Univerzita Karlova v Praze
Právnická fakulta

Fiqh al-aqalliyyat: Cesta k liberální šaríe?

Studentská vědecká a odborná činnost
Kategorie: magisterské studium

2015
VIII. ročník SVOČ

Autor: Michal Říha
Konsultant: doc. JUDr. Zdeněk Kühn, LL.M., Ph.D.

Čestné prohlášení a souhlas s publikací práce

Prohlašuji, že jsem práci předkládanou do VIII. ročníku Studentské vědecké a odborné činnosti (SVOČ) vypracoval samostatně za použití literatury a zdrojů v ní uvedených. Dále prohlašuji, že práce nebyla ani jako celek, ani z podstatné části dříve publikována, obhájena jako součást bakalářské, diplomové, rigorózní nebo jiné studentské kvalifikační práce a nebyla přihlášena do předchozích ročníků SVOČ či jiné soutěže.

Souhlasím s užitím této práce rozšiřováním, rozmnožováním a sdělováním veřejnosti v neomezeném rozsahu pro účely publikace a prezentace PF UK, včetně užití třetími osobami.

V Praze dne 16. dubna 2015

……..……..……

Michal Říha

Obsah:

1. Úvod	4
2. Klasické islámské právo	5
2.1. Prameny práva	6
2.1.1. Korán	7
2.1.2. Sunna	7
2.1.3. Qijás	8
2.1.4. Idžma	8
2.2. Madhaby	9
2.3. Taklíd a „uzavření bran idžtihádu“	11
3. Fiqh al-aqalliyyat	12
3.1. Dhimma	13
3.2. Metody interpretace	15
3.3. Význam fiqhu menšin	17
4. Islám jako právo i náboženství	
4.1. Rovnost nebo tolerování?	18
4.2. Multikulturalita práva	20
5. Závěr	22
Příloha č. 1 – Slovníček pojmů	24
Seznam použité literatury a jiných zdrojů	25

1. Úvod

Česká společnost patří mezi relativně etnicky i nábožensky homogenní,[1] ale ani tak se jí nevyhnula debata ohledně míry emigrace z neevropských zemí – především z muslimských států, zasažených řadou vnitřních konfliktů. Přestože v České republice žijí necelé čtyři tisíce vyznavačů mohamedánské víry, na evropské islamofóbní vlně se rády přiživují i české politické strany.[2]

Otázka integrace muslimské komunity do většinové společnosti se stala ale reálným problémem evropských států, které s Českou republikou sdílí schengenský prostor. Vyvstala otázka, jakým způsobem pracovat s již ne tak marginální částí evropské populace, která se v Evropě narodila imigrantům z bývalých kolonií či gastarbeiterům, kteří byli do Evropy pozváni jako levná pracovní síla. Původní koncept soužití v multikulturní společnosti byl evropskými lídry v novém miléniu označen za selhání,[3] nicméně Evropě se nadále nepodařilo najít recept, jak začlenit tuto část Evropanů. Otázka se stává ještě vážnější po 11. září a následně v druhém desetiletí nového milénia, kdy po zhroucení státní moci v Sýrii a části Iráku došlo ke zformování Islámského státu (IS). Jeho sympatizanti následně provedli útok proti redakci francouzského recesistického časopisu Charlie Hebdo, čímž zkušenost vzdálené války na Blízkém Východě přenesli do srdce Evropy.

Skutečností zůstává, že podle ředitele Europolu Roba Wainwrighta se okolo 5 000 občanů EU vydalo do Iráku a Sýrie podpořit IS[4] a řada dalších to zvažuje. Bezpečnostní složky tak čelí bezprecedentnímu riziku a vedle sanace tohoto bezprostředního problému musí pak Evropa řešit i otázku původní – jaké prevenční nástroje pro integraci muslimů do sekulární společnosti užít, a minimalizovat tak riziko jejich radikalizace.

Níže uvedená zkoumaná otázka je postavena na předpokladu, který formuloval psychiatr Bellarim Saíd je v knize o nábožensky motivované vraždě nizozemského režiséra Thea van Gogha. Podle Saída cestou pro deradikalizaci mladé muslimské populace její stabilizace skrze náboženství, které poskytne platformu pro sociálně-politickou integraci. Velká část muslimů se totiž může ve své sice rodné, ale kulturně cizí domovině cítit vykořeněně a útěchu

[1] ALESINA, Alberto, Arnaud DEVLEESCHAUWER a William EASTERLY. Fractionalization.
[2] THAROOR, Ishaan. Japanese-born politician tells Czechs to walk pigs near mosques. *Washington Post.*
[3] Merkel says German multicultural society has failed. *BBC News.*
[4] HOLDEN, Michael. Up to 5,000 European fighters in Syria pose risk: Europol. *Reuters*.

hledají
ve víře. S ní se seznamují přes internetové portály, které jsou ale zároveň organizovány jako náborové tábory extrémistů. Jejich integrace skrze náboženství namísto vynucené dílčí sekularizace tak může mít větší úspěch nežli poskytování prointegračních sociálních podpor.[5]

Obsahem této práce je otázka využitelnost probíhající revoluce v islámském právu, kterým je tzv. fiqh al-aqalliyyat,[6] neboli právní škola (učení) pro menšiny. Tomuto konceptu je
přes jeho význam zatím věnována ve střední Evropě naprosto minimální pozornost, přestože může umožnit jednodušší fungování muslimů v neislámském státě skrze adaptaci a zjednodušení náboženských příkazů a zákazů k možnostem věřícího. Toto otupění styčných ploch má pak potenciál být kýženým nástrojem integrační politiky. V textu práce se budu zabývat jednak klasickým fiqhem, jeho vlastnostmi a tradicím, následně dojde k jeho srovnání s menšinovým fiqhem. Závěr práce je věnován shrnutí poznatků a odpovědi na položenou otázku, **zda je menšinová právní škola cestou pro liberalizaci šaríi**, nebo zda má „jen“ obecný potenciál pomoci integrovat evropské muslimy do společnosti.

Hned v úvodu je nutné vymezit používané názvosloví, které je v práci zpravidla uváděno v podobě české transkripce, která je přejímána od Luboše Kropáčka. Výjimkou je vynechávání hrdelnice ve slovech, což má za cíl čtenáři zjednodušit četbu již tak nejednoduchého textu (šaría namísto šarí^{c}a). Podoba slov včetně úplné diakritiky je pak uvedena v příloze práce. V práci jsou uváděny citáty z Koránu v předkladu Ivana Hrbka s uvedením čísla súry a verše.

2. Klasické islámské právo

Aby bylo možné pochopit revolučnost menšinového fiqhu, je nutné se nejdříve zaměřit na charakter šaríi v její původní podobě. Samotné slovo šaría označuje v arabštině pouštní stezku, která žíznícího poutníka vede k prameni vody.[7] Stejně tak i právní šaría vede věřícího skrze světské nástrahy k cíli, kterým je Boží milosrdenství. Používat evropskou terminologii pro šariátní instituty je poměrně složité, neboť jejich ekvivalence není příliš vysoká, přes to je určitě možné označit šaríu za právní systém tvořený prameny práva. Samotným právem bude

[5] BURUMA, Ian. *Vražda v Amsterodamu*. str. 90.
[6] Práce je opatřena slovníčkem pojmů ve své příloze.
[7] Korán (5:48) *„Každému z vás jsem určil pravidla a **dráhu vyšlapanou**.“*

ale až tzv. fiqh, který je označením pro úsek práva, který se věnuje interpretaci šariátních norem do pro praxi aplikovatelné podoby srze jurisprudenci (idžtihád). Jednotlivé myšlenkové proudy se rozdělují podle madhabů tzn. právních škol[8] nebo ritů, které bylo historicky možné počítat na desítky či stovky, ale do současnosti se udržely dominantní čtyři madhaby sunitské a jeden šíitský.

Jedním ze základních rozdílů oproti evropskému právu je – neboť šaría nemá zákonodárce, resp. jediným povolaným zákonodárcem je Bůh – že fiqh samotný je dílem lidským. Tím vzniká atypická dichotomie, kdy na první pohled neměnné – oktrojované – právo má zároveň relativně vysoký vnitřní potenciál pro změnu. Na toto poukazuje Viktor Knapp, který uvádí, že toto je pravý důvod, proč lze udržet všeobjímajícnost šarí, neboť „*se zatím vždy podařilo najít teoretické východisko ke zdůvodnění toho, co potřebuje politická potřeba.*“[9] S tímto stanoviskem by nesouhlasil Sajjid Qutb, který naopak alternaci šarí lidským výkladem považuje za projev úpadečné společnosti (džáhilíja)[10] a odklon od Božího záměru. Qutb zakazuje vytváření jakýchkoli právních teorií,[11] neboť právo má být jednoduché a prosté jakýchkoli umělých konstrukcí.

