhou podmínkou je, že muž je svobodný a bez šance uzavřít manželství, v němž by své potřeby mohl legálně uspokojit. Podobný přístup měli i hanafijští učenci.¹²⁹ V poslední ze sunnitských právních škol, jež bývá tradičně zmiňována, ve škole šáfi'ovské, převažuje naopak mezi učenci názor, že masturbace je zapovězené jednání, ledaže by byla prováděna manželkou či konkubínou.¹³⁰ Naopak záhirovská právní škola, spojovaná často s ibn Hazmem, masturbaci dovoľovala, jelikož nenašla její explicitní zákaz v Koránu.¹³¹

V ší'itském prostředí zmiňme *fatwy* velkého ájatolláha al-Sistáního k masturbaci. S přinejmenším částí svých sunnitských kolegů se shoduje co do jejího zákazu, pokud je prováděna samotným mužem (bez pomoci jeho manželky). Jednomu z tazatelů nicméně odpověděl, že masturbace je dovolená z lékařských důvodů a není-li možno ji provést dovoleným způsobem, pak i jiné způsoby jsou přípustné;¹³² obdobně se vyjádřil i velký ájatolláh Chámenel.¹³³ Medicínské hledisko hrálo roli, byť v odlišném případě, i podle libanonského velkého ájatolláha Fadlalláha.¹³⁴

I když je obecně masturbace považována za nedovolenou, koncept výjimky navázaný na nezbytnost či nutnost předejít těžšímu provinění v podobě *ziná'* napomohly tomu, že masturbace za účelem získání spermatu v rámci metod asistované reprodukce je ve výsledku dovolená. Když rokovala *Rada Akademie islámského fiqhu* (při Muslimské světové lize) a zabývala se na svém sedmém shromáždění v roce 1984 otázkami metod asistované reprodukce, dospěla k ne příliš překvapivému závěru, že jen některé z metod jsou přípustné

ústav AV ČR, 2003, s. 75 an.

¹²⁹ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Springer, 2007, s. 143.

¹³⁰ INHORN, Marcia. C. *The New Arab Man. Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 2012, s. 168.

¹³¹ Blíže k debatám muslimských učenců nejen k mužské, ale i ženské masturbaci viz příspěvek: DECKER, Doris. Die Fatwá-Praxis des schiitischen Großayatollahs Sayyid Muhammad Husain Fadlalláh am Beispiel Masturbation. *Zeitschrift für Recht und Islam / Journal of Law & Islam*. 2019, Vol. 11, s. 60 an.

¹³² Al-Sayyid Ali Al-Husseini Al-Sistani. Question & Answer. Masturbation. *The Official Website of the Office of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husseini Al-Sistani*. [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://www.sistani.org/english/qa/01244/>>.

¹³³ Především Q 785 a Q 786 zabývající se dovoleností masturbace za účelem následného testování ze zdravotních důvodů. Q 785, Q 786. Practical laws of Islam. *The Office of the Supreme Leader*. [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://www.leader.ir/en/book/23?sn=5198>>.

¹³⁴ Blíže viz: DECKER, Doris. Die Fatwá-Praxis des schiitischen Großayatollahs Sayyid Muhammad Husain Fadlalláh am Beispiel Masturbation. *Zeitschrift für Recht und Islam / Journal of Law & Islam*. 2019, s. 66 an.

a samotné metodě IUI neshledala nic nedovoleného,¹³⁵ byť zdůraznila, že je třeba dostát pravidlům ochrany intimních partií před druhým pohlavím, stanovila pořadí preferovaných variant při péči o muslimskou ženu zdravotním personálem, kdy si kladla za cíl především to, aby byla žena vždy doprovázena buď manželem, nebo jinou ženou. Ve své podstatě nebyla předmětem větších vyhocených debat¹³⁶ a na klinikách asistované reprodukce v muslimských zemích jsou pro tyto účely vyhrazeny, důsledně označeny a odděleny příslušné prostory. I zde lze předpokládat jisté odlišnosti co do možnosti poskytovaného zázemí, v němž není místo pro nejrůznější „lechtivé“ časopisy.¹³⁷

¹³⁵ SHABANA, Ayman. Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law. *Islamic Law and Society*. 2015, s. 98.

¹³⁶ HOUOT, Sandra. *Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Assisted Reproduction*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*. New York: Berghahn Books, 2012, s. 57.

¹³⁷ Přítomnost pornografických časopisů na klinikách je výslovně zákonem zakázána ve Spojených arabských emirátech, obecně by neměly být dostupné ani v Saúdské Arábii.

3.4 IVF

Zatímco IUI je poměrně jednoduchá lékařská procedura, IVF je již komplikovanější a především pro ženu náročnější proces umělého oplodnění (*talqih istināʿi*). Na rozdíl od IUI u IVF (in vitro fertilizace) dochází k oplodnění oocyty mimo dělohu a oocyt oplodněný spermatem je v rámci embryotransferu zaveden do dělohy. Samotnému oplodnění zpravidla předchází hormonální stimulace ženy za účelem odběru (více) vajíček, oocytů, byť je možné podstoupit i tzv. nativní cyklus, kdy nejsou podávány žádné stimulační léky. Z důvodu zvýšení šance na brzké těhotenství se ženy více uchylují k hormonální stimulaci, aby byla šance na vznik více embryí. Během následné kultivace embryí může být pak i více embryí vyhodnoceno jako kvalitních a schopných uhnízdění. Je-li jich podstatně více, než je možné či přípustné zavést, jsou běžně v nemuslimských zemích připravena ke zmrazení (kryokonzervaci pomocí tekutého dusíku) pro budoucí použití, ať už pro případ neúspěšného IVF cyklu nebo dalšího plánovaného těhotenství ženy, tentokrát za pomoci kryoembryotransferu (KET). Otázkou je, jak na metodu IVF (*tifl al-anábīb*) a kryokonzervaci (*tadžmíd al-adžinnatí*) nahlíží islámské právo a případně i státní právní úpravy.

3.4.1 Dovolnost kryoprezervace

Zmrazení embryí pro další použití při KET vyhodnotil *Dár al-Iftá' al-Misrjja*, za dovolené s poukazem na to, že se jedná o komplementární metodu již dovolené metody asistované reprodukce (embryotransferu, ET). Takové uchování je podle něj přípustné za splnění čtyř podmínek: 1) embrya využívá k mimotělního oplodnění manželský pár během doby trvání manželství, 2) embrya jsou řádně uskladněna a je zamezeno jejich záměně, 3) transfer embrya je možný jen do manželky (jejíž oocyt byl použit) a ne do jiné ženy, ať už na základě směny nebo dárcovství a 4) proces zmrazení nesmí mít na embryo negativní vliv.¹³⁸

Na druhou stranu i mezi učenci jsou taci, kteří kryoprezervaci nepřipouštěli z důvodu obavy o záměnu embryí či jejich nevhodné použití. Byli to např. bývalý jordánský velký muftí Noah Ali Salman,¹³⁹ či *Mezinárodní akademie fiqhu* ve svém stanovisku z roku 1990. První důvod

¹³⁸ Embryo cryopreservation. In: *Dár al-Iftá' al-Misrjja*. [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <<http://dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=14755>>; dále i *Tadžmíd al-adžinnatí li istihdámihá fí al-haqmí al-madžharíjji marratan thánijjatan*. In: *Dár al-Iftá' al-Misrjja*. 6. 5. 2014 [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=12829&_تجديد_الأجنة_لإستخدامها_في_الحقن_المجهري_مرة_ثانية>_. <_الفتاوى_الإلكترونية

¹³⁹ Má hukm táadžmíd al-adžina? In: *Dá'ira al-Iftá' al-ʿĀm al-Urdúnjja*. Číslo fatwy 675, 27. 4. 2010. [cit. 2020-15-05]. Dostupné z: <<https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=675#.YU2n7C27qTc>>.

má co do činění s lidským pochybením, jemuž je lepší v tomto případě předejít, a druhý s možností získat z embrya profit či ho jinak využít.

Poměrně striktní byla do předminulého roku právní úprava Spojených arabských emirátů, podle níž nebyla kryokonzervace embryí všeobecně přípustná, i když třeba v sousední Saúdské Arábii tomu bylo naopak. Debaty mezi učenici se vedly již delší dobu. Část považovala kryoprezervaci za dovolenou, např. šejch Ahmad al-Músá, hlavní kazatel při *al-Haj'at al-šáma li aš-šu'ún al-islámíja wa al-awqáf*, federální organizaci pro islámské záležitosti a náboženské nadace, jenž se přiklonil k *fatwě* egyptského *Dár al-Ittá'*. Jiní ji naopak pokládali za zakázanou, např. doktor Ahmed al-Haddad, vrchní muftí na Oddělení pro islámské záležitosti a dobročinné činnosti v Dubaji, se přiklonil ve své *fatwě* ke stanovisku *Mezinárodní akademie fiqhu* a předcházela by nadbytečnému počtu oplodněných oocytů tím, že by je od počátku redukoval. Argumentoval ve prospěch zákazu spíše principy islámského práva (*qawá'id šarí'a*) než zdroji práva (*masádir tašrífíja*), konkrétně principem *sadd ad-dhará'í'*, podle něhož je, zjednodušeně řečeno, vhodné preventivně zamezit jinak nejspíše dovolenému jednání, pokud by mohlo vést k jednání zakázanému.¹⁴⁰

Kryoprezervaci se tak ve Spojených arabských emirátech v praxi předcházelo ve své podstatě dvěma postupy. Buď byl oplodněn jen nižší počet vajíček, a to i v případě, pokud by bylo kvalitních více než je přípustné při ET zavést (blíže viz níže, kapitola 2.4.2) ostatní kvalitní vajíčka pak bylo třeba nechat „přirozeně zemřít“.¹⁴¹ Anebo byla oplodněna všechna získaná vajíčka, ale embrya nad povolený limit pro zavedení při ET byla *de facto* zničena. Praxe byla zjevně rozličná a existovaly i jisté výjimky, kdy Ministerstvo zdravotnictví a ochrany společnosti *ad hoc* v několika případech dovolilo kryoprezervaci embryí¹⁴². Těžko s jistotou říci, zda skutečným důvodem pro všeobecný zákaz zmražení embryí je obava o případnou záměnu při umělém oplodnění, jak naznačuje Inhorn¹⁴³, či něco jiného. Každopádně následky zákazu kryoprezervace embryí byly pro ženy velmi citelné, nepočítáme-li již tak enormní náklady na celý proces IVF.¹⁴⁴ Ženy totiž často musely podstupovat hormonální stimulaci opakovaně bez ohledu na to, kolik prosperujících embryí bylo ve výsledku k dispozici nad rámec počtu dovolených pro jeden transfer.¹⁴⁵

¹⁴⁰ HAKÍM, Abdul. Tadžmíd al-adžina wa máziq al-fiqh at-tibbí. In: *Al-Ittihad*. 26. 3. 2008 [cit. 2019-09-25]. Dostupné z: <<https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/35527/تجميد-الأجنةومازق-الفقه-الطبي>>.

¹⁴¹ Blíže viz mj. INHORN, Marcia C. Cosmopolitan conceptions in global Dubai? The emiratization of IVF and its consequences. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2016, Vol. 2, s. 29.

¹⁴² Zmražení embryí mělo být dovoleno v roce 2017 ve 134 případech a ve 32 případech během roku 2018. Obecně velkou roli hrála nemoc (rakovina), pro níž byl ohrožen sen ženy mít v budoucnu dítě. Povědomí o možnosti uschovat si embrya po skončení léčby není příliš velké a začíná se teprve více rozšiřovat. „Tadžmíd al-bujádát“ amal al-umúmati li maridáti as-saratáni fi al-imárát. In: *Al-Baján*. 25. 6. 2018 [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <<https://www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2018-06-25-1.3300254>>.

¹⁴³ INHORN, Marcia C. Cosmopolitan conceptions in global Dubai? The emiratization of IVF and its consequences. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2016, Vol. 2, s. 28.

¹⁴⁴ Náklady na celý cyklus IVF jsou mezi 35 až 70 tisíci dirhamů (tj. přibližně 230 až 460 tisíc korun). Za stávající právní úpravu jsou až tři cykly ročně hrazeny – pro občany Spojených arabských emirátů. DAJANI, Hannan. Thousands in UAE to benefit from IVF law change. *The National – UAE*. 17. 4. 2019 [cit. 2019-09-09]. Dostupné z: <<https://www.thenational.ae/uae/health/thousands-in-uae-to-benefit-from-ivf-law-change-1.849787>>.

¹⁴⁵ Jen pro ilustraci, do jaké míry může být situace pro neplodný pár tíživá, lze uvést statistiku „úspěšnosti“ při získávání vajíček a následně oplodněných a rozvíjejících se embryí. Dr. Walid Sayed ředitel HealthPlus

Zákaz kryoprezervace ve Spojených arabských emirátech měl i jeden další podstatný následek, a to postupně se snižující šance na (další) úspěch při IVF. Při neúspěšných transferech je totiž třeba často nových odběrů a se zvyšujícím se věkem ženy přibývají rizika genetických vad a obecně se i snižuje ovariální zásoba. Při úspěšném transferu a následném porodu dítěte může žena stát před volbou, zda a jak rychle si splnit sen o dalším dítěti, přičemž opět platí výše uvedené. Ve snaze se vyhnout všem zmiňovaným nevýhodám právní úpravy se mohly manželské páry uchýlovat k návštěvám center asistované reprodukce v zahraničí. Připuštění kryoprezervace embrya (a i samotných oocytů) před dvěma lety bylo tak velmi vítaným krokem a nově je přípustné tímto způsobem uchovávat embrya až pět let.

Uvažuje-li se o metodách asistované reprodukce, pak jakožto o způsobu, jak umožnit manželskému páru počít potomka. Jak ale přistoupit k otázce **zmražení samotných oocytů či spermií u svobodných?** Pohnutky ke kryoprezervaci vlastních gamet mohou být různé. Typicky před podstoupením léčby chemoterapií je pacientovi či pacientce umožněno se rozhodnout pro odběr a uchování spermií, respektive oocytů, či dokonce celých vaječníků, aby se mohli stát v budoucnu rodiči. Méně často se mohou především ženy rozhodnout pro odběr oocytů z důvodu zvyšujícího se věku a odkládání těhotenství, ať už z jakéhokoli důvodu.

Zdá se, že v šířitském Íránu nabízejí kliniky uchování oocytů i neprovdaným ženám,¹⁴⁶ stejně tak i v Libanonu nebo sunnitském Jordánsku. I v konzervativní Saúdské Arabii¹⁴⁷ či Spojených arabských emirátech je uchování oocytů přípustné – v obou zemích nicméně svobodné ženy mohou využít kryoprezervace oocytů v zásadě výjimečně, ze zdravotních důvodů, nikoli „společenských“ (odložení uzavření manželství, studium, práce atp.), ledaže by byly starší třiceti pěti let.¹⁴⁸

Relativně nedávný případ mladé neprovdané Egyptanky, která se ve zveřejněném videu přiznala, že si před několika lety nechala zmrazit oocyty,¹⁴⁹ vyvolal bouřlivou diskusi nejen

Fertility Centers ve Spojených arabských emirátech považuje za typický proces IVF ten, kdy je odebráno patnáct vajíček, z nichž je získáno celkem pět až šest embryích natolik kvalitních, že je možné je zavést.

ZAMAN, Samihah – CHAUDHARY, Suchitra Bajpai. New UAE law on medically assisted reproduction 'to cut costs by 80 percent'. In: *Gulf News*. 18. 4. 2019 [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <<https://gulfnews.com/uae/health/new-uae-law-on-medically-assisted-reproduction-to-cut-costs-by-80-per-cent-1.63391284>>.

¹⁴⁶ Již v roce 2010 měly mít ženy zájem o včasné odebrání jejich vajíček za účelem kryoprezervace a následného použití v budoucnu, až uzavřou sňatek. Určitým specifickým požadavkem bylo, aby při odběru nebylo narušeno jejich „panenství“. NAEF, Shirin Garmaroudi. *Uterine Kinship in Shia Thought and Practice*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*. New York: Berghahn Books, 2012, s. 186–187.

¹⁴⁷ V Saúdské Arabii si mohou uschovat gamety pro pozdější použití i neprovdané ženy. *Rada seniorních učenců* reagovala na vzrůstající zájem ze strany žen a také na případy, kdy si ženy nechávaly zmrazit oocyty v zahraničí, a vyslovila se pro dovolení kryoprezervace načež bylo vydáno rozhodnutí r. 2019. GHANAM, Chulúd. Sa'údiját ju'qbilna 'alá „tadžmíd al-bújádát“ wa chabír ju'silu bi al-asbáb wa al-hukm aš-šar'í. In: *Sabq Online Newspaper*. 19. 10. 2019 [cit. 2021-04-05]. Dostupné z: <<https://sabq.org/F8V26k>>.

¹⁴⁸ „Tadžmíd al-bújádát“ .. tawq nadžá li tahqíq al-hulm. *Al-Chalidž*. 14. 12. 2017 [cit. 2020-10-02]. Dostupné z: <<https://www.alkhaleej.ae/تحقيقات-وحوارات/تجميد-البيضات-طوق-نجاحة-لتحقيق-الحلم>>.

¹⁴⁹ 'First' Egyptian Woman to Freeze Her Eggs Gets Green Light from Dar al-Ifta. In: *Egyptian Streets*. 4. 9. 2019 [cit. 2019-09-05]. Dostupné z: <<https://egyptianstreets.com/2019/09/04/first->

na sociálních sítích. Důvodem, proč se pro kryoprezervaci rozhodla, byla snaha ponechat si více prostoru a času na založení rodiny s potenciálním manželem a možnost se do této doby věnovat své práci. Její jednání vcelku předvídatelně narazilo u části společnosti a i některých právníků. Dr. Abdel Halím Mansúr, přednášející na Univerzitě al-Azhar komparativní jurisprudenci, její jednání shledal nedovoleným. Svobodná žena by si neměla nechávat zmrazit oocyty pro případ uzavření manželství, jelikož děti může mít později, i bez lékařské intervence. Kromě toho je takové jednání spojeno s další špatností: na soukromé partii ženy se dívá někdo cizí, aniž by k tomu měl ospravedlnitelný důvod. A nakonec zmiňuje i tradiční protiargument oponentů kryoprezervace, a to riziko záměny gamet při jejich dlouhodobém skladování a tím pádem problém s původem dítěte.¹⁵⁰ Jeho vyjádření kontrastuje s postojem bývalého poradce u Odvolacího soudu v Tunisku, soudce Chultúm Knú, podle něhož neexistuje žádná právní překážka pro zmrazení, obzvláště když (státní) právo nestanoví trest pro svobodnou ženu, pokud se jí narodí nemanželské dítě.¹⁵¹

Do diskuze se zapojil i *Dár al-iftá' al-Misrjá* a formuloval čtyři základní podmínky pro kryoprezervaci, platící i pro uchování oocytů svobodných žen: 1. oocyty smí být použity po dobu trvání manželství a oplodněny výlučně spermatem manžela, 2. musí být zamezeno záměně s oocytů jině ženy, 3. oplodněný oocyt nesmí být vložen do dělohy jiné ženy a 4. proces zmrazení nesmí mít za následek poškození embrya, aby se předešlo případným defektům (postižení dítěte, ať už fyzického nebo psychického).¹⁵² I když byl často Egypt průkopníkem na poli přijímání nových, vcelku progresivních právních úprav, doposud otázku kryoprezervace pomocí zákona nevyřešil, na rozdíl např. od Tuniska, jehož právní úprava připouští kryoprezervaci oocytů nebo spermií i svobodným (čl. 6 z.č. 93/2001).¹⁵³

Další hojně diskutovanou otázkou při kryoprezervaci gamet či embrya je doba jejich uchování. Jako první zmiňme **časové omezení použití spermatu** manžela. Je samozřejmě možné se jím nechat oplodnit po dobu trvání (platně uzavřeného) manželství, což je základní podmínka¹⁵⁴. Po zániku manželství v důsledku smrti některých egyptských učenci kategoricky nevylučují ještě po relativně krátkou dobu jeho použití za účelem oplodnění vdovy,¹⁵⁵ během

egyptian-woman-to-freeze-her-eggs-gets-green-light-from-dar-al-iftaa/?fbclid=IwAR1IAL14Stbr_JHd7n0evEzE1nBQIYTcwO3sA00R1Dnpxd2ZAgDoZpNekl>.

¹⁵⁰ Hukm tadžmíd al-buwajdát 'arif ar-ra'ija aš-šara'ij wa nasá'ih al-'ulamá'. In: *al-Balad*. 22. 1. 2021 [cit. 2021-04-05]. Dostupné z: <<https://www.elbalad.news/4666320>>.

¹⁵¹ HINDÁWÍ, Halá. Tadžmíd al-buwajdát: chutta badíla li hafz „haqq al-ummúma“. *BBC*. 5. 3. 2019 [cit. 2020-10-02]. Dostupné z: <<https://www.bbc.com/arabic/world-47400389>>.

¹⁵² Egypt's Islamic Institutions set four conditions for freezing women's eggs. *Egypt Today*. 4. 9. 2019 [cit. 2020-09-05]. Dostupné z: <<https://www.egypttoday.com/Article/1/74460/Egypt-s-Islamic-institutions-set-four-conditions-for-freezing-women>>.

¹⁵³ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 158.

¹⁵⁴ Výjimečnou situaci žen, jejichž manželé byli ve výkonu trestu odnětí svobody nepodmíněně, řešily palestinské náboženské autority a připustily i použití spermatu manžela za celkem striktních podmínek především v případech, kdy předpokládaná délka pobytu ve vězení je příliš dlouhá a manželka již nemá naději na početí potomka jiným způsobem než pomocí IVF. V této situaci bylo i použití potajmu vneseného spermatu přípustné. RUBIN, Shira. Why Palestinian Prisoners Are Smuggling Sperm Out of Jail. In: *The Atlantic*. 13. 11. 2013 [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <https://www.theatlantic.com/international/archive/2013/11/why-palestinian-prisoners-are-smuggling-sperm-out-of-jail/281424/>.

¹⁵⁵ RISPLER-CHAIM, Vardit. *Disability in Islamic Law*. Dordrecht: Springer, 2007, s 62–63.

tzv. *‘iddy*, tj. během doby po rozvodu či smrti manžela čítající v případě vdovy čtyři měsíce a deset dnů.

Obdobně je tomu i v případě zavedení **embrya** u vdovy. Základním pravidlem je, že transfer embrya by měl být uskutečněn po dobu trvání manželství. U rozvedených manželů by k transferu neměla klinika přistoupit.¹⁵⁶ Když byla nicméně tato otázka diskutována v roce 2000, zprvu především na Univerzitě al-Azhar, střetly se dva odlišné názory – jeden možnost mít dítě se zesnulým manželem vdově neumožňoval, druhý se nestavěl až tak kategoricky proti. Zatímco část učenců-právníků kladla důraz na čistě formální posouzení doby trvání manželství, druhá brala v potaz i zájmy „osamocené vdovy“ mající radost ze společnosti dítěte, která tím zároveň plní i jednu ze svých náboženských povinností, tj. porodit a pečovat o děti, od nichž se jí později může dostat podpory. Pro neschopnost nalézt konsensus bylo rozřešení přenecháno *Akademii pro islámský výzkum* (zvané někdy *Rada pro islámský výzkum*, v minulosti i „*Rada velkých učenců*“), tedy radě seniorních učenců zastupujících všechny čtyři sunnitské právní školy.¹⁵⁷ Svolení k použití zmrazeného embrya mělo být vydáno ve velmi specifickém případě a nelze je vnímat jako generální svolení.¹⁵⁸

Ještě v témže roce se konal mezinárodní workshop k etickým otázkám asistované reprodukce a jedním z jeho přínosů bylo, že byl více prezentován názor připouštějící transfer embrya i v době *‘iddy*, jak je uvedeno výše. Nahlížíme-li na otázku i v kontextu egyptské právní úpravy o určení otcovství, pak je třeba k embryotransferu přistoupit co nejdříve po smrti manžela. Jen tak se totiž dítě narodí do jednoho roku od smrti manžela a bude považováno za legitimního potomka. Prakticky ale po smrti manžela často dochází ke zničení spermatu uloženého v IVF klinice a jeho použití v pozdější době je tak vyloučeno

Když se podíváme na názory šřítských duchovních, opět shledáme, že se na otázce dovolenosti použití spermatu zesnulého manžela neshodnou. Ájatolláh Hákím stejně jako většina ostatních učenců, je proti, i kdyby měl manžel zanechat vůli se svolením

¹⁵⁶ Hallaq nicméně uvádí, že k finálnímu, definitivnímu rozvodu ve své podstatě nemůže dojít, dokud existují embrya a není dokončena „čekací doba“ (*‘idda*). Embrya představují počátek života a účelem „čekací doby“ je zjištění případného těhotenství. Podle něj definitivní rozvod nastane až po transferu všech embryí, jež vznikla spojením gamet manželů. Je třeba říci, že tento právní závěr je zcela ojedinělý. HALLAQ, Wael B. *In Vitro Fertilization. Islamic Response*. In: Symposium on Religious Law: Roman Catholic, Islamic, and Jewish Treatment of Family Issues, Including Education, Abortion, In Vitro Fertilisation, Prenuptial Agreements, Contraception, and Marital Fraud. *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*. 1993–1994, Vol. 16, s. 54.

¹⁵⁷ SEROUR, Gamal I. Attitudes and cultural perspectives on infertility and its alleviation in the Middle East area. In: VAYENA, Efy – ROWE, Patrick J. – GRIFFIN, P. David. *Current Practices and Controversies in Assisted Reproduction*. World Health Organisation, Geneva, 2002, s. 45.

¹⁵⁸ Svolení Velkého muftiho Egypta (velké autority mezi učenými v Egyptě) bylo uděleno vdově, jejíž manžel svolil k IVF, podstoupil odběr spermatu, byl vyzooměn o úspěšném oplodnění vajíčka a informoval centrum asistované reprodukce o tom, že příslušný den svou ženu na embryotransfer přiveze. Muž ale zemřel na cestě do centra a embryotransfer tak nebyl uskutečněn. Na základě svědeckých výpovědí rodiny o výše uvedeném, a i po ubezpečení, že při vypořádání pozůstalosti zesnulého manžela nevzniknou spory mezi dědici, Velký muftí svolil k embryotransferu. SEROUR, Gamal I. Attitudes and cultural perspectives on infertility and its alleviation in the Middle East area. In: VAYENA, Efy – ROWE, Patrick J. – GRIFFIN, P. David. *Current Practices and Controversies in Assisted Reproduction*, s. 46.

použit sperma pro IVF u jeho bezdětné manželky, což Hákím odůvodňuje tak, že smrtí manžela manželství zaniklo a zesnulý a jeho bývalá manželka jsou si tak „cizími“. Minorita představovaná především ájatolláhem Chu'ím se přiklání k dovolenosti použití spermatu zesnulého manžela nebo i rozvedeného manžela po odvolatelném rozvodu,¹⁵⁹ opět však pouze po dobu výše zmiňované *iddy*.¹⁶⁰ Ájatolláh as-Sistání, irácký ší'itský duchovní, sice připustil oplodnění vdovy spermatem jejího manžela,¹⁶¹ poukázal ale na jistá úskalí v podobě dědičné nezpůsobilosti – dítě není způsobilým dědicem (po otci). Co se týče doby, po kterou je přípustné použití sperma zesnulého manžela, zde Sistáního názor vybočuje z řady: není pro něj až tak podstatné, kdy k oplodnění vdovy dochází, zda během *'iddy*, nebo i po ní.¹⁶² K obdobnému závěru dospěl i ájatolláh Chámene'í připouštějící sice samotné oplodnění a určení matky dítěte, ale u určení otce již vyjádřil pochybnosti a odmítl, že by dítě po otci mohlo dědit.¹⁶³

3.4.2 Další otázky spojené s IVF – nakládání s embryem

S umělým oplodněním souvisí i další otázky, které je třeba vnímat opět v kontextu dalších pravidel *fiqhu* a příslušných právních úprav. Poměrně limitující mohou být pravidla uchovávání samotných gamet a embryí, stejně tak jako nakládání s nadbytečnými embryi. Není neobvyklé, že výsledkem při oplodnění *in vitro* je několik vyvíjejících se embryí, kdy je jen část z nich použita pro transfer. Zbývající, nadbytečná embrya jsou pak typicky uchována pro budoucí použití při KET, pokud je kryoprezervace přípustná, nebo je třeba rozhodnout o jejich jiném osudu. To platí i o případech nadbytečných embryí – v úvahu tak připadá jejich zničení či použití pro vědecké účely. Další ožehavou otázkou je optimální počet zavedených embryí a jejich případná (následná) redukce. Odpovědi na některé z těchto otázek souvisí obecně s problematikou začátku života a potažmo i potratů tak, jak ji vnímají muslimští učenci, jak bude nastíněno níže.