2.1. Prameny práva (usul al-fiqh)

Šaría má v kontinentálním slova smyslu čtyři základní prameny práva. Těmi je Bohem seslaný Korán, sunna, qijás (analogie) a idžmá (konsensus). Pramenům a jejich interpretaci se pak věnuje celá právní disciplína, tzv. *usul al-fiqh*. Vedle klasických pramenů je připouštěna ještě jurisprudence (idžtihád) a vlastní úsudek (*ra'j*). Problém u těchto dvou pramenů je to, že jejich široká akceptace povede ke konsensu obce věřících, tedy se přetvoří v idžmá.[12] Vedle těchto islámských pramenů je možné připouštět i obyčej nebo regionální zvyklosti (urf), které ale neakceptují všechny právní školy (podobně tak i vlastní úsudek). Další problém, na který upozorňuje Jan Potměšil, je, že hned jeden ze základních pramenů, qijás, bychom v kontinentálním právu označili spíše za interpretační metodu nežli za pramen práva.[13]

---

[8] Je-li v práci mluveno o právní škole nebo madhabu bez dalšího, je myšlena škola sunnitská.
[9] KNAPP, Viktor. *Velké právní systémy*. str. 191.
[10] Džáhilíja je u Qutba protikladem obce věřících a jedná se jakýkoli o odklon od ryzího islámu. Qutb považuje současnou společnost za stav džáhilíje.
[11] QUṬB, Sajjid. *Milníky na cestě*. str. 142.: „*Islám není „teorie“ založená na „hypotézách“, je to „metoda, způsob života“, odpovídající „realitě“*…[muslimská společnost] *Odmítne jakoukoli jinou autoritu než tu Boží a zavrhne jakékoli zákony, které nebyly opřeny o tuto základnu.*”
[12] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 118.
[13] POTMĚŠIL, Jan. *Šarī ʿa: úvod do islámského práva*. str. 57.

2.1.1. Korán

Korán samotný byl podle tradice Bohem postupně seslán Mohamedovi během 20 let, což vede k určitým těžkostem s jeho interpretací pro laiky. Korán ale obsahuje interpretační metodologii, která čtenáře směřuje k jeho pochopení – např. některé súry nahrazují svým obsahem súry dříve seslané (zásada *lex posterior derogat priori*). Z charakteru veršů lze rozdělovat na normy věrouky, které jsou sesílány hlavně v dřívějším mekkánském období, a období medinské, kdy Mohamed již působí jakou soudce a obecní vůdce, takže se jedná více o státoprávní normy. Jan Potměšil uvádí, že z 6200 veršů jich však má určitý normativní obsah jen asi desetina.[14] Jednotlivá ustanovení Koránu jsou vyloučena obecně z interpretace s výjimkou ustanovení, která jsou nejasná či mnohoznačná – to může být poměrně časté, protože Korán je sepsán velmi květnatým jazykem za užití celé řady homonym. Jednotlivé súry Koránu byly v době Mohamedova života memorovány jeho společníky, což po smrti Mohameda vedlo k vzniku lišících se verzí Koránu. Kanonizovaná verze Koránu vznikla až přičiněním chalífy Uthmána v letech 651-656, [15] tedy až 20 let po Mohamedově smrti.[16]

2.1.2. Sunna

Sunna, je převážně tvořena vyprávěními (hadíty) o životě Mohameda a jeho následovníků, jejich názorech a výkladech koránského učení. Samotné slovo sunna označuje soubor zvyků a ustálených postupů či tradic. Jejím opakem je bidá, novota, kdy Kropáček uvádí, že odklon od tradice je vnímán muslimy v negativním slova smyslu.[17] Sunna je chápána jako rozvedení norem lakoničtějšího Koránu a ve smyslu právní síly je Koránu rovnocenná. Neplatí to ovšem všeobecně, protože oproti Koránu nedošlo k její úplné kodifikaci. Vedle osoby Mohameda jsou tradovány hadíty i o jeho společnících, potomcích, jejich potomcích nebo později o prvních čtyřech tzv. pravověrných chalífech. Existuje tedy celá řada různě důvěryhodných příběhů, které pak metodologie řadí podle váženosti a pravděpodobné pravdivosti.[18]

---

[14] Ibid. str. 59
[15] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 29.
[16] Vhledem k tomu, že kanonizované znění Bible je výtvorem nikájského koncilu z roku 325, tak byla kodifikace Koránu přesto velmi rychlá.
[17] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 48.
[18] K tomu více KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 49-51.

Pravdivost je dokládána seznamem tradentů,[19] kteří si příběh předali až do jeho kodifikace v soukromém kompendiu. Právě vznik právních škol souvisel i s tím, že jejich zakladatelé jsou často spojováni se sbíráním hadítů, takže jednotlivé školy se mohou lišit důrazem na jednotlivé příběhy.[20] Se vznikem umajjovského chalífátu se také objevila snaha o legitimizaci nové vlády, takže spolu s účelovým vznikem celé řady hadítů se ještě zvýšil význam čistoty tradentských řetězců a navazující jurisprudence. Potměšil uvádí, že většina hadítů pravděpodobně vznikala dokonce až v 8. století.[21] Sunna spolu s Koránem tvoří tzv. kořeny kořenů šaríi (*usul al-usul*).

2.1.3. Qijás

Qijás je do češtiny překládán jako analogie, nicméně Knapp k tomuto zdůrazňuje, že se nejedná o *analogii legis* ani *iuris*, nýbrž o řešení problému pomocí interpretace *per analogiam*. Qijás není sylogismus, nýbrž jde o bezprostřední odvození od normy koránské nebo sunny.[22] To je také důvodem, proč oproti jurisprudenci je řazen do pramenů práva. Spolu s idžmá pak tvoří sekundární prameny šaríi, protože jde až o následné rozšiřování norem Koránu a sunny se stejným *ratio legis*, které mají ve své původní podobě jen úzký dopad z důvodu kazuističnosti Koránu. Typickým případem užitím analogie je rozšíření koránského zákazu požívání vína i na jiné druhy alkoholu a další látky, které mohou zastírat rozum muslima. Společným základem je totiž ochrana soudržnosti společenství.[23] Mezi jednotlivými právními školami pak panují rozpory ohledně využití qijásu i z důvodu, že se tím de facto připouští nedokonalost sunny a Koránu a možnost jejich doplňování. Korán sám může užití qijásu zakazovat,[24] ale hadíty naopak dokládají, že Mohamed nabádal k užití analogie a sám jí využíval pro řešení situací spojených s každodenním životem náboženské obce.[25]

2.1.4. Idžmá

[19] Mimo jiné právě hadít, ze kterého se dovozuje pověstných 72 rajských panen, patří mezi ty s velmi slabým řetězcem a je to pravděpodobně až pozdní tvorba.
[20] V Ibn Hanbalově sbírce je 40 000 hadítů ze života 700 Mohamedových druhů.
[21] POTMĚŠIL, Jan. *Šarīʿa: úvod do islámského práva*. str. 73.
[22] KNAPP, Viktor. *Velké právní systémy*. str. 194.
[23] "*Vy, kteří věříte! Víno, hra majsir, obětní kameny a vrhání losů šípy jsou věci věru hnusné z dílny satanova. Vystříhejte se toho – a možná, že budete blažení.*" 5:90 „*Satan chce mezi Vámi podnítit pomoci vína a majsiru nepřátelství a nenávist a odvést vás od vzývání Boha a od modlitby*" 5:91 str. 612.
[24] "Vy, kteří věříte! Nesnažte se předejít Boha a posla Jeho!" 49:1.
[25] POTMĚŠIL, Jan. *Šarīʿa: úvod do islámského práva*. str. 82.

Posledním ze základních pramenů je idžmá, tedy konsensus společenství věřících. Islám zde vychází z předpokladu neomylnosti náboženské obce jako celku, kdy odmítnutí jejího rozhodnutí by bylo stejné jako odmítnutí víry samé.[26] V praxi je nicméně myšleno zpravidla souhlasné stanovisko mudžáhidů – islámských vědců vykonávajících úsilí o pochopení práva. Jedná se tedy v pravé podstatě o meritokratický systém a šaría je právem právníků. Samotný proces je postaven na jurisprudenci, kdy jednotliví znalci práva vyjádří svůj názor, a jakmile tento názor absolutně převládne nad názory protichůdnými, stane se idžmá. Získáním tohoto statusu dochází k jeho povýšení mezi prameny práva a oslabení jeho provázání s původními prameny, ze kterých vycházel. Potřebný je nicméně skutečně bezpodmínečný konsensus. Potměšil upozorňuje, že v praxi ale není na kvalitu shody kladen tak vysoký standard.[27]

Z výše uvedeného výkladu o pramenech šaríi autor vyvozuje jednu věc – v lidské historii nikdy nedošlo k aplikaci čistě šariátního právního systému. Během života proroka Mohameda byl Korán ještě sesílán a sunna teprve utvářena, nicméně qijás ani idžmá nebyly takové kvality, jakou získaly později. Aplikací regionálních zvyklostí (urf), a především prosazováním autority panovníka a jeho normotvorby, došlo k ještě rozsáhlejšímu zředění čistoty práva. Souhlasně s tímto názorem se vyjadřuje Knapp, který přejímání odkazů na islámské učení do národních právních řádů považuje za jejich laicizaci a degraduje takovou činnost na pouhou politickou proklamaci.[28] V souladu s tím Qutb odmítá státní normotvorbu včetně tzv. islámských republik, které považuje za další špatně maskovaný projev džahílije.[29] Klasická šaría je tedy do velké míry jen *lex ferenda*.

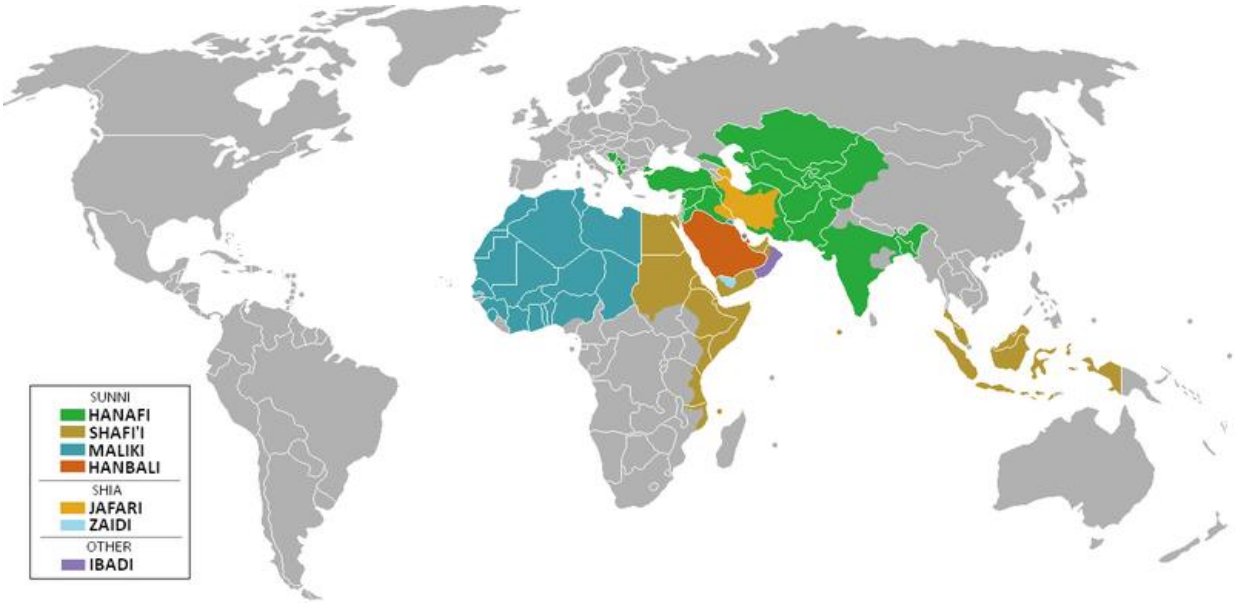
2.2. Madhaby

Nenajde-li ale islámský právník zjevnou odpověď v pramenech práva, musí se uchýlit k idžtihádu, kdy skrze svou snahu[30] pochopit Boží úmysl, formuluje nejpravděpodobnější podobu pravidla chování.[31] Bezoušková zdůrazňuje, že idžtihád sám není jen metodou interpretace, ale i metodou nalézání práva.[32] Vhledem k tomu, že jednotliví mudžáhidové v průběhu své intelektuální činnosti aplikují různé postupy a metody, je možné jejich závěry řadit do různých právních škol. Dostáváme se tak ale nevyhnutelně k pluralitě islámského

[26] *„A kdo odpadne od posla poté, co mu bylo jasně ukázáno správné vedení, a sleduje pak cestu jinou než věřící, k tomu se obrátíme zády, tak jako on se obrátil, a necháme jej hořet v pekle – …* “ 4:115.
[27] POTMĚŠIL, Jan. *Šarīʿa: úvod do islámského práva*. str. 77.
[28] KNAPP, Viktor. *Velké právní systémy*. str. 193.
[29] QUṬB, Sajjid. *Milníky na cestě*. str. 156.
[30] Samotné slovo je odvozeno od „snažit se“ nebo „bojovat s něčím.“
[31] BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Maqásid aš-šaría a interpretce islámského práva. str. 14-15.
[32] BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Maqásid aš-šaría a interpretce islámského práva. str. 15.

práva, kdy ale tím, že fiqh se může jen blížit svými závěry Božím úmyslům, má věřící právo volby učení madhabu, kterým se bude řídit. Tradiční čtyři sunnitské madhaby umožňují v některých případech dokonce vzájemnou prostupnost (*tachajjur*)[33] a v praxi soudci rozhodují aplikací kombinace fiqhu více škol (*talfiq*, slučování).

Právní školy začaly vznikat na přelomu 8. a 9. století pod vedením nejvýznamnějších islámských učenců té doby, kteří vyučovali právo svým studentům a následovníkům. Na znamení úcty, pak jejich pokračovatelé připisovali své vlastní práce jejich osobám a vytvářeli stabilní myšlenková hnutí.[34] Nejvýznamnější právní školy, které se dochovaly až do dnešní doby, jsou madhaby hanafijský, málikovský, šáfiovský a hanbalovský. Jednotlivé školy se postupem času rozšířily do různých částí muslimského světa a zformovaly svébytné metody a doktríny idžtihádu.[35] Bez zajímavosti není, že hanafijská právní škola byla na území dnešní České republiky uznána zemským zákonem č. 159 z roku 1912 a byl jí udělen status povolené náboženské společnosti.



Obrázek č. 1 – Geografické rozšíření právních škol

[36]

Zásady interpretace jednotlivých škol jsou:

- **Istihsán**[37] – hanafijská škola je asi nejvíce podobná západnímu nazírání na interpretaci práva, takže jí používaná zásada interpretace spoléhá na interpretův

[33] BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Několik poznámek k sunnitským právním školám a taqlídu. str. 1170-1171.
[34] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 119.
[35] BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Několik poznámek k sunnitským právním školám a taqlídu. str. 1160-1161.
[36] Převzato z: http://farm4.static.flickr.com/3475/3996066714_c4ef779881_o.png.

úsudek a ad hoc hledá subjektivně nejvíce vhodnou alternativu výkladu pro interpreta. S tím souvisí velký důraz i na neislámské zvyklosti a ostatními školami kritizované nadužívání qijásu.

- **Istisláh** – málikovská škola práva pracuje s pojmem maslaha, který je možné přeložit jako veřejný zájem. Oproti hanafijské škole tedy málikovský mudžahedín normu interpretuje opět ad hoc, ale ve směru subjektivně nejvhodnější alternativy pro společenství.[38] Možná trochu překvapivě ale tato škola klade přednostně důraz na zvyky obyvatel Mediny jako potomků Mohamedovy původní obce (*idžma ahl al-madina*).[39]
- **Istihsáb**[40] – tato metoda, kterou prosazuje šafiovská škola, je obdobou *stare decisis*, tedy nezměnitelnost interpretace ale i posuzovaného stavu, dokud není objektivně prokázána změna poměrů.[41] Tato škola také více pracuje s právní metodikou, protože Muhammad bin Idrís aš-Šáfií vůbec první formuloval zásady islámské právní vědy. Coby student u Abú Hanífi i u Ibn Hanbala se snaží přemostit jejich rozdíly a na jednu stranu omezuje užití qijásu, ale zároveň dovoluje idžmá i mimo okruh Mohamedových společníků. Kvalitativně ale vyžaduje konsensus všech jednotlivých věřících.[42]
- **Ashab al-hadíth** – hanbalovská právní škola se stala nejvíce konzervativním madhabem, neboť nepřipouští užití qijásu, ale naopak vyzdvihuje idžmá Mohamedových souputníků, jak je zaznamenávají hadíty. Ti jediní byli podle Hanbala ještě způsobilí kvalitativně idžmá vykonávat. Škola se omezuje zpravidla na textualistický výkladu Koránu a sunny.[43] Tento proud se později stal základem pro wahábistické puritánské hnutí a je dnes oficiální právní školou Saudské Arábie a Kataru.

2.3. Taklíd a „uzavření bran idžtihádu“

Fenomén, který je potřeba pojmout pro pochopení významu fiqh al-aqalliyyat, je konzervační princip taklídu. Výše opakovaně zmíněná zásady výlučnosti Božího zákonodárství se totiž projevuje i v jurisprudenci. Taklíd za prvé zakazuje zavedení nového

---

[37] Více zde: http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1136.
[38] Více zde: http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1139.
[39] POTMĚŠIL, Jan. *Šarīʿa: úvod do islámského práva*. str. 48.
[40] Více zde: http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1138.
[41] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 120.
[42] POTMĚŠIL, Jan. *Šarīʿa: úvod do islámského práva*. str. 46.
[43] Více zde: http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e799.

hmotněprávního institutu nebo zrušení institutu starého pro obsolentnost nebo nevhodnost.[44] Přímo v právu však je možné obejít absenci institutu v daném fiqhu jeho transplantací (Knapp používá výraz akulturace) z fiqhu jiného[45] a jeho odstraněním změnou procesního práva, které je ponecháno v dispozici lidí např. procesní zamezení výkonu hmotněprávního otročího práva.[46]

V případě samotné jurisprudence se tato zásada projevila v takzvaném „uzavření bran idžtihádu.“ Taklíd zakazuje odchýlení se nejen od pramenů práva šaríi, ale i od dřívější jurisprudence. Právník je tak povinován následovat závěry (*usúl*) svých učitelů a předchůdců, ale i kompendií učení daného madhabu. Právní dobrozdání (fatwy), která právník vydává, musí vycházet z těchto dřívějších nálezů.[47] Sekundárním důsledkem konzervace jurisprudence je
i obskurní přeregulace každodenního života řadového muslima, kdy právní věda z nedostatku jiného tvůrčího prostoru rozpracovala i ty nejmenší podrobnosti např. jakou rukou si má člověk podávat jídlo do úst.[48] Podle Bezouškové postupná reorientace z čerpání poznání z primárních pramenů na jurisprudenci vedla až k její idolizaci.[49] Paradoxní pak je, že o uzavření bran idžtihádu rozhodli samotní právníci a to dokonce v rozporu se stanovisky zakladatelů čtyř velkých sunitských právních škol, kteří připouštěli vlastní omylnost, a proto zapověděli takové chování.[50]

3. Fiqh al-aqalliyyat

V současné době je islám druhé nejrozšířenější náboženství světa, avšak zhruba pětina muslimů žije v nemuslimských společnostech.[51] Jen zlomek muslimů pak žije v Západní Evropě nebo Severní Americe, přesto se ale právě tato skupina stala v druhé polovině 20. století velmi významným koloritem dříve homogenních společností Západu.