Omezení kryoprezervace a otázka, co s gametami či embryi v budoucnu

¹⁵⁹ Možná poněkud překvapivě může být rozvod (*taláq*) buď odvolatelný, nebo neodvolatelný (typicky po třetím zapuzení nebo po trojitém zapuzení). Proces zapuzení lze započít i vyslovením jen jediného zapuzení, považovaného za odvolatelné. Jinými slovy, takové zapuzení není definitivním rozvodem a definitivním, neodvolatelným se stane až uplynutím lhůty (*'iddy*).

¹⁶⁰ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Oxford: Berghan Books, 2009, s. 139, 144.

¹⁶¹ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 151.

¹⁶² Q1269. Artificial Insemination and In Vitro Fertilization. Dostupné na The Office of the Supreme Leader. [cit. 2020-09-05]. Dostupné z: <<https://www.leader.ir/en/book/23?sn=5721>>.

¹⁶³ Q 20. Artificial Insemination and In Vitro Fertilization. Dostupné na The Office of the Supreme Leader. [cit. 2020-09-05]. Dostupné z: <<https://www.leader.ir/en/book/135/Medical-Issues>>.

Je otázkou, jak dlouho vlastně mohou být gamety či embrya uchovávané, tj. zda existují nějaké právní limity pro kryoprezervaci (tedy nezávislé na faktické možnosti je uchovat, aniž by jejich kvalita utrpěla). Dnešní metody kryoprezervace jsou schopné zabezpečit uchování po velmi dlouhou dobu a pár či jednotlivec může odsunout založení rodiny či přivítání dalšího člena rodiny bez větších omezení – být samozřejmě šance na uchycení a zdárný průběh těhotenství s věkem přirozeně klesají. Z hlediska práva je situace ale jiná a přístupy se různí země od země. V Saúdské Arábii je možné uchovávat sperma či oocyty, stejně jako embrya (teoreticky) až do smrti muže či ženy, stejně tak v Tunisku. Jinde, jako např. ve Spojených arabských emirátech, je doba omezena na pět let s možností případného prodloužení posuzovaného *ad hoc*.¹⁶⁴

Jak naložit s embryi v budoucnu? Musí být všechna využita k plánovanému účelu? Pokud je výsledkem hormonální stimulace odebrání více vajíček a následně se úspěšně podaří jich oplodnit více, podle Hallaqa musí být všechna postupně vkládána do dělohy ženy a není možné je zničit. Takové jednání by podle něj bylo vyhodnoceno jako potrat.¹⁶⁵ Nezdá se však, že by tato pozice byla přijímána ostatními učenci a manželskému páru je ponechána jistá volnost při rozhodování o (ne)implementaci zbylých embryí či dokonce jejich zničení. Jak ostatně k otázce nevyužitých embryí uvedla *Mezinárodní akademie fiqhu* na svém 6. zasedání v roce 1990, embrya mohou „zemřít přirozeně“.¹⁶⁶

Jiná situace bude u ženy podstupující umělé oplodnění v zahraničí, u níž není jisté, zda se navrátí do své země původu. Pokud bychom se podívali do *fatew* z evropského prostředí, touto otázkou se zabývala *European Council for Fatwa and Research* v odpovědi na žádost o posouzení situace ženy, emigrantky do Británie, jež si nechala uschovat celkem devět embryí a nebylo jasné, zda v Británii setrvá, či ji opustí. Council neshledal nic špatného na zničení zbylých embryí, pokud by v Británii zůstala, a naopak považoval za nedovolené je ponechat „zmražená“, pokud by zemi opouštěla.¹⁶⁷

Rozhodne-li se manželský pár svých zmrazených embryí dále nevyužít, pak přichází v úvahu jejich zničení, jejich „přirozená smrt“ (čímž se má zpravidla na mysli jejich rozmrazení) a konečně je možné uvažovat o jejich ponechání pro využití ve vědeckém výzkumu. Vědecký výzkum prováděný na embryích naráží na odpor části učenců i ve veřejnosti především z důvodu představy, že embryo je lidským zárodkem, a připustit výzkum na něm je překročením hranic, ostatně i připuštění jejich „přirozené smrti“ má co do činění

¹⁶⁴ „Tadžmíd al-bújádát“ .. tawq nadžá li tahqíq al-hulm. *Al-Chalidž*. 14. 12. 2017 [cit. 2020-10-02]. Dostupné z: <<https://www.alkhaleej.ae/طوق-نجاهة-لتحقيق-الحلم-تجميد-البيوضات>>.

¹⁶⁵ HALLAQ, Wael B. *In Vitro Fertilization. Islamic Response*. In: Symposium on Religious Law: Roman Catholic, Islamic, and Jewish Treatment of Family Issues, Including Education, Abortion, In Vitro Fertilisation, Prenuptial Agreements, Contraception, and Marital Fraud. *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*. 1993–1994, Vol. 16, s. 54.

¹⁶⁶ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 152.

¹⁶⁷ HOUOT, Sandra. Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Assisted Reproduction. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 62.

s (ne)dovolenosti potratu. Úvodní pasáž následující kapitoly se tak bude nejdříve věnovat otázkám stvoření člověka a vývojovým fázím lidského zárodku.

Výzkum

Má se za to, že podstatný moment, od kterého se lidský zárodek stává člověkem, je ten, kdy je andělem na Boží příkaz vdechnuta duše do člověka. Do té doby je „pouhým zárodkem“ člověka, což se promítá i do některých pozic muslimských učenců k možnosti ukončit život člověka ještě v jeho zárodku.

Podíváme-li se na stvoření člověka v Koránu, můžeme zmínit verš 12–14 súry 23. s názvem Věfici:

„A věru jsme člověka nejdříve z části nejčistší hlíny stvořili a pak jsme jej kapkou semene v příbytku jistém 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.“

I jiný verš odkazuje na stvoření člověka z hlíny a jeho potomstva pak z „kapky vody nicotné a potom jej vyrovnal a část ducha Svého v něj vdechl“ (súra 32, Padnutí na zem, verš 7–9), nebo naopak podle prvního verš súry čtvrté Ženy: „Lidé, bojte se Pána svého, jenž stvořil vás z bytosti jediné a stvořil z ní manželku její a rozmnožil její a rozmnožil je oba v množství velké mužů i žen.“ Na jiném místě je naopak stvoření člověka popisováno jako stvoření z vody: „a On je ten, jenž stvořil z vody smrtelníka a učinil mu přímé a přišvagřené přibuzenstvo. A Pán je všemohoucí“ (súra 25, Spásné zjevení, verš 54).

Odkazy přímo na vývoj embrya v podobě tří fází obsahuje naopak pátý verš súry číslo 22 Poutí:

„Lidé, jste-li na pochybách ohledně zmrtvýchvstání, vzpomeňte si, že stvořili jsme vás nejdřív z prachu, pak z kapky semene (nutfa), pak z kapky přilnavé (‘alaqa), pak z kousku masa ztvárněného či beztvareého (mudgha) – abychom vám to objasnili.“

Sunna poskytuje taktéž hadíthý, o něž opírají učenci své závěry. V hadíthech ve sbírce Muslima a Buchářího se zmiňuje vdechnutí duše (rúh) andělem po čtyřicátém, respektive čtyřicátém druhém dni (podle tradice Hudhajfa) a po sto dvacátém dni (podle tradice Mas‘úda) od početí,¹⁶⁸ kdy také dochází k rozhodnutí Boha o tom, zdali nenarozené dítě bude dívkou, či chlapcem. Právě oněch sto dvacet dní je nejčastěji zmiňovaný předěl ve vývoji lidského zárodku. Od tohoto okamžiku se začne odlišovat člověk od ostatních živočichů, z bezduchého plodu se stává tvorem s duší.¹⁶⁹

¹⁶⁸ GHALY, Mohammed Ghaly. Human Embryology in the Islamic Tradition. The Jurists of the Post-formative Era in Focus. *Islamic Law and Society*. 2014, Vol. 21, s. 168–170.

¹⁶⁹ MACHÁČEK, Štěpán. „Ulamá' tváří v tvář plánování rodiny. In: KOUŘILOVÁ, Iveta – MENDEL, Miloš (eds). *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*, s. 81 an.

To, že muslimští učenci pracují s různými stádii vývoje plodu, je zřejmé i z jejich přístupu k náhradě újmy za potrat, k němuž došlo v důsledku ublížení na zdraví ženy. Podle většinového názoru (hanafijské, šáfi'ijovské, záhirovské a části učenců hanbalovské právní školy) je nenarozené dítě chráněno po čtyřicátém dni od početí, kdy má mít „oči, uši, končetiny, maso a kosti“¹⁷⁰ a je-li plod starší čtyř měsíců, měl by být pohřben. S ohledem na téma této studie jsou podstatné názory vztahující se k potratu, především pokud jde o možnost jej provést v rané fázi těhotenství ženy, již na samotném počátku. Pokud ano, bylo by možné uvažovat i o přípustnosti „ponechat embryo přirozeně zemřít“. Zdá se, že většina muslimských autorit připouští potrat v rané fázi jeho vývoje (do 120. dne od početí), byť v omezených případech. Část učenců se nicméně přiklání k názoru záhirovského učenice Ibn Hazma a málikovského učenice Al-Ghazzálího a jsou kategoricky proti potratu bez ohledu na dobu, kdy by měl být proveden.¹⁷¹ I ší'itští učenci předpokládají postupný, šestifázový vývoj embrya, které je hodno ochrany, potraty jsou zapovězeny a po vstoupení duše do lidského zárodku považují nedovolený zásah do jeho vývoje s následkem smrti dokonce za vraždu.¹⁷²

Výše uvedené postoje platí pro zárodek, který se vyvíjí v těle matky a jehož život by byl ukončen interrupcí. Embryo vzniklé mimotělně nepožívá až takové ochrany. Z pohledu islámské etiky se podle Moosy zdá, že zodpovědné použití embryí pro vědecké účely je morálně přípustné.¹⁷³ Podle Ghanema embryo v počátcích svého života patří jen rodičům a ti mohou svolit s jeho použitím na výzkum.¹⁷⁴ Rodiče jsou vnímáni jako „vlastníci“ embrya¹⁷⁵ a mají právo souhlasit s lékařským výzkumem prováděným na „jejich“ embryu¹⁷⁶. K obdobnému závěru dospěla i konference o „Bioetice lidské reprodukce v muslimském světě“ konaná v roce 1991 v Káhiře. Sice hovoří o „pre-embryu“ a ne embryu, ale má se za to, že nic nebrání, aby manželé dali informovaný souhlas s výzkumem embrya.¹⁷⁷

Na druhou stranu výzkum na „pre-embryích“ by měl být primárně veden s určitým cílem, a to pomoci manželskému páru vytvořit rodinu (typicky „výzkum“ při provádění techniky PGT, jak bude nastíněno níže), takže není dovoleno měnit charakteristické rysy dítěte. Je-li výzkumem obecným, tj. výsledkem není následný transfer zkoumaného embrya, pak je

¹⁷⁰ ZAHRAA, Mahdi – SHAFIE, Shaniza. An Islamic Perspective on IVF and PGD, with Particular Reference to Zain Hashmi, and other Similar Cases. *Arab Law Quarterly*. 2006, s. 169.

¹⁷¹ MACHÁČEK, Štěpán. „Ulamá' tváří v tvář plánování rodiny. In: KOUŘILOVÁ, Iveta – MENDEL, Miloš (eds). *Cesta k pramení. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*, s. 83.

¹⁷² NAEF, Shirin Garmaroudi. The Birth of Embryo Donation and Surrogacy in Iran. In: SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – CLARKE, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*. Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013, s. 109.

¹⁷³ MOOSA, Ibrahim. Human Cloning in Muslim Ethics. *Voices Across Boundaries*. Fall 2003, s. 24.

¹⁷⁴ GHANEM, Isam. Embryo Research: An Islamic Response. *Medical Science Law*. 1991, s. 14.

¹⁷⁵ SEROUR, Gamal I. Islamic Developments in Bioethics. In: LUSTIG, Andrew B. *Bioethics Yearbook. Vol. 5. Theological Developments in Bioethics: 1992–1994*. Houston: Springer-Science+Business Media, 1997, s. 175.

¹⁷⁶ AL-BAR, Mohammed Ali – CHAMSI PASHA, Hassan. *Contemporary Bioethics. Islamic Perspective*. Cham: Springer, 2015, s. 175.

¹⁷⁷ ILKILIC, Ilhan. Bio- und medizinische Probleme als Herausforderung für Muslime und die Barmherzigkeit des Gottes. In: KHORCHIDE, Mouhanad – KARIMI, Milad – STOSCH, Kalus von (eds). *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemässe Fragen und Antworten des Kalám*. Münster: Wachsman Verlag, 2014, s. 187.

třeba předchozího informovaného souhlasu obou rodičů a je zakázán transfer embrya do dělohy jiné ženy.¹⁷⁸

Podle průzkumu provedeného *Federation of Fertility Societies* má být výzkum na darovaných embryích dovolen, stejně jako výzkum kmenových buněk získávaných na základě darování. Průzkum tvrdí, že takový výzkum byl prováděn v Egyptě, byť Etický kodex Egyptské porodnické a gynekologické společnosti počátkem devadesátých let minulého století zapovídal použití embryí pro výzkumné účely.¹⁷⁹ Zákaz výzkumu na embryích existuje dále v Turecku, Jordánsku či Spojených arabských emirátech.¹⁸⁰ Obecně jsou učenci k výzkumu na embryích často zdrženliví či dokonce jej považují za zakázaný s poukazem na nevhodnost dělat experimenty na člověku. Oplodněný oocyt je považován za počátek lidského stvoření, jak uvedl ve své *fatwě* bývalý jordánský velký muftí Noah Ali Salman.¹⁸¹

3.4.3 Vícečetné těhotenství a umělé oplodnění

Při *in vitro* oplodnění (ET i KET) je za ideální situace přeneseno jen jedno životaschopné embryo a manželský pár neřeší případné sporné otázky související s riziky mnohočetného těhotenství. Šance na uchycení a zdárný vývoj embrya je v porovnání se zavedením vícero embryí nižší. Z důvodu zvýšení šance a zároveň i snížení zátěže ženy ve formě hormonální stimulace při kryoembryotransferu či embryotransferu (K)ET, se přistupuje k transferu až čtyř embryí. Na konferenci o „Bioetice lidské reprodukce v muslimském světě“ konané v roce 1991v Káhiře vznikly dokumenty obsahující řadu pravidel. Jedním z nich bylo i to, že v rámci jednoho transferu je možné zavést tři, maximálně čtyři embrya.¹⁸² V Saúdské Arábii má docházet k transferu i čtyř (a někdy i více) embryí, a to navzdory právní úpravě.¹⁸³ V Turecku je taktéž právním předpisem pod sankcí omezen počet embryí u žen mladších třiceti pěti let podstupujících první nebo druhý cyklus IVF na jedno embryo bez ohledu na jeho kvalitu, poté na dvě embrya. Podobně je tomu i v Íránu, kde je zavedeno ženám mladším třiceti pěti let v prvních cyklech jen jedno embryo a následně zpravidla

¹⁷⁸ SEROUR, Gamal I. Islamic Developments in Bioethics. In: LUSTIG, Andrew B. *Bioethics Yearbook*. Vol. 5. *Theological Developments in Bioethics: 1992–1994*, s. 176.

¹⁷⁹ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 152.

¹⁸⁰ Blíže viz International Federation of Fertility Societies' Surveillance (IFFS) 2019: Global Trends in Reproductive Policy and Practice, 8th Edition. Publikováno v časopise *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, No. 1, s. 132.

¹⁸¹ Má hukm tadžmíd al-adžina? In: *Dá'ira al-iftá' al-ʿAm al-urdúnija*. Číslo *fatwy* 675, 27. 4. 2010. [cit. 2020-15-05]. Dostupné z: <<https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=675#.YU2n7C27qTc>>.

¹⁸² ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 153.

¹⁸³ ABDULJABBAR, Hassan S. – AMIN, Rubina. Assisted reproductive technology in Saudi Arabia. *Saudi Medical Journal*. 2009, Vol. 30, Nr. 4, s. 462; MAJEED-SAIDAN, Muhammad A. Assisted reproductive technology. What is needed in the Kingdom of Saudi Arabia? *Saudi Medical Journal*. 2005, Vol. 26, No. 12, s. 1873.

dvě. V Jordánsku, Tunisku, Egyptě a Spojených arabských emirátech není toto výslovně právním předpisem upraveno.¹⁸⁴

Zavedení více embryí sice může zdánlivě zvýšit šanci, že alespoň jedno embryo se uchytlí a začne se zdárně vyvíjet, ale přináší s sebou i rizika – pro dítě i matku. Prosperují-li všechna embrya, pak je zde riziko vícečetného těhotenství, obzvláště v případech trojčat či čtyřčat (a více), což pro matku představuje větší zdravotní zátěž a pro dítě to taktéž není ideální. Nejenže se statisticky děti zpravidla rodí před termínem porodu, ale mají i nižší váhu, případně se přidruží další komplikace, pro něž je třeba je ponechat jistý čas na odděleních neonatologie.¹⁸⁵ U vícečetných těhotenství proto přichází v úvahu selekce embryí a ukončení jejich vývoje – jinými slovy interrupce. V kontextu islámského (a státního) práva se do hry opět dostává problematika přípustnosti ukončit život lidského zárodku. Od chvíle, kdy je lidský zárodek „považován za člověka“, náleží mu práva (*haqq al-džanín*), jež se mohou dostat do kolize s právy rodičů (*haqq al-abawajn*). Typickým příkladem může být právo ženy na ukončení těhotenství a právo nenarozeného dítěte na život. Z debat muslimských učenců vyplývá, že důvodem pro ospravedlnitelný zásah do nově vzniklého života je zpravidla, obecně řečeno, záchrana či ochrana matky, čímž je zpravidla míněna ochrana jejího zdraví. Méně často se setkáváme s rozšířením tohoto důvodu na ochranu života matky kvůli samotné existenci těhotenství, pro něž by mohla hrozit ze strany rodiny „vražda ze cti“.¹⁸⁶

Redukce embryí, plodů, je obecně dovolená jen tehdy, je-li šance na donošení dítěte nízká nebo je v důsledku vícečetného těhotenství v ohrožení život či zdraví matky.¹⁸⁷ Právě ohrožení života nastávající matky je obecně přípustným důvodem pro ukončení těhotenství i podle Šaltúta, bývalého rektora al-Azharu. Matku přirovnává ke „zdroji a původu“ (*asf*) a jejímu plně vyvinutému životu dává přednost před nenarozeným dítětem nepoživajícím plných práv a povinností.¹⁸⁸ Jelikož dochází k redukci počtu zárodků zpravidla před 120. dnem těhotenství, nebyla do zárodku ještě vdechnuta duše a nemá právní subjektivitu. I kdyby byla „jen“ padesátiprocentní šance na narození zdravého dítěte, má být zachráněna matka, hrozí-li jí smrt.¹⁸⁹ Al-Azhar zašel postupem času ještě dále, když umožnil potraty

¹⁸⁴ Blíže viz International Federation of Fertility Societies' Surveillance (IFFS) 2019: Global Trends in Reproductive Policy and Practice, 8th Edition. Publikováno v časopise *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, No. 1, s. 47, 50.

¹⁸⁵ Jen pro ilustraci lze uvést příklad ze Saúdské Arábie, kde je připuštěn transfer více embryí, což vedlo k tomu, že počet dětí počatých díky asistované reprodukci (a následně přijatých na odděleních neonatologie) se mezi lety 2002 a 2004 více než zdvojnásobil. MAJEED-SAIDAN, Muhammad A. *Assisted reproductive technology. What is needed in the Kingdom of Saudi Arabia?*, s. 1873.

¹⁸⁶ Šejch Fadlallah pro tyto případy připouští potrat. Podobný názor měl sdílet již v roce 1956 blíže nejmenovaný egyptský lékař a právník v časopise Rúz al-Júsuf, na který odkazuje Š. Macháček. CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Oxford: Berghan Books, 2009, s. 86; MACHÁČEK, Štěpán. „Ulamá' tváří v tvář plánování rodiny. In: KOUŘILOVÁ, Iveta – MENDEL, Miloš (eds). *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*, s. 83.

¹⁸⁷ SEROUR, Gamal I. *Islamic Developments in Bioethics*. In: LUSTIG, B. Andrew. *Bioethics Yearbook. Vol. 5. Theological Developments in Bioethics: 1992–1994*, s. 175.

¹⁸⁸ GHANEM, Isam. The Response of Islamic Jurisprudence to Etopic Pregnancies, Frozen Embryo Implantation and Euthanasia. *Arab Law Quarterly*. 1989, s. 347.

¹⁸⁹ HALLAQ, Wael B. *Abortion. Islamic Response*. In: Symposium on Religious Law: Roman Catholic, Islamic, and Jewish Treatment of Family Issues, Including Education, Abortion, In Vitro Fertilisation, Prenuptial

v případě znásilnění nebo vzácných vrozených vad,¹⁹⁰ což učinil pomocí metod islámské jurisprudence zohledňujících *maslahu* (veřejný zájem, blaho), jež zjednodušeně řečeno umožňuje neaplikovat některá právní pravidla za účelem „sejmutí útrap“ z věřících v situaci, kdy by striktní aplikace pravidel bez výjimky nevedla k dosažení chráněných hodnot a stanovuje výjimku z obecného pravidla či se přikloní k jinému řešení, vhodnějšímu z blaha komunity.

Dnes je běžné, že v rámci (K)ET je zaváděn menší počet embryí, jak je uvedeno výše. Hovoří-li se pak o určité selekci embryí, pak i s ohledem na preimplantační genetické testování. V Egyptě, Jordánsku a Turecku má být selektivní redukce sice za určitých podmínek povolena, ale ne příliš často prováděna, ve Spojených arabských emirátech dovolena již není.¹⁹¹ Poměrně progresivní přístup zvolil Írán a právním předpisem v roce 2005 umožnil potrat za určitých podmínek. Rozhovory s řadou sunnitských i ší'itských učenců ukazují, že většina z nich je obecně proti potratu bez ohledu na stádium těhotenství a abnormalitu plodu.¹⁹²

3.4.4 Dovolnost techniky PGT, ICSI, IMSI a PICSI

K jistému zásahu do embrya dochází i při použití nejrůznějších technik používaných embryology, typicky za účelem zjištění kvality gamet a případně jejich selekci. Učenci i zde museli vážit ospravedlnitelnost takového zásahu. První metoda, PGT, má za cíl detekovat případné genetické abnormality embrya a ICSI/PICSI zase pracuje se selekcí vhodných spermií, pokud spermiogram muže ukáže sníženou kvalitu spermií.

PGT

Metoda PGT (PGT-A, PGT-SR, PGT-M, dříve používané termíny PGD a PGS¹⁹³), je metodou používanou při IVF, pomocí níž se provádí genetické testování embrya s cílem zjistit jeho případné abnormality. PGT-A (dříve PGS) je genetickým vyšetřením aneuploidií, kdy je možné zachytit geneticky abnormální embrya (některý chromozom je nadbytečný, případně

Agreements, Contraception, and Marital Fraud. *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*. 1993–1994, Vol. 16, s. 41.

¹⁹⁰ FAROUK, Mahmoud. Controversies in Islamic Evaluation of Assisted Reproductive Technologies. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 77.

¹⁹¹ Blíže viz: International Federation of Fertility Societies/Surveillance (IFFS) 2019: Global Trends in Reproductive Policy and Practice, 8th Edition. Publikované v časopise *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, No. 1, s. 103–104 an.

¹⁹² SACHEDINA, Abdulaziz. *Islamic Bioethical Ethics. Principles and Application*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 116.

¹⁹³ Preimplantační genetická diagnostika (PGD) a preimplantační genetický screening (PGS).

chybí). Obecně je rodičům doporučována tehdy, když byla jednomu z nich diagnostikována genetická mutace nebo když žena v minulosti opakovaně potratila, případně je již ve vyšším věku; indikací mohou být i špatné parametry spermioqramu (spermie vykazují patologické formy) atd. Cílem je vybrat perspektivní a „zdravé“ embryo. PGT-M je metodou vyšetření embrya na přítomnost monogenního onemocnění, jež se v rodině rodičů vyskytuje a je zde riziko přenosu na dítě. Typicky lze testovat na přítomnost dědičných vad, jako je cystická fibróza, dědičná hluchota, spinální svalová atrofie, Duchenova svalová atrofie atd. U metody PGT-SR (dříve PGD) se testují embrya na strukturální chromozomální vady (přestavy chromozomů).

Nespornou výhodou genetických testování je zvýšená šance na uhníždění embrya, zdárný průběh těhotenství a snížení pravděpodobnosti jeho ukončení pro (dědičnou) nemoc. Právě poslední zmiňovaný důvod hraje podstatnou roli pro páry bez možnosti volby mezi těhotenstvím (a narozením postiženého dítěte) a potratem, ať už z hlediska jejich náboženského přesvědčení¹⁹⁴ nebo protože provedení potratu je zakázáno státním právem.

Připouštění genetického testování je obzvláště prospěšné u páru, u něhož lze s ohledem na blízké příbuzenské vztahy manželů očekávat komplikace tohoto druhu. V některých muslimských zemích totiž bylo a ještě vcelku je běžnou praxí uzavírat manželství mezi bratrancem a sestřenicí (z otcovy strany, tj. dcerou otcova bratra), což je vnímáno jako jeden z důvodů pro vyšší výskyt genetických vad;¹⁹⁵ obecně je běžné uzavírat manželství uvnitř širší rodiny. Inhorn se při svém výzkumu mimo jiné v Libanonu setkala s řadou případů, kdy několik rodinných příslušníků-mužů bylo neplodných z důvodu genetických vad předávaných i v rámci rodiny.¹⁹⁶ Testování embrya metodami PGT-M a PGT-A je v praxi často nejen dovoleno, ale dokonce považováno za standardní postup, a ne pouze za postup experimentální, jak v Egyptě a Turecku, tak i Jordánsku a Spojených arabských emirátech. Ve výsledku je tak předchozí selekce embrya povolena a praktikována v závislosti na zjištěném pohlaví a za jistých podmínek povolena dále např. v Jordánsku, Egyptě i Spojených arabských emirátech. Mezi tyto podmínky typicky patří, že žádost o selekci je posuzována individuálně s ohledem na opodstatněný zájem rodičů, počet dětí v rodině a jejich pohlaví. Není příliš překvapivé, že více žádostí o genetické testování je

¹⁹⁴ Podle stanoviska *Rady Akademie islámského fiqhu* z února 1990 je potrat dovolen za předpokladu, že výbor složený ze specialistů vyhodnotí stupeň postižení jako značnou deformaci, pro níž by se stal život rodiny i samotného jedince strastiplným. I tak je třeba provést potrat nejpozději nikoliv do čtyřicátého dne po početí, jak bylo dříve uvedeno Radou, ale do 120. dne od početí (počítáno ode dne oplodnění) – později by byl potrat přípustný, jen pokud by byl ohrožen život ženy. AL-BAR, Mohammed Ali – CHAMSI PASHA, Hassan. *Contemporary Bioethics. Islamic Perspective*. Cham: Springer, 2015, s. 197.

¹⁹⁵ Za jedny z hlavních faktorů považují al-Bar a Chamsi Pasha sňatky uzavírané v rámci rodin, představující 25–60 % všech manželství. V případech vyššího výskytu Dawnova syndromu může hrát roli vyšší věk matek (50 % dětí s tímto syndromem se narodilo matkám starším čtyřiceti let) či nedostatečná lékařská prevence a nedostatečná lékařská péče před a během těhotenství, stejně jako omezení mající původ v kultuře, právu či náboženství. AL-BAR, Mohammed Ali – CHAMSI PASHA, Hassan. *Contemporary Bioethics. Islamic Perspective*. Cham: Springer, 2015, s. 188–189.

¹⁹⁶ Blíže viz: INHORN, Marcia. C. *The New Arab Man. Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

podáváno s cílem, aby se narodil chlapec¹⁹⁷. V posledních dvou zemích je dokonce možné již na počátku provést selekci spermií.¹⁹⁸

Za účelem snížení výskytu genetických vad u dětí ukládá dokonce řada zemí (např. Egypt, Sýrie, Libanon, Tunisko, Maroko, Saúdská Arábie¹⁹⁹ a země Zálivu) snoubencům povinnost podstoupit před uzavřením manželství lékařskou prohlídku, kdy je mj. možné zjistit případná rizika přenosu genetických vad, což vedlo k částečnému snížení jejich výskytu.

V rámci testování, zda embryo nevykazuje nějaký genetický nebo chromozomální defekt, je mj. zjišťováno pohlaví dítěte. Některé nemoci postihují jen chlapce, jiné naopak dívky. Podívejme se nyní na debaty učenců, které předcházely připsuštění omezeného použití PGT-M a PGT-A.

Proti použití testování embryí obecně, proti ovlivňování pohlaví dítěte či proti potratu dítěte ve velmi rané fázi jeho vývoje jako metodě selekce pohlaví byly vzneseny ze strany učenců různé námitky. Jednou z nich je, že takové jednání je v rozporu s muslimskou vírou ze dvou důvodů. Za prvé, takové jednání je v rozporu s veršem ze súry 31, Luqmán, verš 34: „*Jen u Boha je vědění o příchodu Hodiny. On děš' hojný sesílá a ví, co skryto je v lůnech, zatímco duše žádní nezná, co si zítra vyslouží, a žádná neví, ve které zemře zemí.*“ Podle jednoho z výkladů to, co je ukryto v lůnech žen, je známo výlučně Bohu a nikomu jinému. Oproti tomu, protože dnes lze pomocí různých metod s velmi vysokou pravděpodobností hraničící s jistotou určit pohlaví nenarozeného dítěte, nemusí být testování embryí nutně v rozporu s uvedeným veršem, protože Bohu náleží mnohem širší znalost o nenarozeném dítěti (jak bude vypadat, v kolika letech zemře, zda bude šťastné, či nikoli, zda se dostane do ráje atp.). Za druhé, provedením volby embrya může být narušen Boží záměr zachovat rovnováhu mezi pohlavími, čímž se zasahuje do Boží vůle. Ani zde se nejeví řadě učenců tento argument jako případný, když upozorňují na verš Koránu 29, súry 81 Svinutí: „*Však přát si toho nebudete, pokud Bůh, Pán lidstva veškerého, nebude chtít!*“²⁰⁰

¹⁹⁷ Na Klinice reprodukční medicíny Faqih (*Markaz Faqih li Ichisáb*) ve Spojených arabských emirátech je ročně provedeno v průměru 96–120 testů s cílem zjistit pohlaví z výše uvedených důvodů. Tadžmíd al-bújadát“ .. tawq nadžá li tahqíq al-hulm. *Al-Chalidž*. 14. 12. 2017 [cit. 2020-10-02]. Dostupné z: <<https://www.alkhaleej.ae/تحقيقات-محوارات/«تجميد-البيضات»-طوق-نجاهة-لتحقيق-الحلم>>.

¹⁹⁸ Blíže viz: International Federation of Fertility Societies/Surveillance (IFFS) 2019: Global Trends in Reproductive Policy and Practice, 8th Edition. Publikované v časopise *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, No. 1, s. 106.

¹⁹⁹ Nezdá se však, že by v praxi byla lékařská prohlídka snoubenců v Saúdské Arábii vždy až tak důkladná. I když jsou sňatky uvnitř rodiny stále celkem běžné a přináší s sebou problémy v podobě nejruznějších genetických chorob, poradenství v oblasti genetiky stále není úplně rozšířené. ABDULJABBAR, Hassan S. – AMIN, Rubina. Assisted reproductive technology in Saudi Arabia. *Saudi Medical Journal*. 2009, Vol. 30, No. 4, s. 462.

²⁰⁰ Blíže k argumentaci viz: ABÚ-L-BASAL, Abd-an-Násir. Die Wahl des Geschlechts des Embryos. In: EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, s. 59–62.

Muslimští učenci obecně považují použití metody za dovolené jen ze zdravotních důvodů²⁰¹ a výběr pohlaví zpravidla není považován s odkazem na Korán 16:57–59 (viz níže) za přípustný, jak to formulovala např. *Rada Akademie islámského fiqhu* v roce 2007.²⁰²

16:57 *A dávají Bohu – sláva Jemu – dcery, zatímco sami mají to, po čem toužili,*

16:58 *Když však je někomu z nich oznámeno narození dcery, tu zachmuří se černě jeho tvář a je naplněn zlostí,*

16:59 *skrývá se před lidmi pro hanbu toho, co bylo mu oznámeno, a neví, zda pro potupu svou si dítě ponechat má, či zakopat je do země. Cože nejsou hnusná jejich rozhodnutí?*

Uvedené verše, stejně jako verše 7–8 súry 81, Svinutí, odkazují na známou předislámskou praxi zabíjení novorozenců, jenž se snažil islám tímto zákazem vymýtit.

Ve prospěch dovolenosti techniky z medicínských důvodů mohou hovořit podle učenců i hadíthy zdůrazňující rodovou linii a početí zdravého potomstva.²⁰³ Ostatně i výběr manželky by měl být veden s ohledem na budoucí potomstvo, neboť se pracovalo s dědičností. Povědomí o dědičnosti již za života Muhammada má dokládat i známý a výše zmíněný hadíth o otci pochybujícím o svém otcovství, protože se mu narodilo dítě tmavší pleti, i když on sám ji měl světlejší. Prorok Muhammad měl použít příměru s velbloudy a jejich barvami, aby potvrdil jeho otcovství.²⁰⁴ Dále lze tuto metodu připustit i díky použití principu *sadd ad-dharáʿ*,²⁰⁵ podle něhož je, jak bylo již výše řečeno, vhodné předejít nežádoucímu jednání, pokud by mohlo vést k jednání zakázanému. Aniž bychom zacházeli do podrobností, lze říci, že dovořením provedení testu na detekci genetických a chromozomálních vad embrya zamezíme potratu, jelikož takové embryo nebude vůbec implantováno. Zároveň lze argumentovat i základním pravidlem, že prospěšné věci jsou v zásadě dovolené, ledaže jsou v rozporu s jiným pravidlem, které představuje výslovný zákaz: jelikož neexistuje přímý zákaz genetického testování, je dovolené. Jako podpůrný argument je zmiňována možnost žádat Boha o splnění svých přání či o naplnění tužeb, aby se narodilo dítě (i preferovaného pohlaví), dále se zmiňuje, že ve společnosti jsou praktikovány (dovolené) techniky, u nichž

²⁰¹ KRAWIETZ, Birgit. Sharia and Medical Ethics. In: RUDOLPH, Peter – PERI, Bearman. *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*. Farnham: Ashgate Publishing, 2014, s. 297.

²⁰² HOUOT, Sandra. Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Assisted Reproduction. In: INHORN, Marcia C.– TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 61.

²⁰³ Gamal Al-Serour uvádí celkem tři hadíthy. Cit dle ZAHRAA, Mahdi – SHAFIE, Shaniza. An Islamic Perspective on IVF and PGD, with Particular Reference to Zain Hashmi, and other Similar Cases. *Arab Law Quarterly*. 2006, s. 164.

²⁰⁴ Jak s odvoláním na hadíth ukládající muži vzít si vhodnou ženu „*anakah al-akfá*“ činí bývalý velký imám al-Azharu al-Haqq a zároveň odkazuje i na hadíth s velbloudy. AL-HAQQ, Gádd. Al-talqih as-sanáʿa. In: *IslamOnline*. [cit. 2020-05-06]. Dostupné z: <<https://fiqh.islamonline.net/التلقيح-الصناعي/>>.

²⁰⁵ FAROUK, Mahmoud. *Controversies in Islamic Evaluation of Assisted Reproductive Technologies*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 85.

se věří, že povedou ke zplození vytouženého potomka (ať už chlapce, či dívky)²⁰⁶ a selekce embryí podle pohlaví tak za určitých podmínek může být dovolenou technikou.

Je zjevné, že PGT může posloužit i (ne)přímo jako prostředek pro **selekcí pohlaví bez ohledu na medicínskou indikaci**. Stále silně patriarchální společnost preferuje mužské potomky, a i když manželský pár usiluje o početí po dlouhou dobu, na preferenci potomka mužského pohlaví to nemusí nic měnit.²⁰⁷ Už samotné testování embryí na pohlaví dítěte s cílem preferovat jen ty mužské může potenciálně vést k nerovnováze v populaci, což samozřejmě nelze hodnotit jako příznivý stav. I z tohoto důvodu se lze setkat s připuštěním dovolenosti volby pohlaví dítěte založené na čistě osobních preferencích budoucích rodičů pouze sporadicky.²⁰⁸ Lze hovořit o možnostech „vyvažování rodiny“, obzvláště v těch křiklavých případech, kdy rodina již má více dcer a syna se jí opakovaně nedostává.²⁰⁹

Potřeba zplodit syna nemusí být nutně iracionální či poháněná tlakem okolí. Je třeba vnímat i jiné faktory, další pravidla islámského práva dopadající na rodiny bez mužského potomka, zato s jednou či více dcerami. Tyto rodiny budou stát před otázkou zabezpečení svých dcer, obzvláště pokud bude jejich otec sunnita. Aniž bychom zacházeli do detailů, je třeba říci, že islámské dědické právo je charakteristické zvýšenou pluralitou názorů projevující se mezi sunnity a ší'ity, stejně jako uvnitř těchto směrů. Při vypořádání pozůstalosti sunnitský *fiqh* přistupuje k absenci mužského dědice (syna) odlišně oproti ší'itskému, který umožňuje rozdělení majetku mezi dcery. Vzhledem k tomu, že právní předpisy muslimských zemí vychází téměř výlučně (tedy až na výjimky) z *fiqhu*, nemá otec dívek mnoho možností, jak řešit situaci. V praxi se zdá, že v zemích se ší'itským i sunnitským obyvatelstvem se sunnitští otcové uchylují k poměrně radikálnímu řešení, a to změně své příslušnosti, tj.

²⁰⁶ UTHMÁN, Ra'fat. Die Verfügungsgewalt über das Geschlecht des Embryos. In: EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, s. 64 an.

²⁰⁷ Clarke demonstruje na příkladech z rozhovorů s lékaři, kam až preference mužského potomka sahají. Jeden manželský pár se snažil o početí deset až patnáct let, přesto se zajímal o to, zda by nemohli mít chlapce. V dalším případě byla žena v očekávání dvojčat a když se dozvěděla, že to budou holčičky, měla zvolat: „To jsem došla tak daleko, abych měla dvě dcery!!!“ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Oxford: Berghan Books. 2009, s. 161.

²⁰⁸ Tak se vyjádřila část učenců na semináři o Lidské reprodukci v islámu, konaném v Kuvajtu v roce 1983. ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 153.

GHANEM, Isam. Embryo Research: An Islamic Response. *Medical Science Law*. 1991, s. 14

²⁰⁹ Eich odkazuje na praxi jedné kliniky z Ammánu, kde klienti kliniky téměř výlučně požadovali při volbě pohlaví chlapce, jedinou výjimkou byl manželský pár z Holandska, jenž se podrobil IVF a přál si dceru. EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, s. 89.

stávají se šířity.²¹⁰ Přípuštění PGT s cílem poskytnout takovým rodinám možnost počít chlapce by mohlo představovat optimálnější řešení.²¹¹

Použití PGT za účelem selekce pohlaví by mělo být krajním řešením situace a např. účastníci workshopu „Etické dopady asistované reprodukce“ v Káhiře v roce 2000 zavrhlí obecné používání PGT za účelem selekce pohlaví. K nepřipuštění zákazu této techniky je vedl tlak na ženy, aby porodily (i) syna, někdy vyvíjený v blízkovýchodních společnostech, který by naopak bez použití této techniky z nich nemohl být v individuálních případech sejmut.²¹²

ICSI/PICSI

Při oplodnění *in vitro* u páru v situaci, kdy manželovy spermie vykazují horší morfologii nebo kdy má znatelná část jeho spermií poškozenou integritu DNA atp., je možné využít i metody ICSI a PICSI, čímž se pravděpodobnost početí zvýší. K těmto metodám se lékaři, respektive embryolog uchyluje ve chvíli, kdy pokusy o IVF selhávají, žena v minulosti prodělala opakovaně potraty či je vyššího věku a naděje na otěhotnění (a donošení dítěte) se výrazně snižují.

ICSI je způsobem oplození, kdy je vybrána dle vzhledu a pohybu konkrétní spermie a je spojena přímo s oocytem, čímž vzniká zygota připravená k následné kultivaci; za předpokladu, že se dobře vyvíjí, stane se z ní embryo a dochází k jeho transferu. První použití této metody proběhlo roku 1992 a v muslimském světě se jí začalo používat kolem poloviny devadesátých let minulého století.²¹³ PICSI je metodou, kdy na základě funkčního testu je vybrána spermie, jež je následně vpravena do vajíčka. Je možné využít i IMSI, při němž je spermie podrobena důkladnému morfologickému rozboru za pomoci velkého mikroskopického zvětšení, a až tato zdravá spermie je vpravena do vajíčka. Nad rámec těchto metod je možné podpůrně použít i tzv. AH, asistovaný hatching, kdy embryolog

²¹⁰ O případech konverze z důvodu lepšího zabezpečení dcer blíže viz např. Yassari zmiňující především Libanon a Irák, jakožto země s početnou sunnitskou a šíitskou populací, kde dochází ke konverzím k šíitské větvi islámu. Dále odkazuje na rozhodnutí pákistánských soudů z roku 1965 a 1977 zabývající se obdobnými případy změn příslušnosti. Jistý vhlad do situace v Pákistánu a Indii, byť zohledňující starší stav judikatury, blíže viz Carroll.

YASSARI, Nadjma. Intestate Sucesion in Islamic Countries. In: REID, Kenneth – WAAL, Marius de – ZIMMERMANN, Reinhard. *Comparative Succession Law. Volume II. Intestate Succession*. Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 431 an; CARROL, Lucy. Application of the Islamic Law of Succession: Whas Propositus a Sunní or Shí'í? *Islamic Law of Society*. 1995, Vol. 2, No. 1, 38 an.

²¹¹ Clarke cituje lékaře připouštějícího selekci pohlaví, pokud by např. rodina měla „devět dcer a chtěla syna. Zdůrazňují, devět ne tří!“. Za druhý legitimní důvod žádosti o selekci by považoval bohatého muže bez syna (tedy bez dědice majetku), který chce docílit toho, aby část majetku nepřipadla jeho bratrovi, a dcery byly zaopatřené. Citovaný lékař neváhá spekulovat, zda by sám Salim al-Hoss, bývalý sunnitský premiér, nezvolil toto řešení namísto konverze k šíitskému islámu. CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 161.

²¹² ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 154.

²¹³ INHORN, Marcia C. Reproductive Disruptions and Assisted Reproductive Technologies in the Muslim World. In: INHORN, Marcia C. (ed.). *Reproductive Disruptions: Gender, Technology, and Biopolitics in the New Millennium*. New York: Berghen Books, 2007, s. 192.

vytvoří v obalu embrya malý otvor, aby podpořil jeho uchycení v děloze a zvýšil tak šanci celého procesu IVF.

Kdybychom se podívali na používání ISCI v muslimských zemích, zjistili bychom, že je jí využíváno v Egyptě, Saúdské Arábii, Spojených arabských emirátech, Turecku, Jordánsku, Tunisku,²¹⁴ ale i v Íránu, kde se první dítě počaté za pomoci této metody narodilo již roku 1995, tedy pouhé tři roky po prvním použití metody,²¹⁵ a kde tuto metodu nabízí drtivá většina klinik asistované reprodukce.²¹⁶ Asistovaného hatchingu se využívá vcelku hojně v Egyptě, Turecku a méně často v Jordánsku a Spojených arabských emirátech.

Připuštění ISCI může být ale v praxi dvousečné. Inhorn na základě svého výzkumu ukazuje, že využití ISCI může být nejen záchranou pro oba manžele, ale i svým druhem „prokletí“ pro manželku. Po nezdařených pokusech totiž věk obou manželů stoupá a vajíčka ženy přestávají být kvalitní. Manžel, byť je z vyšší vrstvy, může podlehnout představě, že s mladší manželkou má ještě šanci na zplodění potomka, a se svou manželkou se rozvést.²¹⁷

²¹⁴ V Egyptě a Turecku mají být zcela běžně při ISCI používány spermie získané oběma způsoby, tedy jak ejakulovanými, tak i těch získaných chirurgickým odběrem; v Jordánsku a Spojených arabských emirátech je pak častější první metoda. Blíže viz: International Federation of Fertility Societies' Surveillance (IFFS) 2019: *Global Trends in Reproductive Policy and Practice*, 8th Edition. Publikované v časopise *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, No. 1, s. 92 an.

²¹⁵ NAEF, Shirin Garmaroudi. The Birth of Embryo Donation and Surrogacy in Iran. In: SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – CLARKE, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*. Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013, s. 112.

²¹⁶ ABEDINI, Mehrandokht – GHADERI, Azadeh – SAMANI, Reza Omani. Assisted Reproductive Technology in Iran: The First National Report on Centers, 2011. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2016. Dostupné z: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5027601/>>.

²¹⁷ INHORN, Marcia C. Global infertility and the Globalization of new reproductive technologies: Illustrations from Egypt. *Social Science & Medicine*. 2003, s. 1846.

Část IV. Zapojení „cizí“ osoby při umělém oplodnění

Výše uvedené případy se vztahovaly výlučně na pomoc manželskému páru nejrůznějšími metodami za použití jejich „genetického materiálu“. Stejně jako u nás se i v muslimském světě nabízí zapojení třetí osoby, případně dokonce více osob, typicky v případě darování spermií, vajíček, či dokonce embrya, nebo může být využito pomoci náhradní matky (*mutaww'a*, *hádina*). Všechny tyto možnosti jsou již pro muslimy za hranicí „běžných“ lékařských metod a jsou považovány minimálně za sporné, či dokonce řadou muslimských autorit zavrhané, ba přímo zakazované.

Níže představím právní zhodnocení několika možných situací, konkrétně dárcovství gamet (oocytu a spermií), embrya a v neposlední řadě i využití náhradního mateřství, a to jak pro monogamní manželství, tak pro polygynní svazky. Nutně se nabízí otázky, proč právě toto členění a zda není příliš kazuisticky pojaté. Členění jsem zvolila s ohledem na odlišné přístupy k výše uvedeným otázkám. Jinak je totiž zhodnoceno dárcovství spermatu a jinak darování oocytů či embrya, a to nejen mezi sunnity a ší'ity, ale i uvnitř těchto proudů islámu. Přičteme-li ještě otázku, zda je nutné, aby mezi dárkyní oocytu a manželem neplodné ženy existoval manželský vztah, nebo ekvivalentně, zda je nutné, aby tento vztah existoval mezi dárce spermatu a ženou, je třeba tuto otázku existence manželství v jednotlivých situacích taktéž zohlednit, stejně jako se musí brát ohled na jisté specifické varianty vyplývající z existence polygynních manželských svazků či svazků dočasných. Všechny tyto proměnné je třeba vzít v potaz i u náhradního mateřství. Jinými slovy, v debatách nad dovoleností dárcovství nebo náhradního mateřství je stále podstatné kdo (manžel/ka, cizinec/cizinka, manželé) poskytuje co (oocyt, sperma, embryo) komu. Zde může být čtenáři nápomocná i přehledová tabulka a diagram v podobě Přílohy č. 1 a 2.

Na první pohled není zřejmý důvod rozdílných pozic k různým podobám dárcovství gamet, embryí či k náhradnímu mateřství. Hledáme-li příčiny odlišných pozic, pak je jím v první řadě bezesporu (ne)použití analogie s nedovoleným pohlavním stykem (*ziná'*) o němž bylo pojednáno výše, a rozšířené vykonávání *idžtihádu* v ší'itské jurisprudenci. V neposlední řadě se zdá, že obecný princip „co není explicitně zakázáno, je dovoleno“, zde našel, přinejmenším podle ší'itského duchovního Chamene'ího,²¹⁸

²¹⁸ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Oxford: Berghan Books, 2009, s. 124.

uplatnění a umožnil širší použití metod asistované reprodukce, než se tomu stalo v sunnitském *fiqhu*, jenž přisoudil vyšší váhu jiným principům, především ochraně původu (*nasabu*).

4.1 Dárcovství vajíčka a spermií, dárcovství embrya

Velmi ožehavou otázkou je darování vajíček či spermií. Co se týče oplodnění za pomoci spermie od dárce, ani mimo muslimské země to nemusí být přijatelné řešení pro neplodný pár. Mísí se zde otázky, co je přijatelné pro pár, pro společnost a co učenci či stát připustí jako dovolené. Doposud nebyly rozdíly mezi učenci až tak markantní, nyní v případě dárcovství či náhradního mateřství však naopak vyniknou. Při řešení dárcovství se tedy pomyslné nůžky mezi sunnitskými a ší'itskými učenci mnohem více rozevírají a ti ší'itští zůstávají (i jako méně zastoupený proud mezi muslimy) pomyslně osamoceni se svými poměrně liberálními závěry. Další pasáže studie jsem se rozhodla členit tak, aby pohledy sunnitů a ší'itů byly dávány do kontrastu.

4.2 Sunnitský pohled

Pro **sunnitské učence** je dárcovství za všech okolností nepřijatelné a již *Islámská organizace pro lékařské vědy (al-Munazzama al-Islámíja li-^l ^ulúm at-tibbíja)* na svém zasedání v Maroku roku 1997 předložila doporučení v podobě *Casablanské deklarace* osahující mimo jiné doporučení zakázat využití dárců gamet či embrya poskytovaného manželskému páru v rámci asistované reprodukce.²¹⁹

Darování vyhodnotili za nepřijatelné z důvodu nejasného biologického-právního původu dítěte. Použití darovaných vajíček či spermatu připodobňují pomocí analogie k zakázanému mimomanželskému styku (*ziná*). V tomto duchu se vyjádřili např. „globální muftí“ Júsuf Qaradáwí, bývalý rektor al-Azharu Mahmúd Šaltút a jordánský muftí Ezzadine Al-Chátib.²²⁰

Pokud by se dítě počaté za asistence třetí strany narodilo, sunnitští učenci jej přirovnávají k *walad az-ziná*,²²¹ o němž bylo pojednáno výše. Z trestněprávního pohledu se (biologičtí) rodiče nedopustí trestného činu *ziná*, jelikož není beze zbytku naplněna skutková podstata trestného činu – chybí fyzický kontakt v podobě spojení pohlavních orgánů, natož aby bylo možné spáchání cizoložství dosvědčit čtyřmi očitými svědky, jak je dle *fiqhu* vyžadováno. V úvahu by ale mohlo přicházet potrestání a uložení *k'azír*, diskrečního trestu,²²² k čemuž je možné se obecně uchýlit, není-li prokázán delikt stanovenými důkazními prostředky, ale existují přesvědčivé nepřímé důkazy.

Sunnitští učenci nepřipouští dárcovství spermatu dále i s poukazem na tradici, že vložit sémě jiného muže do vlastní manželky je zakázáno. V případě anonymního dárcovství pak panují obavy o porušení pravidel záповědi uzavření manželství. Dárcovství spermií je postaveno mimo zákon v Egyptě, Jordánsku, Kuvajtu, Maroku, Qataru, ale i Pákistánu (pozn. 42).²²³

Vcelku zajímavá geneze pravidel asistované reprodukce byla ve Spojených arabských emirátech, kde existoval citelný britský vliv (protože území Spojených arabských emirátů bývalo britskou kolonií). První kliniky tam vznikaly a fungovaly podle britských standardů, nabízely dokonce i využití dárcovství, a to jak ty soukromé (v Dubaji), tak státní (v Abú

²¹⁹ MOOSA, Ibrahim. *Human Cloning in Muslim Ethics*, s. 23.

²²⁰ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 142.

²²¹ AL-HAQQ, Gádd. At-talqih as-saná'a. In: *IslamOnline*. [cit. 2020-05-06]. Dostupné z: <<https://fiqh.islamonline.net/التلقيح-الصناعي>>.

²²² GHANEM, Isam. *The Response of Islamic Jurisprudence to Etopic Pregnancies, Frozen Embryo Implantation and Euthanasia*, s. 345.

²²³ INHORN, Marcia C. *Local Babies, Global Science: Gender, Religion and In Vitro Fertilization in Egypt*, s. 99.

Dhabí), na což upozorňuje Inhorn a označuje to jako situaci „bezprecedentní v arabském světě“, protože to v dané době ze „Spojených arabských emirátů učinilo jedinou sunnitskou muslimskou zemi provádějící dárcovství třetích osob, vajíček i spermatu.“²²⁴ Z výše uvedeného a priori nevyplývá, že by dárcovství bylo přístupné všem žadatelům o asistovanou reprodukci a s ohledem na kosmopolitní charakter Dubaje lze předpokládat, že tuto možnost využívali především cizinci. Vstřícný přístup však netrval dlouho a po několika letech praxe byl roku 2010 přijat zákon č. 11, stavící *de facto* dárcovství mimo legální metody asistované reprodukce tím, že stanovil velmi přísná pravidla pro umělé oplodnění a inseminaci. Sankcí za nedodržení pravidel pro asistovanou reprodukci je trest odnětí svobody na dva až pět let a pokuta dvě stě až pět set tisíc dirhamů. Nadto hrozí centru asistované reprodukce uzavření, pokud to soud v daném případě považuje za vhodnou sankci.²²⁵

Bez ohledu na právní úpravu se zdá, že dárcovství gamet není pro většinu sunnitů přijatelné, především z náboženských důvodů. Během rozhovorů vedených roku 2002 se sunnitskými mužskými pacienty na dvou bejrútských klinikách Inhorn zjistila, že 83 % z nich kategoricky odmítlo darování gamet. Důvodem bylo náboženské přesvědčení o zákazu dárcovství, přirovnávání k *ziná'* (cizoložství), obavy o plnohodnotný vztah k dítěti, které by nebylo biologicky příbuzné atd. Možná je překvapivé, že ti, kteří uvažovali či dokonce nabízeli svým manželkám možnost využití dárcovství, se setkali často s odmítnutím ze strany svých více nábožensky založených manželek. S obdobně negativním postojem mužů se setkala i při výzkumu v Egyptě, kde muži řekli kategorické „ne“ na dárcovství vajíčka, spermie nebo embrya. Sunnitští klienti center v porovnání s těmi šíitskými byli o něco konzervativnější. Dárcovství bylo odmítáno „jen“ 65 procenty mužů.²²⁶

²²⁴ INHORN, Marcia C. Cosmopolitan conceptions in global Dubai? The emiratization of IVF and its consequences. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2016, Vol. 2, s. 28.