Oddělení muslimů od společnosti, která vytváří příhodné podmínky pro praktikování islámu, postavilo západní muslimy před celou řadu praktických problémů. Tyto otázky stejně

[44] KNAPP, Viktor. *Velké právní systémy*. str.196.
[45] Setkáváme se dokonce s transplantací taklídu do čínského tradičního práva pod názvem sao. Více k tomu TOMÁŠEK, Michal. *Dějiny čínského práva*. str. 144.
[46] KNAPP, Viktor. *Velké právní systémy*. str. 196.
[47] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 121.
[48] Dalším příkladem je rozsáhlá tvorba na téma právní subjektivity džinů a navazující kontraktační problémy.
[49] BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Několik poznámek k sunnitským právním školám a taqlídu. str. 1166.
[50] BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Několik poznámek k sunnitským právním školám a taqlídu. str. 1167.
[51] HASSAN, Said Fares. Fiqh al-Aqalliyyāt: Negotiating Discourse of Tradition, Modernity and Reform. str. 2.

jako šaría zahrnují prakticky každý aspekt života imigrujících muslimů. Imigranti se museli jednak přizpůsobit odlišnému ekonomickému modelu – bankovnictví, pracovní doba bez modlitebních přestávek, pohostinství, mandatorní pojištění[52] – ale i vztahu státoprávnímu – otázka loajality sekulárnímu státu, politická participace, vojenská služba. Vedle dalšího došlo i ke změně tradičních rolí imámů, kteří se z administrátorů mešit stali zaměstnanci církevních nadací.[53] Pozice imámů byla o to více komplikována z důvodu, že si je evropské komunity „objednávaly“ z muslimského světa, takže imámové, kteří svým klasickým vzděláním měli imigrantům pomoci najít řešení jejich problémů v souladu s šaríou, se sami ocitli ztracení v novém světě.[54]

Vznikla tak poptávka po nových postupech a metodách, které by uspokojily touhu po harmonii mezi laickým a náboženským životem, kterou islámský svět svým věděním nemohl naplnit. Fiqh minorit je mimo jiné zajímavý i z toho důvodu, že o jeho rozvoj se zasadili učenci napříč liberálně-konzervativní názorovou osou. Samotný pojem fiqh al-aqalliyyat byl poprvé použit v roce 1994 Taha Jabirem al-Alwanim ve fatwě zabývající se přípustností účasti muslimů na politickém životě v sekulárních státech.[55] Právě i z jeho iniciativy vznikly společnosti pro studium možností přizpůsobení se životu v sekulárních státech jako je Severoamerická rada pro fiqh nebo Evropská rada pro výzkum a fiqh. Druhé jmenované předsedá Yusuf Al-Qaradawi, katarský učenec, který je druhým hlavním propagátorem menšinového fiqhu. Ten vystupuje z konzervativních pozic – v Evropě byl kritizován především za podporu sebevražedných útoků proti Izraeli[56] a za své vazby na Muslimské bratrstvo. Lze říci, že projekt menšinového fiqhu má různé ideové zakotvení, které vedle směřování k ulehčení života západních muslimů, prosazuje i šaríazici vědění tzn. adaptování šaríi na vědecký pokrok, čehož je propagátorem al-Alwani.[57]

3.1. Dhimmi

[52] Vzhledem k tomu, že se jedná o získání peněz v případě vzniku nejisté budoucí skutečnosti, jedná se podle šaríou o zakázanou hazardní hru.
[53] HASSAN, Said Fares. Fiqh al-Aqalliyyāt: Negotiating Discourse of Tradition, Modernity and Reform. str. 13.
[54] HASSAN, Said Fares. Fiqh al-Aqalliyyāt: Negotiating Discourse of Tradition, Modernity and Reform. str. 8.
[55] MASUD, Muhammad Khalid. Dossier 27: Islamic law and Muslim minorities. *Women Living Under Muslim Law*.
[56] Yusuf Al-Qaradawi tells BBC Newsnight that Islam justifies suicide bombings. *BBC Press Release*.
[57] HASSAN, Said Fares. Fiqh al-Aqalliyyāt: Negotiating Discourse of Tradition, Modernity and Reform. str. 18-19.

Úvodem k menšinovému fiqhu je nutné si uvědomit, jakou pozici mají muslimské diaspory v klasickém právu. Klasický islám rozděluje svět na oblast islámu (dar al-Islam) a oblast války (dar al-harb),[58] což souvisí s povinností muslima nezdržovat se dlouhodobě v oblasti islámu nepřátelské a z takového území odejít (hadž).[59] Naopak nemuslim na islámském území je na základě smlouvy s panovníkem chráněn proti svévoli a je mu umožněna autonomní samospráva, pokud se podřídí placení zvláštní náboženské daně (džizja) a určitým dalším omezením (zákaz služby v armádě, nedostupnost vyšších úřednických pozic). Fadel vyzdvihuje, že dhimmi (chránění) mají povinnost dodržovat policejní právo, nicméně sami nepodléhají náboženské části šarií.[60] Málik například upozorňoval, že dhimma se nemůže dopustit cizoložnictví, protože základním předpokladem by musela být trestnost takového činu (z tohoto důvodu je ale možné trestat křesťany a židy). Z výše uvedeného není ale možné vyvozovat závěry o parciální rovnosti dhimma a muslimů. Islámský systém zaručoval jinověrcům v mnoha ohledech lepší postavení, nežli tehdejší systém evropský, ale stále se jednalo o vztah podřízenosti a pouhého tolerování diaspory.

Podobný koncept tomu Málikovu se vztahuje podle hanafijské a šáfiovské školy[61] i na muslimy v neislámském státě – ti tedy nejsou nucení emigrovat v případě, že stát umožňuje alespoň základní úroveň náboženské svobody.[62] V souvislosti s tím Fadel uvádí, že zatímco dříve taková možnost nebyla, protože evropské státy se identifikovaly státním náboženství,[63] dnes liberální sekulární státy nucenou náboženskou konverzi nevyžadují. Moderní společnost tak poskytuje muslimovi stejná práva jako majoritě, což je historicky nejvyšší standart poskytnutí práv. Z výše uvedeného tedy autor vyvozuje názor, že původní interpretace je již překonaná. Potvrzuje to i al-Qaradáwí, když bipolaritu dar al-Islam a dar al-harb nahrazuje jednotným označením dar al-ahd,[64] tedy území míru (příměří). Původcem je i globalizace, která posouvá univerzalitu islámu – nově je celý svět považován za *alamiyyat al-Islam*, území určené k vyznávání islámu.

---

[58] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 115.
[59] FADEL, Mohammad. The Implications of Fiqh al- Aqalliyyāt. str. 1.
[60] FADEL, Mohammad. The Implications of Fiqh al- Aqalliyyāt. str. 3.
[61] SAEED, Abdullah. Reflection on the Establishment of Shari'a Courts in Australia. In: *Shari'a in the west*. str. 233.
[62] FADEL, Mohammad. The Implications of Fiqh al- Aqalliyyāt. str. 5.
[63] FADEL, Mohammad. The Implications of Fiqh al- Aqalliyyāt. str. 8.
[64] VLADESCU, Andrei. Silent Jihad. In: DIENEL, Hans-Liudger. *Terrorism and the Internet.* str. 66.

Stále ale dochází k rezervaci muslima vůči státu sekulárnímu. Ta spočívá především v otázce, zda pravověrný muslim – který za jediného zákonodárce považuje Boha – může světské normy nejen poslouchat, ale participovat i na jejich tvorbě. Al-Qaradáwí ve svojí podstatě potvrzuje tyto obavy, ale zároveň upozorňuje na pocit potřebnosti spravedlnosti, která je všem muslimům vlastní. Pokud by taková spravedlnost měla nenáboženský obsah jako například princip *rule of law*, pak je norma autonomní na šaríe a je možné uvažovat o zapojení muslimů do procesu jejího vzniku.[65] Vymaňujeme se tak mimo systém muslimských dhimmi, neboť ti v islámském státě nemají práva umožňující politickou participaci. Celý systém ztrácí důvodnost pro hadž muslimů z neislámských zemí a naopak se otevírá prostor pro jejich soužití pomocí fiqhu al-aqalliyyat.

3.2. Metody interpretace

Pokud se bavíme o fiqh al-aqalliyyat je nutné si uvědomit, že tento koncept není vytvořen islámskými liberály, nýbrž unilateralisty.[66] Z tohoto důvodu nedochází k nahrazení klasických metod islámského práva, nýbrž k jejich adaptaci evropským reáliím. Vedle klasických pramenů se objevuje obecný zájem (*maslaha mursala*) a zvyklost (*urf*), které aplikuje i Evropská rada pro výzkum a fiqh. Místo vzniku originální evropské metodologie se „jen“ upravuje metodologie klasická, což ale na druhou stranu může zvýšit přenositelnost jejích závěrů
do oblastí mimo Západní Evropu a Severní Ameriku.