²²⁵ ABED AL-KARIM HAMMAD, Hamza. Tree-Parent in Vitro Fertilization (IVF): An Approach to the Position of Muslim Jurisprudence and Arab Laws – Emirati Law as a Model. *Issues in Law & Medicine*. 2018, Vol.33, No. 2, s. 163–174.

²²⁶ INHORN, Marcia C. „He Won't Be My Son“. *Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamet Donation*, s. 104 an.

4.3 Ší'itský pohled

Mezi ší'itskými duchovními autoritami se setkáme ve vztahu k dárcovství s různými pozicemi. Běžnou praxí je, že si ší'ita vybere jednoho z předních, vysoce postavených učenců (*mardža' taqlid*) a jeho nábožensko-právními názory se následně řídí, jinými slovy „následuje jeho výklad“. Není neobvyklé se na takového učenca (nebo na jeho „kancelář“) přímo obrátit s dotazem či prosbou o radu v konkrétní životní situaci. Jeho odpověď, *fatwa*, se může zaobírat nejrůznějšími aspekty života, tedy i (ne)dovoleností využití dárce při asistované reprodukci. Jak již bylo shora zmíněno, stanoviska ší'itských duchovních jsou pro věřící manžele jakýmsi „maják“ na cestě k vytuženému potomkovi, pro kliniky a centra zase často vodítky a mantinely při poskytování léčby, obzvláště pokud taková vodítka či limity nejsou dány státním právem.

Lze identifikovat několik nejčastějších bodů, kolem nichž debaty a spory ší'itských učenců krouží. První otázkou je, zdali dítě má nést jméno neplodného otce, nebo dárce spermatu. Druhou otázkou je anonymita dárce spermatu, tj. otázka, zda ji připustit obecně, či nikoli. Třetí má co do činění s uzavřením „dočasného“ manželství s dárkyní vajíčka, jak je doporučováno některými učenči. Čtvrtou, na první pohled možná překvapivou otázkou si kladou nejen učenči, ale hlavně praktici: Může vdaná žena darovat vajíčka?²²⁷ Podívejme se na postoje jednotlivých vysoce postavených učenců a na to, jak přistupují k jednotlivým otázkám.

Jako první je obvykle zmiňována *fatwa* ájatolláha Alího *Chamene'ího*. Podle této *fatwy* z roku 1999 není dárcovství gamet striktně zakázáno a je tak při oplodnění možno využít cizího oocytu, dokonce aniž by muž musel uzavřít (dočasné) manželství²²⁸ s dárkyní oocytu. Clarke v této souvislosti poukazuje na možný důsledek absence příkazu uzavřít manželství s dárkyní, a to otevření možnosti, aby dárkyní byla sestra manželky, s níž je muži zapovězeno

²²⁷ INHORN, Marcia, C. Reproductive Disruptions and Assisted Reproductive Technologies in the Muslim World. In: INHORN, Marcia C. (ed.). *Reproductive Disruptions: Gender, Technology, and Biopolitics in the New Millennium*, s. 191.

²²⁸ Dočasné manželství je někdy označováno i jako manželství pro potěšení. Jde vlastně o smlouvu, v níž je na rozdíl od „tradiční“ manželské smlouvy předem dána doba trvání manželství. Minimální nebo maximální doba trvání manželství není stanovena a „dočasné“ manželství tak může trvat hodinu, ale i desítky let. Toto manželství se neodlišuje pouze dobou trvání, ale i způsobem uspořádání rodiněprávních vztahů, respektive práva a povinnosti manželů jsou odlišná od těch v „tradičním“ manželství. Zákonná právní úprava v Íránu je obsažena v občanském zákoníku, v Libanonu nebyl přijat právní předpis upravující „dočasné“ manželství a aplikují se tudíž pravidla právních škol (džafarské a 'alawijské), kdy pro ší'u dvanácti imámů (dvanáctníky), lze sice podpůrně použít „Příručku pro džafarské soudy“ vydanou prezidentem Nejvyššího džafarského soudu, ale ta není právně závazná. K ší'ie a ší'itskému islámu v Libanonu blíže viz: CLARKE, Morgan. *Islam and Law in Lebanon. Sharia within and without the State*, s. 37 an.

uzavřít manželství.²²⁹ Ájatolláh Chamene'í nespátřuje překážky dokonce ani pro dárcovství spermií za předpokladu dodržení zákazu pohledu a dotýkání se opačného pohlaví. Z hlediska původu dítěte je pak dovozeno, že kritériem je biologické hledisko, tj. rodiči se stávají biologičtí, genetičtí rodiče a dítě tudíž po nich dědí.²³⁰ Jiní š'itští duchovní situaci ale vidí přesně opačně a i proto není tato reprodukční technika tak často nabízena: např. v Íránu ji mají nabízet na klinikách v Teheránu, nikoli však v konzervativnějším Qomu.²³¹

Podle velkého ájatolláha *as-Sistáního*, iráckého š'itského duchovního, je dovolené dárcovství vajíčka za účelem *in vitro* oplodnění spermatem muže s tím, že následně je embryo vloženo do dělohy jeho manželky. S dárkyní vajíčka není třeba uzavírat manželství,²³² v čemž se shoduje s Chamene'ím. Opačná situace je pro něj ale nemyslitelná, tj. *in vitro* oplodnění vajíčka manželky spermatem muže, za něhož není provdána, dovoleno není,²³³ což znamená, že zde se oba učenci rozcházejí. V tomto ohledu *as-Sistání* v zásadě kopíruje postoj svého učitele, ájatolláha Abú Qásima al-Chú'ího, podle něhož není dovoleno, aby do dělohy manželky bylo vloženo sperma cizího muže. Dítě počaté tímto způsobem by mělo jistou matku, ale otcem by byl muž, jehož sperma bylo pro oplodnění použito, nikoli manžel.²³⁴

Již zesnulý ájatolláh Muhammad Hussein *Fadlalláh*, libanonská š'itská autorita, se zprvu přiklonil k všeobecně přijímanému sunnitskému právnímu názoru, tj. že dárcovství gamet je zakázáno, následně však svůj postoj přehodnotil a připustil dárcovství vajíčka za předpokladu, že je mezi mužem a dárkyní uzavřeno manželství, čímž se odlišuje od dvou předchozích učenců. Dárcovství spermatu *Fadlalláh* explicitně nepřipouští. Přímá cesta k dárcovství tedy není možná. Ke stejnému řešení je však možné dospět ve své podstatě „oklikou“. Manželský pár se rozvede, žena uzavře „dočasné“ manželství s jiným mužem (např. blízkým rodinným příslušníkem, bratrem manžela), ten podstoupí s ženou IVF a po konstatování úspěšného cyklu oplodnění či po porodu dítěte se s ní rozvede. Po uplynutí „čekací“ doby (*‘idyy*) pak ženě nebude nic stát v cestě v tom, aby uzavřela sňatek se svým (prvním) manželem. Nevýhodou tohoto řešení samozřejmě je, že za otce dítěte bude považován dárcer spermatu, nikoli „staronový“ manžel.²³⁵ Zda je toto řešení v praxi častěji využíváno, je otázkou.

²²⁹ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 119.

²³⁰ INHORN, Marcia, C. *Reproductive Disruptions and Assisted Reproductive Technologies in the Muslim World*. In: INHORN, Marcia C. (ed.). *Reproductive Disruptions: Gender, Technology, and Biopolitics in the New Millennium*, s. 191.

²³¹ SOBOTKOVÁ, Veronika. *Nepłodnost, asistované reprodukční technologie a islám*, s. 5.

²³² CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 136.

²³³ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 151.

²³⁴ Sayyid Abu al-Qasim al-Khoei. *Islamic laws by Ayatullah Abul Qasim al-Khu'i*. translated by Muhammad Fazal Haq. Dostupné z: <<https://www.al-islam.org/islamic-laws-ayatullah-abul-qasim-al-khu'i/current-issues#artificial-means-procreation>>.

²³⁵ Clarke zmiňuje toto řešení v souvislosti s dotazem manželského páru žijícího v zámoří, jenž byl adresován *Fadlalláhovi*. CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 126.

Muhammad Said *al-Hákím* (z centra iráckých šíitů v Nadžafu) zase připouští obecně metody asistované reprodukce pro léčbu neplodného manželského páru. Dárcovství gamet přímo nezakazuje, vyzývá však k opatrnosti (*ihtiját*)²³⁶ a zdržení se takového jednání. Důvodem se zdá být výsledná rodinná situace, kdy se dítě narodí rodičům, jejichž svazek nemá právní oporu.

Názorová pluralita má praktické konsekvence v případech, že v daném státě není přijata právní úprava, a záleží tak nejen na manželském páru, s jakým právním výkladem se ztotožní, ale i na klinice asistované reprodukce, jaké služby na základě vlastního eticko-právního postoje svým klientům nabídne. Jiné dopady pak popisuje například Inhorn ve svém příspěvku předkládajícím výsledky jejího terénního výzkumu na dvou bejrútských klinikách. Když se dotazovaní muži vyjadřovali k dárcovství spermatu, jejich postoje často (byť ne nezbytně vždy) kopírovaly příslušnost ke dvěma skupinám – buď patřili k podporovatelům libanonského Hisballáhu (řídícími se *fatwou* od Chameneí'ho), anebo byli jinými ší'ity, uznávajícími jako autoritu ájatolláha Fadlalláha.²³⁷

Část ší'itských učenců tedy připouští dárcovství **vajíček**, např. druhou manželkou první manželce, nemá-li je či není-li schopná po delší dobu počít, typicky když je vyššího věku a oocyty již nejsou tak „kvalitní“. Zákonná právní úprava v **Íránu** takové dárcovství umožňuje, i když klade několik podmínek. Především je třeba souhlasu soudu a dárkyně musí být manželkou muže na základě manželské smlouvy o „dočasném“ manželství. Sobotková nicméně uvádí, že tento způsob řešení neplodnosti manželského páru není v praxi příliš častý, neboť ženy v pozici „první manželky“ si toto většinou nepřejí a volí raději jiné řešení, jímž je anonymní dárcovství,²³⁸ což je i řešení preferované studenty dvou lékařských a právnických fakult v Teheránu, jak ukazuje jedna studie z roku 2014.²³⁹ I dárcovství oocytu je poněkud omezeno. Dárkyní smí být totiž pouze rozvedená žena nebo vdova, jelikož se předpokládá, že v jejím případě již došlo k naplnění manželství a nehrozí tak porušení panenské blány při odběru oocytů.²⁴⁰

Problematičtější je již dárcovství **spermii**. Ší'itští učenci se v tomto rozcházejí a iránské kliniky asistované reprodukce tento způsob umělého oplodnění ve své podstatě ani nenabízejí.

²³⁶ Ájatolláh nebo *mardžá'a at-taqlíd* může být věřícími, kteří ho následují, vyzván k vydání *fatwy* především v případech, kdy není zcela jasné, zda je dané jednání dovoleno nebo zakázáno. Obecně se pracuje se zdržením se jednání, na jehož dovolenosti nepadne shoda.

²³⁷ INHORN, Marcia C. "He Won't Be My Son". *Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamet Donation*, s. 112.

²³⁸ SOBOTKOVÁ, Veronika. *Neplodnost, asistované reprodukční technologie a islám*, s. 5.

²³⁹ Studie se zaměřovala na postoje studentů vyšších ročníků těchto fakult, protože je považovala za důležité aktéry do budoucna při hledání řešení problémů asistované reprodukce. Dotazník vyplnilo celkem 345 studentů a týkal se přípustnosti dárcovství oocytu jakožto poslední možnosti řešení neplodnosti. Většina z nich se vyslovila pro dárcovství s tím, že upřednostňováno bylo dárcovství anonymní. VESALI, Samira – KARIMI, Elaheh – MOHAMMADI, Maryam – SAMANI, Reza-Omani. Attitude of Law and Medical Students to Oocyte Donation. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2018, Vol. 12, No. 2, s. 114–118.

²⁴⁰ SHAYESTEFAR, Mina – ABEDI, Heidarali. Leading Factors to Surrogacy From Pregnant Surrogate Mother's Vantage Point: A Qualitative Research. *International Journal of Women's Health and Reproduction Sciences*. 2017, Vol. 5, No. 2, s. 99.

Ponecháme-li debaty šířitských učenců stranou a zaměříme-li se na státní úpravu dárcovství v Íránu, konkrétně dárcovství **embryí**, pak naši pozornosti jistě neunikne zákon přijatý íránským parlamentem v roce 2005, účinný od roku 2005, který je výsledkem širších debat, ovšem bez veřejné kritiky.²⁴¹ Zákon má korespondovat i s „*kulturními, sociálními a náboženskými podmínkami íránské společnosti*“, jelikož legislativní orgán uznal stávající praxi.²⁴² Zákon s účinností od r. 2005 umožnil dárcovství embrya a uložil recipientskému manželskému páru povinnosti vůči dítěti. Dárcovství samotných gamet ale není pořádně právním předpisem upraveno.

Íránská právní úprava, výše uvedený zákon a prováděcí předpis k němu, vydaný roku 2005, připouští dárcovství embrya ze strany manželského páru jinému manželskému páru, neschopnému počít dítě. Vyloučeno je dárcovství embrya svobodně ženě, ženě rozvedené nebo vdově. I dárci gamet musí být platně sezdáni.

Podle zákona se předpokládá, že se spojí gamety jednoho manželského páru a výsledné embryo je pak předáno k transferu do dělohy manželky jiného muže. Vedle této podmínky je třeba splnit kumulativně ještě několik dalších podmínek stanovených i prováděcím předpisem. Především se oba páry musí hlásit ke stejnému náboženství,²⁴³ musí být občany Íránské islámské republiky, být fyzicky i psychicky zdraví, musí mít morální kredit (platí pro recipientský pár), tj. mimo jiné nesměli v minulosti užívat drogy. Dárcovský pár daruje embryo dobrovolně a bez nároku na odměnu a v neposlední řadě je třeba i souhlasu civilního soudu (pro rodinu), jenž posoudí jejich žádost stejně jako obdrží od centra asistované reprodukce lékařskou zprávu stvrzující neplodnost a zároveň schopnost ženy přijmout embryo a dítě (pravděpodobně) odnosit. Výslovně není upraven vztah mezi manželskými páry. Právě s ohledem na takto striktní podmínky dárcovství embrya poskytuje tuto službu jen část klinik asistované reprodukce²⁴⁴ a zároveň k dárcovství dochází až po konzultaci s příslušným *maržžáe taqlíd*, kterého manželský pár následuje a ten stvrdí, že i po eticko-právní rovině je vše v pořádku.²⁴⁵

²⁴¹ Debaty byly vedeny nejen v Parlamentu, ale před tím i interdisciplinárně, mj. i na sympoziu o právních otázkách spojených s dárcovstvím embrya konaném v roce 1999 v Teheránu, na němž se podílelo několik institucí – Výzkumné centrum Avicenny, Právnická fakulta a Fakulta politických věd Teheránské univerzity. NAEF, Shirin Garmaroudi. The Birth of Embryo Donation and Surrogacy in Iran. In: SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – CLARKE, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*, s. 113.

²⁴² NAEF, Shirin Garmaroudi. The Iranian Embryo Donation Law and Surrogacy Regulations: The Intersection of Religion, Law and Ethics. *Die Welt des Islams*. 2015, s. 353.

²⁴³ Drtivá většina obyvatel Íránu se podle oficiálních statistik hlásí k šířitské větvi islámu (kolem 88 %), případně k sunnitské větvi (cca 10 %). Presto je zde velmi malá komunita čítající asi jen 2 % křesťanů a zoroastrijců. I když tato data je třeba brát s rezervou a osobní přesvědčení nemusí vždy korespondovat s oficiálními údaji, pro účely získání svolení k dárcovství embrya je podstatná oficiální příslušnost k náboženství. Důraz kladený na příslušnost k náboženství obou manželských párů je třeba vnímat v kontextu „dědění“ náboženské příslušnosti podle islámských pravidel, přičemž rozhodnou je náboženská příslušnost otce, takže se tato příslušnost neziskává po matce, jak je tomu například v judaismu.

²⁴⁴ V roce 2011 to bylo jen třicet pět klinik z padesáti dvou fungujících v Íránu. ABEDINI, Mehrandokht – GHADERI, Azadeh – SAMANI, Reza Omani. Assisted Reproductive Technology in Iran: The First National Report on Centers, 2011. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2016. Dostupné z: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5027601/>>.

²⁴⁵ GOOSHKI, Ehsan Shamsi – ALLAHBEDASHTI, Neda. The proces of justifying assisted reproductive

Neplodný pár v praxi stojí před volbou dárcovství embrya buď v rámci rodiny, nebo od anonymních dárců splňujících výše uvedené podmínky. Studie ukazují, že dochází k oběma variantám. Dárcovským manželským párem jsou v praxi nejčastěji páry, jež samy podstoupily IVF a zbylá embrya již nezamýšlí využít, nebo naopak manželský pár uvnitř rodiny (typicky sestry, bratři, bratrance, sestřenice a s nimi sezdaní partneři). Méně často jimi jsou anonymní dárci, již by „bez dalšího altruisticky“ darovali embryo.²⁴⁶ V případě dárcovství ze strany anonymního manželského páru se čeká delší dobu na jeho nalezení,²⁴⁷ pokud naopak dárcovský pár pochází z blízkého rodinného kruhu, umožňuje to přistoupit k léčbě neplodnosti podstatně rychleji. Každopádně by se mělo jednat o dar a embryo by nemělo být předmětem obchodování, což bylo zmiňováno v souvislosti s anonymními dárci. Na konferenci v Teheránu v roce 2006 (tedy pouhé tři roky po přijetí právní úpravy) jeden z předních lékařů zděšeně popisoval snahu prodat klinikám embrya prostitutek vzniklých za pomoci spermatu neznámých mužů²⁴⁸ a v novinách se lze příležitostně setkat s odkazy na bující černý trh (nejen) s embryi napojený na nejružnější zprostředkovatele, fungující paralelně vedle online nabídek konkrétních osob.²⁴⁹

4.3.1 Dárcovství a rodinné vazby

Jednou z hojně diskutovaných otázek u dítěte počatého tímto způsobem, ať už za pomoci dárcovství oocytů, spermií či embrya, jsou jeho rodinné vazby: Kdo je otcem/matkou/rodiči? Přesněji by měla otázka být položena jinak: Kdo je *de iure* rodičem, kdo genetickým rodičem a kdo „jen“ sociálním rodičem?

Jistý základ pro odpověď představuje v Íránu přijatá právní úprava, tj. zákon upravující některá práva a povinnosti manželů a dárců embrya. Část otázek však řeší zákon vcelku kuse a jiné zcela opomíjí. Zákon stanoví povinnost manželského páru přijímajícího darované embryo o narozené dítě pečovat, jako by bylo (i biologicky) jejich vlastní, tj. náleží jim právo péče o něj, povinnost ho vyživovat a zabezpečit mu vzdělání. O tom, že by dítě

technologie in Iran. *Indian Journal of Medical Ethics*. 2015, Vol. 12, No. 2, s. 91.

²⁴⁶ Dle vyjádření předsedy Komise pro transfer embryí jedné teheránské reprodukční kliniky. NAEF, Shirin Garmaroudi. The Iranian Embryo Donation Law and Surrogacy Regulations: The Intersection of Religion, Law and Ethics. *Die Welt des Islams*. 2015, s. 350.

²⁴⁷ Naef uvádí, že pár čeká šest měsíců až dva roky. NAEF, Shirin Garmaroudi. The Birth of Embryo Donation and Surrogacy in Iran. In: SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – CLARKE, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*. Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013, s. 104.

²⁴⁸ TREMYANE, Soraya. The “Down Side” of the Gamete Donation. Challenging “Happy Family” Rhetoric In Iran. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 134.

²⁴⁹ QAJAR, Aida. Sperm Banks and the Iranian Market. *IranWire*. 14. 4. 2016 [cit. 2020-29-11]. Dostupné z: <<https://iranwire.com/en/features/1754>>; GHOLAMHOSSEINPOUR, Mahrokh. Iran's Black Market For Eggs and Sperm. *IranWire*. 29. 7. 2015 [cit. 2020-29-11]. Dostupné z: <<https://iranwire.com/en/features/1237>>; SHAHRABI, Shima. The Baby Business: Iran's „Fertility Brokers“. *IranWire*. 9. 7. 2014 [cit. 2020-29-11]. Dostupné z: <<https://iranwire.com/en/features/478>>.

smělo po tomto páru i dědit, však mlčí. Podíváme-li se do ší'itského *fiqhu*, většina ší'itských duchovních připouštějících dárcovství embrya považuje za *de iure* rodiče manželský pár, který poskytl embryo,²⁵⁰ tudíž dítě dědí po nich, a ne po ženě, která jej porodila a spolu se svým manželem vychovala. Jen minorita ší'itských duchovních by připustila opak. Jinými slovy, pozice dítěte narozeného manželům z darovaného embrya bude *de iure* podobná pozici jejich vlastního genetického dítěte, pokud jde o jejich práva a povinnosti vůči němu. Výjimkou však bude právo dědické, které je vystavěno na pokrevních vazbách, tedy na vazbách, jež v tomto případě absentují.

Kdo bude z hlediska práva matkou či otcem v případě *dárcovství samotných gamet*? Je právní matkou dárkyně *oocytu* nebo ta, která dítě porodila? Většina ší'itských duchovních se přiklonila k „připsání“ mateřství dárkyni *oocytu*.²⁵¹

Praxe na druhou stranu ne vždy koresponduje s náboženskými pravidly. V rozhovorech s Clarke jeden z libanonských doktorů přiznal, že lidé se nedrží právních názorů ší'itských autorit a jako (právní) otec a matka dítěte jsou uvedeni manželé-recipienti (bez ohledu na dárcovství) a další lékaři jeho tvrzení potvrdili.²⁵² I praxe v další ší'itské zemi, v Íránu, má být podobná a do rodného listu je (často) zapsán recipientský manželský pár, a nikoli dárce či/a dárkyně;²⁵³ to je ovlivněno i tím, že po transferu embrya vztah mezi recipientským manželským párem a klinikou asistované reprodukce končí a žena porodí v jiném zdravotním zařízení, což jí fakticky umožňuje uvést své jméno jako jméno matky a jméno manžela jako otce narozeného dítěte.²⁵⁴

Proč je určení **právního rodičovství** tak podstatné? Není důležité jen z pohledu práv dítěte na výživné či dědictví vůči svým rodičům, ale i pro samotný *každodenní styk rodinných příslušníků* ve společnosti, v níž je obvyklé dodržovat pravidla zahalení ženy a segregace pohlaví, přičemž se o samotě mohou bez větších omezení stýkat v zásadě jen osoby, u nichž je zápověď uzavřít manželství, typicky z důvodu úzkého pokrevního pouta. U dítěte narozeného po umělém oplodnění za použití gamet(y) třetí osoby se tak nutně řeší otázka, zda bude třeba dostát i těmto pravidlům. Jinými slovy, bude se muset zahalit před chlapcem počatým díky dárcovství *oocytu* i žena, která ho porodila? Bude se zahalovat i v případě, že by ho kojila a vznikl by mezi nimi (quasi-příbuzenský) vztah „po mléce“? A jak tomu bude u dívky narozené manželskému páru po dárcovství spermií? Bude možné ji označit za dívku v pozici „nevlastní dcery“ (*rabíba*), tj. dcery narozené manželce, jejímž otcem není manžel? Mezi manželem a „nevlastní dcerou“ je taktéž dána zápověď, pokud manželství

²⁵⁰ NAEF, Shirin Garmaroudi. The Birth of Embryo Donation and Surrogacy in Iran. In: SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – CLARKE, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*, s. 106.

²⁵¹ NAEF, Shirin Garmaroudi. Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice. In: INHORN, Marcia C. – THREEMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 167.

²⁵² CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 176.

²⁵³ FARID, Roya. *Medical Ethics in Theory and Practice in Iran: A Case Study of Gamete Donation and its Place in the Curriculum of the Tehran University of Medical Sciences*, s. 31.

²⁵⁴ GOOSHKI, Ehsan Shamsi – ALLAHBEDASHTI, Neda. *The proces of justifying assisted reproductive technology in Iran*, s. 91.

s její matkou bylo naplněno.²⁵⁵ Zdá se tedy, že tyto potenciální problémy praktické povahy jsou řešitelné, obzvláště pokud k dárcovství dochází uvnitř rodiny. I z těchto důvodů má část iránských manželských párů vyhlašovat dárcovství „uvnitř rodiny“, kdy dárcem se typicky stává sourozenec,²⁵⁶ aby se předešlo případným komplikacím. Pravidla o zahalování se před osobou, jež není *mahramem*, a zároveň o zdržení se trávení času o samotě s opačným pohlavím, pokud není velmi blízkým příbuzným, se tradičně dodržují a jsou podstatné pro věřící muslimy, což ostatně ukazují i nejrůznější žádosti o *fatwy* učenců. Snaha dostat pravidlům je patrná u manželského páru bez ohledu na to, zda mají v úmyslu své rodině odhalit způsob, jímž bylo jejich dítě počato.

Jak již bylo uvedeno výše, za rodiče se v případě darovaného embrya v Íránu považují biologičtí, genetičtí rodiče. Sociální praxe ale podle Naef nabízí i jiný pohled, kdy Naef odkazuje na symposium konané již v roce 2009, na němž někteří ší'itští duchovní preferovali řešení v podobě většího příklonu k **anonymnímu dárcovství** obecně.²⁵⁷ Opak by podle nich vedl k řadě problémů, jež by „*vyvstaly díky kultuře a pravidlům šari'ya a nebudeme schopni pro ně naleznout řešení*“, jak se měl konkrétně vyjádřit učenec Mergahti.²⁵⁸ Zjevně tím naráží na potenciální problémy související typicky s dodržováním pravidel společenského styku mezi pohlavími atd. Jedním z nesporných zásahů do práv dítěte v případě anonymního dárcovství je nemožnost dědit po svém biologickém rodiči z důvodu anonymity dárců embrya; na straně druhé nemá dítě možnost dědit ani po recipientském páru, jelikož k němu nemá rodové pouto (*nasab*). Řešení v podobě odkazu, který by učinil recipientský pár ve prospěch dítěte narozeného z darovaného embrya, nemusí být postačující, byť může představovat až jednu třetinu pozůstalosti.²⁵⁹

Nabízené řešení v podobě preferování anonymního dárcovství ale zjevně naráží především na právo dítěte znát své rodiče, svůj původ. Záleží jen na jeho právních rodičích, zda dítěti odhalí, že nejsou jeho genetickými rodiči. Jde přitom o informaci natolik závažnou, že může mít dopad na psychické zdraví dítěte a jeho rodinné a společenské postavení, čemuž se mohou rodiče pokoušet zabránit zamlčováním informace. I prováděcí předpis k zákonu o dárcovství umožňuje jen omezený přístup k informaci o genetických rodičích dítěte (dárcích embrya), která je v režimu „tajné“ a zpřístupněna může být jen na základě rozhodnutí soudu po dovršení osmnácti let dítěte.

²⁵⁵ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 122.

²⁵⁶ INOHORN, Marcia C. – BIRENBAUM-CARMELI, Daphna – TREMAYNE, Soraya – GÜRTIN, Zeynep B. Assisted reproduction and Middle East kinship: a regional and religious comparison. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2017, No. 4, s. 46.

²⁵⁷ V zásadě je na klinikách, zda budou nabízet gamety či embrya od anonymních dárců, či nikoli. Obecně se zdá, že preferovanější je anonymní dárcovství. ABBASI-SHAVAZI, Mohammad Jalal – INHORN, Marcia C. – NASRABAD, Hajieh Bibi Razeghi – TOLOO, Ghasem Sam. The “Iranian ART Revolution”: Infertility, Assisted Reproductive Technology, and Third-Party Donation in the Islamic Republic. Iran. *Journal of Middle East Studies*. April 2008, s. 20.

²⁵⁸ NAEF, Shirin Garmaroudi. The Birth of Embryo Donation and Surrogacy in Iran. In: SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – CLARKE, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*, s. 106.

²⁵⁹ RAFIEI, Mohammad Taqi. A Legal Jurisprudential Deliberation on Lineage and Inheritance of the Pre-Implantation Embryo. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2012, Vol. 5, No. 4, s. 252 an.

Připuštění (plného) anonymního dárcovství sice koliduje s právem dítěte znát svůj původ, jenž je obzvláště v islámské kultuře podstatný nejen z právního hlediska, ale i sociálního, na druhou stranu se toto řešení samo nabízí a není neobvyklé ani mimo muslimský svět, když i v Evropě, Severní Americe a jiných částech světa je přípustné anonymní dárcovství. Otázkou však je, zda do budoucna bude anonymní dárcovství preferovaným a udržitelným modelem. Již nyní existují databáze s genetickými profily a stávají se stále robustnějšími, a to i díky dobrovolnému DNA testování, což může ohrozit anonymitu dárcovství a vztahy v rodině. Sadeghi nabádá kliniky asistované reprodukce, aby seznamovaly s tímto potenciálním budoucím problémem všechny neplodné páry a dárcy.²⁶⁰

Sadeghi upozorňuje na výše uvedený problém, s nímž by mohli být rodiče a dítě v budoucnu konfrontováni, kdy v důsledku rozvoje databází bude ohrožena anonymita dárcy a/či dárkyně s nedozírnými sociálními, ale i právními dopady na postavení dítěte. Není to však zcela jistě jediný způsob, jak mohou být rodinné vztahy významným způsobem narušeny. Zmiňuje případ rozvádějící se ženy, které se narodilo dítě z darovaného oocyty. Tato žena se domáhala určení, že není matkou dítěte a výmazu svého jména v rodném listu dítěte.²⁶¹

Zajímavá je situace v **Libanonu**, tedy zemi s velmi pestrým obyvatelstvem co do náboženské příslušnosti, kde se setkáme jak se sunnitskou, tak s početnou ší'itskou komunitou. *Fatwy* ší'itských duchovních umožnily dárcovství vajíček, ať už ze strany přátel, rodiny (sestry či sestřenice ze strany ženy) či od anonymní dárkyně. Z důvodu způsobu provedení odběru skrze vagínu ženy a ze základního požadavku na panenství a „nedotknutelnost“, dárkyně často nejsou svobodné ženy, ale ty vdané, jimž byly oocyty odebrány v rámci léčby neplodnosti a které po narození vlastního dítěte své nevyužité oocyty darují jiným ženám. Část dárek má méně vznešené důvody a jejich motivací může být snížení nákladů na poměrně nákladnou léčbu. Dárcovství vajíček v kombinaci s metodou ISCI tak nabídlo řešení manželským párům, které do té doby měly jen minimální šanci na úspěch pro neplodnost muže a zvyšující se věk (a tudíž nižší kvalitu vajíček) ženy.

Kolik manželských párů přijalo cizí gamety, nebo dokonce jaká je úspěšnost těchto metod asistované reprodukce, není úplně jasné. Podle Clarke je tomu tak i z důvodu zvýšené snahy o anonymitu všech zúčastněných osob,²⁶² obzvláště pokud je využito spermatu od dárcy, což se však zdá být spíše velmi ojedinělým jevem.²⁶³ Ne vždy jsou cizí gamety použity anonymně. Manželské páry se např. obracejí na lékaře s přáním umožnit oplodnění

²⁶⁰ SADEGHI, Mohammad Reza. Coming Soon: Disclosing the Identity of Donors by Genealogical Tests of Donor Offspring. *Journal of Reproduction & Infertility*. 2019, Vol. 20, No. 3, s. 119–120.

²⁶¹ FARID, Roya. *Medical Ethics in Theory and Practice in Iran: A Case Study of Gamete Donation and its Place in the Curriculum of the Tehran University of Medical Sciences*, s. 49.

²⁶² CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 156.

²⁶³ Clarke cituje lékaře, podle nichž má docházet k dárcovství spermatu ojediněle, i když je to dovolené. Důvody jsou různé – ať už je dárcovství spermatu odmítnuto klienty (což někteří považují za projev machismu a ne náboženství, nebo jindy za dodržování zvyklostí) nebo lékař sám nenabídne možnost dárcovství, jelikož lékař již sám ví, že manželé dárcovství odmítnou a jen samotná nabídka možnosti by mohla mít negativní dopad na to, jak na něj manželský pár bude nahlížet. CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 170.

oocytu ženy spermiemi manželova bratra či bratrance z manželovy strany (syna otcova bratra²⁶⁴), což není lékaři doporučováno mj. z důvodu možnosti vzniku rodinných konfliktů.

Výhody dovolenosti dárcovství mají požívat nejen libanonské sunnitské manželské páry, ale i ty ze zahraničí²⁶⁵ hledající možnost použití dárcovských gamet. Na základě rozhovorů s libanonskými lékaři pak Clarke popisuje jako výhodu libanonské praxe i fakt, že dárci (na rozdíl od těch západních, často anglických) nemají „blondaté vlasy a modré oči“²⁶⁶. Proto manželské páry z Egypta, Jordánska a dalších zemí míří do Libanonu.²⁶⁷ Obdobně tomu má být i v Íránu, kam mají mířit sunnitské manželské páry ze zemí Zálivu, přičemž teheránské kliniky preferují právě z důvodu liberálnější právní úpravy dárcovství.²⁶⁸ Naef odkazuje na statistiku jednoho významného výzkumného teheránského centra (Royan Institute of Reproductive Biomedicine & Stem Cell, *Pažúhašgáh-e Róján*) z roku 2004, podle níž 60 párů z 3 384 nově přichozích bylo z ciziny, přičemž vedle zájemců z muslimských zemí (Saúdská Arábie, Pákistán, Omán, Spojené arabské emiráty, Ázerbajdžán, Irák či Afghánistán) byly zastoupeny i ti z nemuslimských zemí (Austrálie, Kanada, USA a Německo).²⁶⁹

²⁶⁴ Obecně jsou činěny rozdíly mezi pokrevním příbuzenstvím z matčiny a z otcovy strany. Není příliš překvapivé, že otcova linie je upřednostňována nejen společensky, ale i právně, což se projevuje v rodinném právu (např. v konceptu *wiláýi*) a i v sunnitském dědictvém právu (např. ve způsobu vymezení dědičských skupin). Bratranec z manželovy strany, *ibn ‘ámm*, je jedním z potenciaálních dárců, vedle bratra manžela. CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 169.

²⁶⁵ INHORN, Marcia C. *Reproductive Disruptions and Assisted Reproductive Technologies in the Muslim World*. In: INHORN, Marcia C. (ed.). *Reproductive Disruptions: Gender, Technology, and Biopolitics in the New Millennium*, s. 193.

²⁶⁶ Tremayne předkládá ve svém příspěvku případovou studii z Íránu. Jeden z případů (Příběh Batoul) přibližuje tvrdý život ženy pocházející z velmi zbožné rodiny, již se nedařilo počít a až díky návštěvě kliniky v Anglii počala a porodila tři dcery. Neznalá angličtinu nechala řešit všechny otázky kolem IVF svého manžela a k jejímu překvapení bylo použito spermatu dárce, na což se přišlo, když měly narozené dcery plavé vlasy, dvě hnědé a jedna zelené oči. Manžel jí obvinil z cizoložného aktu s lékařem a fyzicky ji týral, navzdory tomu, že mu byla zcela jasně na klinice vysvětlena podstata procedury. Důsledky podstoupeného IVF se neomezily jen na domácí násilí. Rodina se cítila pošpiněna a domácí násilí se stupňovalo. Ani rozvod nepřinesl úlevu. Dcery nebyly považovány za muslimky pro jejich vzezření, nastaly problémy ve škole, pronásledování jejich otcem a ničení jejich reputací (že jsou to bastardi) atd. Ani opětovné uzavření sňatku s bývalým manželem situaci nezlepšilo a po milostné aféře hrozilo Batoul kamenování. Batoul tak s jednou z dcer požádala o azyl v UK a snaží se o získání i zbylých dcer. Příběh jasně ukazuje, jakým problémem ženy po „prozrazeném“ dárcovství mohou čelit. Treymane měla možnost být při různých azylových řízeních a podobné příběhy považuje pouze za „špičku ledovce“. TREMYANE, Soraya. The “Down Side” of the Gamete Donation. Challenging “Happy Family” Rhetoric In Iran. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 140 an.

²⁶⁷ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 156.

²⁶⁸ INHORN, Marcia C. *Reproductive Disruptions and Assisted Reproductive Technologies in the Muslim World*. In: INHORN, Marcia C. (ed.). *Reproductive Disruptions: Gender, Technology, and Biopolitics in the New Millennium*, s. 194.

²⁶⁹ NAEF, Shirin Garmaroudi. The Birth of Embryo Donation and Surrogacy in Iran. In: SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – CLARKE, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*, s. 112.

4.4 Náhradní mateřství

Dárcovství gamet je sice pro sunnity nepřipustné, ale pro ší'ity je potenciálním řešením, byť omezeným, jak jsme viděli výše. V případě dárcovství gamet je neplodný pouze jeden z manželů, žena je zároveň schopná dítě odnosit, takže překážky vedoucí ke kýženému těhotenství jsou relativně snadno překonatelné. Jaké možnosti má ale manželský pár, pokud jsou neplodní oba nebo jsou sice oba schopni dítě počít, ale žena není schopná jej odnosit? Těmto párům se teoreticky nabízí řešení v podobě náhradního mateřství (surrogátního mateřství, případně surogačního mateřství, *idžárat ar-rahim, isti'džárat rahim*, doslova „nájem“ dělohy).

V diskuzích o náhradním mateřství v muslimské společnosti se rozlišují dvě základní situace v závislosti na vztahu manželského páru k ženě. Bez ohledu na relativně nízký výskyt polygamních svazků je polygynie dovolena jak náboženským právem, tak ve většině případů také státním právem muslimských zemí, přinejmenším těch arabských. Možnost uzavření polygamních svazků je třeba vzít v potaz i v diskuzi nad náhradním mateřstvím. Náhradní matkou se totiž může stát jak žena stojící zcela mimo rodinné vazby manželského páru, tak i druhá manželka. To jsou tedy první dvě situace: náhradní matkou je buď „cizí“ žena, anebo jde o další manželku. Z hlediska vztahu náhradní matky a páru podstupujícího spolu s ní umělé oplodnění je ale možné pracovat ještě s dalšími dvěma variantami. V prvním případě je náhradní matkou žena, jež přijme embryo cizího manželského páru, umožní ve své děloze jeho růst a porodí dítě, což je tzv. **gestační náhradní mateřství**. Druhý případ se od toho prvního odlišuje tím, že „vklad“ náhradní matky je větší: nejenže poskytne objednatelskému páru možnost dítě odnosit a porodit, ale poskytne i své vlastní oocyty – to je případ **tradičního náhradního mateřství**. V obou případech přichází v úvahu mimotělní oplodnění a v případě druhém i inseminace.

4.4.1 Náhradní mateřství a (nejen) polygamní svazky

Pod případy náhradního mateřství bychom mohli zařadit i ten, kdy dochází k oplodnění oocytu manželky spermatem jejího manžela, ale embryo je následně vpraveno do dělohy jeho jiné manželky, která je tak náhradní matkou (*al-umm al-mustadžir, al-umm al-badila, al-umm al-hádina*). To je ostatně v sunnitském prostředí jediný případ náhradního mateřství, který byl zprvu dovolen.

Za určitých okolností tak připouštěla náhradní mateřství např. *Rada Akademie islámského fiqhu*. Na své 7. schůzi v roce 1984 obecně uznala potřebu mít děti za legitimní, samotné IVF pak považovala za metodu použitelnou jen v případech extrémní nezbytnosti (*darúra quswá*) a i náhradní mateřství mělo být až tou nejzazší volbou pro neplodný manželský pár. Navíc bylo třeba, aby se náhradní matkou stala jiná manželka téhož muže, nikoli „cizí“ žena, tj. osoba nemající právní vztah k otci budoucího dítěte. Jestliže je jednou ze základních překážek některých metod asistované reprodukce změna příbuzenských vztahů v tom smyslu, že neodpovídají těm biologickým, v tomto případě je vedena argumentace (jak zmiňuje Ghanem) ve prospěch náhradního mateřství s odůvodněním, že náhradní mateřství existuje v rámci vztahů „nukleární“ rodiny.²⁷⁰

O rok později, tedy v roce 1985, na 8. schůzi již ale učenci dospěli k opačnému závěru. Jako základ pro argumentaci jim posloužily dva hypotetické případy, jejichž vysokou četnost výskytu lze však v praxi stěží předpokládat. V prvním případě by mohla manželka s rolí náhradní matky (tedy nositelka embrya vzniklého spojením spermií svého manžela a jeho jiné manželky), spontánně se svým manželem otěhotnět. Pokud by se obě děti²⁷¹ narodily, určení, kdo je „skutečnou“ matkou, by bylo obtížné. Ještě méně pravděpodobná je druhá situace, kdy stejně jako v té první náhradní matka otěhotní se svým manželem, ale živé se narodí jen jedno dítě.²⁷² I v tomto případě by mohly při určení „skutečné“ matky vzniknout pochybnosti, kdo je matkou dítěte, což bylo shledáno nežádoucím pro určení rodinných vztahů. Stanovisko *Rady* bylo přijato již před více než třiceti pěti lety, takže možnosti zjistit biologickou matku prostřednictvím testu DNA nebyly připouštěny. (Již na začátku této studie jsem představila vcelku velmi omezené použití DNA podle *fiqhu* a práva některých muslimských zemí v současnosti, byť jistý posun lze zaznamenat.)

Obdobně se v neprospěch náhradního mateřství vyjádřila i *Islámská organizace pro lékařské vědy*, stejně jako *Mezinárodní akademie fiqhu* v roce 1986 na svém třetím zasedání v Ammánu, jež jakékoli zapojení třetí osoby v asistované reprodukci považuje za zakázané, což se týká náhradního mateřství (být se část účastníků zasedání snažila tu zbylou přesvědčit o opaku).²⁷³ Obavy panovaly především v oblasti rodinných vztahů, jež by mohly připuštěním náhradního mateřství utrpět, protože zde dochází ke „zmatkům“ v pokrevní linii. Sachedina při otázce dovolenosti náhradního mateřství poukazuje obecně na účel a smysl islámského práva spočívající v ochraně původu (ve významu chránění rodové linie po otci). U náhradního mateřství však nedochází ke kolizi s právem na ochranu původu a určení otcovství, protože vajíčko oplodněné spermatem manžela (být jde o vajíčko jiné manželky než té, která dítě porodí) nezpůsobuje problémy s určením otcovství. Z tohoto důvodu neshledává malá část učenců na náhradním mateřství nic nedovoleného.²⁷⁴

²⁷⁰ GHANEM, Isam. *The Response of Islamic Jurisprudence to Etopic Pregnancies, Frozen Embryo Implantation and Euthanasia*, s. 345.

²⁷¹ Případně všechny děti v případě mnohočetného těhotenství v důsledku IVF – s touto variantou ale ještě Rada Akademie nepočítala.

²⁷² ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 144.

²⁷³ SHABANA, Ayman. *Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law*, s. 99.

²⁷⁴ SACHEDINA, Abdulaziz. *Islamic Bioethical Ethics. Principles and Application*, s. 116.

V debatách sunnitských učenců nad náhradním mateřstvím zaznívají i jiné argumenty v jeho neprospěch. Z pohledu smluvního práva je uzavření nájemní smlouvy, jejímž předmětem by byl nájem reprodukčních orgánů či jejich funkce, považováno za nedovolené.²⁷⁵

4.4.2 Náhradní mateřství a „cizí“ žena

Jestliže se v případě ostatních metod asistované reprodukce řeší původ dítěte, nejinak tomu je u náhradního mateřství, když je zapojena „cizí osoba“. Vystávají dvě hlavní otázky: Je dovolené? Kdo je z pohledu práva matkou dítěte narozeného náhradní matce? Případně lze také uvažovat o otázce, zda náhradní matku stihne nějaký trest za nedovolené jednání. Tyto otázky si kladou učenci, a ačkoliv odpověď na tu první je záporná, zpravidla se věnují i té druhé a třetí – pro případy, že by manželé využili náhradní matky bez ohledu na nedovolenost jednání. Není až tak překvapivé, že i u náhradního mateřství se pozice sunnitských a ší'itských autorit budou lišit, a opět se setkáváme s pluralitou právních názorů i uvnitř samotné ší'y (dvanáctníků). Zatímco sunnitské pozice jsou představovány typicky ve *fatwách*, stanoviscích či rozhodnutích vydávaných nejvýznamnějšími institucemi, ty ší'itské jsou spjaty s jednotlivými vysoce uznávanými učenými.

V **sunnitském islámu** jsou tradičně respektovány *fatwy* vydané al-Azharem. V březnu 2001 šejch al-Azharu Tantáwí vydal *fatwu*, v níž označil využití náhradní matky za nedovolené a reagoval tak na opačný názor vyslovený děkanem fakulty základů víry Káhirské univerzity.²⁷⁶ Za důvod zákazu náhradního mateřství označil egyptský *Dár al-Iftá'a Misrija* především obtížnost určit, kdo je matkou dítěte a práva z toho vyplývající, a dále zmatky vnášené do určení původu (dítěte a jeho vazeb). Přípuštění náhradního mateřství by mělo být mj. v rozporu s účelem, smyslem práva, a to vytvořením stability.²⁷⁷

O měsíc později *Akademie pro islámský výzkum* (sice ne jednomyslně) připojila také zamítavé stanovisko.²⁷⁸ Pro zamítnutí hovořilo podle učenců vícero důvodů. Předně opět vyzdvihovali ochranu původu a odmítali zapojení třetí osoby do metod asistované reprodukce. Nadto se (bez ohledu na (ne)dovolenost náhradního mateřství) zamýšleli i nad tím, že by měla být náhradní matka vdaná, aby její pověst ve společnosti neutrpěla a zároveň by se měla zdržet intimního styku se svým manželem, aby nedošlo k pochybnostem, kdo je genetickým otcem a matkou. Na druhou stranu dodržování sexuální abstinence, respektive neplnění manželských povinností ze strany ženy, je poměrně problematické a obecně se

²⁷⁵ SHABANA, Ayman. *Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law*, s. 104.

²⁷⁶ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 146.

²⁷⁷ Dár al-Iftá'a al-Misrija. Artificial Insemination nad Surrogacy. Č. 95 z roku 2006. [cit. 2020-09-01]. Dostupné z: <<https://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=429>>.

²⁷⁸ SEROUR, Gamal I. *Attitudes and cultural perspectives on infertility and its alleviation in the Middle East area*. In: VAYENA, Effy – ROWE, Patrick J. – GRIFFIN, P. David. *Current Practices and Controversies in Assisted Reproduction*. World Health Organisation, Geneva, 2002, s. 46.

počítá s dopady takové abstinence v rodinném právu.²⁷⁹ Navíc v kontextu debat o (ne) dovolenosti náhradního mateřství učenci zmínili pravidlo, podle něhož musí mít muž právní titul k „přístupu k ženským pohlavním orgánům“²⁸⁰, který ale u náhradní matky chybí. Oním právním titulem je typicky manželská smlouva. Jen v rámci vztahu založeného manželskou smlouvou je umožněno navázat intimní styk. Výsledkem takového pohlavního styku pak může být zplodění potomka, který se ale narodí manželce, nikoli „cizí“ ženě. Cizí ženou je náhradní matka proto, že muži nenáleží právo s ní sdílet lože, ale přesto by se jí mělo narodit dítě, jež by bylo jeho. Kromě toho je argumentováno, že náhradní matka (respektive část jejího těla) z pohledu práva nemůže být předmětem smlouvy, protože k této části těla má přístup jen manžel na základě manželské smlouvy a toto „právo na požitek“ nelze převést na někoho jiného, ať už by se jednalo o nájem, dar atp., jelikož je to právo nepřevoditelné.²⁸¹

Dále je podle učenců zasahováno do instituce manželství a práv manželů tím, že jsou zapojeny do procesu a rodinných vazeb třetí osoby, což je nežádoucí. Ponecháme stranou, že již samotným připuštěním polygamních svazků je nepřímo zasahováno do práv (a povinností) jednotlivých osob, protože tento způsob uspořádání rodinných vztahů je stále dovolený (byť mohou existovat omezení pro jejich vznik). Na co se snaží ale učenci poukázat je fakt, že v případě vztahu manželského páru k náhradní matce dochází z pohledu islámského práva k nestandardní a nežádoucí situaci vedoucí k zásahu do práv zúčastněných osob. Jinými slovy, řešení jednoho problému (neschopnosti počít či donosit dítě) vede ke vzniku druhého (zásahu do práv jiných osob), což je potenciálně v rozporu s principem, podle něž odvrácení či odstranění újmy nemůže způsobit stejnou nebo větší újmu (*al-darar lá juzál bi-l darar*), tedy vlastně s islámskou variantou tzv. principu dvojího účinku známého z etiky.

Co se týče první položené otázky, zda je náhradní mateřství sunnitskými autoritami považováno za dovolené, lze tedy jen stručně zopakovat již řečené, že drtivou většinou nikoli. I u náhradního mateřství se setkáváme s přirovnáním k *ziná'* (cizoložstvím a smilstvem), bez ohledu na to, že náhradní matka přijímá embryo a ne samotné sperma cizího muže. Na druhou stranu stejně jako v případě nedovolených technik IVF, tak i v případě náhradního mateřství sunnitští učenci nepředvídají **trešť** za *ziná'* a jsou ochotni připustit pouze diskreční trešť (*ta'zír*),²⁸² tj. diskreční trešť, jehož druh a výše je zvolena, obecně řečeno, podle pravidel *fiqh* s ohledem na okolnosti případu, předešlou praxi a případné právní předpisy vydané

²⁷⁹ Pokud žena nesdílí bez ospravedlnitelného důvodu lože se svým manželem, je z hlediska práva považována za „neposlušnou“, „rebelující“ ženu, co jedná protiprávně. Ani muž by se neměl v manželství zdržovat plnění manželských povinností, i když z hlediska práva nemá (právní) povinnost jej naplňovat, protože jde „pouze“ o jeho morální povinnost. V krajním případě i jeho odmítání intimnosti může mít právní následky a po určité době sexuální abstinence (čtyř měsíců) část učenců připouští možnost rozvodu manželství, stejně jako některé z právních úprav muslimských zemí. Když bychom rozvíjeli úvahu o zákazu sexuálního styku náhradní matky se svým manželem a zároveň vzali v úvahu i délku těhotenství, pak by čistě teoreticky mohl být dán důvod pro rozvod manželství mezi náhradní matkou a jejím manželem, byť podle minoritního názoru a jen podle některých právních úprav.

²⁸⁰ SHABANA, Ayman. *Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law*, s. 106.

²⁸¹ UTHMÁN, Ra'fat. Leihmutterschaft. In: EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, s. 53–56.

²⁸² SHABANA, Ayman. *Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law*, s. 106.

státní mocí. Diskreční trest by se přitom neměl přibližovat hranici stanovené u trestu *hadd*, pokud se historicky jednalo typicky o bičování.

Další právní oříšek, jenž se snažili učenci rozlousknout, je **otázka právního rodičovství**, tedy otázka, kdo je z hlediska práva matkou a otcem dítěte, pokud se dítě narodí náhradní matce zákazu navzdory. Mezi učenci můžeme naléznout tři základní pozice.²⁸³

Podle první skupiny, kterou tvoří patrně většina sunnitských učenců, není náhradní matka *de iure* matkou dítěte, ačkoli dítě odosila, protože „*její děloha není ničím jiným než půdou, jež živí zárodek a pomáhá mu růst*“²⁸⁴. Důraz je tak kladen na genetický původ dítěte a matkou je žena, jejíž vajíčko bylo oplodněno (a otcem muž, jehož sperma oplodnilo oocyt). Tím je role náhradní matky v porovnání s biologickou matkou poněkud marginalizována, protože její „genetický vklad“ je menší a přednost by tak měla dostat biologická matka. Náhradní matka však není ani „pouhou nositelkou“ dítěte, ale je přirovnána k „matce po mléku“ (*al-umm ar-riḍāʿiyya*), tj. k ženě, jež sice není biologickou matkou dítěte, ale je „pouze“ jeho kojnou. Vztah kojného dítěte a kojné je ale ve *fiqhu* považován za poměrně specifický právní vztah. Stručně a obecně řečeno, mezi kojnou a kojným dítětem vzniká za určitých podmínek bližší vztah přirovnávaný k příbuzenskému vztahu.²⁸⁵ To se mj. projevuje v záповědi uzavření manželství mezi kojným a kojnou (viz Korán 4:23–24), v tom, že potomci kojné nejsou sice *de iure* vnímáni jako „pokrevní“ sourozenci kojného, ale i mezi nimi existuje záповěď manželství, jako by byli sourozenci. V neposlední řadě je také manžel kojné zapovězen dívce, která byla kojena jeho manželkou atd.²⁸⁶ V zásadě velmi podobně nahlíží na vztah mezi náhradní matkou a dítětem i *Rada Akademie islámského fiqhu*, kdy náhradní matka je přirovnávána k „matce po mléku“. Dále rozhodnutí Rady „*indikuje, že v tomto případě původ po matce je určen na základě genetické vazby*“.²⁸⁷

²⁸³ Základní pozice ve zkratce shrnuje i fatwa č. 288025 komise složené z členů s odpovídajícím vzděláním ze Saúdské Arábie, příp. z Jemenu a Mauretánie, jejímž předsedou je dr. Abdulláh al-Faqih. Surrogate Parenthood, *fatwa* ze dne 14. 10. 2004. In: *Islamweb.net*. [cit. 2020-29-08]. Dostupné z: <<https://www.islamweb.net/en/fatwa/88709/surrogate-parenthood>>.

²⁸⁴ Toto uvádí Sachedina. Vliv ženy, která je náhradní matkou, na dítě se zdá být ale podstatně větší, respektive nevztahuje se jen na dobu těhotenství, kdy je „živnou půdou“. V posledních letech se čím dál častěji diskutuje vliv střevního mikrobiomu matky na mikrobiom dítěte, přijde-li dítě na svět přirozenou cestou, a ne císařským řezem, kdy se dostává do kontaktu s mikroby náhradní matky (nejen) v porodních cestách. Předání mateřského mikrobiomu spolu s dalšími faktory v prvních letech dítěte má podle všeho zásadní vliv na imunitní systém dítěte, vznik poruch imunity, střevních či metabolických poruch. SACHEDINA, Abdulaziz. *Islamic Bioethical Ethics. Principles and Application*, s. 117.

²⁸⁵ Ghanem dokonce hovoří o „joint maternity“. GHANEM, Isam. *The Response of Islamic Jurisprudence to Etopic Pregnancies, Frozen Embryo Implantation and Euthanasia*, s. 346.

²⁸⁶ Vztah mezi kojnou a kojným dítětem vznikne po několika „nasátích mléka“ kojencem (počet se liší dle konkrétní sunnitské právní školy), a to v době, kdy dítěti nebylo více než dva roky (všeobecný postoj, lze zaznamenat i minoritní názor), tj. v době, kdy by ho měla žena (biologická matka) kojit, jak stanoví Korán. I když některé stávající právní úpravy muslimských zemí explicitně upravují tento druh vztahu se všemi zmiňovanými překážkami uzavření manželství, lze předpokládat, že „příbuzenství po mléce“ je, mj. i v důsledku možnosti podávání umělé výživy, na ústupu.