Maslaha je koncept, který podle al-Ghazaliho zahrnuje prapůvodní smysl šaríi, tedy v první řadě zajistit blahobyt pro celé společenství věřících.[67] Pod tento koncept se dá podřadit instrument nutnosti (darúra), jímž se lze od klasického práva odklánět za účelem zajištění obecného zájmu. Při aplikaci je nutné mít na paměti princip *maqasid al-šaría*, tedy povinnost maximálního možného přiblížení se šaríi. Při aplikaci nutnosti musí interpret minimalizovat deliberativní odklon od šaríe. Tento princip slouží jako korektiv proti novotám (bidá) v islámském právu. Zájem na pokojné existenci muslimů v sekulární Evropě v souladu s islámskými dogmaty vede učence k aplikování instrumentu maslahy pro potřeby menšinového fiqhu. Polka uvádí, že al-Qaradáwího koncept vede k *„povolení zakázaného“*,

[65] FADEL, Mohammad. The Implications of Fiqh al- Aqalliyyāt. str. 14-15.
[66] FISHMAN, Shammai. Fiqh al-Aqilliyyāt. str. 7.
[67] PARRAY, Tauseef Ahmad. The Legal Methodology of “ Fiqh al-Aqalliyyat” and its Critics. str. 95.

tedy dovozuje přednost dočasné nutnosti před primárními prameny.[68] Důležitý je charakter dočasnosti, protože, jak bylo výše uvedeno, dlouhodobá nutnost takové intenzity by znamenala povinnost muslimovi emigrace.

S maslahou souvisí další al-Qaradáwího nástroj interpretace, který přináší, když operuje s metodou zjednodušování práva (*taysir al-fiqh*). Kdykoli se objeví dvojí možnost řešení, al-Qaradáwí argumentuje pro to, které na věřícího klade menší nároky. Důvodem pro takový postup je podle něj fakt, že věřícím v neislámském světě není poskytováno vedení a servis, které zajišťuje svým obyvatelům stát muslimský. Zjevnou podobnost vykazuje tato metoda s hanafijským istihsánem, který v sobě ale nezahrnuje důraz na zjednodušování i koránských zjevných norem. Al-Qaradáwí připodobňuje stav západních muslimů k nemoci, kdy nemocní pak podle klasického práva podléhají mírnějšímu režimu.[69]

Dalším nástrojem, ne zcela obecně přijímaným, je obyčej (urf). Jak bylo výše řečeno, urf do práva vstupoval od samých počátků islámu. Pomáhal islámu lépe adaptovat[70] se na nearabské prostředí a bral v potaz odlišné reálie jednotlivých dobytých území. Evropský urf může prezentovat důraz na kvalitu úrovně lidských práv, rovnost pohlaví a vysokou míru regulace veřejného prostoru. Muslim s těmito aspekty musí počítat a přiměřeně jim uzpůsobit i výkon náboženských obřadů. Problematické je samozřejmě určení přípustné míry přizpůsobení, na což poukazuje i Alexandre Caeiro v kontextu duality islámské interpretace šaríi v Evropě skrze religióznější Evropskou radu pro výzkum a fiqh a sekulárnější Federaci islámských organizací v Evropě.[71]

Jak je možné vidět, jeho duchovní otci dali menšinovému fiqhu do vínku krizový charakter vedení náboženské obce. Darúra i tayisir jsou nástroje mimořádné, které ospravedlňují dočasný odklon od klasické šaríe, zatímco urf je v pravém smyslu pramen neislámský. I maslaha je používána ve fatwách jako pouhá okolnost vylučující protiprávnost ospravedlňující neaplikaci šaríi. Dobře to ilustruje fatwa al-Qaradáwího určená vdané konvertitce: islám zapovídá sňatek mezi muslimkou a nevěřícím, takže náboženská konverze

[68] POLKA, Sagi. Constructing Muslim Identity in Western Society: The Rulings (Fatawa) of Shaykh Yusuf Al-Qaradawi for Muslims in the West. TEL AVIV UNIVERSITY. In: *Muslim Minorities in Non-Muslim Majority Countries.* str. 35.
[69] FISHMAN, Shammai. Fiqh al-Aqilliyyāt. str. 10-11.
[70] PARRAY, Tauseef Ahmad. The Legal Methodology of " Fiqh al-Aqalliyyat" and its Critics. str. 99.
[71] CAEIRO, Alexandre. Performativity, Agency, Citizenship.

ženy vede k rozvodu trvajícího manželství.[72] Al-Qaradáwí nicméně umožnil ženě setrvat v manželství, neboť evropská konverze k islámu je v zájmu muslimské obce a nucené rozvody by mohly vést ke snížení zájmu o ni. Al-Qaradáwí se ve svém rozhodnutí opřel i o evropský urf rovnosti mužů a žen, protože lze očekávat, že evropský manžel nebude na ženu vykonávat nátlak, aby od svého rozhodnutí ustoupila.[73]

3.3. Význam fiqhu minorit

Pro západní muslimy je možné spatřovat dopady menšinového fiqhu ve dvou oblastech. První z nich je autory často opomíjený problém roztříštěnosti muslimské věrouky. Od roku 1924, kdy Mustafa Kemal Atatürk zrušil chalífát, není v sunnitském světě centrální interpretační autorita. Velký význam mají stanoviska káhirské univerzity al-Azhar, která platí za nejváženější vzdělávací centrum, ale velkým problémem zůstávají samozvaní vykladači islámu.[74] Islám stojí tváří v tvář hyperinflaci právních dobrozdání, která se v mnoha ohledech nemusí shodovat ani s islámskými základními zásadami. Jedním z přínosů menšinového fiqhu je jeho provázanost s fiqhovými radami, které ve snaze o sjednocování výkladu šaríi staví do role náboženských autorit. Vedle internetových stránek, kde věřícím týmy islámských učenců zodpovídají nejrůznější praktické dotazy ohledně věrouky,[75] existuje i celá řada televizních programů. Jedním z nejoblíbenějších je i al-Qaradáwího pořad al-Sharia wa al-Ḥayah (Život a šaría), vysílaný na katarské televizi al-Jazeera. Obrovské pozdvižení vyvolala v roce 1989 fatwa ajatolláha Chomejního, kterou vynesl ortel smrti nad básníkem Salmanem Rušdím. Tento krok byl odmítnut valnou částí duchovních, neboť fatwa nemá normativní charakter – má sloužit jako návod věřícímu od mudžáhida vzdělaného v islámu.[76] Věřící dokonce často oportunisticky hledají vhodnou fatwu, která vyhovuje jejich záměrům. Rozvoj komunikačních technologií spolu se zvýšením gramotnosti vedlo ale i k nárůstu počtu

---

[72] Slavný případ, na který se tento postup podle al-Qaradáwího ale nemůže použít, je nucený rozvod káhirského profesora Nasra Abu Zayida v roce 1993. Po té, co jeho odpůrci zabránili Zayidovu povýšení na univerzitě pro jeho údajně kacířský výklad Koránu, obrátili se ještě na šariátní soud, aby Zayida navíc rozvedl s jeho muslimskou ženou. Soud jim vyhověl. Profesor Zayid se přitom dopustil pouze užití moderních metod na Západě běžně užívaných při zkoumání biblických textů. Profesor se svojí ženou následně dožil v evropské emigraci.

[73] CAEIRO, Alexandre. Adjusting Islamic Law to Migration. str. 26.

[74] Al-Azhar dokonce vedl několik iniciativ za trestání autorů nezodpovědných fatev. Více zde: Fatwa charter signed in Saudi to curb abuses. *Al Arabiya News.*

[75] Problém zůstává jazyk stránek, kdy nejvýznamnější islamonline.net je v arabštině, nicméně jako příklad uvádím anglickou mutaci OnIslam http://www.onislam.net/english/.

[76] KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. str. 121.

„vzdělanců,“[77] kteří do islámského práva vnášejí chaos.[78] Právě zasazení se o fiqh al-aqalliyyat ale může vést i k uspořádanému systému islámského práva skrze jurisprudenci Evropské rady pro výzkum a fiqh.

Druhý a důležitý přínos autor spatřuje v možnosti transpozice minoritního fiqhu do obecného islámského práva. Šaríazice západních instrumentů a jejich změkčení pro islámské potřeby mohou umožnit vyšší míru adopce evropských výdobytků v muslimském světě. Narážíme zde ale na výše uvedený problém ve společných liberálně-konzervativních kořenech menšinového fiqhu. Francouzský reformista Táriq Ramadán vidí ve fiqh al-aqalliyyat předvoj pro reformu islámského učení jako celku,[79] ale zároveň jedním z fundamentů menšinového fiqhu, který formuluje al-Qaradáwí, je jeho územní limitace na Evropu a podmínka nutnosti (darúra). Explicitně to říká al-Alwani ve společné fatwě k otázce charakteru menšinového fiqhu: *„Berouc v úvahu odlišné životní podmínky těchto* [západních] *komunit, musíme uvážit to, že rozhodnutí, které aplikujeme na ně, nejsou stejně užitné pro muslimy žijící v muslimském světě.*“[80] Užitelnost závěrů menšinového fiqhu v islámském světě tedy bude menší, než si Ramadán a další liberálové slibují, ale snad i tak může být klíčem k modernizaci některých institutů.

4. Islám jako právo i náboženství

4.1. Rovnost nebo tolerování?

V předchozích kapitolách byl islám popisován především z pohledu šaríi, tedy v prizmatu Evropě cizího právního řádu, který, by-li by na jejím území povolen, by začal existovat v rámci nebo vedle klasických národních právních řádů. Byla opomíjena charakteristika islámu jako náboženství, v jehož kontextu existuje zmíněný právní řád. Jakákoli separace těchto částí by byla pouze umělá, neboť spolu s politickou linií tvoří kostru islámu. To je také důvodem, proč odvolání se na článek 9 Evropské úmluvy o lidských právech je jedním z pilířů argumentace evropského islámu proti sekulárním státním zásahům.