²⁸⁷ SHABANA, Ayman. *Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law*, s. 98.

Podle druhého názoru, který podle všeho zastává méně sunnitských učenců, je ale za matku *de iure* považována náhradní matka, jelikož je tou, která dítě porodila,²⁸⁸ a to s odkazem na verš Koránu v sůře 58:2 „[...] *matkami jejich jsou jedině ty, které je porodily (ummahátuhum illá la'í waladnahum)* [...]“. Korán podle Gádda al-Haqqa, bývalého velkého imáma al-Azharu, v tomto ohledu hovoří jasně, význam je zřejmý (*al-Qurán záhir*) a měl by se proto bez dalšího aplikovat na danou situaci, a proto se k tomuto názoru přiklonil i sám al-Haqq.²⁸⁹

Právním otcem dítěte je manžel náhradní matky, v souladu s principem *walad li-l firás*, tj. principem, podle něhož „dítě náleží k (manželskému) loži“ či „dítě se narodí do (manželského) lože“. Aplikace tohoto pravidla u náhradního mateřství může být překvapivá, nicméně pokud je tento princip hlavním způsobem určení rodičovství, jak bylo předestřeno v kapitole II., je pochopitelná snaha jej aplikovat i na případ náhradního mateřství. Samozřejmě se nabízí úvaha o možnosti popření otcovství zahájením procesu *li'án*, tedy nařknout manželku z cizoložství, když jsou dovozovány paralely mezi metodami IVF a náhradním mateřstvím na jedné straně a cizoložstvím na straně druhé (blíže viz předešlá kapitola II.2). Nezdá se však, že by nařknutí z cizoložství problém uspokojivě vyřešilo. Náhradní matku lze totiž jen velmi obtížně označit za cizoložnici, protože ze znaků skutkové podstaty činu zde chybí zejména fyzický kontakt v podobě pohlavního styku mezi náhradní matkou a biologickým otcem dítěte a i když se často srovnávají některé metody IVF díky použití analogie s cizoložstvím a smilstvem a považují se za nedovolené (především sunnity, jak bylo uvedeno výše), pak v případě jejich použití není dovozován trest *hadd*, jak je předvídan pro cizoložnici/cizoložníka či smilnici/smilníka.

Shabana nicméně ukazuje princip *walad li-l firás* v jiném světle a jeho aplikaci omezuje na standardní situace, kterou náhradní mateřství není, protože tento princip je nepoužitelný v situaci, kdy je zjevné, že manžel náhradní matky prostě otcem dítěte není. Shabana proto naopak uvádí argumenty ve prospěch genetického otce, aby se mohl stát otcem i po právu (protože ke spojení gamet manželů došlo mimo tělo náhradní matky a pokrevní linie nenarozeneho dítěte je zřejmá), bez ohledu na to, zda je náhradní mateřství dovolené, či nikoli.²⁹⁰

Jestliže podle druhého postoje je *de iure* matkou ta, která dítě porodila, pak i nadále zbývá otázka, jaký status má biologická matka. Tento problém není všemi učenici řešen, ale část z nich přirovnala biologickou matku k matce po mléku. Zastánci tohoto právního názoru pak nemusí nutně vystupovat proti náhradnímu mateřství, protože (jak jsme viděli výše) jedním z důvodů pro zákaz náhradního mateřství je nemožnost označit manželku, jež dítě porodila, i za matku dítěte.

²⁸⁸ Al-Bar a Chamsi-Pasha se ale odkazují na blíže nespecifikovaný „konsensus islámských učenců, že matka, co porodila, je „skutečnou“ matkou.“ AL-BAR, Mohammed Ali – CHAMSI PASHA, Hassan. *Contemporary Bioethics. Islamic Perspective*, s. 178.

²⁸⁹ AL-HAQQ, Gádd. Isti'džár ar-rahm. In: *IslamOnline*. [cit. 2020-01-09]. Dostupné z: <<https://fiqh.islamonline.net/استتجار-الرحم>>.

²⁹⁰ SHABANA, Ayman. *Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law*, s. 109.

Třetí pozice je jistou modifikací té první. Náhradní matka je matkou i po právu, otcem je však biologický otec, nikoli její manžel.

Potud jsou postoje sunnitských učenců a ší'itských v zásadě totožné. V čem lze ale spatřovat zásadní rozdíl, jsou dílčí podmínky týkající se „matky po mléce“ stanovené dle převažujícího postoje ší'itských učenců. Na jedné straně je obecně kladen důraz na to, aby mléko pocházelo „z legitimního početí“, na druhé straně se zdá, že je nezbytné, aby vznikl fyzický kontakt mezi kojnou a kojencem a příjem mateřského mléka nebyl pouze skrze láhev. Naef v tomto ohledu rozporuje argumentaci Hèritiera, že podstatné pro určení vazeb jsou samotné „tělesné tekutiny“ (krev, mateřské mléko, sperma) a že agnátská linie je primárním kritériem. Naef naopak poukazuje na odlišný přístup ší'itského *fiqhu* kladoucí obecně důraz na biologické kritérium, na (ne)přítomnost fyzického kontaktu mezi pohlavími a obě substance (sperma a oocyty), nejen sperma. Co do paralel mezi náhradní matkou a kojnou, zde se ší'itské pojetí liší, jak bylo výše uvedeno a hraje to roli při hledání odpovědi na otázku, v jakém postavení k dítěti je náhradní matka, pokud jej kojila.²⁹¹

Podíváme-li se na **pozice ší'itských duchovních**, pak opět vidíme názorovou pluralitu a zároveň i distinkci mezi různými „druhy“ náhradního mateřství. Jinak bude posuzována situace, kdy náhradní matka poskytne oocyt, který je následně oplodněn spermatem muže (ne však manžela) prostřednictvím inseminace (tradiční náhradní mateřství), jinak zase situace, kdy náhradní matka „pouze“ umožní růst embrya (jiného manželského páru) ve svém lůně a dítě porodí (gestační náhradní mateřství). Druhý případ je pro většinu ší'itských učenců přijatelný a dovolený, zatímco první nikoli.²⁹² Zároveň podle těchto duchovních není na překážku, pokud je náhradní matka v blízkém příbuzenském vztahu s manželským párem poskytujícím embryo (např. manželova sestra), jelikož takové jednání nebude z pohledu ší'itských učenců vyhodnoceno jako incest. Zdá se, že takovou argumentaci umožňuje absence nedovoleného fyzického kontaktu.²⁹³

Ájatolláh Chamene'í připustil náhradní mateřství, a to dokonce i v situaci, kdy náhradní matka není manželkou. Co se týče určení matky, ve své *fatwě* se vyslovil pro zohlednění genetického hlediska a za **právní matku** považuje tu, která poskytla oocyt.²⁹⁴ Jinými slovy, pro Chamene'ího je rozhodným kritériem pro určení, kdo je matkou, biologické kritérium početí dítěte, tedy kritérium toho, kdo je „vlastníkem“ oocytu. Analogicky je pak pro něj při určení otcovství rozhodné, kdo je „vlastníkem“ spermatu.²⁹⁵ Ostatně oporou pro tento názor je verš Koránu 76:2, súra Člověk: „*věru jsme člověka stvořili z kapky semene, ze směsi*

²⁹¹ NAEF, Shirin Garmaroudi. Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 162, 174.

²⁹² Ibidem, s. 165.

²⁹³ Ibidem, s. 179.

²⁹⁴ Q1268. Artificial Insemination and In Vitro Fertilization. Dostupné na The Office of the Supreme Leader. 4. 9. 2019 [cit. 2019-09-05]. Dostupné z: <<https://www.leader.ir/en/book/23?sn=5721>>.

²⁹⁵ NAEF, Shirin Garmaroudi. Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 167.

[*min nutfatin amšádžin*]²⁹⁶, *zkoušejíce jej*“. Další oporou pro aplikaci genetického hlediska při určení matky má být verš Koránu ze súry Spásné zjevení, 25:54 „*A On je ten, jenž stvořil z vody [min al-má'aj]*²⁹⁷ smrtelníka a učinil mu přímé a přisvážené přibuzenstvo“. Frázi „stvořil z vody“ lze interpretovat jako stvoření z tekutiny vzniklé smíšením oocytu a spermatu. Stejnou pozici (že rozhodně je, či je oocyt) zaujal i ájatolláh Hákím,²⁹⁸ Muhammad Mo'men Qomí, Sáfi Golpájákání, Montazeri,²⁹⁹ ájatolláh Fadlalláh, Širází, as-Sistání a další, takže podle všeho je tato pozice většinová v rámci *fiqhu ší'y* dvanácti imámů.

Velký ájatolláh Abú al-Qásím al-Chú'í naopak naopak považoval za právní matku dítěte tu, která ho porodila, s poukazem na verš Koránu 58:2, súra Hádka „*matkami jejich jsou jedině ty, které je porodily*“,³⁰⁰ stejně jako ájatolláh Tabrizi a Araki. Pro ně je tedy naopak rozhodujícím kritériem, kdo dítě porodil, nikoli jak dítě bylo počato.

V odborné literatuře lze zaznamenat i třetí pozici. Část učenců (např. ájatolláh Ardebili a ájatolláh Tehrani), se domnívá, že dítě narozené náhradní matce má ne jednu, ale hned dvě právní matky – náhradní matku a tu, jež poskytla svůj oocyt. Argumentace ájatolláha Tehraniho a ájatolláha Ardeniliho spočívá ve spojení a aplikaci obou principů obsažených v Koránu, tj. principu, že matkou je jak ta, co dítě porodila, tak i žena, jež poskytla oocyt. Připuštění existence dvou matek má samozřejmě dopady i do dědického práva, jelikož dítě je pak způsobilé dědit po obou svých matkách. Je třeba ale zdůraznit, že ájatolláh Tehrani (jak uvádí Naef na základě rozhovorů s ním) sice připustil možnost, aby dítě mělo dvě matky, z toho však automaticky nedovodil dovolenost samotného náhradního mateřství, respektive dárcovství gamet, jež osobně považuje za nemorální jednání.³⁰¹ Podle všeho se tedy zdá, že převažujícím názorem je ten, že matkou po právu je žena, jejíž oocyt bylo použito,³⁰² tj. genetické kritérium (původ oocytu) je upřednostňováno před kritériem biologickým (odnošení a porod dítěte).

Jednou z otázek souvisejících s náhradním mateřstvím je i dovolenost **odměny** či kompenzace pro náhradní matku za její „služby“. Většina ší'itských učenců připouštějí kompenzaci náhradní matce, protože těhotenství přináší přece jen jistá omezení a často i těžkosti, za což by měla být náhradní matka kompenzována. Učenci si při své argumentaci ve prospěch odměny vypomáhají analogií s kojnou, které taktéž náleží za její plnění odměna.³⁰³ Na druhou stranu část medicínských etiků

²⁹⁶ Do anglického jazyka přeloženo Júfufem „Alím jako „*from a drop of mingled sperm*“, Pickthallem „*from a drop of thickened fluid*“, obdobně i Taqím Usmáním jako „*mixed sperm-drop*“. Do německého jazyka to přeložil Bobzin jako „*aus einem Tropfen, einem Gemisch*“.

²⁹⁷ Shodně překládáno do anglického jazyka jako „*from water*“.

²⁹⁸ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 138.

²⁹⁹ FAROUK, Mahmoud. *Controversies in Islamic Evaluation of Assisted Reproductive Technologies*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 83.

³⁰⁰ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 129.

³⁰¹ NAEF, Shirin Garmaroudi. *Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 169.

³⁰² SOBOTKOVÁ, Veronika. *Neplodnost, asistované reprodukční technologie a islám*, s. 6.

³⁰³ NAEF, Shirin Garmaroudi. *Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice*. In:

považuje přijetí peněz za náhradní mateřství za neetické jednání, protože narušuje lidskou důstojnost.³⁰⁴

Otázka výše odměny je jedním z klíčových ujednání smlouvy uzavřené mezi manželským párem a náhradní matkou. Obecně lze snad říci, že **smlouva o náhradním mateřství** je důležitá hned z několika důvodů. V muslimské zemi se předpokládá narození dítěte po uzavření manželství a jinak je tomu i v Íránu. Náhradní matka, která porodí „cizí“ dítě se může lehce stát předmětem klevet, nařčení z cizoložství, takže smlouva jí poskytuje jistou ochranu. Zároveň je možné ve smlouvě stanovit práva a povinnosti smluvních stran, vedle výše zmiňované odměny pro náhradní matku. Nabízí se smluvně upravit povinnost náhradní matky pečovat o své zdraví a zdržet se jakéhokoli jednání, jež by mohlo ohrozit plod, stejně jako její povinnost předat dítě po porodu recipientskému páru. Dovolnost, respektive platnost této smlouvy se dovozuje z čl. 10 Íránského občanského zákoníku umožňujícího uzavření soukromoprávních smluv za předpokladu, že neodporují explicitním ustanovením práva. Stejně se diskutuje otázka možnosti vypovězení této smlouvy.³⁰⁵ Při řešení hraje roli vedle čl. 10 i čl. 190 téhož zákoníku, protože v něm je stanoven pro platnost smluv požadavek úmyslu a souhlasu obou smluvních stran s jejím uzavřením, způsobilost obou smluvních stran, jasně určený předmět smlouvy, stejně jako dovolnost předmětu smlouvy.³⁰⁶ Obě smluvní strany musí stvrdit svým podpisem souhlas s provedením nezbytných lékařských zákroků a je-li náhradní matkou vdaná ženou, je nezbytný i souhlas s uzavřením smlouvy ze strany jejího manžela, protože ten jí podstoupení celé procedury může zakázat. Zároveň by se manžel náhradní matky měl zdržet pohlavního styku s ní před započítím procedury, aby nevznikly pochybnosti o původu dítěte.³⁰⁷

Praxe

Podívejme se na praxi náhradního mateřství v zemích s podstatnou částí ší'itského obyvatelstva: Clarke se na základě svého výzkumu v Libanonu domnívá, že náhradní mateřství není v této zemi běžnou praktikou, ale „velmi, velmi výjimečnou“ praxí.³⁰⁸ Podíváme-li se do další země s nejpočetnějším zastoupením ší'itů, tedy do Íránu, praxe

INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 190.

³⁰⁴ Naef s odkazem na článek od Arameshe Ethical Assasement of Monetary Relationship in Surrogacy, publikovaný v perštině v časopise *Medical Journal of Reproduction and Fertility*, 2008, vol. 9, No. 1.

³⁰⁵ Smlouva o náhradním mateřství je dohodou tří osob o poskytnutí určité služby za protiplnění – umožnění růstu a prosperity lidského zárodku v těle náhradní matky, který končí porodem dítěte. Jak už je zjevné z předchozích pasáží studie, učenci a právníci řeší nejrůznější, často i hypotetické či v praxi méně časté případy. Za jeden z takových bychom mohli označit i případ ukončení smluvního vztahu ještě před porodem dítěte. Jinými slovy řeší otázku, zda je možné smlouvu vypovědět a popřípadě do jakého okamžiku – především s ohledem na stádium vývoje plodu. Blíže viz: TAVAKKOLI, Saeid Nazari. *Personhood and Moral Status of The Embryo: It's Effect on Validity of Surrogacy Contract Revocation according to Shia Juricprudence Perspective*. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2017, Vol. 11, No. 3., s. 226–233.

³⁰⁶ Blížíší nástin např. PIROUZ, Amir Samavati – MEHRA, Nassirin. *Legal Issues of A Surrogacy Contract Based on Iranian Acts Continuation*. *Journal of Family and Reproductive Health*. 2011, Vol. 5, No. 2., s. 44 an.

³⁰⁷ SOBOTKOVÁ, Veronika. *Nepłodnost, asistované reprodukční technologie a islám*, s. 6.

³⁰⁸ CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*, s. 175 an.

náhradního mateřství je v porovnání s Libanem rozšířenější a více než polovina center asistované reprodukce možnost náhradního mateřství nabízí.³⁰⁹ Ze zákona však smějí nabízet „odnošení“ embrya manželského páru náhradní matkou jen licencované kliniky a i samotný manželský pár je povinen splnit mnohé podmínky, mimo jiné nesmí trpět nevléčitelnou nemocí či závislostí. Splnění podmínek je pak předmětem posouzení ze strany *Soudu pro rodinu*. Již na semináři o interdisciplinárním přístupu k náhradnímu mateřství konaném v říjnu 2007 v Teheránu se zmiňovalo narození sta dětí náhradním matkám, a to jen v jednom městě. Oficiální statistiky nicméně neexistují³¹⁰ a těžko odhadnout reálná čísla. Z dílčích studií nicméně vyplývá, že náhradního mateřství je využíváno, a to dokonce i mezi sourozenci, stejně jako u dárcovství gamet.

Naef přibližuje motivaci náhradních matek, které již samy předtím porodily vlastní děti, k poskytnutí pomoci neplodnému páru. Většina z nich náhradní mateřství vnímala jako bohubílý akt, nepopírala ale jako jednu z motivací finanční kompenzaci, jež měla posloužit např. ke koupi domu či splacení zbývajících částí hypotéky. Motivaci hmotným zabezpečením (buď samotných žen, nebo jejich Rodiny) a možností splatit dluhy zmiňovaly i náhradní matky ve studii provedené Shayestefar a Abedim. Podle této studie řada z náhradních matek tuto činnost vnímala jako jediné východisko z jejich tíživé finanční situace, aby nebyly zátěží pro jejich rodiny a mohly se stát nezávislými; dokonce řada z těchto náhradních matek již byla v minulosti dárkyněmi oocytů. Zároveň však neopomenuly zdůraznit, že tím zároveň pomáhají jiné rodině naplnit její sen stát se rodiči.³¹¹ Ženy v obou studiích (tj. jak u Naef, tak u Shayestefar a Abedim) shodně uváděly, že motivací pro ně byla i touha pomoci jiné ženě naplnit její sen být matkou a v neposlední řadě i snaha zabránit potenciálnímu rozvodu manželství neplodného páru. Obzvláště v případech náhradního mateřství odehrávajícího se v rodinném kruhu byla rozhodující touha příbuzné stát se matkou hlavním motivem,³¹² což není až tak překvapivé.

V muslimských zemích, kde převažují **sunnité**, se setkáváme se zákazem náhradního mateřství, jak je tomu např. v Egyptě či Spojených arabských emirátech. Egyptská právní úprava z roku 2001 zakazuje náhradní mateřství pod sankcí trestu odnětí svobody až ve výši pěti let. I Etický kodex *Egyptské porodnické a gynekologické společnosti* zapovídá náhradní mateřství, a protože je aplikován bez ohledu na náboženskou příslušnost

³⁰⁹ V roce 2011 nabízelo náhradní mateřství třicet pět center asistované reprodukce (z padesáti dvou existujících) a v období březen až září 2011 mělo být měsíčně provedeno průměrně 165 embryotransferů do děloh náhradních matek. ABEDINI, Mehrandokht – GHAHERI, Azadeh – SAMANI, Reza Omani. *Assisted Reproductive Technology in Iran: The First National Report on Centers, 2011. International Journal of Fertility & Sterility*, 2016. Dostupné z: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5027601/>>.

³¹⁰ NAEF, Shirin Garmaroudi. *Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice*. In: INHORN, Marcia C. – Soraya Tremayne (eds). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 187.

³¹¹ Výzkum byl proveden autory na klinice v Isfahánu v roce 2014. SHAYESTEFAR, Mina – ABEDI, Heidarali. *Leading Factors to Surrogacy From Pregnant Surrogate Mother's Vantage Point: A Qualitative Research*, s. 99.

³¹² NAEF, Shirin Garmaroudi. *Gestational Surrogacy in Iran: Uterine Kinship in Shia Thought and Practice*. In: INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*, s. 177–181.

páru, vztahuje se i na početnou koptskou komunitu.³¹³ Obdobně Spojené arabské emiráty přistoupily k zákazu na základě zákona z dubna 2019 a nedodržení zákazu je sankcionováno taktéž trestem odnětí svobody a vysokou pokoutou. V Tunisku je zákonem č. 93/2001 náhradní mateřství zakázáno (čl. 14–15),³¹⁴ stejně tak v Saúdské Arábii na základě vládního nařízení z roku 2003 (čl. 5), kde je obecně sankcí za nedodržení nařízení trest odnětí svobody až pět let, pokuta ve výši až pět set tisíc rijsálů a odnětí licence lékaře (čl. 32).

Podíváme-li se i mimo arabské muslimské země, konkrétně do Pákistánu, situace je poněkud odlišná. Pákistánský Federální šari'átský soud rozhodl v roce 2017 ve sporu Farooq Siddiqui v Mst. Farzana Naheed o protiprávnosti náhradního mateřství, respektive označil dohodu mezi náhradní matkou a manželským párem za neplatnou. K tomu je třeba poznamenat, že pakistánský Federální šari'átský soud je dle pákistánské ústavy nadán pravomocí rozhodovat o souladu vydaných právních předpisů (či jejich částí) s pravidly islámu, tak jak jsou dány Koránem a sunnou; je-li shledán rozpor, může požadovat po moci zákonodárné nápravu, tedy změnu příslušného ustanovení. Výše zmíněný případ vybočuje z původně nastavené linie výkladu ústavy, protože soud vyhodnotil absenci právní úpravy o náhradním mateřství za rozpornou s pravidly islámu a vyzval vládu k uzákonění penalizace pro všechny účastníky vztahu náhradního mateřství.³¹⁵

Podle průzkumu prováděného *International Federation of Fertility Societies* nemělo být při řešení neplodnosti nikdy využito náhradního mateřství („never performed“), ať už v podobě „gestačního náhradního mateřství“ nebo „tradičního náhradního mateřství“ v Egyptě (kde platí oficiální zákaz) a v Jordánsku; respondenti z Turecka a Spojených arabských emirátů na příslušnou otázku neodpověděli.³¹⁶

³¹³ INHORN, Marcia C. *Local Babies, Global Science: Gender, Religion and In Vitro Fertilization in Egypt*, s. 98.

³¹⁴ ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, s. 158.

³¹⁵ Soud konkrétně řešil spor mezi otcem dítěte (Farook Siddiqui) a náhradní matkou (Farzana Naheed), kteří spolu za účelem náhradního mateřství uzavřeli manželství, přičemž náhradní matka se ústně zavázala za kompensaci dopomoci neplodnému páru k dítěti. Po porodu se však zdráhala dítě předat a dítě jí bylo svěřeno soudem do péče. Příklad je o to zajímavější, že otec dítěte byl ší'ita, což znamenalo jistou komplikaci, protože pákistánské právo personálního statusu v Pákistánu se řídí vcelku striktně dle výkladu jednotlivých odnoží islámu, jak judikoval Šari'átský odvolací senát Nejvyššího soudu (Shariat Appellate Bench of the Supreme Court) v rozhodnutí Dr Mahmood-ur-Rehman Faisal v Govt of Pakistan z roku 1994. Pro samotné rozhodnutí Farooq Siddiqui v Mst. Farzana Naheed, Sh. Petition No.2/I of 2015, viz: [cit. 2021-01-07]. Dostupné z: <<https://www.federalshariatcourt.gov.pk/Judgments/Sh.Petition%20No.2-1%20of%202015.pdf>>; Komentář k němu blíže viz např: ABBASI, Muhammad Zubair. *Federal Shariat Court of Pakistan on Surrogacy: From Judicial Islamization of Laws to Judicial legislation*. In: *Courting the Law*. 23. 8. 2017. [cit. 2021-01-07]. Dostupné z: <https://courtingthelaw.com/2017/08/23/commentary/federal-shariat-court-of-pakistan-on-surrogacy-from-judicial-islamization-of-laws-to-judicial-legislation/#_ftn17>; a k obšírněji a se zohledněním rizik zákazu pro všechny zúčastněné mimo jiné: AKHTAR, Aimen. *Surrogacy in Pakistan: Call for Positive Legislation*. *LUMS Law Journal*. 2020. Vol 7. s. 127–151.

³¹⁶ Blíže viz: *International Federation of Fertility Societies' Surveillance (IFFS) 2019: Global Trends in Reproductive Policy and Practice*, 8th Edition. Publikované v časopise *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, Issue 1, s. 116.

Navzdory tomu omezeně k vyhledání pomoci od náhradní matky zjevně dochází a tisk referuje o ženách, jež svolily k podstoupení této procedury, aby pomohly neplodnému manželskému páru. Potenciální náhradní matka se spojí s potenciálním manželským párem typicky skrze inzerci na webových stránkách, případně přes sociální média, a za předem sjednanou úplatu umožní transfer jejich embrya a dítě také porodí.³¹⁷

³¹⁷ EL-BEHARY, Hend. A mother for nine months: Surrogacy on the rise in Egypt, despite legal ban. In: *Egypt Independent*. 19. 10. 2016 [cit. 2020-29-08], Dostupné z: <<https://egyptindependent.com/mother-nine-months-surrogacy-rise-egypt-despite-legal-ban/>>; ABDULMALIK, Asma I. Taking surrogacy seriously in Arab world. In: *Arab News*. 29. 5. 2019 [cit. 2020-29-08]. Dostupné z: <<https://www.arabnews.com/node/1503626>>.

Závěrem

Jak již bylo řečeno v úvodu publikace, cílem této studie je představit limity použití metod asistované reprodukce v muslimských zemích v kontextu ostatních pravidel a nalézt odpovědi na položené otázky. Některé otázky byly zdánlivě až triviální, např.: „*Panuje na řešení otázek asistované reprodukce konsensus, či naopak existuje pluralita právních názorů?*“ Již od prvních pasáží bylo zjevné, že islámská jurisprudencce pracuje s pluralitou právních názorů, a to nejen v oblasti asistované reprodukce. Postoje sunnitských a ší'itských učenců a právníků se často rozcházejí a někdy ani nepanovala shoda uvnitř těchto směrů islámu. Pokud by bylo možné hovořit o konsensu, tak jen v některých otázkách a mnohdy, i když ne výlučně, pouze v sunnitské jurisprudenci. Prezentace názorové plurality ruku v ruce se systematickou předkládané studie (přičemž jsou nejprve k příslušné metodě asistované reprodukce prezentovány postoje sunnitského a ší'itského *fiqhu* a poté právní úpravy vybraných muslimských zemí se zohledněním společenské situace či praxe) jistě může působit značně kazuisticky a možná i do jisté míry školometsky. Na druhou stranu rozebrání tématu na jednotlivé dílky umožní následně vidět téma v jeho celistvosti, aniž by se ztratil podstatný detail předkládané mozaiky.

Jedním z dílků mozaiky byly názory muslimských učenců a různých národních i nadnárodních islámských institucí. Islámská jurisprudencce může mít na první pohled kazuistický přístup (nejen) k postupům léčby neplodnosti, který se projevuje typicky ve *fatwách* a stanoviscích (připomeňme si stanovisko *Rady Akademie islámského fiqhu* k sedmi možným situacím IUI, IVF a náhradnímu mateřství, od kterého se odvíjí debaty mnoha jiných právníků). Ke kazuističnosti přispívá jistě i to, že *fatwa* či stanovisko prezentuje již výsledek *idžtihádu*, myšlenkového úsilí kompetentního učence či skupiny učenců. Za kazuistikou se toho ale skrývá mnohem více, především práce s doktrínou, metodologií práva vypracovanou konkrétní odnoží islámu, nebo dokonce právní školou. Příslušná doktrína pracuje s primárními zdroji – verši Koránu a sunnou, respektive jejími tradicemi (odlišnými pro sunnity a ší'ity) – ale i s dalšími „prameny“ práva, různými obecnými pravidly, principy a zásadami, na něž se i v textu odkazuje (vzpomeňme např. argument principem *sadd ad-dhará'ir*, podle nějž je vhodné předejít nežádoucímu jednání, pokud by mohlo vést k jednání zakázanému, nebo na druhé straně jinými právníky akcentovaný princip přirovnatelný k zásadě legální licence atd.). Limity léčby neplodnosti se dále dávají do souvislosti s dalšími právními instituty, jako jsou typicky určení otcovství, mateřství, cizoložství a smilstvo, rodový původ, postavení nemanželských dětí apod. Právě tyto instituty (jimž bylo věnováno místo především na počátku knihy), které na první pohled nemají s asistovanou reprodukci příliš společného, vedou ve svém důsledku k omezením konkrétních metod asistované reprodukce z pohledu sunnitského nebo ší'itského *fiqhu*. Navíc se při formování právního názoru pracuje

s právními „kuriozitami“ (spícím těhotenstvím, mateřstvím po mléce, manželstvím na dobu určitou atp.), k nimž ekvivalenty v našem právu stěží nalezneme. To vše vede k odlišným právním názorům ohledně přípustnosti asistované reprodukce. Shrňme si nyní, čím vším se v (ne)prospěch jednotlivých metod asistované reprodukce argumentuje.

V první řadě se všemi debatami vede jako červená nit otázka analogie mezi metodami asistované reprodukce a cizoložstvím či smilstvem (*ziná'*). Proč tomu tak je? V případě absence explicitního a zřejmého (co do výkladu) pravidla v Koránu či sunně si lze vypomoci za určitých podmínek právě analogií a ta se (podle učenců) nabízí se *ziná'*. Účelem zákazu mimomanželského styku má být především ochrana rodového, pokrevního původu (*nasabu*) dítěte, které se narodí manželům a jehož právní vazby se dle islámského práva zakládají pomocí pravidla *walad li-l firás* – „dítě náleží k manželskému loži“. Potud se do obecného východiska sunnitský a ší'itský *fiqh* neliší. Rozchází se však v použití *ziná'* jako analogie a drobné odchylky nalezneme i u pojetí *nasabu*. Jak jsme viděli, ší'itští učenci jsou na rozdíl od svých sunnitských kolegů liberálnější, pokud jde o IVF. I pro ně je sice problematická inseminace, při níž by bylo použito sperma cizího muže (protože v tomto případě by dovedli paralely se *ziná'*), v ostatních příkladech však již tak restriktivní nejsou. Nedovodili např. zákaz dárcovství embrya v rámci IVF, protože podle nich chyběl jeden z podstatných aspektů *ziná'*, jímž je fyzický kontakt mezi osobami opačného pohlaví, které nejsou sezdány, když bylo současně embryo výsledkem legálního postupu (spojení gamet jiného manželského páru). Právě absence fyzického kontaktu jim umožnila méně restriktivní přístup k modernímu lékařskému postupu. Oproti tomu sunnité pracovali s fyzickým kontaktem jak při posuzování přípustnosti IUI, tak při posuzování IVF, a mimo jiné proto odlišně vyhodnotili situaci dárcovství embrya. Složitější je to u dárcovství gamet (oocytů a spermií), stejně tak jako u náhradního mateřství. Zde rozdíl mezi sunnity a ší'ity neplyne jen ze sporu, zda je třeba fyzického kontaktu, či nikoli, ale do hry vstupuje samo pojetí manželského vztahu jako takového. Připomeňme si, že muž je „pánem lože“ sdíleného s manželkou a jemu náleží právo přístupu k intimním partiím jejího těla, z čehož plyne, že tento vztah by neměl být narušen třetí osobou. Dárcovství oocytů (na rozdíl od dárcovství spermií) není pro ší'itské učence až tak problematické, protože odebraný oocyt je oplodněn spermií manžela mimo tělo jeho manželky a až následně je proveden embryotransfer. U dárcovství oocytu tedy nedochází k nedovolenému fyzickému kontaktu mezi opačnými pohlavími, jenže se objevuje jiný problém, jímž je získání oocytu legálním způsobem. Právě proto si učenci kladli otázku, zda je nutné uzavřít manželsví s dárcyní oocytu, aby se tím ospravedlnil přístup k jejímu tělu – opět se nám tedy objevuje jako důležitý faktor fyzický kontakt. Stejná otázka se nám se objevuje ostatně i v případě náhradního mateřství, které zase vyvolává další problémy s konkurujícími si právy manžela objedávajícího páru a manžela náhradní matky (kterému má být zasahováno do práva sdílet lože s jeho manželkou před a po dobu těhotenství).

„Co je smyslem či cílem těchto restrikcí?“ Jak již bylo řečeno, cílem omezení metod asistované reprodukce je ochrana původu dítěte (*nasabu*), což je ostatně jeden z hlavních účelů či cílů islámského rodinného práva. I jiná pravidla islámské jurisprudence, jak jsme v úvodních kapitolách viděli, s ochranou původu dítěte pracují, a to různým způsobem.

Místy se učenci vehementně snaží přiřknout dítěti otce – vzpomeňme na maximální délku těhotenství, s níž *fiqh* pracuje, dále na určení otcovství k dítěti narozenému ženě, i když s ní manžel neměl pohlavní styk, na možnosti určit otcovství v případě pochybností o existenci manželství, na možnosti uznání dítěte či na restriktivní způsob přístupu k pravidlu *walad li-l firáš*, kdy někteří učenci měli za to, že se vztahuje jen na děti narozené sezdanému páru, a nikoli svobodnému atd. Jindy se učenci zdráhají připustit popření již určeného otcovství – jak jak jsme viděli, řada z nich argumentuje ve prospěch omezeného připuštění testů DNA (často jen pro potvrzení, nikoli vyvrácení otcovství). To vše provádějí se zřejmým cílem: dítě by pokud možno mělo mít *de iure* otce i matku. Navzdory velkému kladení důrazu na pokrevní vazby (obzvláště v rámci sunnitského *fiqhu*), jsou některá dílčí pravidla poněkud překvapující, jelikož se zdají být v rozporu s cílem chránit skutečný pokrevní příbuzenský vztah dítěte a rodiče. Zdá se, jako by bylo lepším řešením přiřknout dítěti otce, i když není jeho genetickým otcem, aby dítě nebylo vystaveno společenskému stigma a právním důsledkům. Na druhou stranu, když se podíváme na stanoviska ší'itských učenců (podle nichž je dovoleno dárcovství oocytů či embrya a velmi výjimečně se přiřkává i k dovolenosti dárcovství i spermií), zdá se, že pro určení, kdo je *de iure* rodičem je určující především genetické kritérium. I když v případě náhradní matky podle některých hraje roli biologické kritérium, nebo dokonce poněkud překvapivě obě kritéria, takže dítě má podle učenců *de iure* matky dvě. To však předpokládá, že je genetický rodič znám a nejedná se o anonymní dárcovství. Ne vždy je ale teorie shodná s praxí. I když je u dárcovství oocytu či embrya genetický rodič znám, nemusí být i rodičem z pohledu práva. Praxe si začala často nacházet svá řešení nezávisle na názorech učenců a někdy i nezávisle na právní úpravě státního práva.

Tím se dostáváme k dalšímu dílku mozaiky, kterým jsou vybrané právní úpravy jednotlivých muslimských států v podobě právních předpisů, ať už zákonů a jejich prováděcích předpisů nebo vnitřních předpisů. Z výše řečeného je vidět, že se ne vždy důsledně rozlišuje mezi *fiqhem* a státním právem. Samotná distinkce je někdy poměrně obtížná a je třeba ji činit i s ohledem na konkrétní právní řád muslimské země; vždy je však třeba vycházet z toho, že se typově jedná o dva odlišné soubory norem – náboženského práva a státního práva. Jejich vztah je samozřejmě jinak koncipován v Íránu, Saúdské Arábii, Egyptě či dokonce Turecku, kdy obzvláště v případě Íránu byla tomuto vztahu věnována zvýšená pozornost. Předmětem našeho zájmu byla především oblast úpravy metod asistované reprodukce, i když v úvodu textu byly dávány do kontrastu i pravidla rodinného práva ve *fiqhu* a v přijatých právních předpisech. Shrňme si nyní a připomeňme v obecné rovině situace v představovaných zemích. Komplexní právní úprava metod asistované reprodukce se všemi souvisejícími otázkami (omezení kryoprezervace, výzkum na embryích, preimplantační genetika, selekce pohlaví atd.) v podstatě neexistuje. V řadě zemí jsou státním právem upraveny jen dílčí otázky, na něž se tedy aplikuje příslušné ustanovení právního předpisu. Tyto předpisy však respektují limity stanovené *fiqhem*, stírají ale jeho případnou názorovou pluralitu tím, že stanoví jednotně aplikovatelné pravidlo. Neupravené právní otázky jsou řešeny různě. V právním předpisu samotném může existovat odkaz na orgán určující právní pravidlo prostřednictvím *fatew* (jak je tomu na příklad v Saúdské Arábii); jindy se naopak bude *fatew* využívat bez ohledu na zmocnění v právním předpisu (na příklad v Íránu nebo Spojených

arabských emirátech, ale i *de facto* v Egyptě), případně budou použita pravidla profesních komor nebo vnitřní předpisy center asistované reprodukce. Dalo by se tak říci, že pro účely vyplňování mezer v právní úpravě je použito stanovisek učenců, tedy *fiqhu*. Ostatně podobně je tomu v celém odvětví rodinného práva, kdy sice často existuje právní úprava, ale podpůrně se na neupravené otázky aplikuje *fiqh* (příslušné právní školy). Poslední zmiňované vnitřní předpisy jsou často výsledkem spolupráce různých komisí, odborníků na poli nejen medicíny, ale i bioetiky, „zdravotnického práva“ či *fiqhu*. Ve výsledku tak v oblasti právní regulace metod asistované reprodukce působí a různě se vzájemně ovlivňují a propojují dva systémy norem – státní právo a *fiqh*.

Posledním zmiňovaným dílkem pomyslné mozaiky je reálná aplikace pravidel související s asistovanou reprodukcí, ať už samotnými klinikami, soudy nebo úředníky. Mimo jiné na příkladu Íránu bylo ukázáno, že praxe je různorodá a někdy si jde svou cestou, která je odlišná od té, jež je předvídána právem (viz vydávání rodných listů po dárcovství atd.). Zde jsem se omezila na čerpání informací ze studií ostatních výzkumníků, kteří měli možnost provést terénní výzkumy, či ze studií provedených osobami spjatými s centry asistované reprodukce. Stranou pozornosti nezůstal ani hlavní aktér – manželský pár toužící po dítěti. Při různých příležitostech bylo v textu ukazováno, v čem je jeho pozice svízelná, jak je ovlivňována nejen společenskými, ale i rodinnými tlaky na početí dítěte a v neposlední řadě jsem ukazovala, jakým problémům pár čelí, pokud se mu početí dítěte nedaří (rizika a možnosti rozvodu ze strany manžela atd.). I manželský pár bez ohledu na míru své religiozity hledá cestu, jak naplnit svůj sen, ale legálním způsobem, a proto se snaží konzultovat svůj případ s učencem, aby se nedopustil něčeho nedovoleného.

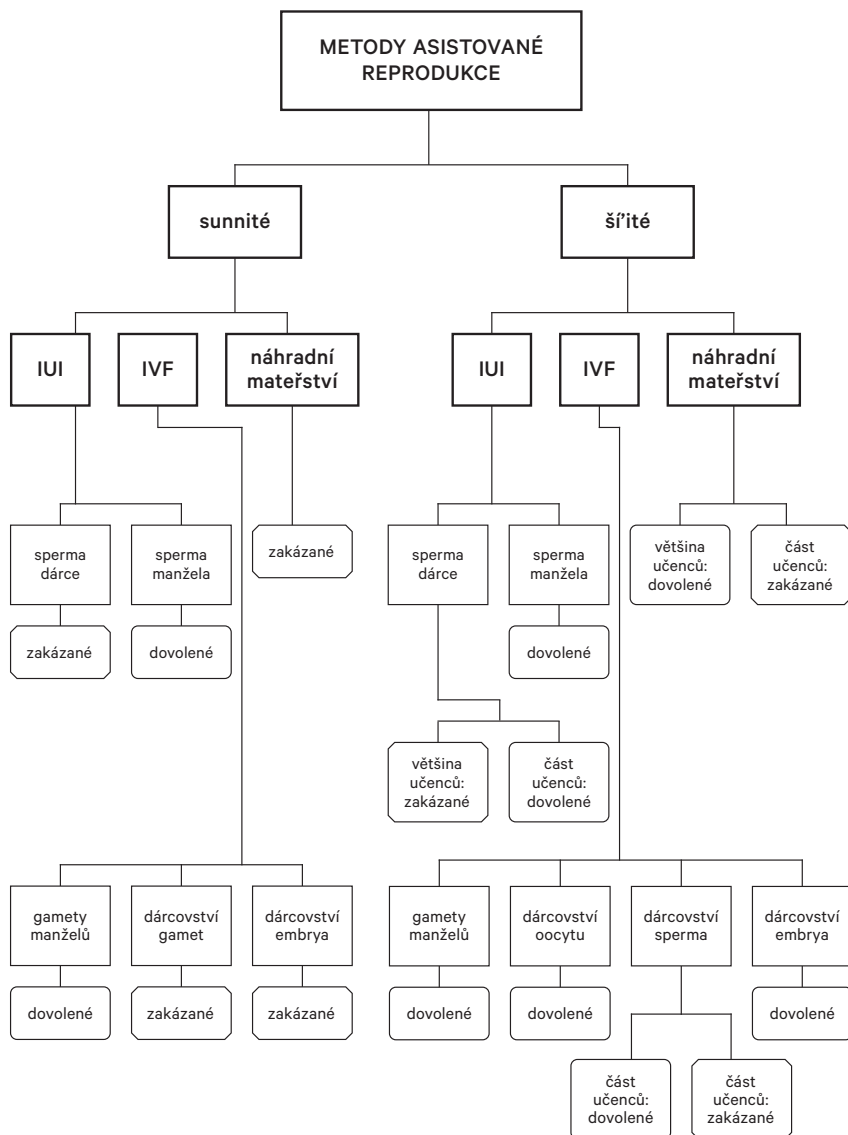
Je dost možné, že čtenář je zahlcen všemi možnými aspekty problematiky, na druhou stranu mou snahou bylo předložit pokud možno co nejúplnější a nejplastičtější obraz metod asistované reprodukce a to by bez představení jednotlivých dílků mozaiky nebylo možné.

Příloha č. 1 – Přehled možných konstelací při použití metod asistované reprodukce

metoda asistované reprodukce	spermie manžela	oocyt manželky	spermie cizího muže	oocyt cizí ženy	manželka „odnosi“ dítě	jiná manželka „odnosi“ dítě	náhradní matka „odnosi“ dítě	postoj právníků/učenců	způsob oplodnění	Je to (podobně) zinač?
1 IUI, sperma manžela	+	+	-	-	+	-	-	dovolené	v těle ženy	ne
2 IUI, dárcovství spermií	-	+	+	-	+	-	-	sunnitě: zakázané ší'a: většinový názor: zakázané	v těle ženy	sunnitě: ano ší'ité (většina): ne
3 IVF, gamety manželů	+	+	-	-	+	-	-	shoda na dovolenosti	mimotělní oplodnění	ne
4 IVF, darovaný oocyt	+	-	-	+	+	-	-	sunnitě: zakázané ší'a: dovolené	mimotělní oplodnění	ne
5 IVF, darovaná spermie	-	+	+	-	+	-	-	sunnitě: zakázané ší'a: většinou dovolené	mimotělní oplodnění	sunnitě: ano ší'ité: ne
6 IVF, darované embryo	-	-	+	+	+	+	-	sunnitě: zakázané ší'a: většinou dovolené*	mimotělní oplodnění	sunnitě: ano ší'ité: ne
7 IVF, darované embryo	-	-	+	+	+	-	-	sunnitě: zakázané ší'a: většinou dovolené	mimotělní oplodnění	sunnitě: ano ší'ité: ne
8 náhradní mateřství	+	+	-	-	-	-	+	sunnitě: zakázané ší'a: většinou dovolené	mimotělní oplodnění	sunnitě: ano ší'ité: ne
9 náhradní mateřství v „rodině“	+	+	-	-	-	+	-	sunnitě: zakázané ší'a: většinou dovolené*	mimotělní oplodnění	sunnitě: ano ší'ité: ne
10 náhradní mateřství	+	-	-	+	+	-	-	sunnitě: zakázané ší'a: zakázané	mimotělní oplodnění	sunnitě: ano ší'ité: ne

* Zpravidla se nepracuje s případy, kdy by druhá manželka odnosiла dítě té první, a to navzdory tomu, že polygamní svazky (i ve formě dočasného manželství) jsou přípustné. U náhradního mateřství „v rodině“ lze ještě uvažovat o konstelaci, kdy dítě odnosi sestra, manželka bratra atd.

Příloha č. 2 – Přehled možných konstelací při použití metod asistované reprodukce



Příloha č. 3 – Slovník nejčastěji používaných výrazů

Pro lepší orientaci čtenáře byly vybrány nejdůležitější a nejčastější termíny a vytvořen tento slovník.

Poznámka k transkripci

Při přepisu arabských jmen či výrazů byla zvolena zjednodušená transkripce, takže není rozlišováno mezi znělou a neznělou hláskou (není tak činěn rozdíl mezi znělým a neznělým h), až na souhlásku °Ajn, vyznačovanou horním indexem °. Hamza, ráz je vyznačována apostrofem. Určitý člen je zachován a je dodržována asimilace členu. U jmen a místních názvů bylo použito ustálené české transkripce, případně ponechán v anglické transkripci. U některých slov byl reflektován úzus psát je ve zjednodušeném přepisu (např. šarí'a, ší'a).

ájatolláh – titul vysoce postaveného ší'itského učenice, jeden z nevyšše postavených učenců se pak nazývá velký ájatolláh

Dár al-Iftá' al-Misrija – egyptská vládní instituce poskytující náboženská a právní stanoviska (fatwy) s vlivem i za hranice země

fatwa – stanovisko vydávané učencem či institucí, poskytnuté zpravidla na základě žádosti (položené otázky) muslima, které se může týkat nejen právních otázek

fiqh – islámská právní jurisprudenc

hadd – druh trestu ukládaný za nejtěžší provinění člověka (typicky amputace končetin, bičování, kamenování)

hadíth – tradice, zpráva o prorokovi Muhammadovi popisující, co řekl nebo udělal; korpus tradic představuje sunna, jakožto jeden z primárních pramenů práva

hanafijská právní škola – někdy též hanafitská právní škola; sunnitská právní škola, jejímž čelním představitelem byl Abú Hanífa

hanbalovská právní škola – někdy též hanbalitská právní škola; sunnitská právní škola, pojmenovaná po učenci Ibn Hanbalovi

°idda – „čekací doba“, doba po zániku manželství, po kterou se žena nemůže znovu vdát; délka je stanovena Koránem v závislosti na tom, zdali manželství zaniklo rozvodem, či smrtí manžela, a zda je žena těhotná

idžtihád – „myšlenkové úsilí“ vykonávané učencem, které bychom mohli přirovnat k interpretaci primárních zdrojů šarí'y (Koránu a sunny) za pomoci metod stanovených v rámci islámské jurisprudenc

kafála – právní institut islámského práva velmi blízký adopci

lřán – proces upravený Koránem, představující sérii přísah manžela, že mu manželka byla nevěrná a manželky, která nevěru popírá a ve svém výsledku vede buď k rozvodu manželství, nebo uložení trestu; zároveň je to proces, pomocí něhož lze zpochybnit otcovství

málíkovská právní škola – někdy též málíkitká právní škola; sunnitská právní škola spjatá s učencem ibn Málíkem

mardžá' at-taqlíd – velmi vysoce postavený ší'itský učenec, „zdroj nápodoby“, tedy učenec, jehož názory se řídí ostatní věřící

Mezinárodní akademie fiqhu – shromáždění učenců při Organizaci islámské spolupráce zabývajících se mimo jiné aktuálními otázkami, k nimž vydává svá stanoviska

nasab – rodový původ, rodové vazby vzniklé na základě pokrevního pouta

právní škola – taktéž madhab; označení pro „směr“ islámské jurisprudence, který existuje v rámci příslušné větve islámu. Většina právních škol v průběhu doby zanikla, v rámci sunnitského směru islámu přežily „jen“ čtyři

Rada Akademie islámského fiqhu – shromáždění učenců při Muslimské světové lize

sběrka hadíthů – v sunnitské jurisprudenci se pracuje s několika sbírkami hadíthů, zpráv o prorokovi Muhammadovi, uznávaná je sbírka od Muslima a Buchářiho

sunna – jeden z primárních pramenů islámského práva, tvořený zprávami o jednání proroka Muhammada

tabanní – adopce zakázaná Koránem

ta'zír – trest za veřejnoprávní delikt, jehož podobu a výši měl tradičně v diskreci soudce pro případ, že nebylo možné prokázat spáchání nejtěžších provinění vůči Bohu (*hudúd*) či byl ukládán jiné veřejnoprávní delikty

šáfi'ovská právní škola – někdy též šáfi'itská právní škola, jedna ze sunnitských právních škol, jejímž čelním představitelem byl aš-Šáfi'í

walad li-l firáš – „dítě patří do manželského lože“; pravidlo vycházející z hadíthu, podle něhož dítě patřilo do manželského lože a cizoložníkovi patřil kámen (kamenování za jeho přečin)

ziná' – trestný čin nedovoleného pohlavního styku (cizoložství a smilstvo), upravený Koránem a sankcionovaný v islámském právu buď bičováním, nebo kamenováním

Rejstřík

Adopce 33, 34

Anonymita 71, 73, 75, 76, 77, 79, 80

Al-Azhar 21, 22, 52, 53, 59, 71, 84, 87

As-Sistání, cAlí al-Husajní 21, 47, 54, 74, 89

cizoložství, smilstvo 8, 15, 19, 22, 23, 25–30, 43, 44, 46, 68, 71, 72, 85, 87, 90, 94, 95, 99

Dár al-lftá' al-Misrja 21, 26, 33, 46, 49, 52, 84

dárcovství

dárcovství spermií 42, 70, 71, 74, 75, 78, 95

dárcovství oocytů 22, 42, 75, 77, 78, 95, 96

dárcovství gamet 20, 30, 42, 68, 72, 73, 74, 75, 82, 89, 91, 95

dárcovství embrya 8, 38, 39, 42, 70, 76, 77, 78, 95

dědické právo 23, 26, 28, 29, 30, 33, 34, 54, 64, 65, 74, 78, 79, 89

DNA test 21–24, 25, 28, 44, 80, 83, 96

domněnky otcovství 14, 15, 17–20

Egypt 11, 15, 16, 19, 21, 22, 33, 35–37, 46, 50–53, 58–62, 66, 71, 72, 81, 84, 91–93, 96, 97

embryo 8, 34, 35, 38, 42, 43, 49, 55, 57, 58–65, 68, 71, 74, 76–78, 82, 83, 85, 88, 90, 95, 99

embryotransfer 49, 53, 58, 91, 95

redukce embryí 54, 59, 60

nadbytečná embrya 50, 54

výzkum 55–58, 61

Fadlalláh, Muhammad Hussein 21, 47, 59, 74, 75, 89

fatwa 21, 33, 38, 39, 46, 47, 50, 55, 58, 73, 75, 79, 80, 84, 88, 94

fiqh

ší'itský 30, 38, 64, 78, 88, 94

sunnitský 21, 25, 29, 30, 38, 64, 69, 85, 94, 96

hadd 25, 86, 87
Haqq, Gád 63, 71, 87
Hákim, Muhammad Sajíd 53, 54, 75, 89
Chámene'í, Sajjid cAlí 47, 54
Chomejní Músaví, Sajjid Rúholláh 26
Chú'í, Sajjid Abú al-Qásim 74, 89
idžtihád 38, 68, 94
interrupce 55–57, 59–63
inseminace – viz IUI
Írán 7, 11, 12, 16, 18, 21, 23, 24, 26, 28, 30, 33–39, 51, 58, 60, 66, 73–79, 81, 88, 90, 96, 97
ISCI/IMSI/PISCI 35, 60, 65, 66, 80
islámská jurisprudenc – viz fiqh
IUI 8, 42–43, 46, 48–49, 72, 82, 88, 94, 95, 99
IVF 8, 33–36, 42–44, 49–54, 57, 58, 60, 63–66, 72, 74, 77, 81, 83, 85, 87, 94, 95, 99
Jordánsko 11, 19, 22, 27, 34–36, 46, 49, 51, 58–61, 66, 71, 81, 92
kafála 34
kojná – viz matka po mléce
kryoprezervace 49–52, 54, 55
 oocytů 51, 52
 spermatu 51
 embrya 49–52
 časové omezení 52, 54, 55
Libanon 8, 21, 29, 33, 35, 37, 38, 41, 47, 51, 61, 62, 65, 73–75, 78, 80, 81, 90, 91
licán 27–29, 87
lidský zárodek 55–57, 59, 86, 90
mardžác at-taqlíd 21, 73, 75, 76
manželství
 uzavření 15–18, 20, 25, 26, 36, 37, 46, 51, 52, 61, 62, 71, 74, 78, 86, 92
 rozvod 27, 28, 37, 53, 54, 66, 74, 80, 81, 85
 manželství „dočasné“/ „na dobu určitou“ 16, 73–75, 95, 99

mater semper certa est 17

mateřství

genetické 88, 89

biologické 87, 88

právní 14, 17, 78, 86, 87, 88

náhradní – viz náhradní mateřství

matka po mléce 86, 88, 89

Mezinárodní akademie fiqhu 21, 40, 41, 49, 50, 55, 83,

mutca – viz manželství „dočasné“/ „na dobu určitou“

náhradní mateřství 22, 39, 42, 68, 82–92, 94, 95, 99

smlouva o náhradním mateřství 90

nalezenec 22, 29

nasab 14, 15, 18, 22–24, 26, 28–30, 33, 69, 79, 95

nemanželské dítě 8, 17, 20, 24, 25, 29, 30, 44, 52, 71, 94

neploidnost 11, 12, 36–41, 43, 46, 75–77, 80, 92, 94

otcovství

genetické 45, 84, 87, 96

právní 17–20, 22

určení – viz určení otcovství

Pákistán 17, 19, 23, 65, 71, 81, 92

PGT 8, 36, 57, 60–62, 64, 65

polygamie 42, 82, 85, 99

popření otcovství – viz též licán 8, 19, 22–24, 27, 87, 96

potrat – viz interrupce

právní škola

hanafijská 14, 15, 17–19, 27, 29, 47, 57

hanbalovská 14, 15, 18, 19, 25, 29, 47, 57

málikovská 14, 15, 18, 26, 47, 57

šáficovská 15, 18, 29

záhirovská 18, 47, 57, 87

původ – viz nasab

Qaradáwí, Júsuf 71

Rada Akademie islámského fiqhu 21, 40–43, 47, 61, 63, 83, 86, 94

Saúdská Arábie 19, 21, 25, 28, 35, 38, 39, 50, 51, 55, 58, 59, 62, 66, 81, 92, 96

Spojené arabské emiráty 16, 23, 35, 36, 38, 48, 50, 51, 55, 58–62, 66, 71, 72, 81, 91, 92

selekce pohlaví 61, 62, 64, 65

Šaltút, Mahmúd 59, 71

šubha 15, 22, 26, 27

Tantáwí, Muhammad Sajjid 84

ta'zír 85

těhotenství

délka 17–20, 85, 96

„spící“ těhotenství 95

Tunisko 19, 24, 35, 38, 52, 55, 59, 62, 66, 92

Turecko 11, 34–36, 38, 40, 58, 60, 61, 66, 92, 96

umělé oplodnění – viz IVF

určení otcovství 15–18, 20–26, 28–30, 43, 44, 53, 83, 88, 94, 96

určení na základě podobnosti 43, 44

určení otcovství na základě DNA 21–24, 28, 96

uznání dítěte 17, 18, 26, 96

vícečetné těhotenství 58, 59

walad az-ziná – viz nemanželské dítě

walad li-l firáš 14, 15, 22–25, 28, 43, 87, 95, 96

ziná – viz cizoložství, smilstvo

Seznam použité literatury

KNIŽNÍ:

ABÚ ZAHRA, Muhammad. *Al-ahwál aš-šachsija*. [Káhira]: Dár al-Fikr al-‘Arabí, [1955].