[77] Příkladem jednoho z nich je i vzděláním stavební inženýr Usáma bin Ládin. Více zde: LEWIS, Bernard. License to Kill: Usama bin Ladin's Declaration of Jihad. *Foreign Affairs*.
[78] MURPHY, Caryle. Fatwa Chaos. *The Majalla*.
[79] CAEIRO, Alexandre. Adjusting Islamic Law to Migration. str. 26.
[80] Dostupné z: http://www.onislam.net/english/ask-the-scholar/shariah-based-systems/169807.html.

V evropském prostoru se stala nejvíce viditelnou a nejvíce debatovanou otázka nošení hidžábu popř. přísnějších forem zahalování. Právo ženy oblékat se v souladu se svojí vírou, se dostalo do konfliktu s většinovým názorem evropské společnosti, co je a co není vhodná forma prezentování své víry. V souvislosti s tím Evropský soud pro lidská práva vyjádřil v kauze *Dahlab proti Švýcarsku* obavu, že *„nošení šátku … je povinnost ženám uložená Koránem*
… a která je těžko slučitelná s principem rovnosti pohlaví. Z toho důvodu se zdá těžce slučitelné nošení muslimského šátku s ideou tolerance, respektu vůči druhým a především rovnosti
a zákazu diskriminace, což by všichni učitelé v demokratické společnosti měli předávat svým žákům.“[81] V tomto případě se Evropský soud vyjádřil k postavení učitelky ve zdech školy, ale nelze si nevšimnout, jak se ESLP i obecněji výrazně vyhraňuje k roli šátků v islámu.

V českém prostředí silně rezonoval případ dvou muslimských studentek z roku 2014, které byly kvůli nošení šátků donuceny ukončit své studium na střední zdravotnické škole. Studentky dříve souhlasily, že šátek nebudou nosit během svých praxí, ale zákaz nošení šátku na teoretické výuce diskutován nebyl a k jeho vynucení došlo na základě školního předpisu. Argumentace, kterou užívají muslimové napříč Evropou, byla použita i zde[82] – v kulturně křesťanském okruhu pokrývka hlavy není součástí náboženských projevů, ale v jiných náboženství může být důležitá. Z toho důvodu je podle autora možné uvažovat o více či méně neúmyslné diskriminaci, pokud se zákazem může mít problém většina nekřesťanských náboženství (židovská jarmulka, sikhský turban, muslimský šátek). Asi by se nedalo mluvit o úmyslné diskriminaci, ale kulturní návyky nás často vedou k tomu, že normy jsou psány „pro křesťany“. To podporuje i výpověď ředitelky školy z české kauzy, která uvedla, že otázku muslimských šátků v pravidlech školy s velkým počtem zahraničních studentů nezohledňovali a zákaz směřoval proti kšiltovkám. V souvislosti s kauzou byl pak školský řád doplněn o možnost udělování výjimek.

Výše uvedený případ odráží do určité míry kritiku některých forem evropské tolerance. V disentním stanovisku k případu *Leyla Sahin proti Turecku*[83] soudkyně Tulkensová kritizovala fakt, že ze svobody náboženství soud postupně vytváří právo na vnitřní

[81] Dahlab v. Switzerland, stížnost č. 42393/98.
[82] ÚŘAD VEŘEJNÉHO OCHRÁNCE PRÁV. *Zpráva o šetření ve věci zákazu nošení pokrývek hlavy ve střední zdravotnické škole*.
[83] Leyla Sahin v. Turkey, stížnost č. 44774/98.

přesvědčení, ale vytrácí se prvek svobody své náboženství vyjadřovat. To může být těžké především pro početně malé kongregace, které se v obranné póze ještě více semknou a uzavřou. Náboženství je vytěsňováno do soukromé sféry a jeho veřejný rozměr téměř vždy ustupuje mantře sekulárního a nábožensky neutrálního státu. Můžeme vidět, že ve výše uvedeném citátu z případu Dahlab dochází ke generalizaci, kdy nošení šátku je subsumováno pod projev náboženského fundamentalismu. Zákaz zahalování či jeho omezení je často obhajován jako nástroj prevence před nátlakem na asimilaci nemuslimek v muslimské většině. Stejně by ale šlo argumentovat opačně, že zákaz může být pojat i jako projev asimilační tendence v evropské majoritě, tzn. omezení práva se odlišně hodnotově identifikovat. Stejný argument byl použit i pro vyloučení šarí a talmudického práva z právních systémů, které je možné použít pro arbitrážní spory v rodinných věcech[84] v Kanadě. Krok byl podniknut za účelem ochrany muslimek, ale zároveň způsobil odepření práva řídit rodinný život podle svého náboženského přesvědčení.[85] Bobek poukazuje na státní paternalismus v případě muslimských šátků – jejich zákazem stát rozhoduje, že se jedná o projev ženské podřízenosti a s možností svobodného rozhodnutí muslimky se nijak nevypořádat nechce.[86]

To zdůrazňuje i Turan Kayaoglu, který v kontextu systému Evropské úmluvy ukazuje odlišný přístup soudu ke křesťanským a nekřesťanským náboženstvím. Důvodem je podle něj křesťanská tradice členských zemí, kdy nekřesťanskými členy Rady Evropy jsou pouze Albánie, Ázerbájdžán, Bosna a Turecko.[87] To se pak projevuje i ve složení soudu. Z křesťanské protestantské tradice vychází i doktrína oddělení vnitřních a vnějších náboženských práv, jejich odlišné regulace, což by v jiných náboženských proudech nebylo možné. Michal Bobek rozlišuje dvě možnosti státu, jak přistupovat k náboženstvím – jejich rovnoprávnost nebo tolerování.[88] Podobně jako Kayaoglu uzavírá svoji myšlenku tím, že nová náboženství jsou v podřízeném postavení vůči křesťanství a státy se méně zdráhají je omezovat. Charakterizuje náboženství jako všeobjímající morální a filosofický systém, který by koexistencí s jiným takovým systémem popřel sám sebe. Z toho vyvozuje, že identifikuje-

[84] V tradici common law (stejně i v islámu) je manželství považováno za civilní kontrakt. Majetkové vyrovnání pro případ rozvodu je tak možné řešit skrze alternativní nástroje řešení sporů než je soud.
[85] K tomu více: KUTTY, Faisal. The Myth and Reality of 'Shari'a' Courts in Canada.
[86] BOBEK, M. In: *Rovnost a diskriminace.* str. 304.
[87] KAYAOGLU, Turan. Trying Islam. str. 350.
[88] BOBEK, M. In: *Rovnost a diskriminace.* str. 286.

li se Evropa kulturně jako křesťanský okruh, je liberální tolerování zatím jediným představitelným a udržitelným modelem.[89]

4.2. Multikulturita práva

Potenciální podpora menšinového fiqhu v některých oblastech práva vyvolává i obavy zda bude zachována jednotnost státního práva. V České republice je např. kanonické právo výrazně upozaděno díky ambivalentnímu vztahu Čechů k náboženství, takže lze očekávat ještě důraznější resistenci společnosti vůči cizorodému prvku. Jan Kysela varuje před pluralitou práva, která vede k atomizaci celé společnosti: „[homogenita lidu] *dostává se s multikulturalismem do střetu tehdy, pokud míra kulturních odlišností oslabí pouta držící společnost dohromady v míře, kdy se jedna společnost změní v pluralitu společností, tj. společnost se rozpadne.*“[90] Otázkou zůstává, zda podpora menšinového fiqhu by vedla spíše k usnadnění výkonu náboženství, a tedy k utišení odporu proti státním opatřením vnímaným jako antimuslimská, nebo zda by vedla ke vznášení dalších nárokům.

Příkladem usnadnění výkonu náboženství ze strany státu z nedávné doby je rozhodnutí polského ústavního tribunálu, který zrušil zákaz košer porážek v Polsku.[91] Polsko provedlo nařízení Rady č. 1099/2009 o ochraně zvířat při usmrcování v extenzivní podobě, které neumožňovalo žádné výjimky. Zákon na ochranu zvířat tak zakázal veškeré košer porážky, které mají stejné podmínky jako halal porážky. Tribunál konstatoval, že nebylo prokázáno, že po omráčení zvíře trpí rituálním provedením porážky více než při jiných metodách a z tohoto důvodu není úplný zákaz rituálních porážek možné vnímat jako opatření v demokratické společnosti nezbytné.

Buruma uvádí, že pokud by se evropské státy odhodlaly k integraci skrze náboženství, musela by jít póza separace státu a náboženství stranou.[92] Státy by musely aktivněji vstupovat do způsobu výkonu náboženství s důrazem na jeho konzistentnost s demokratickými a liberálními hodnotami státu. Muselo by dojít ke zpřísnění kontroly výkonu pozic náboženských předáků, aby se předešlo šíření radikálního islamismu, který může být podhoubím pro terorismus. Takové kroky by daly vzniknout ještě více stížnostem na zásah

---

[89] BOBEK, M. In: *Rovnost a diskriminace.* str. 308.
[90] KYSELA, Jan. *Ústava mezi právem a politikou.* str. 123-124.
[91] Ritual Slaughter: Press Release After Hearing. [online]. 2014 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://trybunal.gov.pl/en/news/press-releases/after-the-hearing/art/7277-uboj-rytualny/
[92] BURUMA, Ian. *Vražda v Amsterodamu*. str. 43.

do náboženských svobod, který by byl kompenzován umožněním většího uplatnění šariátního práva v civilních věcech, pokud by o to věřící měli zájem. Celý státní systém by byl postaven před otázku minimálního kvalitativního základu, kdy rozhodování takové otázky může lehce vést k jeho zneužití pro sociální inženýrství. Mimo dispozici by bylo nutné samozřejmě ponechat kruciální státní prerogativy jako je stanovování osobního statusu nebo právo trestní.