AL-BAR, Mohammed Ali – CHAMSI PASHA, Hassan. *Contemporary Bioethics. Islamic Perspective*. Cham: Springer, 2015.

IBN ASHUR, Muhammad al-Tahir. *Treatise on Maqásid al-Shari‘ah*. London: The International Institut of Islamic Thought, 2006.

ATIGHETCHI, Dariusch. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Springer, 2007.

CLARKE, Morgan. *Islam and New Kinship. Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Oxford: Berghan Books, 2009.

CLARKE, Morgan. *Islam and Law in Lebanon. Sharia within and without the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

DAVIS, Gayle – LOUGHRAN, Tracey (eds). *The Palgrave Handbook of Infertility in History: Approaches, Context and Perspectives*. London: Palgrave Macmillan UK, 2017.

EICH, Tomas. *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Thomas Eich. Freiburg: Herder, 2008.

FARID, Roya. *Medical Ethics in Theory and Practice in Iran: A Case Study of Gamete Donation and its Place in the Curriculum of the Tehran University of Medical Sciences*. Durham theses, Durham University, 2013.

FERNEA, Elisabeth Warnock. *Children in the Muslim Middle East*. Austin: University of Texas Press, 1995.

ILKILIC, Ilhan. Bio- und medizinische Probleme als Herausforderung für Muslime und die Barmherzigkeit des Gottes. In: KHORCHIDE, Mouhanad – KARIMI, Milad – STOSCH, Kalus von (eds). *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemässe Fragen und Antworten des Kalám*. Münster: Waxman Verlag, 2014, s. 185–196.

INHORN, Marcia C. *Local Babies, Global Science: Gender, Religion and In Vitro Fertilization in Egypt*. New York: Routledge, 2003.

INHORN, Marcia, C. Reproductive Disruptions and Assisted Reproductive Technologies in the Muslim World. In: INHORN, Marcia C. (ed.). *Reproductive Disruptions: Gender,*

Technology, and Biopolitics in the New Millennium. New York: Berghan Books, 2007, s. 183–199.

INHORN, Marcia. C. *The New Arab Man. Emergent Masculinities, Technologies, and Islam in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

INHORN, Marcia C. – TREMAYNE, Soraya (ed.). *Islam and Assisted Reproductive Technologies. Sunni and Shia Perspectives*. New York: Berghan Books, 2012.

KOUŘILOVÁ, Iveta – MENDEL, Miloš (eds). *Cesta k prameni. Fatwy islámských učenců k otázkám všedního dne*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 2003.

KRAWIETZ, Birgit. *Sharia and Medical Ethics*. In: PETERS, Rudolph – BEARMAN, Peri. *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*. Farnham: Ashgate Publishing, 2014.

POTMĚŠIL, Jan. *Šar'fa: Úvod do islámského práva*. Praha: Grada, 2012.

QADRÍ, Muhammad Pášá al-Hanafí. *Ahkám aš-šar'fa fi-l ahwál aš-šachsija*. Díl. 2. Káhira: Dár as-Salám li-t Tibá'a wa an-Našr wa at-Tawzíf wa at-Tardžama, 2006.

RABB, Intisar A. *Doubt in Islamic Law. A History of Legal Maxims, Interpretation, and Islamic Criminal Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

RISPLER-CHAIM, Vardit. *Disability in Islamic Law*. Dordrecht: Springer, 2007.

SACHEDINA, Abdulaziz. *Islamic Bioethical Ethics. Principles and Application*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SCHREIBER, Jenny – EICH, Thomas – Clarke, Morgan (eds). *Conference Proceedings of the International Conference: Health Related Issues and Islamic Normativity*. Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2013.

SEROUR, Gamal I. Attitudes and cultural perspectives on infertility and its alleviation in the Middle East area. In: VAYENA, Effy – ROWE, Patrick J. – GRIFFIN, P. David. *Current Practices and Controversies in Assisted Reproduction*. World Health Organisation, Geneva, 2002, s. 41–49

SEROUR, Gamal I. Islamic Developments in Bioethics. In: LUSTIG, B. Andrew. *Bioethics Yearbook. Vol. 5. Theological Developments in Bioethics: 1992–1994*. Houston: Springer-Science+Business Media, 1997, s. 171–188.

SONNEVELD, Nadia. Rethinking the Difference between Formal and Informal Marriages in Egypt. In: VOORHOEVE, Maaïke (ed.). *Family Law in Islam. Divorce, Marriage and Women in Muslim World*. London: I. B. Tauris, 2012, s.77–107.

YASSARI, Nadjma. *Intestate Succession in Islamic Countries*. In: REID, Kenneth – WAAL, Marius de – ZIMMERMANN, Reinhard. *Comparative Succession Law. Volume II. Intestate Succession*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

YASSARI, Nadjma – MÖLLER, Lena-Maria – NAJM, Marie-Claude (eds). *Filiation and the Protection of Parentless Children. Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*. Hague: Asser Press, 2019.

ČASOPISECKÁ

ABBASI-SHAVAZI, Mohamad Jalal – INHORN, Marcia C. – NASRABAD, Hajjeh Bibi Razeghi – TOLOO, ghasem Sam. The „Iranian ART Revolution“: Infertility, Assisted Reproductive Technology, and Third-Party Donation in the Islamic Republic of Iran. *Journal of Middle East Women's Studies*. 2008, Vol. 4, No. 2, s. 1–28.

ABDULJABBAR, Hassan S. – AMIN, Rubina. Assisted reproductive technology in Saudi Arabia. *Saudi Medical Journal*. 2009, Vol. 30, No. 4, s. 461–464.

ABEDINI, Mehrandokht – GHAHERI, Azadeh – SAMANI, Reza Omani. Assisted Reproductive Technology in Iran: The First National Report on Centers, 2011. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2016. Dostupné z: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5027601/>.

ABED AL-KARIM HAMMAD, Hamza. Tree-Parent in Vitro Fertilization (IVF): An Approach to the Position of Muslim Jurisprudence and Arab Laws – Emirati Law as a Model. *Issues in Law & Medicine*. 2018, Vol. 33, No. 2. s. 163–174.

AKHTAR, Aimen. Surrogacy in Pakistan: Call for Positive Legislation. *LUMS Law Journal*. 2020, Vol. 7, s. 127–151.

ANSARI-POUR, M.A. The Legal Relationship of a Father with his Illegitimate Child under Islamic and Iranian Law. *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*. 1999–2000, s. 140–155.

BENTLAGE, Björn. Legislating for Benefit of Children Born out of Wedlock. *Die Welt des Islams*. 2015, Vol. 55, No. 3/4, s. 378–412.

BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Několik poznámek k sunnitským právním školám a taqlídu. *Právník*. 2010, Vol. 149, No. 11, s. 1158–1171.

BÜCHLER, Andrea – SCHNEIDER KAYASSEH, Eveline. Fostering and Adoption in Islamic Law. *EJIMEL*. 2018, Vol. 6, s. 31–55.

CARROL, Lucy. Application of the Islamic Law of Succession: Whas Propositus a Sunní or Shí'í? *Islamic Law of Society*. 1995, Vol. 2, No. 1, s. 24–42.

DECKER, Doris. Die Fatwá-Praxis des schiitischen Großayatollahs Sayyid Muhammad Husain Fadlalláh am Beispiel Masturbation. *Zeitschrift für Recht und Islam / Journal of Law & Islam*. 2019, s. 57–78.

FRANC, Jaroslav. Pastorační rozlišování v bioetických otázkách: Kontext vztahů křesťanství a islámu. *AUC Theologica*. 2018, roč. 8, č. 1, s. 95–114.

GHALY, Mohammed Ghaly. Human Embryology in the Islamic Tradition. The Jurists if the Post-formative Era in Focus. *Islamic Law and Society*. 2014, Vol. 21, s. 157–208, s. 168–170.

GHANEM, Isam. The Response of Islamic Jurisprudence to Etopic Pregnancies, Frozen Embryo Implantation and Euthanasia. *Arab Law Quarterly*. 1989, s. 345–349.

GHANEM, Isam. Embryo Research: An Islamic Response. *Medical Science Law*. 1991, s. 14.

GHANEM, Isam. Islamic Medical Jurisprudence. *Medical Science Law*. 1981, Vol. 21, No. 4, s. 275–287.

GOOSHKI, Ehsan Shamsi – ALLAHBEDASHTI, Neda. The proces of justifying assisted reproductive technologie in Iran. *Indian Journal of Medical Ethics*. 2015, Vol. 12, No. 2, s. 87–96.

HALLAQ, Wael B. Abortion. Islamic Response. In: Symposium on Religious Law: Roman Catholic, Islamic, and Jewish Treatment of Family Issues, Including Education, Abortion, In Vitro Fertilisation, Prenuptial Agreements, Contraception, and Marital Fraud. *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*. 1993–1994, Vol. 16.

HALLAQ, Wael B. In Vitro Fertilization. Islamic Response. In: Symposium on Religious Law: Roman Catholic, Islamic, and Jewish Treatment of Family Issues, Including Education, Abortion, In Vitro Fertilisation, Prenuptial Agreements, Contraception, and Marital Fraud. *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*. 1993–1994, Vol. 16.

HANSAPOOR-AZGHADY, Syedeh Batool – SIMBAR, Masoumeh – VEDADHIR, Abou Ali – AZIN, Seyed Ali – AMIRI-FARAHANI, Leila. The Social Construction of Infertility Among Iranian Infertile Women: A Qualitative Study. *Journal of Reproduction and Infertility*. 2019, Vol. 20, No. 3, s. 178–190

INHORN, Marcia C. "He Won't Be My Son". Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamet Donation. *Medical Antropology Quaterly*. 2006, Vol. 20, No. 1, s. 94–120.

INHORN, Marcia C. Global infertility and the Globalization of new reproductive technologies: Illustrations from Egypt. *Social Science & Medicine*. 2003, s. 1837–1851.

INHORN, Marcia C. Cosmopolitan conceptions in global Dubai? The emiratization of IVF and its consequences. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2016, Vol. 2, s. 24–31.

INOHORN, Marcia C. – BIRENBAUM-CARMELI, Daphna – TREMAYNE, Soraya – GÜRTIN, Zeynep B. Assisted reproduction and Middle East kinship: a regional and religious comparison. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2017, No. 4, s. 41–51.

KHODAKARAMI, N. – HASHEMI, S. – SEDIGH, S. – HAMDIEH, M. – TAHERIPANAH, R. Life Experience with Infertility: A phenomenological study. *Reproduction and Infertility*. 2010, Vol. 10, No. 4, s. 287–297.

KOHLBERG, Etan. The Position of the Walad Ziná in Imámí Shí'ism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1985, Vol. 48, No. 2, s. 237–266.

MAJEED-SAIDAN, Muhammad A. Assisted reproductive technology. What is needed in the Kingdom of Saudi Arabia? *Saudi Medical Journal*. 2005, Vol. 26, No. 12, s. 1871–1874.

MOOSA, Ibrahim. Human Cloning in Muslim Ethics. *Voices Across Boundaries*. Fall 2003, s. 23–26.

NAEF, Shirin Garmaroudi. The Iranian Embryo Donation Law and Surrogacy Regulations: The Intersection of Religion, Law and Ethics. *Die Welt des Islams*. 2015, s. 348–377.

PIROUZ, Amir Samavati – MEHRA, Nassirin. Legal Issues of A Surrogacy Contract Based on Iranian Acts Continuation. *Journal of Family and Reproductive Health*. 2011, Vol. 5, No. 2.

RAFIEI, Mohammad Taqi. A Legal Jurisprudential Deliberation on Lineage and Inheritance of the Pre-Implantation Embryo. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2012, Vol. 5, No. 4, s. 245–258.

RUTSTEIN, Shea O. – SHAH, Iqbal H. Infecundity, Infertility, and Childlessnessness in Developing Countries. *DHS Comparative Reports*. 2004, No. 9. ORC Macro and the World Health Organisation.

SADEGHI, Mohammad Reza. Coming Soon: Disclosing the Identity of Donors by Genealogical Tests of Donor Offspring. *Journal of Reproduction & Infertility*. 2019, Vol. 20, No. 3, 119–120.

SERANO, Delfina. Paternity and Filiation according to the Jurists of al-Andalus: Legal Doctrines on Transgression of the Islamic Social Order. *Imago Temporis. Medium Aevum*. 2003, No. 7, s. 59–75.

SHABANA, Ayman. Negation of Paternity in Islamic Law between *Lifán* and DNA Fingerprinting. *Islamic Law and Society*. 2013, s. 157–201.

SHABANA, Ayman. Paternity between Law and Biology: The Reconstruction of the Islamic Law of Paternity in the Wake of DNA Testing. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 2012, Vol. 47, No. 1, s. 214–239.

SHABANA, Ayman. Foundations of the Consensus against Surrogacy Arrangements in Islamic Law. *Islamic Law and Society*. 2015, s. 82–113.

SHAHAM, Ron. Revealing the Secrets of the Body: Medical Tests as Legal Evidence in Personal Status Disputes in Modern Egypt. *Medicine and Law*. 2003, s. 131–154.

SHAYESTEFAR, Mina – ABEDI, Heidarali. Leading Factors to Surrogacy From Pregnant Surrogate Mother's Vantage Point: A Qualitative Research. *International Journal of Women's Health and Reproduction Sciences*. 2017, Vol. 5, No. 2, s. 97–102

SOBOTKOVÁ, Veronika. Neplodnost, asistované reprodukční technologie a islám. *Nový Orient*. 2017, roč. 72, č. 1, s. 2–8.

TAVAKKOLI, Saeid Nazari. Personhood and Moral Status of The Embryo: It's Effect on Validity of Surrogacy Contract Revocation according to Shia Juricprudence Perspective. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2017, Vol. 11, No. 3, s. 226–233.

TREMAYNE, Soraya – AKHONDI, Mohammad Mehdi. Conceiving IVF in Iran. *Reproductive BioMedicine and Society Online*. 2016, No. 2, s. 62–70.

VESALI, Samira – KARIMI, Elaheh – MOHAMMADI, Maryam – SAMANI, Reza-Omani. Attitude of Law and Medical Students to Oocyte Donation. *International Journal of Fertility & Sterility*. 2018, Vol. 12, No. 2, s. 114–118.

YASSARI, Nadjma. Adding by Choice: Adoption and Functional Equivalents in Islamic and Middle Eastern Law. *The American Journal of Comparative Law*. 2015, Vol. 63, s. 927–962.

ZAHRAA, Mahdi – SHAFIE, Shaniza. An Islamic Perspective on IVF and PGD, with Particular Reference to Zain Hashmi, and other Similar Cases. *Arab Law Quarterly*. 2006, s. 152–180.

Internetové zdroje:

ABBASI, Muhammad Zubair. Federal Shariat Court of Pakistan on Surrogacy: From Judicial Islamization of Laws to Judicial legislation. In: *Courting the Law*. 23. 8. 2017 [cit. 2021-01-07]. Dostupné z: <https://courtingthelaw.com/2017/08/23/commentary/federal-shariat-court-of-pakistan-on-surrogacy-from-judicial-islamization-of-laws-to-judicial-legislation/#_ftn17>.

ABDULMALIK, Asma I. Taking surrogacy seriously in Arab world. In: *Arab News*. 29. 5. 2019 [cit. 2020-29-08]. Dostupné z: <<https://www.arabnews.com/node/1503626>>.

Al-^éadat as-sarijat wa kajfa at-tachalus minhá. In: *Dár al-Iftá' al-Misrija*. [cit. 2020-12-12]. Dostupné z: <<https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=13134&LangID=1>>.

EL-BEHARY, Hend. A mother for nine monts: Surrogacy on the rise in Egypt, despite legal ban. In: *Egypt Independent*. 19. 10. 2016 [cit. 2020-29-8]. Dostupné z: <<https://egyptindependent.com/mother-nine-months-surrogacy-rise-egypt-despite-legal-ban/>>.

Egypt's Islamic Institutions set four conditions for freezing women's eggs. *Egypt Today*. 4. 9. 2019 [cit. 2020-09-05]. Dostupné z: <<https://www.egypttoday.com/Article/1/74460/Egypt-s-Islamic-institutions-set-four-conditions-for-freezing-women>>.

DAJANI, Hannen. Thousands in UAE to benefit from IVF law change. *The National – UAE*. 17. 4. 2019 [cit. 2019-09-09]. Dostupné z: <<https://www.thenational.ae/uae/health/thousands-in-uae-to-benefit-from-ivf-law-change-1.849787>>.

Embryo cryopreservation. In: *Dár al-Iftá' al-Misrija*. [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <<http://dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=14755>>.

Farooq Siddiqui v Mst. Farzana Naheed, Sh. Petition No. 2/I of 2015, viz: [cit. 2021-01-07], Dostupné z: <<https://www.federalshariatcourt.gov.pk/Judgments/Sh.Petition%20No.2-I%20of%202015.pdf>>.

Fatwá azharjija: al-^éadatu sarjatu tadžúzu ^éanda ad-darúra. *Al-Watan*. 24. 2. 2018. [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://www.elwatannews.com/news/details/3101816?t=push>>.

GHANÁM, Chulúd. Sa^éúdfjât ju'qbilna ^éalá „tadžmíd al-bújadát“ wa chabír ju'silu bi al-asbáb wa al-hukm aš-šar^éf. In: *Sabq Online Newspaper*. 19. 10. 2019 [cit. 2021-04-05]. Dostupné z: <<https://sabq.org/F8V26k>>.

GHOLAMHOSSEINPOUR, Mahrokh. Iran's Black Market For Eggs and Sperm. *IranWire*. 29. 7. 2015. [cit. 2020-29-11]. Dostupné z: <<https://iranwire.com/en/features/1237>>.

HAKÍM, Abdul. Tadžmíd al-adžina wa máziq al-fiqh at-tibbí. In: *Al-Ittihad*. 26. 3. 2008. [cit. 2019-09-25]. Dostupné z: <<https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/35527/تجميد-الأجنة-ومأزق-الفقه-الطبي>>.

AL-HAQQ, Gádd. Isti'džár ar-rahm. In: *IslamOnline*. [cit. 2020-01-09]. Dostupné z: <<https://fiqh.islamonline.net/استنجان-الرحم/>>.

AL-HAQQ, Gádd. At-talqih as-saná'a. In: *IslamOnline*. [cit. 2020-05-06]. Dostupné z: <<https://fiqh.islamonline.net/التلقيح-الصناعي/>>.

HINDÁWÍ, Halá. Tadžmíd al-buwajdat: chutta badíla li hafz „haqq al-ummúma“. *BBC*. 5. 3. 2019 [cit. 2020-10-02]. Dostupné z: <<https://www.bbc.com/arabic/world-47400389>>.

Hukm al-indžáb bi wásit al-anábíb. In: *al-Mawqaf ar-rasmij li samáha aš-šajch 'Abdul 'Aziz bin Báz*. [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://binbaz.org.sa/fatwas/7059/حكم-الانجاب-بواسطة-الانبيي>>.

Hukm tadžmíd al-buwajdat 'arif ar-ra'ija aš-šara'ij wa nasá'ih al-ulamá'. In: *al-Balad*. 22. 1. 2021. [cit. 2021-04-05]. Dostupné z: <<https://www.elbalad.news/4666320>>.

International Federation of Fertility Societies' Surveillance (IFFS) 2019: Global Trends in Reproductive Policy and Practice, 8th Edition. *Global Reproductive Health*. 2019, Vol. 4, No. 1, s. 1–138.

Má hukm tadžmíd al-adžina? In: *Dá'ira al-Ifta' al-^{ci}im al-urdúnija*. Číslo fatwy 675, 27. 4. 2010. [cit. 2020-15-05]. Dostupné z: <<https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=675#YU2n7C27qTc>>.

MUMDÚH Amíra. At-ta'bi'a wa ihsá'a: 16 % min hálát az-zawádž fí 2017 'urfí. Wa 603 misrija mutazawwadža min sa'udij. In: *Dustúr*. 29. 8. 2018 [cit. 2018-09-01]. Dostupné z: <<https://www.dostor.org/2298151>>.

QAJAR, Aida. Sperm Banks and the Iranian Market. *IranWire*. 14. 4. 2016. [cit. 2020-29-11]. Dostupné z: <<https://iranwire.com/en/features/1754>>.

Q 20. Artificial Insemination and In Vitro Fertilization. *The Office of the Supreme Leader*. [cit. 2020-09-05]. Dostupné z: <<https://www.leader.ir/en/book/135/Medical-Issues>>.

Q 785, Q 786. Practical laws of Islam. *The Office of the Supreme Leader*. [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://www.leader.ir/en/book/23?sn=5198>>.

Q1269. Artificial Insemination and In Vitro Fertilization. *The Office of the Supreme Leader*. [cit. 2020-09-05]. Dostupné z: <<https://www.leader.ir/en/book/23?sn=5721>>.

Resolution 16(4-3) Concerning Test-Tube Babies. Islamic Fiqh Academy (IIFA), rozhodnutí č. 16 z roku 1986. In: *ShariaSource*. Dostupné z: <<https://beta.shariasource.com/documents/3547>>.

RUBIN, Shira. Why Palestinian Prisoners Are Smuggling Sperm Out of Jail. In: *The Atlantic*. 13. 11. 2013. [cit. 2020-09-07]. Dostupné z: <<https://www.theatlantic.com/international/archive/2013/11/why-palestinian-prisoners-are-smuggling-sperm-out-of-jail/281424/>>

Ruling on Masturbation. In: *General Iftaa' Department. The Hashemite Kingdom of Jordan*. 9. 4. 2009. [cit. 2021-01-07]. Dostupné z: <<https://www.aliiftaa.jo/Question2En.aspx?QuestionId=246#.YUxIDy27oUs>>.

SHAHRABI, Shima. The Baby Business: Iran's „Fertility Brokers“. *IranWire*. 9. 7. 2014. [cit. 2020-29-11]. Dostupné z: <<https://iranwire.com/en/features/478>>.

Al-Sayyid Ali Al-Husseini Al-Sistani. Question & Answer. Masturbation. *The Official Website of the Office of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husseini Al-Sistani*. [cit. 2020-14-12]. Dostupné z: <<https://www.sistani.org/english/qa/01244/>>.

Surrogate Parenthood, fatwa ze dne 14.10.2004. In: *Islaweb.net*. [cit. 2020-29-8]. Dostupné z: <https://www.islamweb.net/en/fatwa/88709/surrogate-parenthood>.

„Tadžmíd al-bújádát“ .. tawq nadzá li tahqíq al-hulm. *Al-Chalídž*. 14.12. 2017 [cit. 2020-10-02]. Dostupné z: <<https://www.alkhaleej.ae/طوق-نذارة-لتحقيق-الحلم>>.

„Tadžmíd al-bújádát“ amal al-umúmati li marídáti as-saratáni fí al-imárát. In: *Al-Baján*. 25. 6. 2018. [cit. 2020-09-25]. Dostupné z: <<https://www.albayan.ae/across-the-uae/news-and-reports/2018-06-25-1.3300254>>.

Tadžmíd al-adžinnati li istihdámihá fí al-haqmi al-madžharíji marratan tháníjatan. In: *Dáral-Iftá' al-Misríja*. 6. 5. 2014. [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <https://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=12829&_طوق_نذارة_للتحقيق_الحلم_طوق_نذارة_للتحقيق_الحلم_طوق_نذارة_للتحقيق_الحلم>.

The Legal Ruling for Adoption. In: *Dár al-Iftá' al-Misríja*. [cit. 2019-09-07] Dostupné z: <<http://dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5965>>.

ZAMAN, Samihah – CHAUDHARY, Suchitra Bajpai. New UAE law on medically assisted reproduction ,to cut costs by 80 percent'. In: *Gulf News*. 18. 4. 2019 [cit. 2019-09-07]. Dostupné z: <<https://gulfnnews.com/uae/health/new-uae-law-on-medically-assisted-reproduction-to-cut-costs-by-80-per-cent-1.63391284>>.

Summary

When we imagine what a typical Muslim family looks like today, we usually have a picture of parents with at least four or even five children in mind. This might still be true in some areas of Muslim countries, but the trend is apparent, a large percentage of Muslims tend to have smaller families and often not willingly. Infertility is one of the reasons why some Muslim families are smaller than in the past or even remain childless. Married couples often look for medical treatment in the hope of becoming parents and partly in order to escape from social pressure they face. This study offers not only an introduction into the different methods of assisted reproductive technology (ART) in Islamic law and law of Muslim countries, but also an evaluation of these rules in the context of the whole legal system, therefore other legal issues are presented (see Chapter Two below).

In my view, there are three key questions to be answered. The first question; “Is there a consensus among religious scholars on treatments of infertility or is there a plurality of opinions?” is probably trivial given that from the very beginning of this study it is obvious we will deal with multiple approaches to ART within Sunnism and Shiism and even within both branches of Islam itself. The second question raised is “What is the goal of restrictions in ART?” and of course “On which grounds are particular methods of ART permitted or outlawed?” All three questions are addressed from the perspective of Islamic law (“religious law”) and law of Muslim countries (“state law”).

Before starting with the introduction into ART in Islamic law and law of Muslim countries it is necessary to refer briefly to rules concerning conclusion and registration of marriage, establishing paternity within and after the end of marriage or in the case of extramarital relationships, status of illegitimate children and the concept of lineage. All these legal issues are discussed in chapter two of the study. As mentioned above, rules on adultery and fornication also had to be taken in account, since they play a key role in an assessment of the legality of ART’s methods, which might be a surprisingly new approach for the reader, but it is a result of the way in which rules in Islamic law are deduced (or “explored”) by using methodological tools, in this case by analogy.

The main topic of the third chapter is the presentation of the legal framework for ART according to the position of Sunni and Shia scholars, globally respected and well-known Islamic institutions issuing fatwas (legal opinions), influential international bodies and institutions providing statements on pressing issues or modern challenges in the field of medical ethics, bioethics and law, internal guidelines of ART centres and law of Muslim countries. After a short examination of the interplay between religious law and state law the two basic methods of treating infertility are presented, intrauterine insemination (IUI) and in vitro fertilisation (IVF). Both methods are common in the Muslim world and are permitted for a Muslim married couple, who uses its own gametes within the duration of their marriage. In the case of IVF there are other related question, for instance, whether cryopreservation itself is allowed or not, in case of affirmative answer then if only embryos should be frozen or even gametes of a non-married man or women. Further questions

raised by scholars and particularly by prospective couples are: Is it permitted to reduce the number of embryos in case of multiple pregnancies? Can preimplantation genetic testing of an embryo be used in general or only in specific cases, or even for the purpose of deciding the sex of the child? etc.

The fourth chapter of this study explores the plurality of opinions in Islamic jurisprudence in cases in which a third party is involved – gamete donation and surrogate motherhood. In both issues, opinions of religious and legal Sunni scholars differ significantly from opinions of their Shia counterparts. The primary goal of the chapter is to show differences in their approaches to gamete donation and explain the reason for this disagreement among scholars. Whereas Shia scholars are more willing to allow oocyte and embryo donation, some of them even sperm donation, Sunni scholars are almost unanimous that any kind of donation is forbidden since it resembles adultery, which is forbidden according to the Quran. The same resistance by Sunni scholars might be also seen in the case of surrogate motherhood and the acceptance of it by Shia scholars. The study offers not only the explanation diverse views on ART in Islamic law and law of Muslim countries but also a systematic approach, highlights reasons for disagreement and takes social praxis into account as far as possible.