Jan Kysela upozorňuje na *Antigonino dilema*,[93] které evropským muslimům způsobuje dvojí loajalitu – vůči svému náboženskému přesvědčení a vůči hodnotám liberálního státu. Především loajalita neliberálním hodnotám může mít pak zničující dopad na liberální, tolerantní společnost. Erich Kolig v kontextu tradičního islámu poukazuje, že *„právo náboženské volby může vést k odpadlictví a svoboda svědomí může vést k vyjádřením, která budou hodnocena jako rouhání,"*[94] takže muslimové mohou být vnitřně zdrženliví vůči využívání všech lidskoprávních výdobytků Evropy. Abdelhákim Čuátí nicméně i ze svých pozic fundamentalisty uvádí, že 90% nizozemských zákonů je v souladu s šaríou a zbytek klade mírnější nároky, takže nemá důvod se jim protivit. [95] Politicky evropští muslimové inklinují k tradičním etablovaným stranám a poměrně častá je spolupráce s židovskými[96] nebo křesťanskými organizacemi.[97] Nabízí se tak otázka, zda strašidlo masové neloajální skupiny občanů není jen zdůvodněním pro jejich odmítnutí.

5. Závěr

Jak bylo vykresleno v předchozích kapitolách, fiqh al-aqaliyyat je koncept, který zjednodušuje integraci muslimů do západních společností skrze větší adaptabilitu v náboženské i právní oblasti. Zásadní vliv na jeho tvorbu budou mít ale fiqhové rady, resp. míra jejich progresivnosti. V tomto ohledu existuje ale poměrně velká skepse z důvodu personálního obsazení – Evropská rada pro výzkum a fiqh je z velké části tvořena lidmi žijícími mimo Evropu a s těsnými vazbami na Muslimské bratrstvo a jiné islamistické skupiny.[98] Existují nicméně jiná uskupení a jednotlivci, kteří prosazují více liberální evropský islám jako je Táriq Ramadán nebo Fetulláh Gülen. Druhý jmenovaný, imám tureckého původu, je zároveň zakladatelem celosvětové sítě škol a nadací, propagujících kulturní a

[93] *„Pohřbít bratry a porušit tím zákony lidské, anebo je nepohřbít a tím se protivit příkazům náboženským?"* KYSELA, Jan. *Ústava mezi právem a politikou.* str. 121.
[94] KOLIG, Erich. To Shari'aticize or not to Shari'aticize. In: *Shari'a in the west*. str. 270.
[95] BURUMA, Ian. *Vražda v Amsterodamu*. str. 176.
[96] Viz výše uvedený kanadský případ rodinných arbitráží nebo polských porážek.
[97] BURUMA, Ian. *Vražda v Amsterodamu*. str. 176.
[98] European Council for Fatwa and Research. *The Global Muslim Brotherhood Daily Watch*.

náboženský dialog, takže k tomu má i institucionální zázemí. Sekundárním efektem zjednodušení islámského práva pro Evropany je očekávatelný nárůst jeho stoupenců, takže podpora islámského liberalismu by měla být jednou z priorit evropských vlád v dané oblasti i z tohoto důvodu.

Potenciál menšinového fiqhu není a nebude plně využit s ohledem na rigidnost šariátních pramenů, resp. opozici k transferům závěrů fiqhu přetrvávající v tradičně islámském světě. Koncept je modelován jako mimořádný a především nepřenositelný, což z pozice je Západu určitě škoda. Všechny užívané nástroje jsou založeny na presumpci nouzového stavu, ve kterém se diaspora coby osamělá pevnost nachází. Ve vztahu k fiqh al-aqalliyyat se ale často objevuje představa islámského světa jako těla, jehož srdce sice leží na Blízkém Východě, ale rozumové centrum je v Evropě, takže lze předpokládat lákavost evropské jurisprudence pro asijské a africké islámské učence. [99] Absence centrální autority v islámu napomáhá inspiraci menšinovým fiqhem či jeho přijetí na základě individuálních rozhodnutí věřících.

Fiqh napomáhá řešit náboženské otázky, ale nelze je považovat za lék na kulturní nánosy v islámu (urf). Jinak islám vnímá muslim původem ze Saudské Arábie, z Bosny nebo z Malajsie. Právě ve zvyklostech mají původ vraždy ze cti či ženská obřízka, které jsou ve spojitosti s islámem skloňovány, ač jsou s ním často v rozporu. Paradoxní je, že o destilaci čistého islámu se zasazují jak fundamentalisté v čele s Qutbem, tak i muslimští liberálové. Olivier Roy tento proces považuje za základ westernizace islámu,[100] tedy jeho přizpůsobení evropským zvykům a tradicím. Nemusí se nicméně jednat vždy o liberální zvyklosti, ale např. i o prohloupení antisemitismu. Adaptabilnost je mezi fundamentalisty a liberály sporným místem, neboť pokud by byl islám utilitaristicky přenositelný, zároveň by to znamenalo, že by byl poplatný době, místu a společnosti, která ho vyznává.[101] Roy uvádí jako příklad liberální interpretace otázku postavení žen v islámu: „*… dalo by se říci, islám znamenal pokrok v otázce ženských životních podmínek, ale přesto bral v úvahu dobové zvyklosti…*“[102] Korán oproti předchozímu stavu přinesl omezení polygamie, zavedl rovnost manželek nebo výplatu

[99] BURUMA, Ian. *Vražda v Amsterodamu*. str. 177.
[100] ROY, Olivier. Islam in the West or Western Islam? str. 130.
[101] ROY, Olivier. Islam in the West or Western Islam? str. 131.
[102] ROY, Olivier. Islam in the West or Western Islam? str. 130.

peněz manželem v případě rozvodu. Pokud by tedy nenastavoval normu chování ale trend,[103] pak by v dnešní době nic nebránilo genderové rovnoprávnosti. Kamenem úrazu takového přístupu ale bude konzervativní resistentnost muslimské společnosti artikulovaná blízkovýchodními elitami, která takové chování označí za bidá.

Samotný fiqh al-aqalliyyat je spíše primárně nástrojem integrace než reinterpretace islámu. Evropským muslimům odpovídá na praktické otázky, jako je aktivní či pasivní volební právo, adopce dětí, služba v armádě nebo uspořádání finančních záležitostí bez islámského bankovnictví. Je to praktický nástroj, který má zabránit dobrovolnému vyhnanství muslimů v rámci evropské společnosti, ale nemá vlastní politický náboj. Politicky liberální, sociální nebo konzervativní základ mu je dáván až interpretem. To lze dovodit i z toho, že fiqh minorit stojí mimo velké sunnitské madhaby, které se často asociují s politickými proudy v islámském světě. Cílem fiqhu je obnovení vazeb mezi evropskými imigranty a jejich náboženstvím, ale i odstranění překážek pro život v jejich nové domovině. Zvyšuje vnitřní dynamiku muslimské právní vědy, nezajišťuje ale, že evropští muslimové budou liberálové evropského střihu.

[103] SAEED, Abdullah. Reflection on the Establishment of Shari'a Courts in Australia. In: *Shari'a in the west*. str. 234.

Příloha č. 1 – Slovníček pojmů

V práci použitý termín	Česká transkripce[104]	Anglická transkripce	Význam
alamiyyat al-islam	-	alamiyyat al-islam	panství islámu
ashab al-hadíth	-	ashab al-hadith	lid tradice, viz str. 10-11
bidá	bid^{c}a	bid'ah	novota, rouhání, kverulantství
dar al-ahd	dár al-ahd	dar al-ahd	svět příměří, smlouvy
dar al-harb	dár al-harb	dar al-harb	svět války
dar al-islam	dar al-Islam	dar al-islam	svět ovládaný islámem
darúra	-	darura	nutnost
dhimmi	-	dhimmi	nemuslimští obyvatelé
džahilíja	-	jahiliyyah	stav neznalosti, ignorance
džizja	džizja	jizya	zvláštní daň pro nevěřící
fatwa	fatwá	fatwa	právnické dobrozdání o vhodném chování
fiqh	fiqh	fiqh	právní věda
fiqh al-aqalliyyat	-	fiqh al-aqalliyyat	právní věda pro menšiny
hadít	hadíth	hadith	příběh o prorokovi a jeho druzích
hadž	hadždž	hadj	emigrace; též cesta muslima do Mekky
halal	halál	halal	dovolené jídlo
hidžáb	-	hidjab	šátek zakrývající vlasy, krk a ramena ženy
chalífa	chalífa, pl. chuláfa‘	caliph	náměstek, zástupce proroka
idžmá	idžmá^{c}	ijma	konsensus obce věřících
idžtihád	idžtihád	ijtihad	úsilí o pochopení Božího úradku
imám	imám	imam	znalec islámu, v Evropě správce mešity
istihsáb	istihsáb	istihsab	viz str. 10-11
istihsán	istihsán	istihsan	viz str. 10-11
istisláh	istisláh	istislah	viz str. 10-11
Korán	Korán	Qur‘an	kniha seslaná Mohamedovi Bohem
madhab	madhab, pl. mahdahib	madhab, pl. mahdahib	právní škola
maqasid al-šaría	-	maqasid al-sharia	cíle islámu; princip sledování hodnot islámu
maslaha	maslaha	maslaha	veřejný zájem
mudžahid	mudžáhid	mujahid	bojovník za islám; i ve smyslu znalce islámu
qijás	qijás	qiyas	analogie odvozená od primárního pramene
raj	ra’j	ra'j	lidský úsudek
sunna	sunna	sunna	soubor hadítů o životě proroka a jeho druhů
Šáfií	Šáfi^{c}í	shafi'i	jeden ze zakladatelů 4 sunnitských madhabů
šaría	šarí^{c}a	sharia	stezka, normativní část islámu
tachajjur	-	tachajjur	prostupnost fiqhu různých madhabů
taklíd	-	taqlid	zásada neměnnosti šaríi
talfiq	talfíq	talfiq	eklektická aplikace více fiqhů na jeden případ
taysir al-fiqh	-	taysir al-fiqh	zásada zjednodušování práva
urf	^{c}urf	urf	obyčej, předislámská zvyklost
usul	usúl	usul	pramen práva

[104] Převzato z KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*.

Seznam použité literatury a jiných zdrojů

Bibliografie:

- BURUMA, Ian. Vražda v Amsterodamu: smrt Thea van Gogha a meze smířlivosti. Vyd. 1. Praha: Academia, 2010, 200 s. XXI. století. ISBN 978-80-200-1875-5.
- DIENEL, Hans-Liudger. *Terrorism and the Internet: threats, target groups, deradicalisation strategies*. Washington, DC: IOS Press, c2010, xxxiv, 223 p. NATO science for peace and security series, v. 67. ISBN 16-075-0536-3.
- KNAPP, Viktor. *Velké právní systémy: úvod do srovnávací právní vědy*. 1. vyd. Praha: C.H. Beck, 1996, xvi, 248 s. Beckovy právnické učebnice. ISBN 80-7179-089-3.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 5. vyd. Praha: Vyšehrad, 2011, 292 s., [16] s. obr. příl. ISBN 9788070219256.
- KYSELA, Jan. *Ústava mezi právem a politikou: úvod do ústavní teorie*. Praha: Leges, 2014, 352 s. Teoretik. ISBN 978-80-7502-022-2.
- POTMĚŠIL, Jan. *Šarīʿa: úvod do islámského práva*. 1. vyd. Praha: Grada, 2012, 219 s. ISBN 978-80-247-4379-0.
- TOMÁŠEK, Michal. *Dějiny čínského práva*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2004, 372 s., [16] s. obr. příl. ISBN 80-200-1190-0.
- QUṬB, Sajjid. *Milníky na cestě*. Vyd. 1. Překlad Miloš Mendel. Praha: Academia, 2013, 295 s. Orient (Academia). ISBN 978-80-200-2186-1.
- *Rovnost a diskriminace*. 1. vyd. Editor Michal Bobek, Pavla Boučková, Zdeněk Kühn. V Praze: C.H. Beck, 2007, xlviii, 471 s. Beckova edice ABC. ISBN 978-80-7179-584-1
- *Shari'a in the west*. 1st pub. Editor Rex J Ahdar, Nicholas Aroney. Oxford: Oxford University Press, 2010, xii, 336 s. ISBN 978-019-9582-914.

Periodika:

- ALESINA, Alberto, Arnaud DEVLEESCHAUWER a William EASTERLY. Fractionalization. *Nber Working Paper Series: Working Paper 9411*[online]. 2002, s. 1-70 [cit. 2015-04-12]. Dostupné z: http://www.nber.org/papers/w9411.pdf.
- BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Maqásid aš-šaría a interpretce islámského práva. Brněnské dny práva 2013: Část I. – Aktuální otázky právní metodologie[online]. 2014, s. 12-33 [cit. 2015-04-12]. Dostupné z: http://www.law.muni.cz/sborniky/dny_prava_2013/01_Aktualni_otazky.pdf.
- BEZOUŠKOVÁ, Lenka. Několik poznámek k sunnitským právním školám a taqlídu. *Právník: teoretický časopis pro otázky státu a práva / Československá Akademie Věd*. roč. 2010, č. 11.
- CAEIRO, Alexandre. Adjusting Islamic Law to Migration. *ISIM Newsletter* [online]. 2003, s. 26-27 [cit. 2015-04-12]. Dostupné z: https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/16847.
- CAEIRO, Alexandre. Performativity, Agency, Citizenship: Debating the Chaos of Fatwas in the Arab World. [online]. 2013 [cit. 2015-04-12]. Dostupné z: https://www.academia.edu/3434226/The_Chaos_of_Fatwas_in_the_Arab_World
- FADEL, Mohammad. The Implications of Fiqh al-Aqilliyyāt (The Jurisprudence of Minorities) for the rights of non-Muslim Minorities in Muslim-Majority Countries. [online]. 2012, č. 6 [cit. 2015-04-12]. Dostupné z: http://shanfaraa.com/wp-content/uploads/2012/06/Muhammad-Fadel-The-Implications-of-Fiqh-al-Aqilliyyat-The-Jurisprudence-of-Minorities.pdf
- FISHMAN, Shammai. Fiqh al-Aqilliyyāt: A Legal Theory for Muslim Minority. Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World[online]. 2006, č. 1, s. 1-14 [cit. 2015-04-12]. Dostupné z: http://www.hudson.org/content/researchattachments/attachment/1148/20061018_monographfishman2.pdf.
- HASSAN, Said Fares. Fiqh al-Aqalliyyāt: Negotiating Discourse of Tradition, Modernity and Reform. *Faculty of Languages and Translation's Journal*, [online]. 2013, č. 5, s. 219-244 [cit.

2015-04-12]. Dostupné z: https://www.academia.edu/10042489/Fiqh_al-Aqalliyy%C4%81t_Negotiating_Discourse_of_Tradition_Modernity_and_Reform.

- KAYAOGLU, Turan. Trying Islam: Muslims before the European Court of Human Rights. *Journal of Muslim Minority Affairs* [online]. 2014-10-10, vol. 34, issue 4, s. 345-364 [cit. 2015-04-12]. DOI: 10.1080/13602004.2014.965975. Dostupné z: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13602004.2014.965975.
- KUTTY, Faisal. The Myth and Reality of 'Shari'a' Courts in Canada: A Delayed Opportunity for the Indigenization of Islamic Legal Rulings.*University of St. Thomas Law Journal* [online]. 2010, roč. 7, č. 3, s. 1-57 [cit. 2015-04-12]. Dostupné z: http://ir.stthomas.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1235&context=ustlj.
- PARRAY, Tauseef Ahmad. The Legal Methodology of " Fiqh al-Aqalliyyat" and its Critics: An Analytical Study. *Journal of Muslim Minority Affairs*[online]. 2012, vol. 32, issue 1, s. 88-107 [cit. 2015-04-12]. DOI: 10.1080/13602004.2012.665624. Dostupné z: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13602004.2012.665624.
- POLKA, Sagi. Constructing Muslim Identity in Western Society: The Rulings (Fatawa) of Shaykh Yusuf Al-Qaradawi for Muslims in the West. TEL AVIV UNIVERSITY. In: *Muslim Minorities in Non-Muslim Majority Countries: The Islamic Movement in Israel as a Test Case* [online]. Elie Rekhess a Arik Rudnitzky. 2013, s. 31-53 [cit. 2015-04-12]. ISBN 978-965-7438-09-1.
- ROY, Olivier. Islam in the West or Western Islam? The Disconnect of Religion and Culture. *The Hedgehog Review*: After Secularization [online]. 2006, roč. 8, 1-2, s. 127-132 [cit. 2015-04-12]. Dostupné z: http://iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12LRoy.pdf.

- THAROOR, Ishaan. Japanese-born politician tells Czechs to walk pigs near mosques. Washington Post [online]. 2015 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://www.washingtonpost.com/blogs/worldviews/wp/2015/01/05/japanese-born-politician-tells-czechs-to-walk-pigs-near-mosques/
- Merkel says German multicultural society has failed. BBC News [online]. 2010 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://www.bbc.com/news/world-europe-11559451.
- HOLDEN, Michael. Up to 5,000 European fighters in Syria pose risk: Europol. Reuters [online]. 2015 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://www.reuters.com/article/2015/01/13/us-france-shooting-europol-idUSKBN0KM1YC20150113.
- European Council for Fatwa and Research. The Global Muslim Brotherhood Daily Watch [online]. 2015 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://www.globalmbwatch.com/wiki/european-council-for-fatwa-and-research/.
- Fatwa charter signed in Saudi to curb abuses. Al Arabiya News [online]. 2009 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://www.alarabiya.net/articles/2009/01/22/64791.html.
- LEWIS, Bernard. License to Kill: Usama bin Ladin's Declaration of Jihad. Foreign Affairs [online]. 1998 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://www.foreignaffairs.com/articles/54594/bernard-lewis/license-to-kill-usama-bin-ladins-declaration-of-jihad.
- MASUD, Muhammad Khalid. Dossier 27: Islamic law and Muslim minorities. Women Living Under Muslim Law [online]. 2005 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://www.wluml.org/node/503.
- MURPHY, Caryle. Fatwa Chaos. The Majalla [online]. 2010 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://eng.majalla.com/2010/08/article55110707.
- ÚŘAD VEŘEJNÉHO OCHRÁNCE PRÁV. *Zpráva o šetření ve věci zákazu nošení pokrývek hlavy ve střední zdravotnické škole*. 2014. Dostupné z: http://www.ochrance.cz/fileadmin/user_upload/DISKRIMINACE/Kauzy/vzdelavani/173-13-DIS-EN.pdf.

- Yusuf Al-Qaradawi tells BBC Newsnight that Islam justifies suicide bombings. BBC Press Release [online]. 2004 [cit. 2015-04-14]. Dostupné z: http://www.bbc.co.uk/pressoffice/pressreleases/stories/2004/07_july/07/newsnight.shtml.